

Papoušek, Dalibor

Postavení žen v raně křesťanských obcích

In: Papoušek, Dalibor. *Počátky křesťanství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 89-114

ISBN 978-80-210-6920-6; ISBN 978-80-210-6923-7 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130740>

Access Date: 30. 11. 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.

4. Postavení žen v raně křesťanských obcích

Příbuzenství, rodina a domácnost v antické společnosti

Zatímco v některých společnostech je **příbuzenství**, založené na filiačních (vazby mezi rodiči a dětmi), sourozeneckých (vazby mezi bratry a sestrami) a manželských vztazích, jediným nebo primárním strukturujícím činitelem rodinného života,¹ představoval rodinný život v římském světě podstatně komplexnější systém vztahů. Jeho jádrem zůstávali **pokrevně příbuzní**, k nimž však přistupovali **otroci**, **propuštěnci** a **klienti**. Situace mohla být dále komplikována příbuzenskými vztahy otroků, které sice neměly právní oporu, ale přesto hrály určitou roli (navzdory právu majitele kdykoli oddělit otrocké páry, děti od rodičů apod.).

Všichni společně tvořili širší **domácnost**, která na rozdíl od rodiny, jež je určována převážně příbuzenstvím, představovala „jednotku, v níž pobývali lidé vázaní společným úkolem“ (*task-oriented residence unit*).² Výraz „**dům**“ (řec. *oikos/oikiá*, lat. *domus*) proto může odkazovat k místu fyzického pobývání, ale stejně tak k majetku domácnosti, zahrnujícímu materiální statky i otroky, nebo k pokrevně příbuzným. Důraz na **majetek** je v tomto pojetí zvláště nápadný.³ Podobně i latinský výraz „**rodina**“ (*familia*) má širší význam než jen „nukleární rodina“. Klade důraz na autoritu muže jako hlavy domácnosti (*paterfamilias*), která je nadřizena manželce, dětem a otrokům; svou zákonnou moc (*patria potestas*) uplatňuje nad všemi osobami i věcmi. Důraz na majetkový rozměr *paterfamilias* je v právním smyslu tak velký, že se používal i v případech, kdy se ve vůdčí roli ocitla žena, například vdova.

1 Např. klanová společnost, vícegenerační velkorodina apod.

2 V jistém smyslu byla antická domácnost podobná současnému pojetí „firmy“ ve výlučně rodinném vlastnictví (*family business*). Srov. Halvor Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London: Routledge 1997, s. 7; Margaret Y. MacDonald, „Kinship and Family in the New Testament World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 29–43: 30.

3 Srov. příkaz Desatera: „Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.“ (*Ex* 20,17; srov. *Dt* 5,21, kde je navíc zmíněno i pole, viz též *Mk* 10,28–31).

Po sérii občanských válek v průběhu 1. století př.n.l., které rozložily římskou republiku, bylo jedním z nově vymezených cílů císařství právě posílení rodinných hodnot. Domácnost se stává ústředním článkem, kolem něhož je budována společnost. První císař **Octavianus Augustus** (27 př.n.l. – 14 n.l.) se ve své politice soustavně zaměřil na **tradiční rodinné hodnoty**, představované manželstvím, výchovou dětí a ženskou domácí prací. Tato témata se objevila v politických projevech, legislativě i veřejném umění. Privátní sféra se tím do značné míry stala předmětem veřejné diskuse a legislativního úsilí.⁴

Od roku 18 př.n.l. byly přijímány zákony podporující manželství a plazení potomstva: zákon podporující sezdané páry, jež mají děti;⁵ zákony omezující nežádoucí vztahy a sexuální poměry a zákon zakazující svobodným mužům brát si za ženy prostitutky. Současně bylo mimo zákon postaveno cizoložství a přijata řada restrikcí v uzavírání manželství mezi odlišnými sociálními vrstvami.⁶

V antických městech prakticky neexistovalo ryzí soukromí, ve veřejné sféře se lidé bedlivě pozorovali a byli podřízeni zásadám **cti a hanby**.⁷ Čest (lat. *honor*; řec. *doxa, tímé*)⁸ byla způsobem vztahování se k sobě samotnému i kritickým poměřováním s ostatními. Pravidla cti a hanby byla uplatňována různým způsobem podle sociálního statusu. Čest chudých (*humiliores*) nebo aristokracie (*honestiores*), stejně jako čest mužů nebo žen byla různě naplňována, avšak přes různé naplňování na principech zrcadlení, komplementarity či alternativy spolu pravidla cti a hanby byla vždy navzájem provázána.

4 Blíže viz např. Kristina Milnor, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life*, Oxford – New York: Oxford University Press 2005.

5 Svobodná žena mající tři děti mohla být zbavena mužova poručnictví (*tutela*), propuštěná žena musela mít alespoň čtyři děti.

6 Rebecca Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006, s. 20.

7 Srov. Richard L. Rohrbaugh, „Honor: Core Value in the Biblical World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 109–125. – Podrobněji viz zejm. John K. Campbell (ed.), *Honour, Family and Patronage*, Oxford: Oxford University Press 1964; David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, (Special Publication of the American Anthropological Association 22), Washington: American Anthropological Association 1987; N. R. E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster: Aris and Phillips 1992; Halvor Moxnes, „Honor and Shame“, in: Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody: Hendrickson 1996, s. 19–41; Bruce J. Malina, „Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World“, in: id., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville: Westminster John Knox Press 32001, s. 27–57.

8 Zmíněné řecké ekvivalenty uvádí Plútarchos (*Quaestiones Romanae* 266).

Konstrukce mužského a ženského genderu

Antický člověk nemyslel v dichotomii biologických termínů, které vymezují mužské a ženské **pohlaví** (*sex*), ale v kategoriích kulturně podmíněného **rodu** (*gender*). Gender v antice představoval model dvou dynamických, interagujících rámců, které zahrnovaly jak **kosmickou hierarchii**, tak **regulaci sexuální touhy**. Maskulinita a femininita představovaly dva póly spektra, jež zahrnovaly vztahy mezi mužským a ženským v rovině nadřazenosti a podřazenosti, mezi větší či menší mocí v rovině sociálního statusu a mezi penetrujícím a penetrovaným v rovině sexuálních rolí.

V negativním smyslu **ženské** představovalo slabost a ohrožení sociální struktury. Žena byla v antickém pojetí prázdnou, penetrovanou nádobou, kterou její manžel naplňuje.⁹ Na druhé straně **mužský občan** byl právně svobodný a očekávalo se, že bude penetrovat sexuálně podřízené partnery: manželku, otrokyně, prostitutky, příležitostně i tanečnice apod.

Vzhledem k spektrální charakteristice gender **nebyl stabilní**. Mužskost nebyla jednou provždy daný, nýbrž **získaný stav**. Ideálem byla jistá **rovnováha** – muž se musel jevit jako mužský, ale ne příliš; rozhodně však bylo lepší, když byl více mužský než méně mužský. Muži byli nuceni svou čest a slávu aktivně rozvíjet; ve společnosti založené na dichotomii cti a hanby byla mužskost stále prověřována, nejčastěji v **soupeření** s jinými muži.

Člověk se mohl narodit jako **mužský tvor** (řec. *arsén*; lat. *mas*) nebo jako **lidská bytost** (řec. *anthrópos*; lat. *homo*), ale tím se ještě nestal **mužem** (řec. *anér*; lat. *vir*). Mužem (*vir*) se stal jen tehdy, když energicky usiloval o čest, jež byla považována za morální kvalitu spočívající v ctnosti a odvaze (řec. *andreia*; lat. *virtus*). Jednou z nejvýznamnějších ctností muže byla schopnost **sebeovládání** – kontrola nad vlastním zuřivostí, chtivostí, vášní a požitkářstvím.¹⁰ Sebeovládání bylo založeno na užívání **rozumu**, který byl přirozeně především mužským atributem. Zatímco mužské vystupování bylo úctyhodné, zženštilost byla považována za odpudivou.

9 Srov. *1Tě* 4,3–4: „(3) Neboť toto je vůle Boží, vaše posvěcení, abyste se zdržovali necudnosti (*porneías*) (4) a každý z vás aby uměl žít se svou vlastní ženou (*skeúos*, dosl. ‚nádobou‘).“

10 Carolyn Osiek – Jennifer Pouya, „Constructions of Gender in the Roman Imperial World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 44–56: 45–46. Zajímavé rozšíření pohledu na utváření genderových rozdílů – s přihlédnutím k soudobému lékařství (Galénos) – přináší Peter Brown, *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, trans. Eva Lajkepová, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, s. 15–35.

Jestliže zženštilost u mužů byla nežádoucí, u ctnostných žen se očekávaly „typicky“ **ženské vlastnosti**: věrná a poslušná manželka, dobrá matka mužových dětí, dobrá hospodyně zvládající chod domácnosti, spíše emocionálně, než racionálně založená, fyzicky slabá, důvěřivá, snadno podléhající lichotkám a klamu.¹¹ Čest ženy byla stále poměřována její pověstí stran náležité **sexuální kontroly**. Augustovský ideál ženy, která setrvává uvnitř domu, se však mohl týkat jen elit, v chudších vrstvách musely ženy dům z ekonomických důvodů častěji opouštět.

Zatímco příslušnice elit se **vdávaly** mezi 12 až 19 lety, chudší dívky se vdávaly později – kolem 20 let. Vdané ženy odcházely do domácnosti svého manžela, přičemž se očekávalo, že ji budou přiměřeně zvládat. Ctnostná manželka (lat. *matrona*) byla respektována celou domácností a uctivě nazývána „paní domu“ (řec. *kyriá*, lat. *domina*), a to i vlastním manželem na znamení vzájemného respektu. Status i autorita vdané ženy vzrostly, pokud porodila dítě, nejlépe syna. O **přijetí dítěte** však vždy rozhodoval *paterfamilias* – buď bylo přijato a vychováno, nebo odloženo a ponecháno napospas smrti.

Za muže s nedostatečnou mužností (řec. *andreiá*; lat. *virtus*) byli považováni mužští otroci, poražení nepřátelé a barbari. **Otroci**, ať už muži nebo ženy, nebyli většinou genderově zakotveni: neměli nárok na čest, status, právo nebo ochranu, přičemž v nejhrošším postavení byly otrocké ženy a jejich děti. Ani otročtí muži ani otrocké ženy neměli právo na sexuální soukromí, mohli být sexuálně využíváni svým majitelem nebo kýmkoli, komu majitel udělil souhlas.¹²

Antropologie Pavla z Tarsu

Pavel z Tarsu, vycházející z kosmopolitního prostředí diasporního judaismu, byl hluboce ovlivněn helénistickou koncepcí univerzální humanity, překonávající diferencii i hierarchii. Helénistické zdůrazňování jednotícího principu však u něj nevedlo k odmítání tělesnosti, jako např. u gnostiků, nýbrž k zapojení duality těla a ducha do univerzalistického systému eliminujícího napětí nejen mezi Židy a Řeky, svobodnými a otroky, ale také mezi muži a ženami. Zdánlivý rozpor mezi postoji, které ve vztahu k ženám Pavel zaujímá v *Ga* 3,26–29 a *1K* 11,2–16, je z tohoto úhlu svébytně vyváženým exegetickým pokusem postihnout dichotomii ústředních „antropologických“ pasáží Tóry, které rozvíjejí jak androgynní (*Gn* 1,27), tak patriarchální motivy (*Gn* 2,21–22).¹³

11 Srov. Filónův výklad Evina rozhovoru s hadem (*Questiones in Genesis* 1,33).

12 Srov. např. Sandra R. Joshel – Sheila Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, London – New York: Routledge 1998.

13 K širšímu kontextu genderové identity u Pavla viz např. Dennis Ronald MacDonald, *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, (Harvard Dissertations in

Konfrontace dvou zmíněných pasáží v Pavlových listech ukazuje, jak se Pavlovo pojetí lidské univerzality a genderové duality promítalo v budování identity pavlovských církví. Zatímco pasáž v *Ga* 3,26–29 se opírá o pojetí univerzální humanity na **androgynním principu**¹⁴ (s odkazem na *Gn* 1,27), pasáž v *1K* 11,2–16 propojuje univerzalizující důrazy s **patriarchálními motivy** (a odkazuje na *Gn* 2,21–22). Tento rozdíl nastolil v exegetické tradici otázku, zda *1K* 11,2–16 skutečně zakládá nerovnost mezi pohlavími a hlásáním hierarchické podřízenosti žen mužům stvrzuje patriarchální uspořádání. S ohledem na domnělý rozpor s Pavlovou „rovnostářskou“ argumentací v *Ga* 3,26–29 pak dokonce někteří badatelé dospěli k závěru, že se v případě *1K* 11,2–16 jedná o interpolaci.¹⁵

Oba zmíněné Pavlovy listy vznikly v **rozdílných kontextech** a Pavel se v nich pokouší reagovat na rozdílné problémy křesťanských obcí v římské maloasijské provincii Galatia a řeckém, v té době výrazně romanizovaném městě Korintu.¹⁶ Vůči církvím ve „svém“ misijním prostoru vystupuje z pozice apoštolské autority jako *paterfamilias*.¹⁷ Jeho stanoviska však nejsou systematicky koncipována, jako by je psal „kabinetní“ teolog, nýbrž bezprostředně vyrůstají z každodenních problémů křesťanských obcí, které Pavel misijně spravoval.

Religion 20), Philadelphia: Fortress Press 1987; Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994; Judith M. Lieu, „Embodiment and Gender“, in: ead., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004, s. 178–210.

- 14 Viz Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity“, *History of Religions* 13, 1974, s. 165–208.
- 15 K diskusi na toto téma viz např. Jerome Murphy-O'Connor, „The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2–16?“, *Journal of Biblical Literature* 95/4, 1976, s. 615–621; id. „Interpolations in 1 Corinthians“, *Catholic Biblical Quarterly* 48, 1986, s. 81–94.
- 16 Podrobněji viz Dalibor Papoušek, „Židovský nomismus v prvotním křesťanství prizmatem Pavlova díla“, in: Luboš Bělka – Milan Kováč (eds.), *Normativní a žité náboženství*, (Religionistika 9), Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos 1999, s. 70–79.
- 17 C. Osiek – J. Pouya, „Constructions of Gender...“, s. 49. Srov. Stephan J. Joubert, „Managing the Household: Paul as *Paterfamilias* of the Christian Household Group in Corinth“, in: Philip Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London: Routledge 1995, s. 213–223.

Muži a ženy v *Ga* 3,26–29¹⁸

V listu *Galatským* se Pavel vyrovnává s **židokřesťanskými oponenty** – především s Petrem (Kéfou), který – vedle Jana a Jakuba, bratra Páně – patřil mezi vůdčí představitele jeruzalémské církve. Skutečné vztahy mezi Pavlem a „sloupy církve“, jak byli jeruzalémští vůdci nazýváni (*Ga* 2,9), však do značné míry překryla Lukášova redakce nejstarších „církevních dějin“ ztvárněných ve *Skutcích apoštolských*. Lukáš mnohé konfliktní situace harmonizoval s cílem vytvořit iluzi jednotné prvotní církve, která se právě prostřednictvím Pavla měla univerzalizovat.¹⁹ Kritická konfrontace „pravých“ Pavlových listů (*1Te, Ga, 1K, Fp, Fm, 2K, Ř*) a *Skutků apoštolských* proto tvoří nezbytnou součást každé historické sondy, která se zaměřuje na žité problémy pavlovských církví, nikoliv na pozdější význam pavlovských teologických akcentů v dějinách křesťanství.²⁰

V pozadí Pavlovy argumentace *Ga* 3,26–29 stojí dvě závažné události apoštolova života, které Pavel a Lukáš líčí odlišně (*Ga* 1–2; *Sk* 15). První událostí, jež do budoucna významně ovlivnila Pavlovu misi, byla schůzka představitelů antiochejské a jeruzalémské církve konaná v Jeruzalémě snad koncem 40. let 1. století.²¹ Druhou představovala roztržka mezi Pavlem a Petrem, k níž došlo v syrské Antiochii nedlouho po jeruzalémském setkání.

Podnětem k jednání v Jeruzalémě, tradičně označovanému jako „**apoštolský koncil**“, se stala otázka závaznosti Mojžíšova zákona pro pohanokřesťany, tj. křesťany

18 Plný text *Ga* 3,26–29 (včetně jeho exegetické opory v *Gn* 1,27) je v řeckém originále i českém překladu uveden ve vybraných pramenech na konci této kapitoly.

19 Viz Ron Cameron, „Alternate Beginnings – Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins“, in: Lukas Borman – Kelly Del Tredici – Angela Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden: E. J. Brill 1994, s. 501–525.

20 Srov. Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (anglický překlad: *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary*, trans. John Bowden, Minneapolis: Fortress Press – London: SCM 1989).

21 Ze základních prací k chronologii Pavlova života viz např. Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia: Fortress Press 1979 = *Dating Paul's Life*, London: SCM 1979 (německý překlad: *Paulus-Chronologie: Ein Versuch*, trans. Gisela Köster, München: Kaiser 1982); Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 123), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980 (anglický překlad: *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trans. F. Stanley Jones, London: SCM 1984); Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996, id, *Paul: His Story*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004. – Stručný přehled současného stavu diskuse nabízí Klaus Haacker, „Paul's Life“, in: James D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 19–33; Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*, (Teologie), trans. Pavel Moskala a Lucie Kopecká, Praha: Vyšehrad 2013, s. 201–204.

nežidovského původu. Podle Lukáše způsobil v Antiochii příchod „některých lidí z Judska“ napětí, protože podmiňovali spásu přijetím obřízky (Sk 15,1). Jednalo se zřejmě o skupinu judaizujících židokřesťanů, tj. křesťanů židovského původu, kteří trvali na dodržování židovského rituálu i ze strany pohanokřesťanů. Po rozmíškách, které tento požadavek v Antiochii vyvolal, bylo rozhodnuto, aby se Pavel v doprovodu dalších zástupců antiochejské církve vydal do Jeruzaléma a „předložil tuto otázku apoštolům a starším“ (Sk 15,2).

Pavel se k situaci v Antiochii před jeruzalémskou schůzkou nevyjadřuje, avšak mluví o „bratřích“ v Jeruzalémě, kteří se během návštěvy Jeruzaléma „pokoutně ... mezi nás [antiochejské křesťany] vetřeli s úmyslem slídit po naší svobodě, kterou máme v Kristu, aby nás uvedli do otroctví zákona“ (Ga 2,4). V Pavlově podání měli tito lidé úzké vazby na jeruzalémské představitele, zvláště na Jakuba, bratra Páně (Ga 2,12). Lukáš naproti tomu posouvá Jakuba stejně jako Petra do zprostředkovatelské role mezi antiochejskou delegací a „bratry z farizeů“, tj. judaizující jeruzalémské židokřesťany. Oba „sloupové“ vystupují v Lukášově verzi jako smiřovatelé, kteří ulamují hroty konfliktu a jednání vedou ke kompromisu (Sk 15,5–19).

V Lukášově podání byl výsledek jeruzalémského rokování, které probíhalo za účasti apoštolů a starších (Sk 15,6), vtělen do zvláštního usnesení, tradičně nazývaného „apoštolský dekret“. Podle tohoto dokumentu (Sk 15,23–29) měli být pohanokřesťané vázáni jen nejnutnějšími rituálními předpisy: zdržet se všeho, co bylo obětováno modlám, zdržet se krve a masa, které nebylo zbaveno krve, a vyvarovat se smilstva. Podle Pavla (Ga 2,6–10) byla předmětem jednání, které probíhalo v soukromí, pouze dohoda stvrzená podáním rukou. Na jejím základě měl Pavel zvěstovat evangelium „neobřezaným“, tj. pohanům, zatímco Petr „obřezaným“, tj. Židům. Kromě toho byl Pavel jeruzalémskými představiteli požádán, aby pamatoval na jejich chudé.

Nějakou dobu po jeruzalémské schůzce přišel Petr (Kéfás) do **Antiochie**, kde se s ním Pavel otevřeně střetl. Podle Pavlových slov (Ga 2,11–14) totiž Petr nejprve jedl společně s pohany, když však do Antiochie dorazili lidé z Jakubova okolí, zalekl se a pohanů se začal stranit. Pavel mu bez obalu vytkl, že je pokrytec, protože sám předtím zákon nedodržel. Svým pokrytectvím navíc strhl další židokřesťany, mezi nimi i Barnabáše. Lukáš o tomto konfliktu mlčí, zmiňuje však rozchod Pavla s Barnabášem kvůli účasti Jana Marka na Pavlově druhé misijní cestě, která v Lukášově chronologii následovala brzy po návštěvě Jeruzaléma (Sk 15,36–40). Opět se tu projevuje zjevná Lukášova snaha otupit rozpor mezi křesťanskými protagonisty jeho převedením do méně podstatné roviny.

List *Galatským*, který Pavel sepsal pod bezprostředním dojmem roztržky v Antiochii, však odhaluje zcela jinou situaci. Ostrý tón listu svědčí o tom, že byl Pavel nejen osobně

zasažen ztrátou svého spolupracovníka, ale že se také cítil ohrožen v samém jádru svého misijního úsilí. Svoji teologickou argumentaci rámuje nezvykle tvrdými slovy:

Jestliže vám někdo hlásá jiné evangelium než to, které jste přijali, budiž proklet! (*Ga* 1,9)

Ti, kteří mezi vás kvůli obřízce vnášejí neklid, ať se rovnou vyklestí! (*Ga* 5,12)

Důvodem Pavlovy podrážděné reakce bylo ohrožení integrity jeho smíšených obcí, kde pohanokřesťané tvořili významnou složku. Pro pohanokřesťany byla řada ustanovení židovského zákona nepřijatelná a vzbuzovala posměch či dokonce odpor. Časté zmínky v pramenech naznačují, že napětí vznikalo zejména ve věci obřízky a dietických předpisů.

Pavel proti tlaku judaizujících židokřesťanů postavil dva zásadní argumenty. V bezprostřední reakci na výpady proti volnějšímu pojetí křesťanské misie jednak trval na plné nezávislosti svého apoštolátu, jednak začal budovat novou teologickou koncepci s důrazem na ospravedlnění prostou vírou v Krista, nikoliv skrze skutky židovského zákona. Obojí argumentace se objevila již v listu *Galatským* a v dalších listech ji Pavel postupně rozvíjel a prohluboval.

V konfrontaci se „sloupy církve“ Pavel musel čelit skutečnosti, že Ježíše na rozdíl od jeruzalémské reprezentace osobně neznal. Zvláště ve srovnání s Jakubem, přímým Ježíšovým příbuzným, musela být jeho apoštolská autorita citelně zpochybňována. Zatímco ve vedení jeruzalémské obce se zřejmě uplatňoval jakýsi dynastický princip, který vázal poslušnost jeruzalémských vůdců na příbuzenský vztah k Ježíšovi (*desposynoi*), Pavel prosazoval naprostou nezávislost svého apoštolátu na lidském faktoru. Svoji konverzi ke křesťanství z původního farizejství popsal jako prosté povolání biblického proroka (*Ga* 1,15–16), na rozdíl od Lukáše, který komponuje legendu o Šavlově obrácení během oslňující Kristovy epifanie na cestě do Damašku (*Sk* 9,1–9).²²

Pavlova distance od jeruzalémských „sloupů“ se projevila i v jeho christologii, která prakticky postrádá prvky Ježíšovy biografie, jak jsou známy z pozdějších evangelií. Vedle obecných kristovských akcentů, které Pavel patrně převzal ze starší tradice, mohla mít absence zmínek o pozemském Ježíši také zcela osobní důvody. Příklonem k ježíšovské tradici by se totiž Pavel dostal zpět do závislosti na těch, kteří svou apoštolskou autoritu budovali na osobní znalosti Ježíše. Na druhou stranu však neopomněl při různých příležitostech zdůraznit svoje židovské kořeny (*Ga* 1,14; srov. *Fp* 3,5),²³

22 Srov. Larry W. Hurtado, „Convert, Apostate, or Apostle to the Nations: The ‚Conversion‘ of Paul in Recent Scholarship“, *Studies in Religion / Sciences religieuses* 22, 1993, s. 273–284.

23 Srov. Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990.

aby demonstroval možnost židokřesťanství osvobozeného skrze Krista od zákona.

Teologicky Pavel argumentoval v duchu helenizovaného judaismu. Pod tlakem rigozních požadavků judaizujících židokřesťanů radikálně reinterpretoval biblický mýtus o praotci Abrahamovi. Vyšel z Božího zaslíbení, podle kterého bude Abrahamových potomků bezpočet (Gn 15,5; srov. 18,18; 22,17) a dojdou v něm požehnání veškeré „čeledi země“ (Gn 12,3; srov. 18,18; 22,18). Rozdíl mezi zaslíbením, jež se týká Abrahama a jeho potomků, a požehnáním, jež se týká národů, Pavel překlenul vykupitelskou postavou Krista překonávajícího židovský zákon (Ga 3, 6–14):

(6) Pohleďte na Abrahama: „Uvěřil Bohu a bylo mu to počítáno za spravedlnost.“ [Gn 15,6]

(7) Pochopte tedy, že syny Abrahamovými (*hoyoi Abraam*) jsou lidé víry (*hoi ek pisteós*). (8) Protože se v Písmu předvídá, že Bůh na základě víry ospravedlní pohané národy (*ta ethné*), dostal už Abraham zaslíbení: „V tobě dojdou požehnání všechny národy (*panta ta ethné*).“ [Gn 12,3]

(9) A tak lidé víry docházejí požehnání spolu s věrným Abrahamem. (10) Ti však, kdo spoléhají na skutky zákona (*hosoi ex ergón nomú*), jsou pod kletbou, neboť stojí psáno: „Proklet je každý, kdo nezůstává věren všemu, co je psáno v zákoně, a nečiní to.“ [Dt 27,26] ... (13) Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe, neboť je psáno: „Proklet je každý, kdo visí na dřevě.“ [Dt 21,23] To proto, aby požehnání dané Abrahamovi dostaly v Ježíši Kristu i pohané národy, abychom zaslíbeného Ducha přijali skrze víru.

Pavel zdůrazňuje, že slib stvrzený smlouvou byl dán Abrahamovi a jedinému potomku, nikoliv potomkům; a tímto výlučným potomkem je Kristus (Ga 3,16). Apoštol tu účelově využil hebraismu, který byl zachován i v řecké Septuagintě, kde se běžně o potomcích kterékoliv postavy mluví jako o jejím „semeni“ (*sperma*). Díky této jazykové hře mohl zaměnit plurál za singulár a vztáhnout ho na Krista. Kristus tak byl podle Pavla zaslíben 430 let před vydáním zákona Mojžíšovi (Ga 3,17). Zákon nemůže zrušit starší slib, neboť byl „pouze“ přidán kvůli proviněním, než přijde onen zaslíbený potomek, tj. Kristus (Ga 3,19).

Tímto provázáním Abrahama s Kristem Pavel skrze Krista učinil také z pohanokřesťanů potomky Abrahama a dědice zaslíbení, a tím je plně integroval do církve. V podobném smyslu využil kněžskou redakci biblické antropogonie (Gn 1,27) a nastolil jednotící, androgynní **rovnost mezi muži a ženami** (Ga 3,28–29):

(28) Není už rozdíl mezi Židem a Řekem [tj. pohanem], otrokem a svobodným, mužem a ženou (*arsen kai thély*). Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši. Jste-li Kristovi, jste potomstvo (*sperma*) Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh zaslíbil.

Muži a ženy v 1K 11,2–16²⁴

Praktickým cílem Pavlovy teologie načrtnuté v listu *Galatským* bylo zachování jednoty jeho církví složených z židokřesťanů i pohanokřesťanů. Jestliže se však v Jeruzalémě a poté v Antiochii potýkal s judaizujícím proudem křesťanství, v korintské církvi narazil na potíže přicházející z opačné strany, od nežidovských příslušníků vlastní křesťanské obce.

Podle Lukáše byla Pavlova misie zpočátku zaměřena na Židy, a teprve když selhala, na pohany. V Korintu Pavel nejprve „každou sobotu mluvil v synagóze“ (Sk 18,4) a snažil se Židům dokázat, že „Ježíš je zaslíbený Mesiáš“ (Sk 18,5). Když se však Židé proti Pavlovi postavili, ze synagógy odešel a obrátil se k pohanům (Sk 18,6–7). Pavlovy listy do Korintu však ukazují, že drtivou většinu korintské církve tvořili **pohanokřesťané**. Podle otázek, na které Pavel v korintské korespondenci reagoval, lze předpokládat, že vývoj korintské církve nebyl primárně určován vztahem k synagóze. Korintská obec spíše spadala do proudu kristovských hnutí bez výraznějšího židovského pozadí.²⁵

Nejčtenější fragmenty kultu kristovských hnutí se dochovaly právě v korintské korespondenci Pavla z Tarsu, jenž některé **starší kristovské tradice** převzal a účelově zapojil do vlastní teologické argumentace. Kristovská misie vedená Pavlem sice našla v Korintu příznivé přijetí, avšak mýtus o Kristu byl helénistickým obyvatelstvem města recipován v podobě, která Pavla zjevně zaskočila. Zřejmě proto posílil vlastní stanoviska četnými odkazy na starší tradici hnutí, které sám reprezentoval.²⁶

Kristus jako vykupitelská bytost spojující spirituální dimenzi člověka a božstva vyvolal v Korintu příznivou odezvu patrně proto, že vyplnil určitou mezeru mezi zprofanovanými bohy řeckého panteonu a příliš nedostupnými, suverénními bohy Předního východu, jejichž helenizované kultury zaplavovaly v té době východní i západní Středomoří. Korintští pohanokřesťané usilovali především o podíl na duchovní dimenzi Krista (*charisma, pneuma*) na základě helénistického konceptu sympatetické souvislosti lidského mikrokosmu a božského makrokosmu.²⁷

24 Plný text 1K 11,2–16 (včetně jeho exegetické opory v Gn 2,21–22) je v řeckém originále i českém překladu uveden ve vybraných pramenech na konci této kapitoly.

25 Srov. Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2007, s. 151–152.

26 Mimoděk tak např. zachoval vůbec nejstarší křesťanskou formuli víry (1K 15, 3–5), rané aklamace typu „Ježíš je Pán“ (*Kyrios Iésús*; 1K 12,3), proslulý hymnus na lásku (*agapé*; 1K 13,1–13) či aitiologii večere Páně (1K 11,23–25), užitou později i v synoptických evangeliích (*Mk* 14,22–24; *Mt* 26,26–28; *L* 22,19–20). –K předpavlovské vrstvě Pavlových listů viz např. P. Pokorný – U. Heckel, *Úvod do Nového zákona...*, s. 148–195.

27 Srov. Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, (Religionistika 4), trans. Iva Doležalová a Dalibor

V konkrétní podobě kristovského mýtu se to projevovalo škálou náboženských experimentů usilujících o magickou participaci na Kristově vzkříšení. Pavel na toto snažení reagoval s neskrývanou ironií (IK 4,8–10):

(8) Už jste nasyceni, už jste zbohatli, vešli do království Božího, a my [Pavel a Apolos] ne! ...

(10) My jsme blázni pro Krista, vy ovšem jste v Kristu rozumní; my jsme slabí, vy silní; vy slavní, my beze cti.

V závěru však s taktem zkušeného misionáře připojil poznámku, že nepíše proto, aby korintské křesťany zahanbil, nýbrž aby je „jako své milované děti napomenul“ (IK 4,14).

Pavel do jisté míry odvrací pozornost korintských pohanokřesťanů od vzkříšeného Krista a poutá ji ke Kristu trpícímu na tomto světě – na kříži (IK 1,18–31).²⁸ Důvodem byla zřejmě obava z přílišné fascinace vzkříšením, která vedla k boomu duchovních darů (uzdravování, prorocství, glosolálie apod.) a honbě za dosažením co možná nejvyšší úrovně duchovní proměny. To vedlo k řevnivosti a štěpení obce podle rozdílného duchovního statusu. Pavel proto ujišťuje, že „všichni máme poznání“ (*gnósis*; IK 8,1), a zdůrazňuje, že podíl na duchovních darech je působen jedním Duchem, a není tedy důvod k rozmiškám. Podobně jako duchovní dary jsou rozčleněny i údy „těla Kristova“, tj. církve:

Neboť my všichni, ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem (*pneuma*) pokřtěni v jedno tělo (*sóma*) a všichni jsme byli napojeni týmž Duchem. (IK 12,13)

Vy jste tělo Kristovo (*sóma Christú*) a každý z vás je jedním z jeho údů. (IK 12,27)

Připomenutí kříže, které patří k vůbec nejstarším zmínkám o Ježíšově ukřižování, úzce souviselo s Pavlovým důrazem na **tělesnost pozemského přebývání**. V této souvislosti rozehrál teologickou spekulaci o vzkříšení těla, jež se stala úhelným kamenem jeho eklesiologie pojímající církev jako „tělo Kristovo“.²⁹

Papoušek, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 26–27.

28 Blíže viz např. Hans Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus: Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 125), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981.

29 Srov. Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven – London: Yale University Press 1995; David G. Horrell, „No Longer Jew or Greek: Paul's Corporate Christology and the Construction of Christian Community“, in: David G. Horrell – Christopher M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, (Supplements to Novum Testamentum 99), Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 2000, s. 321–344.

Pavel vyšel z různosti těl rozmanitých živočichů a lidí, nebeských a pozemských těles, těl rostlin a jejich semen (1K 15,36–41). Na základě této jinakosti těl vysvětluje rozdíl mezi tím, co je „zaseto v slabosti“ a „vstává v moci“ (1K 15,44–47):

(44) Zasévá se tělo přirozené (*sóma psychikon*), vstává tělo duchovní (*sóma pneumatikon*). Je-li tělo přirozené, je i tělo duchovní. (45) Jak je psáno: „První člověk Adam se stal duší živou“ (*psyché zósa*) [Gn 2,7] – poslední Adam [Kristus] je však Duchem oživujícím (*pneuma zóopoion*). (46) Nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve duchovní. (47) První člověk [Adam] byl z prachu země, druhý člověk [Kristus] z nebe.

Vzkříšení Krista tak bylo „prvním plodem“ obecného vzkříšení křesťanů, které nastane na konci věku (*eschaton*). V tomto všeobecném vzkříšení vstanou všichni mrtví k nepomíjitelnosti (1 K 15,51–54).

Důrazem na duchovní tělo (*sóma pneumatikon*) Pavel prolomil helénistickou dichotomií ducha a těla, podle níž je tělo (*sóma*) hrobem (*séma*) ducha či duše.³⁰ Jednoznačně se tím přiklonil k židovské tradici pozitivně přitakávající stvořenému světu. V očích korintských pohanokřesťanů tak rehabilitoval tělo jako „chrám Ducha svatého (*naos tú hagiú pneumatós*)“;³¹ který v něm přebývá a který je od Boha (1K 6,19).

V celém listu se Pavel pokouší odvrátit korintské křesťany od entuziastické univerzalizující transcendence a přivést je zpět ke stvořenému světu. Buduje pozemskou církev, kterou se snaží vybavit příslušnou eklesiologií. V kritických chvílích se odvolává na židovský zákon a využívá výkladových postupů midraše, známých z pozdější rabínské tradice. V pozadí jeho „návratu“ ke stvořenému světu stojí obecnější problém **teleskopické eschatologie**, jejíž počátky jsou patrné již v nejstarším Pavlově dochovaném díle – *Prvním listu Tesalonickým*. Pod tíhou faktu, že křesťané začínali umírat, aniž by se dočkali Kristova druhého příchodu (*parúsia*) a vlastního vzkříšení (1Te 4,13–18; 5,1–11), Pavel reinterpretoval přítomnou eschatologii do podoby futurální eschatologie, v níž postupně posouval očekávané naplnění dějin do vzdálenější budoucnosti³² a rozšiřoval tak „mezidobí“, v němž má smysl budovat církev.

30 Srov. L. H. Martin, *Helénistická náboženství ...*, s. 88.

31 K Pavlově symbolice chrámu viz John R. Lanci, *A New Temple for Corinth: Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery*, (Studies in Biblical Literature 1), New York: Peter Lang 1997.

32 Zatímco původně Pavel počítal s tím, že zažije Kristův návrat ještě za svého života (1Te 4,15.17), později už zjevně počítal s Kristovým druhým příchodem až po své smrti (Fp 1,20–23). Srov. Wolfgang Wiefel, „Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus“, *Theologische Zeitschrift* 30, 1974, s. 65–81.

V tomto eklesiologickém rámci je rozvíjena i pasáž v *1K* 11,2–16, jejíž strukturu lze shrnout do přehledné tabulky (tab. 1):

2	Odkaz na tradici
3	Programové stanovisko
4–6	Popis a odmítnutí praxe Korintských
7–10	První argument proti Korintským založený na rozdílu mezi mužem a ženou podle <i>Gn</i> 2,21–22
11–12	Vsuvka vylučující dezinterpretaci <i>Gn</i> 2,21–22
13–15	Druhý argument proti Korintským založený na přirozeném zákoně
16	Třetí argument proti Korintským založený na praxi ostatních církví

Tab. 1. Struktura *1K* 11,2–16

Podle Jerome Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11.2–16 Once Again“, *Catholic Biblical Quarterly* 50, 1988, s. 265–274: 274.

Pavel v úvodu (*1K* 11,2) odkazuje na **tradici** v dvojím smyslu: jednak se obvykle ve vypjatých chvílích opírá o starší, již ustálenou křesťanskou tradici,³³ jednak v dalším textu rozvíjí biblickou exegezi na židovském principu midrašů,³⁴ přičemž se opírá především o starší redakční vrstvu biblického antropogonického mýtu (*Gn* 2,21–22).

Programové stanovisko (*1K* 11,3) je uvedeno rétorickou formulí typickou pro Pavlovo nabádavou řeč (řec. *parainésis*, lat. *exhortatio*): „Rád bych, abyste si uvědomili (*theló de hymás eidenai*) ...“ Na ni navazuje základní vyjádření vztahů, v nichž figurují muži, ženy, Kristus a Bůh (*1K* 11,3):

[H]lavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh.

Tato výchozí sekvence bývá často interpretována jako **hierarchický sled**, v němž je žena podřízena muži, muž Kristu a Kristus Bohu:

Bůh > Kristus > muž > žena

³³ Viz pozn. 26.

³⁴ Srov. L. Ann Jervis, „But I Want You to Know...: Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (I Cor 11:2–16)“, *Journal of Biblical Literature* 112/2, 1993, s. 231–246; Anders Eriksson, *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in I Corinthians*, (Coniectanea Biblica, New Testament Series 29), Stockholm: Almqvist & Wicksell 1998.

Pro interpretaci je zásadní sémantický výklad termínu „hlava“ (*kefalé*), který Pavel v *IK* 11,2–16 užívá v dvojím smyslu – v „doslovném“ anatomickém smyslu jako označení části lidského těla (*IK* 11,4.5.7.10) a v metaforickém smyslu (*IK* 11,3), jenž se obvykle vykládá jako „dominance“ či „autorita“. Jerome Murphy-O'Connor svého času navrhl v návaznosti na Robina Scroggse³⁵ výklad ve smyslu „zdroj“ či „počátek“,³⁶ který úvodní tezi dovoluje rozdělit na dvě sekvence, jež „rovnocenně“ vztahují člověka ke Kristu, tedy v zásadě na **dva oddělené sledy** vymezující vztah ženy ke Kristu a muže ke Kristu:

žena < muž < Kristus / muž < Kristus || Kristus < Bůh

I když bylo Murphy-O'Connorovo řešení záhy zpochybněno,³⁷ diskuse trvá dodnes a nejspíše odráží šíři sémantického pole, na němž se Pavel i v tomto relativně krátkém textu mohl pohybovat.³⁸

V popisu korintské praxe (*IK* 11,4–6) se Pavel zjevně soustřeďuje na genderové role v **rámci kultu** (modlitba, prorokování), kde – oproti sociální dimenzi každodennosti – panuje rovnost. Ústředním problémem je **pokrytí hlavy** při bohoslužbě:

(4) Každý muž, který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou, zneuctívá toho, kdo je mu hlavou, (5) a každá žena, která se modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je jí hlavou; je to jedno a totéž, jako kdyby byla ostříhaná. (6) Jestliže si žena nezahaluje hlavu, ať se už také ostříhá. Je-li však pro ženu potupné dát se ostříhat nebo oholit, ať se zahaluje.

35 Robin Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman“, *Journal of the American Academy of Religion* 40, 1972, s. 283–303; id. „Paul and the Eschatological Woman: Revisited“, *Journal of the American Academy of Religion* 42, 1974, s. 532–537.

36 Jerome Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in I Corinthians 11:2–16“, *Catholic Biblical Quarterly* 42, 1980, 482–500; id., „1 Corinthians 11:2–16 Once Again“, *Catholic Biblical Quarterly* 50/2, 1988, s. 265–274.

37 Viz Joseph Fitzmyer, „Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in I Corinthians 11:3“, *New Testament Studies* 35/4, 1989, s. 503–511.

38 Základem debaty je interpretace hebrejského výrazu *rôš* – „hlava“ v Septuagintě, kterou raní křesťané užívali jako autoritativní biblický text. Srov. např. *berěšit* – „na počátku“ (dosl. „v hlavě“) jako incipit biblické knihy *Genesis*, který Septuaginta překládá jako *en arché* (*Gn* 1,1); v jiných případech však hebrejské *rôš* překládá jako *archón* – „vůdce, náčelník“ (např. *Sd* 10,18; 11,8.9). – Diskusi k termínu *kefalé* přehledně shrnuje např. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids: W. B. Eerdmans – Carlisle: Paternoster 2000, s. 812–822.

Zatímco Řekové ponechávali při provozování kultu odkrytou hlavu, Římané – stejně jako Židé (srov. *Lv* 19,6; 13,45) – si hlavu pokrývali.³⁹ Situace v Korintu však byla nejasná vzhledem k tomu, že se sice nacházel na řecké půdě, ale zároveň byl římskou kolonií s výrazným latinským vlivem. Především s ohledem na židovskou praxi jsou těžko pochopitelné Pavlovy rozpaky až rozhořčení, s nimiž haní muže, „který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou (*kata kefalés echón*)“ (*1K* 11,4). Řešení navrhl opět Murphy-O'Connor, podle něhož výraz *kata kefalés echón* neodkazuje k pokrytí hlavy oděvem (např. cípem tógy či pláště), nýbrž **dlouhými vlasy**.⁴⁰ Tato interpretace pak umožňuje přesvědčivěji vyložit *1K* 11,13–15.

V *1K* 11,7–10 Pavel poprvé odkazuje na diferenci mezi mužem a ženou založenou na starší verzi **biblické antropogonie** (*Gn* 2,21–22):

(7) Muž si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy. (8) Vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže. [*Gn* 2,21–22] (9) Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže. [*Gn* 2,21–22] (10) Proto má žena mít na hlavě znamení moci kvůli andělům.

Patriarchální vyznění této pasáže je dáno Pavlovým důrazem na pozemskost, jak naznačuje závěrečná zmínka „kvůli andělům“ (*dia tús angelús*). V návaznosti na helénistickou angelologii jsou andělé v emanačním smyslu považováni za zprostředkovatele Božího stvoření (demiurgy). Zatímco kosmogonická úroveň Boha je androgynní, kosmogonická úroveň andělů je již genderově diferencovaná.⁴¹

V *1K* 11,11–12 je již patrný **náběh k transcenci** *Gn* 2,21–22. Priorita muže v kosmogonickém smyslu, je vyvažována prioritou ženy v rození mužů, přičemž obojí je součástí Božího plánu stvoření:

(11) V Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy, (12) vždyť jako je žena z muže (*hé gyné ek tū andros*) [*Gn* 2,21–22], tak i muž skrze ženu (*ho anér dia tés gynaikos*) – všecko pak je z Boha.

39 Srov. pokrytí hlavy cípem tógy (řec. *himation*) jako zbožné gesto, doložené římskými portréty i Plútarchovými referencemi (*Quaestiones Romanae* 266C-E). – Blíže viz Linda L. Belleville, „Κεφαλή and the Thorny Issue of Headcovering in 1 Corinthians 11:2–16“, in: Trevor J. Burke – J. Keith Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*, (Supplements to Novum Testamentum 109), Leiden – Boston: E. J. Brill 2003, s. 215–231; Mark Finney, „Honour, Head-coverings and Headship: 1 Corinthians 11.2–16 in Its Social Context“, *Journal for the Study of the New Testament* 33/1, 2010, s. 31–58.

40 J. Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11:2–16 ...“, s. 268.

41 Srov. Jason David BeDuhn, „Because of the Angels: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11“, *Journal of Biblical Literature* 118/2, 1999, s. 295–320.

V *1K* 11,13–15 se Pavel již zcela vrací k „pozemské“ argumentaci podle **přirozeného zákona**:

(13) Posuďte to sami: Sluší se, aby se žena k Bohu modlila s nezahalenou hlavou? (14) Cožpak vás sama příroda (*fysis*) neučí, že pro muže jsou dlouhé vlasy hanbou (*atímiá*), (15) kdežto pro ženu cti (*doxa*)? Vlasy jsou jí totiž dány jako závoj.

Podle Plútarcha (*Quaestiones Romanae* 267B) řečtí muži nosili krátce střižené vlasy, zatímco ženy vlasy dlouhé. Dlouhé vlasy u mužů mohly být dokonce považovány za znak **homosexuality**, stejně jako krátké vlasy u žen, přičemž Pavel sám se proti homosexualitě několikrát otevřeně staví (*Ř* 1,26–27; *1K* 6,9).⁴²

V závěru exhortace (*1K* 11,16) Pavel s odkazem na ostatní církve kotví své teze jako ekleziologickou normu.⁴³

Pavel byl zřejmě v Korintu konfrontován s určitou eschatologickou nedočkavostí, která se v tomto bodě projevovala transcendencí genderových rozdílů, ať už ve stírání rozdílů v oděvu nebo úpravě vlasů, a protirečila přísnému židovskému zákazu (*Dt* 22,5):

Žena na sebe nevezme, co patří muži, a muž neobleče, co nosí žena. Hospodin, tvůj Bůh, si hnusí každého, kdo tak činí.

Pokrytí hlavy u žen, ať už oděvem nebo dlouhými vlasy, mělo sloužit k „odstínění“ muže ve smyslu úvodní zdvojené sekvence [žena < muž < Kristus / muž < Kristus || Kristus < Bůh] (*1K* 11,3). Jeho smyslem bylo zřejmě vystoupení ženy z kosmogonického/patriarchálního stínu muže v momentě, kdy se rituálně obracela ke Kristu.

42 J. Murphy-O'Connor, „1 Corinthians 11:2–16 ...“, s. 268. Srov. Stephen Moore, „Sex and the Single Apostle“, in: Scott S. Elliott – Matthew Waggoner (eds.), *Readings in the Theory of Religion: Map, Text, Body*, London: Equinox 2009, s. 24–66.

43 K celkové stavbě Pavlovy exhortace viz Troels Engberg-Pedersen, „1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation“, *Journal of Biblical Literature* 110/4, 1991, s. 679–689; James W. Thompson, „Creation, Shame and Nature in 1 Cor 11:2–16: The Background and Coherence of Paul's Argument“, in: John T. Fitzgerald – Thomas H. Olbricht – L. Michael White (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, (Supplements to Novum Testamentum 110), Leiden – Boston: E. J. Brill 2003, s. 237–257.

Studijní literatura

Česká / slovenská:

- Brown, Peter, *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, trans. Eva Lajkepová, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000 (anglický originál: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation*, New York: Columbia University Press 1988).
- Doležalová, Iva, „Vznik kultu Marie v kontextu pozdního starověku“, *Religio: Revue pro religionistiku* 4/2, 1996, s. 149–156.
- Doležalová, Iva, „Marie – žena, matka, manželka, panna?“, in: Iva Doležalová – Eleonóra Hamar – Luboš Bělka (eds.), *Náboženství a jídlo*, (Central European Religious Studies 3), Brno: Masarykova univerzita – Praha: Malvern 2006, s. 187–196.
- Vítková, Zuzana, „Nově objevený koptský zlomek tzv. ‚Evangelia Ježíšovy ženy‘“, *Religio: Revue pro religionistiku* 21/1, 2013, s. 95–118.

V cizích jazycích:

- Balch, David L. – Carolyn Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Cambridge: William B. Eerdmans 2003.
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1994.
- Eisen, Ute, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville: Liturgical Press 2000.
- Kraemer, Ross Shepard, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 1992.
- Kraemer, Ross Shepard, „Women and Gender“, in: Susan Ashbrook Harvey – David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford – New York: Oxford University Press 2008 (paperback 2010), s. 465–492.
- Lieu, Judith M., „Embodiment and Gender“, in: ead., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford – New York: Oxford University Press 2004, s. 178–210.
- MacDonald, Dennis Ronald, *There Is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, (Harvard Dissertations in Religion 20), Philadelphia: Fortress Press 1987.
- MacDonald, Margaret Y., „Kinship and Family in the New Testament World“, in: Dietmar Neufeld – Richard E. DeMaris (eds.), *Understanding the Social World of the New Testament*, London – New York: Routledge 2010, s. 29–43.

- Martin, Dale B., *The Corinthian Body*, New Haven – London: Yale University Press 1995.
- Moxnes, Halvor (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London: Routledge 1997.
- Økland, Jorunn, *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 269), London: T & T Clark 2004.
- Osiek, Carolyn – David L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, (The Family, Religion, and Culture), Louisville: Westminster John Knox 1997.
- Osiek, Carolyn – Margaret Y. MacDonald – Janet H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005.
- Stark, Rodney, „The Role of Women in Christian Growth“, in: id., *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 95–128.
- Stegemann, Ekkehard W. – Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer ²1997, s. 307–346 (383–390).

Četba a komentář: Ženy v pavlovské tradici

Komentované texty:

- **První list Korintským**

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *Biblenet*, Česká biblická společnost [online], <<http://www.biblenet.cz>>.

- **Skutky Pavla a Thekly**

Zdroj: „Skutky Pavla a Thekly“, přel. Lucie Kopecká, in: Jan Dus (ed.), *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 185–197.

Otázky k řešení:

- Jaké genderové role Thekla reprezentuje? Jak se v kontextu *Skutků* liší od Pavlova pojetí žen v *IK* 11,2–16?
- V jakých momentech jsou její role spojovány s dobovými genderovými vzorci a jakými prostředky je překonává v situacích, kdy se s nimi dostává do rozporu?
- Jaké postoje ve vztahu k Thekle a jejímu působení po boku Pavla zaujímají obyvatelé

antického města a její příbuzní? Jakou výpověď obsahuje Theklin příběh adresovaný raným křesťanům?

Pomocná literatura:

- Brown, Peter, „Promiskuitní bratrství a sesterství: Muži a ženy v prvních staletích církevních dějin“, in: id., *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, s. 114–127.

Vybrané prameny

Pavlovy výroky o ženách (1K 11,2–16; Ga 3,26–29) a jejich exegetické opory (Gn 2,21–22; Gn 1,27)

Zdroj: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost ³1985 etc. (1. vyd. Praha: ÚCN – Kalich 1979); srov. *BibleNet*, Česká biblická společnost [online], <<http://www.bible.net.cz>>.

Eberhard Nestle – Kurt Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁶1979; Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²1979.

1 K 11,2–16	
řecký text	překlad
(2) <i>Epainó de hymás hoti panta mú memnésthe kai, kathós paredóka hymín, tas paradoseis katechete.</i> (3) <i>Theló de hymás eidenai hoti pantos andros hé kefalé ho Christos estin, kefalé de gynaikos ho anér, kefalé de tú Christú ho theos.</i>	(2) Chválím vás, že si mne stále připomínáte a držíte se tradice, kterou jste ode mne přijali. (3) Rád bych, abyste si uvědomili, že hlavou každého muže je Kristus, hlavou ženy muž a hlavou Krista je Bůh.
(4) <i>Pás anér proseuchomenos é proféteuón kata kefalés echón kataischynei tén kefalén autú.</i> (5) <i>Pása de gyné proseuchomené é proféteuúsa akatakalyptó té kefalé kataischynei tén kefalén autés hen gar estin kai to auto té exyrémené.</i> (6) <i>Ei gar ú katakalyptetai gyné, kai keirasthó; ei de aischron gynaikei to keirasthai é xyrásthai, katakalyptesthó.</i>	(4) Každý muž , který se modlí nebo prorocky mluví s pokrytou hlavou, zneuctívá toho, kdo je mu hlavou, (5) a každá žena , která se modlí nebo prorocky mluví s nezahalenou hlavou, zneuctívá toho, kdo je jí hlavou; je to jedno a totéž, jako kdyby byla ostříhaná. (6) Jestliže si žena nezahaluje hlavu, ať se už také ostříhá. Je-li však pro ženu potupné dát se ostříhat nebo oholit, ať se zahaluje.

<p>(7) <i>Anér men gar úk ofeilei katakalyptesthai tén kefalén eikón kai doxa theú hyparchón; hé gyné de doxa andros estin.</i> (8) <i>Ú gar estin anér ek gynaikos alla gyné ex andros;</i> (9) <i>kai gar úk ektisthé anér dia tén gynaika alla gyné dia ton andra.</i> (10) <i>Dia túto ofeilei hé gyné exúsian echein epi tés kefalés dia tús angelús.</i></p>	<p>(7) Muž si nemá zahalovat hlavu, protože je obrazem a odleskem slávy Boží, kdežto žena je odleskem slávy mužovy. (8) Vždyť muž není z ženy, nýbrž žena z muže. (9) Muž přece nebyl stvořen pro ženu, ale žena pro muže. (10) Proto má žena mít na hlavě znamení moci kvůli andělům.</p>
<p>(11) <i>Plén úte gyné chóris andros úte anér chóris gynaikos en kyrió;</i> (12) <i>hóspēr gar hé gyné ek tú andros, hútós kai ho anér dia tés gynaikos; ta de panta ek tú theú.</i></p>	<p>(11) V Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy, (12) vždyť jako je žena z muže, tak i muž skrze ženu – všechno pak je z Boha.</p>
<p>(13) <i>En hymin autois krinate; prepon estin gynaika akatakalypton tó theó proseuchesthai?</i> (14) <i>Úde hé fysis auté didaskei hýmás hoti anér men ean komá atímiá autó estin,</i> (15) <i>gyné de ean komá doxa auté estin; hoti hé komé anti peribolaíú dedotai [auté].</i></p>	<p>(13) Posudte to sami: Sluší se, aby se žena k Bohu modlila s nezahalenou hlavou? (14) Cožpak vás sama příroda neučí, že pro muže jsou dlouhé vlasy hanbou, (15) kdežto pro ženu ctí? Vlasy jsou jí totiž dány jako závoj.</p>
<p>(16) <i>Ei de tis dokei filoneikos einai, hémeis totautén synétheian úk echomen úde hai ekklésiai tú theú.</i></p>	<p>(16) Chce-li někdo umíněně na tom trvat, tomu říkám: Není to obyčejem ani u nás, ani v ostatních církvích Božích.</p>

Gn 2,21–22

řecký text (LXX)	překlad
<p>(21) <i>Kai epebalen ho theos ekstasin epi ton Adam, kai hypnósen; kai elaben mian tón pleurón autú kai aneplérósen sarka an’ autés.</i> (22) <i>Kai ókodomésen kyrios ho theos tén pleuran, hén elaben apo tú Adam, eis gynaika kai égagen autén pros ton Adam.</i></p>	<p>(21) I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z žeber a uzavřel to místo masem. (22) A Hospodin Bůh utvořil z žeber, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu.</p>

Ga 3,26–29

řecký text	překlad
<p>(26) <i>Pantes gar hyioi theú este dia tés pisteós en Christó Iésú.</i> (27) <i>Hosoi gar eis Christon ebaptisthété, Christon enedysasthe.</i> (28) <i>Úk eni Iúdaios úde Hellén, úk eni dúlos úde eleutheros, úk eni arsen kai thély; pantes gar hymeis heis este en Christó Iésú.</i> (29) <i>Ei de hymeis Christú, ara tú Abraam sperma este, kat’ epangelian kléronomoi.</i></p>	<p>(26) Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši. (27) Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. (28) Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. (29) Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši. Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh zaslíbil.</p>

Gn 1,27	
řecký text (LXX)	překlad
(27) <i>Kai epoiésen ho theos ton anthrópon, kat' eikona theú epoiésen auton, arsen kai thély epoiésen autús.</i>	(27) Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, muže a ženu je stvořil.

Skutky Pavla a Thekly

Zdroj: „Skutky Pavla a Thekly“, přel. Lucie Kopecká, in: Jan Dus (ed.), *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 185–197.

[IKONIUM – PAVEL A ONEZIFOROS]

(1) Když Pavel po útěku z Antiochie vystoupil do Ikonia, přidružili se k němu plni pokrytectví Démas a kovář Hermogenés a vytrvale se Pavla drželi, jako by ho milovali. Pavel, maje před očima jen Kristovu dobrotu, jim nic zlého nedělal, měl je naopak velmi rád, a tak jim všechna slova Páně [a (slova o) učení a výkladu evangelia] a o narození a vzkříšení Milovaného činil sladkými a pravdivě jim líčil Kristovy velké činy, jak mu byly zjeveny.

(2) A nějaký muž jménem Oneziforos, doslechnuv se, že Pavel přišel do Ikonia, vyšel se svými dětmi Simmiou a Zénónem a se svou ženou Lektrou Pavlovi naproti, aby ho přijal do svého domu; Titus mu totiž popsal, jak Pavel vypadá; on sám ho neznal osobně, ale jen z doslechu (/nespatřil ho v těle, ale jen v duchu).

(3) Šel po královské cestě, která vede do Lystry, a zastavil se čekat na něj, a podle Titových údajů pozoroval kolemjdoucí. Spatřil přicházejícího Pavla, muže malého vzrůstem, s holou hlavou a křivými nohama, ušlechtilého držení, se srostlým obočím a trochu vystouplým nosem, plného laskavosti – někdy se jevil jako člověk, někdy měl tvář anděla.

(4) Když Pavel uviděl Onezifora, usmál se a Oneziforos řekl: „Buď zdrav, služebníku požehnaného Boha.“ A on řekl: „Milost s tebou a tvým domem.“ Déma a Hermogena se zmocnila žárlivost a projevíli (takovou) přemíru pokrytectví, že Démas řekl: „My nejsme (služebníci) Požehnaného, že nás jsi tak nepozdravil?“ Oneziforos řekl: „Nevidím ve vás ovoce spravedlnosti, ať jste však kdokoli, pojdte i vy do mého domu a odpočiňte si.“

(5) A když vešel Pavel do Oneziforova domu, nastala veliká radost a poklekání a lámání chleba a (zaznělo) slovo Boží o zdrženlivosti a vzkříšení. Pavel pravil:

„Blahoslavení jsou čistí srdcem, neboť oni budou vidět Boha.

Blahoslavení, kteří zachovávají tělo čisté, neboť oni se stanou chrámem Božím.

Blahoslavení zdrženliví, neboť k nim bude mluvit Bůh.

Blahoslavení, kteří se zřekli tohoto světa, neboť oni naleznou zalíbení u Boha.

Blahoslavení, kteří mají ženy, jako by (je) neměli, neboť oni se stanou Božími dědici.

Blahoslavení, kteří se bojí Boha, neboť oni se stanou Božími anděly. (6)

Blahoslavení, kteří se chvějí před Božími slovy, neboť oni budou potěšeni.

Blahoslavení, kteří přijali moudrost Ježíše Krista, neboť oni budou nazváni syny Nejvyššího.

Blahoslavení, kteří zachovali křest, neboť oni naleznou odpočinutí u Otce a Syna.

Blahoslavení, kteří dospěli k pochopení Ježíše Krista, neboť oni se ocitnou ve světle.

Blahoslavení, kteří pro lásku Boží opustili světské pořádky,

neboť oni budou soudit anděly a budou blahoslaveni po pravici Otce.

Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství a nespatří trpký den soudu.

Blahoslavená těla panen, neboť ona naleznou zalíbení u Boha a neztratí odměnu za svou čistotu;

neboť slovo Otcovo se jim stane dílem spásy v den jeho Syna a budou mít odpočinutí na věky věků.“

[THEKLA A THAMYRIS]

(7) Když Pavel takto mluvil uprostřed církve v Oneziforově domě, jakási panna Thekla, dcera Theokleje, zasnoubená s Thamyridem, usedla u nejbližšího okna (jejich) domu a poslouchala ve dne v noci Pavlova slova o čistotě; a neobracela se od okna, ale tiskla se (k němu) ve víře a nesmírné radosti. A když viděla mnoho žen a panen přicházejících k Pavlovi, toužila i ona být hodna stanout před Pavlem a poslouchat slovo Kristovo: ještě totiž nespátřila Pavla osobně, slyšela jen (jeho) slovo.

(8) Protože se pořád nehnula od okna, poslala její matka k Thamyridovi. Ten přišel tak rozradostněný, jako by si ji už bral za ženu, a řekl Theokleji: „Kde je moje Thekla?“

Theokleia řekla. „Chci ti říct novinku, Thamyride. Tři dny a tři noci se Thekla nehnula od okna, ani aby se najedla, ani aby se napila, jako nějakému velkému potěšení věnuje celou svou pozornost cizímu muži, který učí rozličná klamná slova, a já se divím, jak může svůj panenský stud vystavovat takovému ohrožování. (9) Thamyride, tenhle člověk mate město Ikoňanů a navíc i tvou Theklu, všechny ženy a mladíci k němu totiž přicházejí a učí se od něj, že prý je třeba bát se jednoho jediného Boha a žít v čistotě. Teď i moje dcera, jako pavouk připoutaná k oknu jeho slovy, je v noci nové touhy a hrozné vášně. Ta dívka napjatě sleduje, co on říká, a je tím úplně uchválena. Ale jdi k ní ty a promluv s ní, vždyť je to tvoje nevěsta.“

(10) A Thamyris, který k ní sice cítil lásku, ale zároveň se lekal jejího omámení, přišel (k Thekle) a řekl: „Theklo, moje nevěsto, proč tu tak sedíš? A jaká tě to drží podivná vášeň? Obrat se ke svému Thamyridovi a zastyď se!“ I její matka řikala: „Dítě, proč tu tak sedíš, hledíš do země, neodpovídáš a jsi celá rozrušená?“ A hořce plakali – Thamyris pro ztracenou ženu, Theokleia pro dítě, služebnice pro (svou) paní; a v domě zavládl veliký smutek. A zatímco se to všechno odehrávalo, Thekla se neobrátila, a zůstala dál upoutána Pavlovým slovem.

(11) Thamyris vyskočil, vyšel na ulici a pozorně sledoval ty, kdo přicházeli k Pavlovi a odcházeli od něj. A uviděl dva muže v prudké hádce a řekl jim. „Mužové, řekněte mi, kdo jste a kdo je ten (který je) s vámi uvnitř, který svádí duše mladíků a panen, aby nevstupovali v manželství, a zůstali svobodní? Když mi o něm povíte, slibuji, že vám dám hodně peněz – jsem totiž přední muž ve městě.“

(12) A Démas a Hermogenés mu řekli: „Nevíme sice, kdo je; připravuje však mladíky o ženy a panny o muže, protože říká: ‚Vzkříšení dosáhnete, jen když zůstanete čisti a nebudete poskrvňovat (své) tělo, a zachováte čistotu.““

(13) Thamyris jim řekl: „Mužové, pojďte do mého domu a odpočňte si se mnou.“ A odebrali se ke skvělé hostině a množství vína a velikému bohatství a výbornému jídlu; a Thamyris je opilý, protože Theklu miloval a chtěl ji získat za ženu. A při hostině řekl: „Mužové, řekněte mi, co je to jeho učení, ať (je) také poznám; velmi se trápím pro Theklu, protože tolik miluje toho cizince, a já se proto nemohu oženit.“

(14) Démas a Hermogenés řekli: „Předveď ho k místodržiteli Kasteliovu, že svádí zástupy k novému učení křesťanů. On ho zničí a ty budeš mít za ženu (svou) Theklu. A my tě poučíme o vzkříšení, o němž on

říká, že nastalo, že už totiž nastalo v dětech, které máme, [a my jsme vzkříšeni, protože máme poznání pravého Boha].“

[ZATČENÍ PAVLA]

(15) Když si to Thamyris od nich poslechl, vstal za úsvitu, plný žárlivosti a hněvu, odešel s nejvyššími úředníky, dráby a početným zástupem s klacky do Oneziforova domu a obořil se na Pavla: „Svedl jsi město Ikoňanů i mou nevěstu, aby se vdaly – ať před tebou řekne, proč tohle učí.“ A celý zástup křičel: „Pryč s tím kouzelníkem! Svedl všechny naše ženy!“ a zástupy (tomu) uvěřily.

(16) A Thamyris stanul před soudní stolicí a hlasitě křičel: „Prokonsule, tento člověk – nevíme, odkud je – který nedovoluje pannám, aby se vdaly – ať před tebou řekne, proč tohle učí.“ Démas a Hermogenés řekli Thamyridovi: „Řekni, že je křesťan, a tak ho zničíš.“ Místodržitel se zamyslel, zavolal Pavla a řekl: „Kdo jsi a co učíš? Čelíš závažnému obvinění.“

(17) Pavel pozvedl hlas a řekl: „Jsem-li dnes vyslýchán kvůli tomu, co učím, pak poslyš, prokonsule. Živý Bůh, Bůh pomsty, žárlivý Bůh, Bůh, jenž nic nepotřebuje, a přeje si spásu lidí, mě poslal, abych je vytrhl ze záhuby a nečistoty a vši rozkoše a smrti, aby už nehřešili. Proto poslal Bůh svého Syna, o němž zvěstují evangelium a učím, že v něm mají lidé naději. On jediný měl soucit s bloudícím světem, aby lidé už nebyli pod soudem, ale měli víru a bázeň Boží a poznání důstojnosti a lásku k pravdě. Učím-li tedy to, co ji zjevil Bůh, čemu škodím prokonsule?“

Když si (to) místodržitel vyslechl, přikázal, aby byl Pavel spoután a odveden do vězení, až (do doby, kdy) bude mít čas, aby ho vyslechl důkladněji.

(18) V noci si pak Thekla sňala náramky a dala (je) vrátnému, a když jí otevřel dveře, vešla do vězení. Pak dala žalářníkovi stříbrné zrcadlo a mohla vstoupit k Pavlovi. Posadila se u jeho nohou a poslouchala (jeho vyprávění) o velkých skutcích Božích. A Pavel se vůbec nebál a choval se svobodně v úplné důvěře v Boha; a její víra rostla a líbala jeho pouta.

(19) Když Theklu její rodina a Thamyris začali postrádat a hledali ji po ulicích, jako by se ztratila, někdo ze spoluotroků vrátného prozradil, že (tam) v noci šla. Tak vyslechli vrátného a on jim řekl, že šla k cizinci do vězení a je tam. Odebrali se tedy tam, jak jim řekl, a našli ji jakoby spoluspoutanou láskou. A když odtamtud vyšli, přivedli zástupy a oznámili (to) prokonsulovi. (20) Ten přikázal přivést Pavla před soud, a Thekla zůstala ležet na místě, kde (ji) Pavel vyučoval, když seděl ve vězení. Prokonsul pak nechal předvést před soud i ji – a ona šla s velikou radostí.

[ZKOUŠKA OHNĚM]

Když byl Pavel znovu předveden, zástup křičel ještě více: „Je to kouzelník – pryč s ním!“ Prokonsul však Pavla poslouchal rád (když mluvil) o svatých činech Kristových, poradil se tedy, zavolal Theklu a řekl: „Proč si nechceš vzít podle zákona Ikoňanů Thamyrida?“ A ona stála, hledíc upřeně na Pavla.

Když neodpovídala, její matka Theokleia vykřikla: „Upal tu nestoudnici, upal tu, co nechce manžela, uprostřed divadla pro výstrahu všem ženám, které učil tenhle (člověk)!“

(21) Prokonsula to velice trápilo, nechal však Pavla zbičovat a vyhnat z města a Theklu odsoudil k upálení. Pak hned povstal a odešel do divadla; a celý zástup vyšel za tou podívanou.

Thekla jako když ovečka v poušti vyhlíží pastýře, hledala Pavla. A prohlížejíc zástup, spatřila Pána, který tam seděl v Pavlově podobě, a řekla si: „Pavel se na mě přišel podívat, jako bych (jinak?) nedokázala vytrvat.“ A upřeně na něj hleděla; on však odešel do nebe.

(22) Chlapci a dívky přinesli dřevo a slámu, aby mohla být Thekla upálena. Když ji nahou přivedli, zaslzel prokonsul a obdivoval sílu, jež v ní byla. Katovi pomocníci rozložili dřevo a přikázali, aby vstoupila na

hranicí; ona udělala znamení kříže a vstoupila na dřevo, které oni podpálili. Ale když vzplanul veliký oheň, nedotkl se jí; Bůh se totiž (nad ní) slitoval, vyvolal podzemní hřmění a mrak plný vody a krup shůry zastínil (tu podívanou) a celý se vylil, takže mnozí se ocitli v nebezpečí a zahynuli, a oheň byl uhašen a Thekla zachráněna.

[SHLEDÁNÍ THEKLY A PAVLA]

(23) Pavel se postil s Oneziforem a jeho ženou a dětmi v otevřeném hrobě na cestě vedoucí z Ikonie do Dafné. Když se postili už mnoho dní, řekly děti Pavlovi: „Máme hlad.“ A neměli zač koupit chleba; Oneziforos totiž opustil vše světské a následoval Pavla s celou rodinou. Pavel svlékl svrchní oděv a řekl: „Jdi dítě, kup větší množství chleba a přines (je).“

Když chlapec kupoval chleby, uviděl svou sousedku Theklu a užasl. Řekl: „Theklo, kam jdeš?“ Ona řekla: „Byla jsem zachráněna z ohně a spěchám za Pavlem.“ A chlapec řekl: „Pojď, ať tě k němu odvedu; pláče pro tebe a modlí se a postí už šest dní.“

(24) Když přišla k Pavlovi, klečel v hrobě a modlil se: „Otče Kristův, kéž se Thekly nedotkne oheň a buď ty při ní, protože je tvá...“ a ona stojíc za ním, zvolala: „Otče, který jsi učinil nebe a zemi, Otče svého milovaného Syna Ježíše Krista, velebím tě, že jsi mě zachránil z ohně, abych (opět) uviděla Pavla.“ A když Pavel vstal, spatřil ji a řekl: „Bože znalý lidských srdcí, Otče našeho Pána Ježíše Krista, velebím tě, že jsi pro mě to, oč jsem poprosil, (tak) rychle učinil a vyslyšel mě.“ (25) A v hrobě zavládlo mnoho lásky, radoval se Pavel, Oneziforos a všichni. Měli pět chleba a zeleninu a vodu [a sůl] a radovali se ze svatých činů Kristových.

Thekla řekla Pavlovi: „Ostříhám se a budu tě následovat, kamkoli půjdeš.“ On však řekl: „Doba je zlá a ty jsi krásná; (bojím se,) aby tě nepostihla jiná zkouška, horší než ta první, kterou bys pro zbabělost nevydržela.“ Thekla řekla: „Jen mi dej pečet v Kristu a zkouška mě nepotká.“ A Pavel řekl: „Theklo, buď trpělivá a přijmeš vodu.“

[ANTIOCHIE – THEKLA A ALEXANDROS]

(26) Pak odeslal Pavel Onezifora s rodinou do Ikonie, vzal Theklu a vydal se do Antiochie. Právě když (tam) vcházeli, nějaký syrský velmož jménem Alexandros spatřil Theklu, nesmírně po ní zatoužil a naléhal na Pavla penězi a dary. Pavel však řekl: „Neznám tu ženu, o níž mluvíš, není moje.“

(Alexandros,) protože byl mocný, klidně ji na ulici objal; ona se však nedala, hledala Pavla a rozhorleně křičela: „Neobtěžuj cizinku, neobtěžuj Boží služebníci! Patřím mezi přední ženy v Ikoniu, a protože jsem se nechtěla provdat za Thamyrida, byla jsem vyhnána z města.“

A uchopila Alexandra, roztrhla mu svrchní oděv a strhla mu věnec z hlavy a vystavila ho (tak) posměchu.

(27) On k ní sice cítil lásku, ale zároveň se styděl za to, co se mu stalo, a tak ji přivedl k prokonsulovi, a ten ji poté, co potvrdila, že to udělala, odsoudil k zápasu se šelmami.

[THEKLA A TRYFAINA]

A ženy se zhrozily a u soudu křičely: „Špatný soud! Bezbožný soud!“ Thekla však (jen) požádala prokonsula, aby mohla zůstat čistá až do doby, kdy bude zápasit se šelmami. A nějaká bohatá [královna] jménem Tryfaina, jejíž dcera zemřela, ji vzala pod ochranu a našla v ní útěchu.

[ZÁPASY SE ŠELMAMI]

(28) Když se konala přehlídka šelem, přivázali ji k divoké lvici a královna Tryfaina ji následovala. A ta lvice, na níž Thekla seděla, jí olizovala nohy a celý zástup byl bez sebe. Její provinění uváděl nápis: „Svatokrádežnice.“ Ženy s dětmi však shora křičely: „Bože, v tomto městě se děje bezbožný soud!“

A po přehlídce se Thekly opět ujala Tryfaina. Její dcera Falkonilla byla totiž mrtvá a ve snu jí řekla:

„Matko, tu cizinku, opuštěnou Theklu, budeš mít místo mě, aby se za mě modlila, a (já abych) se dostala na místo spravedlivých.“ (29) Když se jí tedy po přehlídce Tryfaina ujala, byla zarmoucená, že musí Thekla, již milovala jako (svou) dceru Falkonillu, nazítří zápasit se šelmami. Řekla: „Theklo, mé druhé dítě, pomodli se teď za moje dítě, aby bylo živo navěky; tak jsem to totiž spatřila ve spaní.“ Ta pak bez meškání pozvedla hlas a řekla: „Bože můj, Synu Nejvyššího, který jsi v nebesích, dej jí podle její vůle, aby její dcera Falkonilla byla živa navěky.“ A když to Thekla vyřkla, truchlila Tryfaina, uvědomujíc si, že taková krása má být předhozena šelmám.

(30) Když nastalo ráno, přišel Alexandros, aby ji vyzvedl, pořádal totiž sám zápasy šelem, a řekl: „Prokonsul (už) sedí a zástup nás vyvolává; nech mne odvést tu zápasnici se šelmami.“ Trifaina však vykřikla tak, že utekl: „Podruhé přichází na (můj) dům zármutek pro mou Falkonillu a není, kdo by pomohl; ani dítě – zemřelo totiž, ani příbuzný – neboť jsem vdova. Bože mého dítěte Thekly, pomoz jí!“

(31) A prokonsul poslal vojáky, aby Theklu přivedli. Tryfaina však neustoupila, ale sama ji vzala za ruku a vyvedla (ji), řkouc: „Svou dceru Falkonillu jsem odvedla do hrobu; tebe, Theklo, odvádím k zápasu s šelmami.“ A Thekla hořce zaplakala a zaúpěla k Pánu: „Pane Bože, v něhož věřím, u něhož jsem našla útočiště, který jsi mě zachránil z ohně, odměň Tryfainu, jež měla soucit s tvou služebnicí, že mě zachovala čistou.“

(32) Tu se strhl hluk. Šelmy řvaly, lidé křičeli, i ženy, které tam také seděly. Dav bouřil: „Přiveď tu svatokrádežnici!“, a ženy křičely: „Ať je město zničeno za toto bezpráví! Zahub nás všechny, prokonsule! Je to kruté divadlo, špatný soud!“

(33) Theklu vyrvali z Tryfaininých rukou, svlékli ji, dali jí opasek a hodili do arény. A vpustili na ni lvy a medvědy.

Divoká lvice přiběhla a ulehla k jejím nohám; zástup žen hlasitě vykřikl. A vyběhl na ni medvěd; lvice však vyběhla proti němu a medvěda roztrhala.

A zase lev, vycvičený na lidi, který byl Alexandrův, na ni vyběhl; a lvice se do něj zakousla, ale zahynula spolu s ním. A ženy velice naříkaly, protože zemřela i její lví pomocnice.

(34) Pak vypustili mnoho šelem; a ona stála se vztaženými rukama a modlila se. Když skončila modlitbu, otočila se a spatřila velikou jámu plnou vody a řekla si: „Teď přišel čas, abych se umyla.“ A vrhla se (tam) se slovy: „Ve jménu Ježíše Krista křtím se v posledním dni!“

Když to viděly ženy a celý zástup, plakali a volali: „Neskákej do vody!“ Dokonce i prokonsul zaplakal, že mají takovou krásu sežrat tuleni. Vrhla se do vody ve jménu Ježíše Krista, tuleni však, spatřivše zář blesku, vyplavali mrtví. A okolo ní byl ohnivý oblak, takže se jí šelmy nemohly dotknout a nikdo nemohl spatřit její nahotu.

(35) Pak byly vypouštěny jiné, ještě strašnější šelmy. Ženy hlasitě plakaly a některé házely listy, jiné nard, jiné skořici, další amomum, takže (tam) bylo množství vonného koření. Všechny vypuštěné šelmy z toho byly velmi omámeny a ani se jí nedotkly; a tak Alexandros řekl prokonsulovi: „Mám velmi divoké býky, přivažme je k té zápasnici s šelmami.“ A prokonsul zasmušile přivolil, řka: „Dělej, co chceš.“ A uvázali ji za nohy mezi býky a k jejich pohlavním údům přiložili rozžhavaná železa, aby se tak ještě více rozdráždili a usmrtili ji. A oni sice opravdu skákali, ale okolo vzplanul plamen a přepálil provazy, takže už nebyla spoutána.

(36) Tryfaina, která stála v bráně u arény, však omdlela a služebnice řekly: „Královna Tryfaina zemřela.“ A prokonsul strnul a celé město bylo jato úzkostí. Alexandros padl vladaři k nohám a volal: „Smiluj se nade mnou i nad městem propusť tu zápasnici se šelmami, aby spolu s ní nezahynulo i město! Jestli to

uslyší císař, asi zničí s námi i město, protože jeho příbuzná, královna Tryfaina, zemřela v bráně do arény.“
[THEKLINO SVĚDECTVÍ]

(37) A proconsul nechal Theklu zavolat zprostředk zvirát a řekl jí: „Kdo jsi? A jak to, že se tě ani jedno zvíře nedotklo?“

Ona řekla: „Jsem služebnice živého Boha, uvěřila jsem v toho, v němž Bůh nalezl zalíbení, v jeho Syna; kvůli němu se mě ani jedno zvíře nedotklo. On jediný je poslední spásou a podstatou nesmrtelného života; bouří zmítaným se stává útočištěm, sužovaným úlevou, zoufalým záštitou. A kdo v něj neuvěří, nebude žít, ale zemře navěky.“

(38) Když to prokonsul slyšel, nechal přinést oděv a řekl: „Obleč si ten oděv.“ Ona řekla: „Ten, který mě oblékl nahou mezi zvířaty, ten mě v den soudu oblékne spásou.“ A vzala oděv a oblékla se.

Prokonsul hned vydal oznámení: „Theklu, bohobojnou služebnici Boží, vám propouštím.“ Všechny ženy vykřikly hlasem velikým a jako z jedné úst vzdaly chválu Bohu, řkouce: „Jeden (je) Bůh, který zachránil Theklu!“ a tím zvukem se zachvívalo celé město.

(39) Když se Tryfaina dověděla tu radostnou zprávu, šla jí se zástupem naproti, objala se s Theklou a řekla: „Nyní věřím, že mrtví vstávají; nyní věřím, že moje dítě žije; pojď dovnitř a všechno, co mi patří, ti dám připsat.“ Thekla tedy odešla s ní a odpočinula si v jejím domě osm dní a vyučovala ji v Božím slově, takže uvěřila i většina služebnic a v domě byla veliká radost.

[MYRA – DALŠÍ SHLEDÁNÍ THEKLY A PAVLA]

(40) Thekla však toužila po Pavlovi a hledala ho, posílajíc za ním všude kolem; a dostala zprávu, že je v Myře. Vzala tedy služebníky a služebnice, přepásala se a přišla si chitón na svrchní oděv podle mužského způsobu, odešla do Myry a našla Pavla, jak zvěstuje slovo Boží, a přistoupila k němu. Ten se polekal, když viděl ji a zástup, který byl s ní, protože ho napadlo, zda ji zase nepotkává nějaká další zkouška. Všimla si toho a řekla mu: „Přijala jsem koupel, Pavle; protože ten, který ti pomohl k evangeliu, pomohl i mně ke křtu.“

(41) A Pavel ji vzal za ruku, odvedl ji do Hermeiova domu a všechno si do ní poslechl a velice se (tomu) podívoval a ti, kdo poslouchali, byli posílení a modlili se za Tryfainu. Thekla pak vstala a řekla Pavlovi: „Jdu do Ikonie.“ Pavel řekl: „Jdi a uč slovo Boží.“ A Tryfaina jí poslala mnoho šatstva a zlata, které mohla zanechat Pavlovi pro službu chudým.

[IKONIUM – THEKLA A JEJÍ MATKA]

(42) Sama pak odešla do Ikonie. A vešla do Oneziforova domu, vrhla se na zem, kde Pavel seděl a učil Boží slova, a plakala, řkouc: „Bože můj a tohoto domu, kde mi zazářilo světlo, Kriste Ježíši, Synu Boží, můj pomocníku ve vězení, můj pomocníku před vladaři, pomocníku v ohni, pomocníku mezi šelmami, ty sám jsi Bůh a tobě (bud) sláva na věky věků, amen.“

(43) A našla Thamyrida mrtvého, matku však živou. Zavolala svou matku a řekla jí: „Theokleio, matko, můžeš uvěřit, že žije Pán v nebesích? Vždyť jestli toužíš po penězích, dá ti je Pán skrze mě, jestli po dítěti, pohleď, stojím při tobě.“

[SELEUKIE]

A když vydala toto svědectví, odešla do Seleukie a osvětila tam slovem Božím mnoho lidí. Potom usnula krásným spánkem.