

Pokorný, Petr

K společenské roli prvotního křesťanství

Religio. 1999, vol. 7, iss. 2, pp. [119]-128

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124892>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

K společenské roli prvotního křesťanství

Petr Pokorný

1. Problém

Naším záměrem je předložit několik pozorování, která by pomohla lépe určit místo Ježíšových stoupenců a prvních skupin křesťanů na kulturní, sociální a zčásti i politické scéně římské říše. Naše analýza se bude většinou opírat o informace získané z konotací obsažených v nejstarších křesťanských textech,¹ ale připomene znovu i význam studia teologie (teologií) nejstarších křesťanských textů pro kontextuální výzkum počátků křesťanství. Prakticky to znamená, že si musíme stále být vědomi toho, o čem příslušné texty chtějí mluvit a vydávat svědectví, a budeme je v tomto jejich zaměření také respektovat. Jen za těchto podmínek vystihneme i to, co prozrazují mimochodem, nepřímou, to co se z nich chce navíc dozvědět religionista s ohledem na současnou etapu badatelské tradice a na horizont, který ji ohraničuje, a budeme to umět zařadit do správné souvislosti. Nemusím upozorňovat, že jde jen o malou výseč práce religionisty, o níž navíc budeme mluvit shrnujícím způsobem, odkazující jen na základní výchozí texty.

2. Ježíš jako židovský reformátor

Ježíš se musel svým současníkům jevit jako židovský reformátor a nelze popřít, že se jím skutečně chtěl stát. Své žáky vysílal, aby zvěstováním blízkého království Božího připravovali Izrael (a toliko Izrael: Mt 10,5n; 15,24) na přicházející eschatologickou pouť národů, kteří budou přicházet na Sijón a hledat Hospodina (Iz 11,10; 19,19-25; 60; 66,19n; Mi 4,1-8; Za 8,20-23). O misi navenek šlo tedy jen nepřímou, ve smyslu dostředivého, centripetálního pohybu. Narážky na Iz 61,1n v Ježíšových blahoslavenstvích (L 6,20n par) prozrazují, že tyto oddíly byly s ježíšovskou tradicí spjaty v jejích nejstarších vrstvách. Ježíš se tak řadí do té kategorie reformátorů, do níž patří například o několik generací starší kumránský Učitel spravedlnosti (*mvrh hcdq*) nebo Ježíšův učitel Jan Křtitel. Reformní program nelze upřít ani o pouhou generaci starším tannaitům, jako byli Hillel a Šamaj. U nich však zřetelněji vystupují do popředí rysy učitelů. Nezaložili totiž skupinu stoupenců, kterou by považovali za zárodek eschatologického nového Božího lidu.

1 Tuto metodu získávání sociologicky využitelných informací rozvinul G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, (WUNT 19), Tübingen 1979.

Prameny nám také nedovolují prohlásit jednoznačně, že Ježíšovo vyslání poslů svědčících o blízkosti království Božího mělo strategickou funkci prvního dějství apokalyptické eschatologie. Spíše šlo o symbolický čin podobného druhu jako bylo již samo ustanovení Dvanácti, Ježíšův demonstrativně nebojovný a archaický vjezd do Jeruzaléma nebo „vyhnání“ penězoměnců z chrámu. Kdyby šlo o přímou politickou agitaci, skončilo by jeho vystoupení násilnou porážkou. V životě Izraele jako celku Ježíšovi poslové nesehráli rozhodující roli. Albert Schweitzer vycházel z tohoto pozorování a založil na něm výklad pašijního příběhu i své psychologizující pojetí Ježíšova mesiášského vědomí. Posun přinesl rozvoj literárního přístupu k Novému zákonu, jehož závažnou etapou bylo v padesátých letech rozvinutí tzv. kritiky redakce. Ta relativizovala historickou hodnotu markovskomatoušovského literárního rámce, z něhož Schweitzer vycházel, a doložila jeho funkci literární a teologickou. Později ukázal Heinz Schürmann, jak závažnou roli hrály v Ježíšově životě prorocké symbolické činy, o nichž jsme se právě zmínili.²

Přesto vidíme, že Učitel spravedlnosti, Jan Křtitel i Ježíš vystupovali s určitými mesiášskými nároky, které u jejich stoupenců vyvolávaly další (v mnohém ohledu jiná) mesiášská očekávání. Ježíš tedy vystupoval nejen jako reformátor, ale i jako mesiášský претенdent jistého typu. Vyprávění o nápisu na kříži (*titulus*) je toho sice nepřímým, ale závažným dokladem.

Positivním základem takového chápání jeho osoby je především autorita, s níž vyhlášoval království Boží. Jeho podobenství o růstu (Mk 4 par) prozrazují, že své vystoupení pokládal za čas setby, čas, který přímo souvisí s vlastním příchodem nového věku – se žní. Protože nelze doložit, že by nejstarší Ježíšova tradice byla překladem z aramejštiny,³ a je proto pravděpodobné, že Ježíš učil (také) řecky (jak by mu jinak mohly rozumět zástupy z Dekapole? – Mt 4,25), musíme předpokládat, že jeho posluchači chápali království Boží jako sice reálnou a v podstatě „prostorovou“ realitu, ale vnímali především její přítomný (dnes bychom řekli přítomně-transcendentní) rozměr: Ježíšovo učení, jeho vystoupení a jím poznamenaná společná stolování (symposia) byla prožívána jako začátek a reálný závdavek království Božího. Tím se ježíšovská tradice liší od apokalyptického očekávání „přicházejícího věku“ (*h'lm hbb, aión mellón*). Ten byl budoucí veličinou, kdežto království Boží bylo blízko, blížilo se (Mk 1,15par – *éggiken*), zastihlo jeho současníky (Mt 12,28 – *efthasen*), bylo (podle 3. evangelia zřejmě v Ježíšově osobě) mezi jeho posluchači (L 17,21 – *entos hymón*).

2 H. Schürmann, *Jesus*, Paderborn 1994, 136nn.

3 M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, (WUNT 2/11), Tübingen 1984, zvl. 163nn.

Toto zvláštní, specifické pojetí perspektivy, která motivuje konkrétní postoje, odlišilo Ježíše od většiny mesiášských uchazečů jeho doby, včetně Jana Křtitele, a od dalších podobných postav, o nichž máme jen velice útržkovité informace (Theudas – Sk 5,36, Jos., antiq., 20,97; tzv. Egyptan – Sk 21,38, Jos., antiq., 20,169n; Šimon bar Giora aj.).⁴ Zřetelně to potvrzuje synoptická tradice, která prozrazuje, že Ježíš se od titulu Mesiáš distancoval. Po Petrově vyznání „Ty jsi Mesiáš“ (Mk 8,29par) následuje téměř bezprostředně Ježíšovo varování „Z cesty, satane, jdi za mne“ (v. 33). Ježíšova první předpověď utrpení (vv. 30-31) je zřejmě dílem Markovy redakce, takže v původní podobě tradice mohlo jít o Ježíšovu přímou reakci na Petřův výrok. Podobnými slovy reaguje Ježíš na satanovu nabídku světovlády podle dalšího starého textu, jímž je (nepřímo rekonstruovaná) Sbírka výroků (Q) – Mt 4,10par. Srovnáme-li ostatně roli očekávaného davidovského Mesiáše ničícího nespravedlivé národy (Ž. Šal. 17,24) s Ježíšovými výzvami k milování nepřátel (Mt 5,44par) a s jeho očekáváním, že pohané přicházející ze všech světových stran mohou nahradit „syny království“ při konečné pouti národů do Jeruzaléma (Mt 8,11n par), musíme Ježíšův odstup od hlavního typu mesiášského očekávání⁵ jeho doby pokládat za součást jeho historického profilu.

Z toho plyne, že jej samozřejmě nemůžeme řadit ani mezi výslovně bojovné mesiášské postavy, jako byl o jedno století mladší Šimon bar Kochba, ani mezi povstalce z doby Války židovské, jako byl Šimon bar Giora. Badatelé, kteří chtěli Ježíše vidět v této společnosti (R. Eisler, S. C. F. Brandon aj., ostatní autoři tohoto zaměření byli žurnalisté a jejich jména nemá smysl připomínat) a argumentovali jeho popravou na římském kříži, neměli živou zkušenost se strachem, který politická moc pocituje před těmi, kdo dovedou (byť zcela bezbranní) načrtnout alternativní vizi společnosti.

Odstup od očekávání davidovského Mesiáše sdílel Ježíš nejen s Učitelem spravedlnosti (v Kumránu hrál rozhodující roli Áronův mesiáš), ale i s Janem Křtitelem, svým učitelem, od něhož se v rozhodující chvíli odpojil. Ten, jemuž Jan připravoval cestu, byl zřejmě Bůh sám (viz Mal 3,1-3.19-24). Viditelným rozdílem je skutečnost, že Jan hledal nápravu proklamací soudu nad Izraelem a blížícího se trestu („plevy spálí ohněm neuhasitelným“ – Mt 3,12par), kdežto Ježíš svým posluchačům stavěl před oči naději a zaslí-

4 Souhrnný soupis H. Lichtenberger, „Messianic Expectations...“, in: *Qumran-Messianism*, Tübingen 1998, 18nn.

5 Očekávání davidovského bojovného Mesiáše bylo sice významným, ale rozhodně ne obecným jevem tehdejšího židovství: J. H. Charlesworth, „Challenging the Consensus Communis Regarding Qumran Messianism“, in: *Qumran-Messianism* (viz pozn. 4), 120nn. Nejnovější přehled mesianismu: G. S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectation from the Maccabees to Bar Kochba*, (JSPs SS 27), Sheffield 1998 (překl.).

bení spojená s obratem v životě a s důvěrou v Boha (*euaggelion*). To se projeвило i v jejich způsobu života. Jan byl asketa, Ježíš zpřítomňoval eschatologickou budoucnost společenstvím u stolu, spojujícím lidi navzájem a společně s Bohem. Ve sbírce Q se dochoval záznam soudobé kritiky obou osobností, kterou nelze podezírat z kladného zaujetí, a z níž lze vyčíst tento zásadní rozdíl: „Přišel Jan Křtitel, nejedl chléb a nepil víno – a říkáte: Je posedlý. Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkáte: Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!“ (L 7,33par)

Vidíme tedy, jak i poměrně zběžné srovnání ukáže některé specifické rysy Ježíšova vystoupení a umožní nám lepší orientaci v jeho teologii, tj. lepší poznání toho, jak ve společnosti mohly působit některé jeho výroky a činy.

3. Společenské rozměry Ježíšova vystoupení

Židovstvo Ježíšovy doby bylo zvláštním společenským útvarům. Ve více či méně autonomních Židy obývaných územích v Palestině žila jen asi čtvrtina Židů (resp. židů). Většina jich žila v diaspoře. Jako celek tvořili v římské říši zvláštní subkulturu a zároveň i kulturu sdílející alternativní vizi společnosti (*counterculture*). Současně však je třeba zdůraznit, že jen místně a příležitostně vyvstávaly tendence k bezprostřednímu mocenskému přetvoření celého společenského prostředí (*counterculture*).⁶ To bylo tam, kde vyvstali pretendenti politického mesianismu davidovského typu. Viděli jsme, že ani Ježíš o něco takového neusiloval. Po všem, co jsme řekli o něm a o mesiášských tendencích jeho doby, můžeme povědět, že podobně jako Jan Křtitel vystoupil jako mesiášský prorok, který usiloval především o vnitřní obnovu své subkultury. Podobně jako proroci měl i on svůj kruh žáků.

Spolu s Janem Křtitelem se svými prorockými nároky odlišili od převládajícího mínění formulovaného původně v okruhu Zbožných (starověkých chasidim – předchůdců farizeů i esejců), podle něhož Bůh sešle prorockého ducha opět až na konci tohoto věku a před začátkem věku nového. Proroctví podle nich skončilo vystoupením Zacharjáše a Malachiáše a v současnosti byla podle nich jeho dostatečnou náhradou tradice Otců. Tento proces vyvrcholil v židovství až koncem prvního století, ale (tzv. Přední a Zadní) Proroci byli již v době Ježíšově vymezenou sbírkou a Ježíšův prorocký nárok (na začátku Kázání na hoře /rovině/ na sebe zřejmě vztahuje prorocké pověření z Iz 61,1n) vysvětluje na jedné straně opozici, kterou vyvolal u jinak dosti příbuzného reformního hnutí farizeů, i svobodu, s níž přistupoval k Písmu. Přicházel s novým výkladem Písma (Mk 7,1-13par), ale

6 K terminologii i k sociologické klasifikaci viz D. Arnold (ed.), *Subcultures*, Berkeley 1970; dále: V. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, London – New York 1996, kap. 5.

současně některé své současníky překvapoval tím, jak Písmo znovu vnesl do života i do náboženské diskuse. Jeho vystoupení bylo renesancí Písma v náboženském životě i v teologii. Zřetelné rysy eliášovské tradice, které se objevují v synoptické tradici při líčení Ježíšových prorockých postojů i činů naznačují, že postava tohoto proroka mohla Ježíše inspirovat i v jeho osobním sebezpočopení.⁷

Současně však to, že svoji alternativní vizi společnosti (království Boží) zásadně rozšířil na celou společnost, tedy i na pohany, zjitřilo židovskou (dějinně zcela pochopitelnou) xenofobii, ale současně vyvolalo u římských úřadů v jistém smyslu oprávněnou obavu, že ježíšovská transformace určité části židovské subkultury může mít v té podobě, v jaké ji prezentoval Ježíš, významný vliv na širší okolí a na celou stabilitu říše.⁸ Ve srovnání s tím měla smrt Jana Křtitele i smrt Učitele spravedlnosti bezprostřednější, ale omezenější (v obou případech osobní) pozadí.

Na rozdíl od obou posledně jmenovaných můžeme alespoň zhruba odpovědět na otázku, jak se Ježíš s nebezpečím hrozícím jeho osobě vyrovnával. Vyprávění o Poslední večeři a o modlitbě v Getsemane naznačují, že si uvědomil, jak se jeho osobní osud stává součástí toho, co zvěstuje. I když by tzv. slova Ustanovení eucharistie byla povelikonočně zformována, je jisté, že neobvyklým gestem, s nímž nabídl svůj kalich spolustolovníkům (v židovství měl každý svůj kalich), naznačil, že jeho utrpení a smrt přijdou k dobru ostatním lidem. Protože typickým rysem rétoriky nejstarší ježíšovské tradice je inovace přísloví, která tak mohou sloužit k osvětlení aktuální situace, je pravděpodobné, že Ježíš se sám s hrozícím nebezpečím vyrovnával mj. pomocí původně vojenského přísloví: „Kdo by chtěl svůj život zachránit, ten jej ztratí, kdo by jej ztratil, ten jej nalezne.“ (Mk 8,35par; Mt 10,39) Původně to bylo varování před útekem z boje, pro Ježíše to byl náznak toho, že Boží eschatologická zaslíbení platí až za smrt.

4. Po velikonocích

Ježíš ve svém úsilí o reformu Izraele neuspěl. Připojila se k němu jen relativně malá skupina židů a v boji o reformu Izraele zvítězila farizejská strana. Její rozhodující vliv byl zpečetěn pádem Jeruzaléma a zničením chrámu roku 70. Tehdy její zaměření na tradovaný výklad Zákona nabylo význam celozraelské strategie přežití a vnitřního růstu.

Přesto byli v širším smyslu Ježíšovi stoupenci úspěšnější. Ježíšovu původně centripetální misi nahradili po velikonocích odstředivým modelem

7 E. P. Meier, *A Marginal Jew I*, New York 1991.

8 Důvod Ježíšovy smrti nedovedou vysvětlit badatelé, kteří jej chápou jako kynického filozofa (J. D. Crossan ad.), viz sborník *Jesus and His Contemporaries*, (AGAJU 25), Leiden 1995, kap. 12.

poslání a naděje, ježž horizont zahrnoval všechny národy „až do posledních končin země“ (Sk 1,8).

Předpokladem této inovace ježíšovského hnutí byla zkušenost velikonoc, o níž nejstarší křesťanské tradice mluví jen nepřímo, vycházejíc z jejich důsledků. Jde především o zážitek „setkání“ s popraveným Ježíšem, který však podle výroků svědků nepředpokládá jeho návrat do tohoto života, ale je zjevením nové, eschatologické dimenze skutečnosti. Mluvit předmětně o důkazech vzkříšení odporuje charakteru raně křesťanských textů stejně jako když se předpokládá, že šlo o promyšlenou manipulaci s dědictvím pozemského Ježíše ze strany některých jeho žáků. Tomu odporuje skutečnost, že raně křesťanské výroky víry lze dekomponovat až k původně nezávislým větám o jeho významu, formulovaným pod vlivem velikonoční zkušenosti: jeho smrt byla obětí, která otevřela cestu k Bohu (zemřel „za nás“); přijde znovu na konci věků a lze se k němu již modlit „Maranatha“, tj. přijď Pane; jeho slova stále platí, jsou to slova Pána, jsou boží Moudrostí; byl (Bohem) vzkříšen jako první z těch, kdo vejdou do nového věku apod. Pestrost těchto výroků a současně rychlost, s níž docházelo k jejich druhotné integraci v teologicky reflektované celky svědčí o tom, že na počátku nestál žádný ideový plán, ale společná zkušenost nového typu, kterou se její účastníci snažili zprvu každý (každá skupina) verbalizovat po svém.

To samo ještě není *důkazem* transcendentního charakteru velikonoc. Znamená to však, že raně křesťanské výroky musíme právě pro jejich konvergující pestrost brát vážně jako *svědectví*. Jejich racionalizující výklad stejně jako jejich metafyzické chápání musí ustoupit hermeneutice svědectví, na níž jsou založeny tak závažné disciplíny jako právo a historie. Teologie, pokud si uchovala svou kontinuitu, žije jako reflexe velikonočního svědectví, stvrzovaného v dalších generacích. Vytváří na jeho základě hypotézy a v životě křesťanského společenství testuje, do jako míry na nich lze založit komplexní životní orientaci. Pochopitelně tím nechci zastřít všechna selhání ani trvalý sklon k ideologizaci víry. Naznačuji jen, co umožnilo uchovat kontinuitu křesťanského života a jeho myšlení.

Tyto v naší souvislosti zdánlivě cizorodé úvahy nemohu vynechat proto, abych ukázal, že religionistika se velikonočními svědectvími musí obírat a nemůže je obcházet nebo relativizovat, jak to ve své většině činila dosud. Poslouží tím sobě, teologii i kultuře vůbec.

Nejzávažnější výklad velikonoc podal dosud Ludwig Feuerbach svým tvrzením, že velikonoční víra je projevem transcendentně umocněného lidského sobectví.⁹ Tak výroky velikonoční víry opravdu často fungovaly. Nejde však tímto způsobem vyložit jejich vznik a podstatu. Uvědomme si,

9 L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, (Sämtliche Werke 8), Leipzig 1851, kap. 22 a 23.

že Pavel z Tarsu musel ještě nejméně dvacet let po velikonocích přesvědčovat adresáty svého prvního listu do Tesaloniky (kap. 4), že jejich víra má důsledky i pro osobní naději ve smrti.

Velikonocní zkušenost se také (u Pavla z Tarsu více než příklad Ježíšův) stala významnou inspirací křesťanské etiky. Jestliže se k Ježíšovi přiznal Bůh a sklonil se tak k odcizenému a hříšnému člověku, potom i lidé se mají starat o všechny slabší. A jestliže velikonce znamenaly obnovení eucharistického společenství jako předjímky eschatologického cíle, potom je společenství mezi lidmi navzájem a společenství lidí s Bohem základní hodnotou, které všechno ostatní má jen sloužit.

5. Vznik církve

Jako sociální veličina se církev ustavovala postupně, integrací jednotlivých skupin, které vznikly patrně na více místech nezávisle. Z Nového zákona můžeme dovodit existenci přinejmenším dvou nezávislých skupin: jeruzalémské a galilejské.

Zprvu vystupovali křesťané jako reformní proud židovství, jako židovská sekta. Jako hlavu nazorejské sekty označuje apoštola Pavla podle Skutků apoštolských právník Tertullus (Sk 24,5). Slovo sekta (ř. *hairesis*) nelze chápat negativně, protože i Pavel mluví o farizejské sektě, k níž se sám hlásí (Sk 26,5). Zato žid, král Agrippa II., mluví o křesťanech jako o kristovcích (*christianoí* – Sk 26,28, srv. 11,26). Kristovci (= stoupenci Kristovi) bylo označení, které již nesvazovalo církev jednoznačně s židovstvím.

Křesťané si zvolili pro veřejnost poněkud neobvyklé sebeoznačení *ekklésia*. Bylo to označení pro veřejné shromáždění svobodných členů politické obce. Přesto, že křesťané tvořili společenství, do něhož se vstupovalo osobní volbou, jak tomu bylo u většiny mysterijních kultů, které se označovaly jako *thiasos*, *eranos*, *teleuté* a podobně, a přesto, že okolí o nich tak někdy mluvilo (např. Lúkiános / Peregr. 11/ – Ježíš jako zakladatel nových mystérií), nepřijali křesťané toto označení a neprosadilo se ani v jejich okolí.

Trvali na sebeoznačení *ekklésia* jistě pod vlivem Septuaginty, kde je překladem hebrejského *qhl* – kultického shromáždění Izraele. Zvláště se však chtěli odlišit od neveřejného, utajovaného charakteru mysterijních shromáždění. Jakmile se začali pohybovat ve výrazně helénistickém prostředí, zdůrazňovali veřejnost, otevřenost, neodstupňovanost svého učení: „Víte, že jsem vám nezamlčel nic...“ (Sk 20,20); „Vždyť se to neudálo někde v ústraní“ (Sk 26,26); „...vynesl (jsem) na světlo tajemství“ (Ef 3,9) atd. Jejich programem nebylo vytvořit alternativní *counterculture* ve smyslu oddělené oblasti společnosti. Vytvořili alternativní společenský prostor, který jako „sůl země“ měl ze sdružení příbuzných („bratří a sester“) vyzařovat do celé společnosti. V tomto smyslu musíme v rámci náboženských společností založených na příbuznosti (*kinship*) mluvit o specifickém útva-

ru, který nelze bez problémů zařadit do skupiny „mocenských“ náboženství, ani mezi ty druhé, „příbuzenské“.¹⁰

Jistě v církvi existovaly skupiny, které tradovaly tajná učení a později je interpretovaly gnostickými způsobem. Nenabýly však převahu a prvek utajení, který se později (běžný od 3. stol.) pod vlivem mystérií prosadil i v církvi (*disciplina arcana*), byl především ochranou před pronásledováním.

Nejzávažnější je, že na rozdíl od mysterijních společenství byla církev organismem zasahujícím i do všedního života svých členů. Péče o nemocné, společná stolování, sbírky na postižené, trvalý kontakt prostřednictvím dopisů (Nový zákon z velké části zahrnuje dopisy, ale dopisy byly i osobním poutem mezi jednotlivými křesťany),¹¹ integrace různých vrstev (včetně žen, dětí, otroků) – to všechno jsou nápadné sociální rysy, známé již z židovství. Spolu s židovskou biblí (Starým zákonem) je křesťané vnesli do velkého světa.

Církev se postupně organizovala jako federace skupin Ježíšových stoupců a svědků velikonočního zlomu, kteří vytvářeli souhrnná společná vyznání víry, jak to vidíme např. v 1K 15,1-12. Původní koncepce, podle níž bylo křesťanské kázání autentickým výkladem Písma, svědčícím o naplnění toho, co bylo zaslíbeno otcům, byla nahrazena novou koncepcí, vytvořením křesťanského kánonu jako protějšku Zákona a Proroků coby Starého zákona. Nový zákon tak není nezávislou interpretací Zákona, jakou se stal Talmud, ani prostým pokračováním a dodatkem Písma, jakým byly deuterokanonické knihy. Podobně jako Talmud je to jeho pendant, protějšek, ale protějšek založený na novém zjevení Božím. Tím byl zpečetěn rozchod se synagógou, který měl své kořeny již v nejstarší době (Maranatha – jako modlitba k popravenému Ježíši, byla z židovského hlediska rouháním). V rámci či alespoň v blízkosti židovství žijící křesťané (židokřesťané), kteří užívali např. syrsky sepsané Nazorejské evangelium, ale psali také (a zřejmě převážně) řecky (Pseudoklementiny) existovali až do konce starověku,¹² jejich vztah ke křesťanskému kánonu není však zcela jednoznačný.

O průnik církve do pohanského světa se mimo jiné zasloužila důsledná orientace na řečtinu jako tehdejší světový jazyk. Křesťanům nešlo v první řadě o to, aby lidi oslovili jejich rodným jazykem, jako spíš o to, aby je oslovili jazykem, v němž byli gramotní nebo v němž se gramotnými mohli stát. Apoštol Pavel se před plánovanou cestou do Říma neučil latinsky, ale

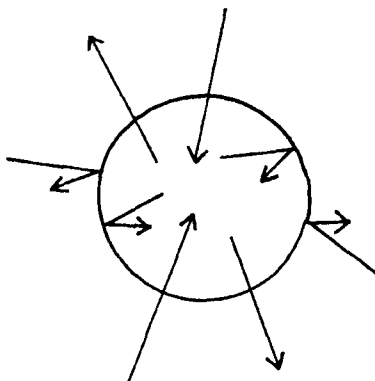
10 Tak dělil náboženství již před sto lety např. W. Robertson Smith. Příkladí se k němu např. i mimořádně inspirující religionista Luther H. Martin, „Biology, Sociology and the Study of Religion: Two Lectures“, *Religio* 5, 1997, 21-35.

11 V Talmudu je jediný dopis v traktátu bSanhedrin 11a. K celému viz S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, 41nn.

12 Přehledně viz G. Strecker, „Le Judéo-Christianisme entre la synagogue et l'église“, in: *Orthodoxie et hérésie dans l'église ancienne*, (CRThPh 17), Genève 1993, 3-20.

poslal řecky psaný dopis. Křesťané tak mohli vytvořit vzájemně soudržnou komunikační síť, která byla navíc otevřena navenek a umožnila jim, aby rychle vstřebali všechny výhody světové kultury. Křesťanský kánon byl po první tři století téměř výlučně řecký (Septuaginta + Nový zákon). Řečtina evangelíí byla chápána jako primitivní lidová řeč sběratelů tradice. Dnes víme, že autoři evangelíí měli značné vzdělání a nízkým slohem psali záměrně, aby vytvořili literaturu srozumitelnou nejširším vrstvám.

Počátkem druhého století se církev již ustavila jako světové společenství, které bylo zároveň alternativním prostorem života – lidé tam prožívali rozhodující chvíle života, k nimž se upírala jejich mysl i při všední práci. Jako každá životaschopná sociální skupina byla prostupná i neprostupná, působila navenek, ale zároveň zůstala intimním domovem.¹³



Zvnějšku přijímala kulturu i organizaci, nepřijímala (po první tři století) násilnou povahu vnitřní moci ani vědomí osudovosti, okolí předávala evangelium i sociální pomoc, uvnitř (i když ne tajně) se slavily svátosti, uvnitř se dala bohoslužebná doxologie. Mnoho dějinných selhání křesťanů bychom mohli vyjádřit jako deformace tohoto modelu. Ale to by byla zase další kapitola.

Těmito poznámkami jsem chtěl především naznačit, v čem byla křesťanská inovace židovství specifická, a jak úzce bylo sociální formování církve propojeno s jejím vyznáním a s jeho reflexí, s teologií.

SUMMARY

The Social Role of Early Christianity

The author deals with the role of Jesus followers and early Christian groups and tries to define their specific features against the social, cultural and political scene of their time. Common features of Jesus' and the other Jewish reformers of Hellenistic and Roman period as well as the specific intention of Jesus tradition are being analyzed. A special paragraph (4) is devoted to a balanced hermeneutics of Easter.

The social structure of Early Christianity (5) consciously avoided the social model of mystery religions in favour of a structure principally open to the wider public. This was also one of the reasons for the expulsion of Christians from the synagogue. In the author's opinion the specific social role of Early Christianity is understandable only after a careful discussion of its theological traditions.

Katedra Nového zákona ETF UK
Černá 9
115 55 Praha

PETR POKORNÝ