

Pavel z Tarsu a jeho svět

MIREIA RYŠKOVÁ
S EXKURSY SYLVY SEIFERTOVÉ



Karolinum

teologie

Pavel z Tarsu a jeho svět

Mireia Ryšková

s exkursy Sylvy Seifertové

Recenzovali:

prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Július Pavelčík, Th.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

v edici Teologie

Redakce Josef Táborský

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Rejstřík biblických míst Petr Toman

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První dotisk prvního vydání

© Univerzita Karlova, 2014

© Mireia Ryšková, Sylva Seifertová, 2014

Cover photo © Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, 2014

Tato kniha je výsledkem badatelské činnosti podporované

Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu

GA ČR P401/12/G168, „Historie a interpretace Bible“.

ISBN 978-80-246-2333-7

ISBN 978-80-246-2366-5 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

PROČ PRÁVĚ PAVEL Z TARSU /7

PAVEL A JEHO SVĚT /10

Historické okolnosti /10

Středomořský prostor na přelomu letopočtu /20

Řeckořímský náboženský svět a víra v jediného Boha Židů a křesťanů /24

Antické město a jeho kultura ve vztahu k rodícímu se křesťanství /32

Rodinný život – výchova /44

Helénistické Židovstvo a jeho význam pro počátky křesťanství /48

Vznik církve a její šíření /56

Pavel jako člověk /72

„MY JSME OD NAROZENÍ ŽIDÉ, A NE ‚HRŠÍŠNÍ POHANÉ‘“ /83

Pavlův původ a sociální status /83

Židovská formace /86

Exkurs (Sylva Seifertová) /95

Shrnutí /97

Pavlův celibát – celibát v tehdejší společnosti /98

Římský občan a občan města Tarsos? /102

Damašek a Pavlovo „obrácení“ /106

Radikální protivník před Damaškem i po něm /113

Pavel a židovská tradice /116

Exkurs: Interpretace Zákona v dobovém kontextu (Sylva Seifertová) /120

Pavel a Ježíš /149

CHRONOLOGIE PAVLOVA ŽIVOTNÍHO BĚHU /160

Prameny a jejich povaha /160

Relativní chronologie Pavlova působení /165

Strukturovaný životopis Pavla z Tarsu /174

PAVEL A JEHO KŘESŤANSKÁ MISIE /176

Pavel a jeruzalémská obec /176

Pavel a Petr /179
Pavel jako křesťanský misionář /186
Antiochie – místo Pavlovy křesťanské formace /191
Takzvaná první misijní cesta /195
Malá Asie /197
Samostatná misie (takzvaná 2. a 3. misijní cesta) /200
Misijní působení – strategie /229
Pavlova misijní činnost /245
Pavlovi protivníci a oponenti /272
Pavel a křesťanská obec /282

LISTY A JEJICH HLAVNÍ TÉMATA /309

Povaha jeho listů z hlediska dobové typologie /312
Formulář Pavlových dopisů /312
Nesporné Pavlovy listy /315
Listy sporné /373
Popavlovské listy, tzv. pastorální /377
List Židům /378

ZÁKLADNÍ TÉMATA PAVLOVY TEOLOGIE /380

Teocentrismus a pojetí Boha (teologie) /381
Christologie a soteriologie /383
Antropologie /394
Eschatologie /408
Pneumatologie /411
Ekleziologie /414
Etika /419

MANŽELSTVÍ, RODINA A SEXUÁLNÍ PROBLEMATIKA V PAVLOVĚ POHLEDU /428

Manželství /428
Problematika nelegitimních vztahů /434
„Homosexualita“ /434

VZTAH KE SPOLEČNOSTI /438

PAVEL, ŽIDÉ A JEJICH SPÁSA /440

ZÁVĚR ŽIVOTA /445

PAVLŮV ODKAZ /449

Zkratky /454
Bibliografie /455
Summary /479
Rejstřík biblických míst /481
Rejstřík mimobiblických míst /499

PROČ PRÁVĚ PAVEL Z TARSU

První tři staletí našeho letopočtu zaznamenala takový rozvoj křesťanství, že když císař Konstantin roku 313 svým proslulým ediktem milánským křesťanství zrovnoprávnil s ostatními náboženstvími či kulty, tvořili již křesťané velkou část obyvatelstva římské říše.¹ Je proto namístě se ptát, jak k takovému rozvoji hnutí, které začalo v „zapadlé“ Palestině jako malá skupina následovníků Ježíšových, mohlo dojít, jakým způsobem se tato nová víra či ideologie, ona „dobrá zpráva“, šířila, kdo byli její nositelé i adresáti, kteří ochotně přijali slovo o ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Ježíši z Nazareta – evangelium, jež nám dnes připadá nelehké k přijetí. Jedním z nejvýznamnějších protagonistů samého začátku byl právě apoštol Pavel, o jehož činnosti máme dochováno víc zpráv než o činnosti jiných. Právě on to byl (byť nebyl jediným), kdo tak výrazně ovlivnil západní myšlení a spiritualitu důrazem na Ježíše, a to ukřižovaného, jakožto zachránce člověka a světa.²

Tato kniha chce ukázat, jak Pavlův život a působení probíhaly, nakolik je to možné z dobových svědectví (jeho listů a Skutků apoštolů) vyčíst a domyslet, v čem byl zakotven, co předcházelo jeho působení, co ho doprovázelo, kam a proč došel. Neklade si za cíl téma vyčerpát a postihnout všechny důležité aspekty jeho činnosti a zejména jeho teologie, protože to není možné. O apoštolu Pavlovi a jeho listech existuje tak rozsáhlá literatura a stále se píše, že není v silách žádného badatele, aby toto téma uchopil v jeho celém rozsahu. Nehledě na to, že názory a interpretace vykladačů, historiků a komentátorů všeho druhu se v jednotlivých otázkách natolik různí, že je nemožné se

1/ Stark 2006, s. 67, udává pro r. 312 (rok Konstantinovy konverze) téměř 9 milionů křesťanů, zhruba 15 % obyvatelstva (při uvažovaném počtu 60 milionů obyvatel římské říše). O čtyři desetiletí později jich podle jeho výpočtů bylo již 53 %, téměř 32 milionů.

2/ Stark 1997, s. 7, 131nn.; Stark 2006, statistické přehledy na s. 237nn. ukazují, že právě na územích, kde Pavel a jeho spolupracovníci působili, což byla především velká helénistická města (většinou s významnou židovskou komunitou), velmi často přistavni, existovaly církevní obce v 1. století všude, zatímco na jiných územích jsou do roku 100 doložitelné jen sporadicky.

s nimi se všemi vyrovnat v jedné knize. Už prvním problémem, který se před každým autorem, jenž chce uchopit Pavlův život v celku, objeví, je problém chronologie, pro niž lze jen velmi obtížně najít pevné body. I v této knize je jí věnována poměrně značná pozornost, a to především kvůli tomu, aby bylo možné nastínit vývoj Pavlova myšlení a jeho postojů.

Zajímavý je ovšem také posun, který lze v bádání sledovat, totiž stále více směrem k hledání souvislostí mezi Pavlem a dobovým židovstvím,³ byť nelze přehlédnout ani tendence, které se ho snaží výrazně zakotvit v antické kultuře jeho doby.⁴ Pavel zůstává postavou, která nutí k zaujímání postojů – prostě už proto, že on sám zaujímal místy velmi vyhraněné postoje, s nimiž se museli vyrovnávat jeho současníci a s nimiž se musíme vyrovnávat i my v měnící se situaci světa. To vedlo a vede k nejrůznějším a často velmi protikladným pohledům na Pavla a interpretacím jeho listů.⁵

Přes komplikovanost tématu a nemožnost se s ním adekvátně vyrovnat považuji pro českého čtenáře za užitečné shrnout alespoň to nejdůležitější, co současné bádání přináší, a pokusit se podat obraz apoštola Pavla a jeho světa na pozadí jeho doby tak, jak jsem se k němu dobrala při svém hledání odpovědi na otázky: kdo byl apoštol Pavel, co chtěl a proč, a co nám může nabídnout v naší dnešní, tak odlišné (nebo možná ne až tak) situaci?

Literatury o Pavlovi v češtině či slovenštině není mnoho a zejména čeští katoličtí exegeti mu věnují větší pozornost až v posledních desetiletích, a to převážně v drobnějších studiích. Po roce 1945 vyšla práce Ludvíka Matoušů *Svatý Pavel a jeho listy* k 1900. výročí příchodu apoštola Pavla do Evropy (1948), dvě práce o Pavlovi vydal také Jan Merell (1940 a 1962).

Systematičtěji se Pavlově teologii i osobě věnovali ve 20. století protestanští exegeti, a to především Josef Bohumil Souček. Jeho exegetické práce na pavlovská témata i souhrnné pojednání o Pavlově teologii, jež vyšlo jako skripta pro studenty Komenského teologické fakulty (dnešní Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy), neztratily dodnes na aktuálnosti.

3/ Za „vrchol“ těchto tendencí, jež jsou v názvu velmi často charakterizovány jako nový pohled, lze považovat příznačný titul Pamelý Eisenbaum *Paul Was Not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle* nebo Marka D. Nanose *A Jewish View in Bird*.

4/ Např. Ebner 1991, Malherbe 1989 a okruh jeho pokračovatelů; Fitzgerald et al. 2003, ale i mnozí další, velmi často američtí badatelé.

5/ Dietzfelbinger 2011, s. 1–9, charakterizuje hlavní tendence v interpretaci Pavlovy osoby a teologie posledních dvou staletí, jež se pohybují od chápání Pavla jako hlavního zakladatele křesťanství, který dokonce „zničil“ Ježíšovo dílo, až po pojetí jeho osoby jako zcela zakotvené v dobovém židovství.

Omezení publikační i badatelské činnosti v letech 1948–1989 se nevztahovalo pouze na osobu Pavla z Tarsu, nýbrž se týkalo veškeré teologické a náboženské literatury. Po roce 1989 byl tento nedostatek částečně kompenzován především překladovou literaturou. Z ní je namísto zmínit alespoň knihu Bornkammovu, neboť to byla po r. 1989 první souhrnná práce o Pavlovi a jeho teologii dostupná v češtině.⁶ Navíc má tato práce dodnes svou váhu a aktuálnost.

Velkým podnětem k rozvoji pavlovského bádání byl jak v českých zemích, tak na Slovensku rok 2008, jenž byl ve znamení apoštola Pavla. Bylo uspořádáno několik konferencí, z nichž pak vyšly sborníky nebo kolektivní monografie, vyšla i rozsáhlejší práce Špidlíkova. Byly publikovány i rozličné články a studie. Úvod do Pavlovy teologie a jeho listů je samozřejmě součástí všech úvodů do Nového zákona a biblické teologie nebo pojednání o vzniku a šíření církve.

Tato kniha je v českém prostředí v posledních několika desetiletích první velkou souhrnnou monografickou prací zaměřenou na apoštola Pavla. To s sebou samozřejmě nese i některá omezení. Jak prozrazuje název *Pavel a jeho svět*, jde primárně o zasazení osoby a činnosti apoštola Pavla do dobového kontextu, jemuž je věnováno relativně hodně pozornosti, a shrnutí jeho základních myšlenek a přínosu, což nelze za dané situace udělat bez zjednodušení ve výběru témat i jejich charakteristice.⁷

Knihu věnuji svým nejbližším, přátelům, kolegům a studentům i všem, kteří se zasloužili o její vydání.

6/ Vyšla v Kalichu v r. 1998.

7/ V rámci bibliografie je publikován základní přehled dostupné literatury v češtině z posledních několika desetiletí.

Historické okolnosti

„A nějaký muž jménem Oneziforos, doslechnuv se, že Pavel přišel do Ikonía, 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. 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 křivýma nohama [měl velké oči], ušlechtilého držení, se srostlým obočím a trochu vystouplým nosem, plného laskavosti – někdy se jevil jako člověk, někdy měl tvář anděla.“⁸

Tak vypodobnil Pavla autor apokryfního spisu *Skutky Pavla a Thekly*. Na základě tohoto portrétu bychom těžko čekali, že jde o jednu z nejvýraznějších postav raně křesťanské doby. Žádná z nich nám nezanechala tak významný písemný odkaz jako protagonista misie na Západ Pavel z Tarsu, apoštol Pavel nebo také svatý Pavel. Jeho svátek si připomínáme společně se svátkem apoštola Petra 29. června, neboť podle tradice zemřeli oba dva mučednickou smrtí ve stejnou dobu a na stejném místě, totiž v Římě v závěru vlády císaře Nerona.⁹ Pavel nám zanechal několik vlastních spisů (listů církevním obcím), jež se staly součástí novozákonního kánonu; některé další spisy novozákonního kánonu jsou s jeho jménem spojovány (nejspíše jsou dílem jeho žáků),

8/ *Skutky Pavla a Thekly* 2003, s. 185n. Text vznikl před rokem 200 (viz úvodní komentář ke SkPaT na s. 171nn.). Nejde o Pavlův historický portrét, nýbrž o autorův záměr vylíčit Pavla jako fyzicky málo přitažlivého, aby tím spíše vynikla jeho síla duchovní a působení Boží skrze jeho osobu.

9/ Údaj o Pavlově smrti ve stejné době (v r. 64/67, respektive za Neronova pronásledování křesťanů) a na stejném místě (v Římě) vychází z tradice legendární povahy, jež se opírá o 1 Klem. 5,1–7 a 6,1. O Pavlově smrti v Římě v době Neronovy vlády nejsou vážnější pochybnosti, i když někteří badatelé počítají ještě s jeho cestou do Španělska (Hispanie), jak ji ohlašuje v Ř 15,23n., a s jeho znovuvězněním v Římě a popravou na sklonku Neronovy vlády. Datování Pavlovy smrti se tak pohybuje téměř v rozmezí deseti let (nejčastěji však 62–67). Viz dále.

a dokonce je jeho činnosti věnována podstatná část knihy Skutky apoštolů. To je v rámci novozákonního kánonu zcela ojedinělé a dosvědčuje to, jaké úctě se jeho postava od nejrannější doby v církvi těší.

Ačkoliv se o Pavlovi – stejně jako o ostatních Ježíšových bezprostředních pokračovatelích (s malou výjimkou Jakuba, bratra Páně) – mimo kontext vlastní rané křesťanské literatury z dobových pramenů nic nedozvídáme, musel to být muž velkých schopností, fyzicky zdatný a intelektuálně velmi tvořivý, muž rozhodnosti, odvahy a zápalu pro věc Boží, člověk, který se pro ni nasazoval se vši vehementností (a to již před svým setkáním se zmrtvýchvstalým Pánem). Svědčí o tom jeho schopnost tvořivě reagovat na nové problémy a otázky, které se vynořovaly se změnou situace a prostředí, do něhož evangelium, tj. zvěst o Božím jednání skrze Ježíše Krista, přicházelo, tedy schopnost překládat tuto zvěst a tradice z židovského kontextu do kontextu antické řeckořímské kultury a myšlení a účinně jí oslovit tehdejší lidi. Byl nepochybně výjimečnou osobností, ať už jeho počín budeme obdivovat a hodnotit kladně, nebo kriticky posuzovat jako posun od „ježíšovsko-petrovského“ křesťanství k „pavlovské“ církvi, jak se v minulých desetiletích nezřídka dalo. Bez Pavla z Tarsu by dějiny křesťanství zcela jistě vypadaly jinak. Byl to právě on (i když nejen on) a jeho spolupracovníci, kdo svou misijní činností – a do ní patří i listy adresované obcím – výrazně ovlivnili podobu křesťanství.

Činnost apoštola Pavla spadá do druhé třetiny 1. stol. n. l., tj. zhruba mezi roky 30 až 60 n. l.¹⁰ Římská říše prožívá období rozkvětu raného císařství a relativního klidu (tzv. Pax Romana). Po císaři Augustovi nastoupil v roce 14 n. l. císař Tiberius (14–37), pak Caligula (37–41), Claudius (41–54) a Nero (54–68). Za vlády těchto císařů Pavel žil a působil. Jeho mučednická smrt je spjata s druhou polovinou vlády císaře Nerona a jeho stupňující se agresivitou či posedlostí. Z hlediska politického je to období upevňování římské říše.

Židé požívají v jejím rámci jistých privilegií (již od Julia Caesara)¹¹, lokálně dochází sice občas ke konfliktům, někdy velmi vážným (např. v Ale-

10/ Časové souřadnice Pavlova působení: *Římská říše*: Augustus (27 př. n. l. – 14 n. l.); Tiberius (14–37); Pavlovo obrácení (nejspíš mezi 32–36); Caligula (37–41): útěk z Damašku (nejdřív 37, jinak 37–39); Claudius (41–54): edikt proti římským Židům 49 n. l. (event. 41 n. l.), Pavlovo působení, hladomor; Nero (54–68): Pavlovo působení, zajetí, smrt. *Palestina*: Pontius Pilatus (26–36); Herodes Agrippa I. (39/40–44); Cuspidius Fadus (44–46); Tiberius Alexandr (46–48); Ventidius Cumanus (48–52); M. Antonius Felix (52–55/60): Pavel zajat a uvězněn; Portius Festus (55/60–62): Pavel ve vězení v Caesareji Přímořské, poslán do Říma.

11/ Především právo se shromažďovat (mít synagogu), vybírat chrámovou daň a další příspěvky

xandrii r. 38/39 za císaře Caliguly), ale jinak je situace pro rozvoj židovské kultury zejména v diaspoře příznivá. Počet Židů v římské říši se pro 1. stol. n. l. odhaduje na 7–10 % obyvatelstva, tj. 5–7 milionů.¹² Z nich žila většina v diaspoře; ve vlastní Palestině žilo podle odhadů něco mezi 1–2 miliony obyvatel. Nejvýraznější intelektuální postavou (teologem, filosofem, historikem a politikem) té doby v diaspoře je Filón Alexandrijský (asi 25 př. n. l. – 50 n. l.¹³), jehož je Pavel mladším současníkem. Filónovo úsilí směřovalo k prezentaci židovství jako integrální součásti helénské kultury, respektive k přeložení a interpretaci židovství pomocí myšlenkových schémat, metod výkladu, kategorií a pojmů převzatých z helénistického myšlení a dobové filosofie. Ve svých snahách nebyl zcela ojedinelý, i když z hlediska zanechaného literárního díla byl postavou výjimečnou.¹⁴

Nelze sice nijak doložit, že by byl apoštol Pavel Filónova díla znal, a povahou svého díla se od něj velmi výrazně liší,¹⁵ přesto mezi nimi existují některé afinity, dané nejspíš společnou helénisticko-židovskou myšlenkovouází.¹⁶ Oběma dvěma je společná svoboda ve vztahu k Zákonu, který interpretují i s použitím alegorie, jejich interpretace se však svým zaměřením i mírou alegoričnosti výrazně liší. Kromě jiného nepíše Pavel filosoficko-teologické traktáty jako Filón, nýbrž řeší ve svých listech každodenní problémy obcí v oblasti víry v Boží jednání v Ježíši Kristu i v oblasti jednání praktického. Filón je dobově uznávaný učenec, významná postava z horní vrstvy společnosti (společenské elity)¹⁷, znalec řecké filosofie a kultury, který židovské myšlenkové náboženské dědictví prezentoval v řeckých filosofických kate-

ve prospěch Jeruzaléma a vyvážet je přes hranice města či provincie, dodržovat sabat, žít podle tradice otců – viz Trebilco 1991, s. 10.

12/ Stegemann – Stegemann 1997, s. 23. Stark 1997, s. 7.

13/ Podle Burkhardt 1990, s. 1203, žil asi v letech 15 př. n. l. – 45 n. l. Birdsall in: Douglas 2009, s. 255, udává přibližně 20 př. n. l. – 45 n. l., za jediné pevné datum považuje r. 39, kdy byl Filón členem poselstva alexandrijských Židů k císaři Gaiovi (Caligulovi).

14/ Srov. Bornkamm 1998, s. 24–27.

15/ Na rozdíl od Filóna nelze u Pavla doložit žádnou hlubší znalost soudobé antické filosofie a kultury. Nicméně srovnání Pavla a Filóna je v současnosti věnována poměrně značná pozornost. Viz např. Zeller 2011 nebo Winter Bruce 1998.

16/ Srov. Stark 1997, s. 60. Stark vidí Filónovy spisy jako možnou přípravu půdy pro mnohé z křesťanské nauky včetně Pavlova učení. O nějakém bezprostředním vlivu, domnívám se, však mluvit nelze. Oba dva se sice shodují v alegorickém přístupu k Písmu, v univerzalistickém pojetí spásy, v pojetí svědomí a základních etických otázek, avšak rozdily mezi nimi nelze přehlížet. K možnostem a limitům srovnání viz Zellerovy stať in: Zeller 2011, zejm. s. 119–142 k problematice 1 K.

17/ K ideálu výchovy a života viz i Bringmann 2005, s. 155n. „Chtěli spojit víru otců s duchovní a estetickou kulturou Řeků a vytvořili tím zvláštní variantu oné sebehelénizace, na níž se různým způsobem podílely všechny tehdejší národy Východu a Středoříčí“ (s. 156).

goriích.¹⁸ Pavel je naproti tomu řemeslník, putující kazatel, misionář, jenž se pohybuje v prostředí nižších společenských vrstev. Nepíše filosofická nebo teologická učená pojednání, nekomentuje systematicky Zákon, nýbrž píše dopisy, v nichž řeší aktuální problémy svých adresátů, a vůči lidské moudrosti je skeptický (srov. 1 K 1,19–31). Přesto je neméně než Filón myšlenkově hluboký a bohatý, znalý Zákona i jeho dobové interpretace, zakotvený v židovsko-helénistické tradici.

Diasporní Židovstvo představovalo v této době důležitou, nicméně specifickou součást Židovstva už tím, že mateřštinou diasporních Židů byla řečtina, což znamenalo, že přes věrnost vlastnímu náboženství a kultuře používali myšlenkové postupy, způsoby vyjadřování a často i chování vycházející z helénistického životního způsobu. Jejich vztah k okolnímu „pohanskému“ světu musel být v průměru mnohem otevřenější než ve vlastní Palestině.¹⁹ Tvořili sice vesměs oddělené komunity (shromážděné kolem synagogy) v rámci městské *polis*, přesto se museli naučit s okolním světem žít a komunikovat. Postupem času se – přes nepomíjející orientaci na Jeruzalém – jejich otčinou stává místo, kde žijí, jehož jsou integrální součástí. Míra jejich asimilace byla různá. Někteří se zřejmě asimilovali poměrně výrazně (symbolickou postavou v tomto ohledu může být Tiberius Alexandr, synovec Filóna Alexandrijského), jiní oba světy – židovský a řecký (řeckořímský) – žili jako svůj vlastní životní prostor, ale svým způsobem se z obou trochu vymykali (nejvýraznější postavou tohoto směru by byl Filón Alexandrijský a jemu podobní vzdělanci), i když to tak nejspíš sami nevnímali. Zůstali Židy a usilovali o zachování své židovské identity, ale zároveň se svou interpretací tradice, ovlivněnou antickou filosofií a dobovými způsoby myšlení, od tradičního způsobu my-

18/ V tomto směru stačí srovnat Filónův výklad Abrahama a Izáka s Pavlovým: pro Filóna je Abraham ztělesněním rozumu a Izák reprezentuje „nejlepší ze všech emocí“, totiž radost. Při obětování Izáka mu Abraham svázal nohy, což alegoricky vyloženo znamená svázání pravdivého mínění „rozumovým výkladem příčiny“. „Filón zde zřejmě chápe Izáka jako určitý aspekt Abrahamovy racionality. Abraham tedy symbolicky svazuje svoje vlastní nohy, neboť se odmítá zabývat smrtelnými věcmi.“ Viz O neměnnosti boží I, 4, s. 477, s výkladem M. Šediny in: Filón Alexandrijský 2001. Pro Pavla je Abraham otcem věřících bez obřízky, prototypem věřícího bez Zákona (srov. Ga 3,6–18; Ř 4,1–25). I když oba chápou Abrahamovu postavu univerzalisticky, jde jim o různé věci. Abraham není pro Pavla etickým ideálem, nýbrž právě prototypem věřícího (ne však proselyty). Podobně by se dalo mluvit o Adamovi, který je pro Filóna prototypem dokonalého člověka, od něhož už lidstvo jen upadá (viz Filón Alexandrijský 2001; O stvoření světa, XLII–XLIX, 136–140, s. 365–371), pro Pavla pak tím, od něhož se odvíjí hřích ve stvoření (viz Ř 5,12–17). Viz i můj příspěvek Ryšková 2012.

19/ Liebeschuetz 2001 ve svém příspěvku ukazuje na nejruznějších příkladech přitažlivost židovství (od skutečných konverzí až po pohanské magické praktiky využívající Božího jména, jmen andělů, citátů z Písma), jež nebyla založena na misi, nýbrž dána charakterem náboženské úcty i životními hodnotami. Viz i Eisenbaum 2010, kapitola 6: Who Is and Who Isn't a Jew?, s. 99–115.

šlení i života v leccěms odlišovali.²⁰ Ještě radikálnější než Filón byli ti, kteří Tóru interpretovali důsledně alegoricky, a které proto Filón sám kritizuje.²¹ O výrazné asimilaci diasporních Židů svědčí i to, že běžně přejímali řecká jména, jež dokonce souvisela s pohanskými božstvy (např. Apollos, Žid původem z Alexandrie, jenž se stal křesťanským misionářem – Sk 18,24; 1 K 1,12; 3,4nn.; 16,12).²²

Také jejich úsilí o „propagaci“, nebo přesněji apologii židovského náboženství jako nositele kulturních, náboženských a etických hodnot, tedy svého druhu „misii“,²³ bylo výrazně větší než v židovském chrámovém státě. Ani jim se však nevyhnuly střety s většinovou pohanskou společností, neboť jejich jinakost, „národní náboženská“ specifická i výsady mnohé dráždily.²⁴ Odpor

20/ Onu kulturní „dvojkolejnost“ je docela dobře vidět i na odlišných interpretacích díla apoštola Pavla: jeden extrém tvoří výklady Pavlových myšlenek téměř výlučně na pozadí antické kultury, druhý na pozadí čistě židovském.

21/ On the Migration of Abraham 16, § 89–93; Cohen 2006b, s. 198, pozn. 22. Filón 2009.

22/ Právě z těchto asimilovaných helénistických Židů se podle Stark 1997, s. 57–71, Stark 2006, s. 120–139, rekrutovali mnozí konvertité ke křesťanství.

23/ To, co bychom dnes nazvali nejspíš inkulturací či akulturací judaismu do pohanské společnosti, není tolik snahou získat nové příslušníky vlastního náboženství jako snahou přesvědčit okolní vzdělaný svět i sebe sama, tj. příslušníky vlastní skupiny, o důstojnosti, starobylosti, velikosti a univerzální platnosti vlastních tradic, vlastní kultury, která je ve všem srovnatelná s kulturou pohanského světa, ba ji ještě předčí. Ona přitažlivost judaismu je podmíněna jeho univerzalistickou dimenzí, přístupností posvátných textů v řečtině (LXX a další), otevřeností synagogy pro sympatizanty a jistě i působením čelných osobností, jako byl právě Filón Alexandrijský nebo Josephus Flavius. Stejně tak ale existovali četní odpůrci, jak svědčí spis Josepha Flavia Proti Apionovi (Josephus Flavius et al. 2006) nebo svědectví Filónovo o pronásledování Židů v Alexandrii a neúspěšném jednání u císaře Caliguly (Filón Alexandrijský 1964a, Filón Alexandrijský 1964b). Ve všech těchto spisech se hovoří o posměchu vůči židovským zvykům a ustanovením Zákona a autoři na to reagují době a situaci přiměřenou „apologií“, obranou vlastních tradic. Židé v diaspoře ani v Palestině se nikdy nestali (a nejsou jimi dodnes) misionáři v křesťanském slova smyslu. Aktivní misie je skutečně až dílem židokřesťanů. Navazovala jak na Ježíšův odkaz (Ježíš rozesílal své učedníky s aktivním posláním), tak na očekávání jeho brzkého příchodu, vědomí omezenosti času a na vědomí univerzálnosti spásy, která se skrze Boží jednání v Ježíši nabízel všem.

24/ Srov. např. Josephus Flavius 1965, 2,18,487nn. Viz i předchozí poznámku. Ambivalentní situaci dobře dokumentuje i další popis událostí v rámci Židovské války (2,20, 559–561) v diaspoře, tentokrát v Damašku: „V té době se obyvatelé Damašku doveděli o pohromě Římanů a pospíšili si pobít tamní Židy. Poněvadž je měli od dřívějšíka shromážděné ve veřejné tělocvičně, což provedli pro podezření, měli za to, že útok bude co nejsnazší. Měli však obavy ze svých žen, které se všechny až na několik málo podřídily židovskému náboženství. Proto měli největší starost, jak to před nimi utajit. Jakkoli pak to bylo v těsném prostoru a ač Židů bylo deset tisíc pět set, vesměs neozbrojených, napadli je a v jediné hodině je bez ostychu povražдили.“ Nápadná je tu i shoda se Skutky apoštolů, kde autor líčí, že Pavlovi kázání uvěřily především ženy z místní honorace (srov. Sk 16,13n.; 17,4.12). Velmi dramatické je líčení Filóna Alexandrijského, který ve dvou svých spisech, Proti Flaccovi (§ 36–103) a Poselství ke Gaiovi (§ 120–139; ΕΙΣ ΦΛΑΚΚΟΝ, *In Flaccum*; ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΠΡΟΣΒΕΛΙΑΣ ΠΡΟΣ ΓΑΙΟΥ, *Legatio ad Gaium*), popisuje pronásledování Židů v Alexandrii v. r 38, skutečný pogrom, i velmi

až nenávisť vůči Židům, motivované ideově (nábožensky), lze zaznamenat od dob makabejského povstání, kdy se také začaly tvořit a šířit všelijaké pomluvy o Židech a jejich kultu.²⁵ Podobné nálady pokračovaly i v následujícím období a podíl na nich měly i křesťanské kruhy. Toto stigma si s sebou možná nesly jako židovské dědictví i křesťanské obce v řeckořímském světě, a to přesto, že byly již v poměrně krátké době obcemi převážně pohanokřesťanskými. Jejich postavení bylo o to složitější, že stály čas od času v napjatých vztazích jak k pohanům, tak k židovské společnosti.

Diasporní židovstvo a pohanokřesťanské obce patří svým sociálním zakotvením do jiných souvislostí než hnutí spojené s Ježíšovou historickou postavou v Palestině.²⁶ Bádání posledních několika desetiletí ukazuje, že judaismus v 1. stol. n. l. do židovské války byl komplikovanější, než jak jsme zvyklí ho nahlížet ve zjednodušené perspektivě dělení na palestinské a diasporní Židovstvo, a hlavně o něm máme jen kusé informace.²⁷

Křesťanská misie byla skutečně novým fenoménem, jaký judaismus v této podobě neznal, i když vycházela z židovského univerzalizmu a byla posilována výrazným eschatologickým zaměřením, které ranému judaismu nebylo cizí. Její úspěch byl navíc do určité míry umožněn právě prostředím a vlivem helénistického Židovstva na antickou společnost, přitažlivostí, kterou pro určité kruhy helénistické Židovstvo mělo. „Raná křesťanská misie je za

ambivalentní postoj císaře Gaia (Caliguly) k celé záležitosti a stížnosti Židů, poselstva vedeného právě Filónem Alexandrijským. Filónovo líčení je velmi obsáhlé a vylíčenými násilnostmi na Židech připomíná na jedné straně zprávy o utrpení Židů za vlády Antiocha Epifána na druhé straně Tacitovu zprávu o mučení křesťanů za Nerona v Římě.

25/ Tato antižidovská propaganda našla svoji specifickou ozvěnu i v 1 Te 2,15n. Josephus Flavius se ve svém spise O starobylosti Židů pokusil tyto mýty a pomluvy o Židech vyvrátit. Josephus Flavius 2006, s. 19–100. K tématu viz předmluvu Růženy Dostálové a Stanislava Segerta k Josephus Flavius 2006, s. 12n., a Bringmann 2005, s. 147–160.

26/ Role diasporního Židovstva pro šířící se křesťanství, možnost konverze leckterých diasporních Židů ke křesťanství a vzájemné kontakty helénistických židokřesťanů, pohanokřesťanů a helénistických Židů nejsou ještě dobře objasněny. Badatelé typu Rodneyho Starka (*The Rise of the Christianity, Cities of God*) přisuzují helénistickému Židovstvu a židokřesťanství v růstu a šíření křesťanství velmi významnou roli. Hlavními adresáty Pavlovy misie byli podle něj právě konvertité z řad helénistických Židů. Jakožto sociolog a religionista staví svou teorii především na srovnáních se současným děním a zákonech sociokulturního vývoje společnosti, což přináší mnoho zajímavých podnětů i možností vysvětlení, avšak opomíjí Pavlovy autentické výpovědi. Nepopiratelnou skutečností je, že Pavel musel mít i při svém úsilí o obrácení pohanů trvalé kontakty s Židy, zejména helénistickými. Líčení Pavlovy misie ve Skutcích, tj. jeho působení v rámci synagogy a úspěchy u tzv. bohobojných, může mít skutečný historický základ a není až projekcí Lukášovy doby. Helénističtí Židé by Pavla pravděpodobně nepronásledovali v jeho misii k pohanům, kdyby nezasahoval na vlastním teritoriu židovské obce.

27/ Cohen 2006b, s. 27nn. Avšak vzhledem k zaužívanosti těchto termínů je v práci nadále používám, i když jsem si vědoma jejich nepřesnosti.

velmi mnoho zavázána helénistickému judaismu. V diasporních synagogách bylo Písmo svaté v řečtině přístupné všem, kdo o to měli zájem. Díky otevřenosti a příkladnému životu mnoha židovských obcí se stal jediný pravý Bůh Izraele přitažlivý pro nemalý počet pohanských sympatizantů. Velmi zřídka polemičké výpady proti pohanství v Pavlových listech nasvědčují tomu, že i Pavel mohl získávat své konvertity v prostředí synagog, z okruhu bohabojných (viz Sk 13,13–52). Pavel nepotřeboval mnoho času k tomu, aby ukázal problémy polyteismu, protože to již učinili poměrně efektivně mnozí židovští apologeti. Avšak dostupná fakta nám nedovolují mluvit o předkřesťanské židovské misii ve smyslu záměrné aktivity.²⁸ Křesťanská misie byla novým fenoménem zřejmě právě proto, že se do popředí dostala otázka spásy vázaná na Ježíšovu smrt, zmrtvýchvstání a očekávání jeho druhého příchodu. Z toho, co známe, nelze vyvodit, že by otázka spásy, jež je vázána na myšlenku posmrtného života, byla hlavní starostí většiny tehdejších Židů.²⁹

Jedním z nejdůležitějších sociálních (a v důsledku toho i myšlenkových, ideových) posunů v hnutí Ježíšových následovníků byl přechod z venkova do města. Zatímco Ježíš a jeho učedníci působili především na palestinském venkově, na vesnicích a v malých městečkách (Galilea byla především zemědělská a v evangeliích není o jejích dvou hlavních městech Sepforis a Tiberiadě nikde ani zmínka), těžiště nového hnutí se po Ježíšově smrti přesouvá do měst, zpočátku do Jeruzaléma a velmi záhy do Antiochie a řeckých měst Východu (Malé Asie a Sýrie), a posléze díky působení misionářů (z nichž Pavel a jeho okruh patřili k nejagilnějším a nejúspěšnějším) stále více na Západ.³⁰ K šíření evangelia využívají misionáři vymožeností tehdejšího světa: vybudovaných komunikací, jednotného jazyka ve městech i příležitostí, které města nabízela svým kosmopolitním charakterem.

Důležitým momentem v rozvoji celého hnutí Ježíšových následovníků byl vznik církevní obce v Jeruzalémě, jež se skládala jak z palestinských židokřesťanů (hebraistů), v jejichž čele stáli zpočátku Ježíšovi přímí učedníci (Dvanáct) pod vedením Petrovým,³¹ tak z helénistických židokřesťanů (helé-

28/ Riesner 2000, s. 249. Je ovšem nutné připomenout, že k dispozici zcela jistě nebyly všechny knihy dnešního Starého zákona a že jen omezená skupina lidí uměla číst. Spíše než čtení byla důležitá účast na synagogálních shromážděních.

29/ Vermès 2008; Eisenbaum 2010, s. 197–200; Cohen 2006b, s. 92–98. Kessler 1995, s. 77, se domnívá, že většina tehdejších Židů (současníků Ježíšových) věřila v posmrtný život a prosazení Boží spravedlnosti na konci času.

30/ Podle zjištění Stark 2006, s. 132n., Pavel (pavlovská misie) působil výhradně ve městech výrazně helénizovaných, převážně přístavních, kde byly velké komunity diasporních Židů.

31/ Zprávy o situaci učedníků bezprostředně po Ježíšově smrti nejsou příliš jasné: podle synop-

nistů), kteří se nejspíš rekrutovali převážně z diasporních Židů navrátilivších se do Jeruzaléma či z těch, kteří se tam nově usadili nebo přechodně pobývali. Je docela možné, že již v době Ježíšova působení se s ním setkali a že v jeho blízkosti se pohybovali i řecky mluvící Židé z Palestiny, neboť i v Palestině byly oblasti s řecky mluvícím obyvatelstvem³²; nepochybně i leckteří Židé uměli řecky, jak vyplývá také z dochovaných textů. Samotný Jeruzalém byl městem, kde byla doma i helénistická kultura a existovaly synagogy s bohoslužbami v řečtině. Minimálně jedna je doložena nápisem (tzv. Theodotův nápis) a o další či dalších mluví Skutky apoštolů v souvislosti s pronásledováním Štěpána (Sk 6,9). Tedy v širším okruhu Ježíšových učedníků mohli být i lidé mluvící vedle aramejštiny též řecky.

V čele helénistických židokřesťanů stála skupina sedmi jáhnů (diakonů), kteří všichni mají řecká jména: Štěpán, Filip, Prochor, Nikánor, Timón, Parmén a Mikuláš, o němž je dokonce poznamenáno, že to byl proselyta z Antiochie.³³ Také významný člen jeruzalémské a posléze antiochijské obce Barnabáš, zřejmě jeden z iniciátorů misie v Malé Asii, byl diasporním Židem z Kypru (Sk 4,36n.). Tito řecky mluvící židokřesťané, pocházející asi většinou z helénisticko-židovského prostředí, měli za sebou zkušenosti i kulturní zázemí především městské civilizace (včetně Jeruzaléma) a jejich mateřským jazykem byla řečtina, je tedy pochopitelné, že po opuštění Jeruzaléma smě-

tické tradice i podle 21. kapitoly Janova evangelia odešli učedníci v čele s Petrem zpět do Galileje, ale podle zpráv Skutků se poté museli poměrně rychle vrátit do Jeruzaléma, neboť se zde konstituovala první obec. Určit konkrétnější časové souřadnice však nelze.

32/ Šimon Petr, Ondřej a Filip pocházeli z Betsaidy, rybářského městečka proslulého svým rybolovem, kde se jistě mluvilo i řecky. Není bez zajímavosti, že Ondřej a Filip jsou řecká jména a ani jméno Petrovo Šimon/Symeon, původně hebrejské, nebylo v té době v řeckém prostředí neobvyklé. Viz Gnilková 2002, s. 19–23. Stejně tak se můžeme na základě údajů z evangelií domýšlet, že i Ježíš mohl mluvit řecky: příběhy o uzdravení dcery Syrofeničanky, posedlého v Gerase, a dokonce Ježíšův výslech před Pilátem by tomu mohly nasvědčovat. K problematice užívání řečtiny v Palestině mezi 3. stol. př. n. l. a 1. stol. n. l. Zugmann 2009, s. 205–235.

33/ Sk 6,1–6 mluví o vytvoření tohoto grémia kvůli sporu, který v obci vznikl při sociálním zabezpečování vdov. Informaci o podělování vdov v této nejranější době v Jeruzalémě je těžké ověřit. Předpokládat v samých počátcích tak velké množství vdov, že byl problém s jejich podělováním a musel se řešit ustanovením zvláštní služby (nového grémia), je obtížné. Spíše tu autor Skutků promítá zkušenosti pozdější doby do rané fáze. Také ona funkce, kterou mají tito jáhni-diakoni (tedy služebníci) vykonávat, totiž sloužit při stole, aby se apoštolové mohli věnovat kázání, je hned v následujících kapitolách, v nichž se líčí misijní činnost Štěpánova a Filipova, relativizována, neboť vystupují a pracují jako misionáři, apoštolové, hlasatelé evangelia. O ostatních ze sedmi jáhnů se ve Skutcích již nic dalšího nedozvídáme. Nepochybná je existence řecky mluvící části jeruzalémské obce, v jejímž čele zřejmě stáli jmenovaní učedníci a v níž hlavní úloha připadla Štěpánovi a Filipovi, kteří jsou také v seznamu jmenování na prvním místě. Je možné spekulovat o tom, že např. Mikuláš, o němž je řečeno, že byl proselyta z Antiochie, měl na následující misii v Antiochii svůj podíl.

řovaly jejich kroky opět především do měst, v nichž se na rozdíl od venkova mluvilo řecky.

Jak ovšem došlo k tomu, že řecky mluvící židokřesťané tvořili důležitou část prvotní obce v Jeruzalémě, přesně nevíme. Sk 2,1–46 (líčení seslání Ducha sv. a obrácení tří tisíc lidí) nám podávají idealizovaný obraz vzniku církve z Židů z nejrůznějších národů. Líčení nejspíš odpovídá situaci církve v době autora Skutků, tj. na konci 1. století n. l., a jeho misijním intencím.³⁴ Autor chce, domnívám se, mj. ve zpětném pohledu zdůraznit jednotu církve, která existuje přes všechny jazykové bariéry a hranice, protože je darem Ducha sv.³⁵ Zároveň odpovídá výčet národů a zemí jeho univerzální perspektivě hlásání evangelia.

Skutky hovoří o tom, že po smrti Štěpána (Sk 6,8–8,3) se řecky mluvící učedníci rozprchli nejen do Judska a Samařska, nýbrž i do dalších oblastí – do Fénicie, na Kypr a do Antiochie (Sk 11,19), tedy nejspíš do své domoviny: „Tehdy začalo kruté pronásledování jeruzalémské církve; všichni kromě apoštolů se rozprchli po Judsku a Samařsku. [...] Ti, kteří se z Jeruzaléma rozprchli, začali kázat evangelium všude, kam přišli. Filip odešel do města Samaří a zvěstoval tam Krista“ (Sk 8,1.4). Dá se předpokládat, že Filip zvěstoval evangelium řecky, čemuž odpovídá jeho misie v Samaří (znovu vybudovaném pod jménem Sébasté Herodem Velikým jako helénistické město) i obrácení komořího egyptské královny. I Petr a ostatní možná uměli částečně

34/ Sk 2,5–11 vyjmenovávají nejrůznější skupiny Židů z diaspory v tehdejší světě (včetně proselytů). Ti všichni by jakožto helénističtí Židé museli mluvit řecky a snad i rozumět – alespoň základně – aramejsky/hebrejsky, když se shromáždili (řecky dokonce bydleli, snad ve smyslu přebývali) v Jeruzalémě kvůli poutnímu svátku letnic (*šavuot*), jinak by byli museli chrámovou bohoslužbu sledovat jen jako „diváci“, což samozřejmě není vyloučeno. Petr k nim v podání autora zcela jistě mluvil aramejsky. Lze vážně pochybovat o tom, že by mluvili především lokálními dialekty (či jazyky), neboť diasporní Židé žili především ve městech, kde vytvářeli samostatné komunity. Historicky vzato by nemohla být jazyková bariéra tak velká, když vedle sebe v prvotní obci existovali řecky a aramejsky mluvící židokřesťané, kteří se shromažďovali společně v chrámu a po domech, aby se modlili, naslouchali učením apoštolů a lámali chléb (srov. Sk 2,46 a 4,32n.). To je sice zidealizované líčení počátků, zaměřené na zdůraznění jednoty, přesto komunikace dvou jazykově odlišných skupin, jež je historickou skutečností, musela nějak probíhat. Autor je od počátku zaměřen na misii až na „sám konec země“ (Sk 1,8). Zdá se, že Skutky shrnují počátky církve do jednoho velkolepého obrazu jednorázového děje, jehož primárním aktérem je Boží duch (Duch svatý), i když ve skutečnosti mohlo jít o dlouhodobější proces.

35/ Srov. Kliesch 1999, s. 41; Mussner 1984, s. 22: „Lk svým výčtem ukazuje svůj zájem, na univerzálním zastoupení Židů s celého světa“. Je to zároveň výhled do budoucnosti. To, že čtenář Skutků při výčtu jmen národů bezděčně myslí na světovou misii, je nevyhnutelné. “ A asi není tak zcela náhodné, že tento text ze Skutků apoštolů vytváří částečně jakousi protiváhu příběhu z Gn 11 (tzv. Babylonská věž a zmatení jazyků) nebo i tabulky národů v Gn 10.

řecky, jinak je jejich působení mimo oblast Jeruzaléma (ale i kontakt s Pavlem) z jazykového hlediska těžko představitelné.

Jak vyplývá i z líčení Pavlova „obrácení“ (Ga 1,17; Sk 9), žili křesťané velmi záhy také v Damašku (dalším velkém starověkém centru).³⁶ Antiochie, třetí největší město římské říše, se pak stala dalším hlavním centrem rodící se církve. V Antiochii byla zahájena nová etapa, a to misie k pohanům.³⁷ „Ale někteří z nich, původem z Kypru a z Kyrény, začali po svém příchodu do Antiochie zvěstovat Pána Ježíše také pohanům“³⁸ (Sk 11,20). Tato misie

36/ Damašek, město s dávnou historií a hranice ideálního židovského státu, původně hlavní město Sýrie, ztratil za vlády Seleukovců své výsostné postavení (hlavním městem se stala Antiochie na Orontu), přesto zůstal důležitým střediskem; po r. 64 př. n. l. patřil k městům Dekapole a pod správu Říma spadal do r. 33 n. l., v letech 33–39/40 byl pod správou nabatejského krále Arety IV. (9 př. n. l. – 40 n. l.), který tam měl svého místodržícího, jak se o tom zmiňuje i apoštol Pavel v 2 K 11,32 (srov. též Sk 9,10–25). I v Damašku žila velká židovská obec, která zde měla několik synagog (srov. Sk 9,20; Josephus Flavius 1965, 2,20,559–561). Není bez zajímavosti, že Damašek byl symbolickým jménem pro Kumrán (srov. tzv. Damašský spis kumránské komunity), proto Pinchas Lapide interpretuje Pavlovo vyslání do Damašku jako jinotaj – podle něj byl Pavel poslán do Kumránu, což ovšem není příliš pravděpodobné. Viz též heslo Damašek in: Douglas 2009, s. 144; Damaškus in: BibelHaag 1968, s. 304. Podle Ga 1,17 se zdá, že prvním místem, kde se Pavel mohl blíže seznámit s křesťanskou zvěstí, byl Damašek. Do něho se také po působení v Arábii vrátil.

37/ Autor Skutků sice obrácení prvního pohana přisuzuje Filipovi (8,26–40), jenž je líčen jako úspěšný misionář i ve městech na pobřeží až do Caesareje (Sk 8,40), ale tou zásadní postavou, která akceptuje pohana, je pro něj Petr, když přijímá do církve Kornéliá, důstojníka pluku zv. Italský, a jeho blízké (Sk 10–11). Nejspíš šlo o individuální akci, výjimku (diskusi o její dovolenosti přináší Sk 11,1–18), kterou autor z ideových důvodů staví do centra pozornosti čtenářů. Je vybavena legendárními rysy a má předznamenat to, co je rozhodujícím momentem, totiž přijetí misie k pohanům jeruzalémskou církevní obcí (kap. 15). Historicky ovšem byla situace odlišná a zřejmě to byli opravdu oni „vypuzení“ helénisté, kteří překročili hranice k pohanům bez obřizky.

38/ Kypr a Kyréna musely hrát v této rané době církve důležitou roli: Barnabáš je z Kypru, na Kypr vede podle Sk Pavlova a Barnabášova první misijní cesta. Šimon, který je donucen nést Ježíšův kříž (Mk 15,21par), je z Kyrény, podobně i Lucius (Sk 13,1). Kyréna ležela na severoafrickém pobřeží Středozemního moře, původně to byla řecká kolonie, později římská provincie (75/74 př. n. l.). V Kyréně žila velká židovská obec (i autor pětisvazkového historického díla Jáson, z něhož čerpá autor 2 Ma, byl z Kyrény). Podle Josepha Flavia 2004, XIV,7,2 (§ 114–118) tvořili Židé významnou část tamější společnosti. Josephus Flavius uvádí na podporu svého výkladu citát ze Strabona: „Ve městě Kyréňanů byly čtyři třídy: občané, rolníci, nájemci a Židé. Ti poslední jsou rozšíření téměř po celém zemském okruhu a není právě snadné najít na světě místo, které by je nehostilo a nebylo v jejich moci. Tak dochází k tomu, že Egypt a Kyréna, jež jsou pod jejich vládou stejně jako mnohé jiné oblasti, napodobují zvyky Židů, s tímto velmi početným národem drží a společně s nimi nabírají na moci, když žijí podle zvyků, které platí u Židů. Bylo jim dovoleno přebývat v Egyptě a jedna velká část Alexandrie byla tomuto národu zvlášť vyhrzena. Mají svého vlastního správce, který řídí záležitosti obce, vynáší rozsudky a potvrzuje jejich smlouvy, jako kdyby byl skutečným vládcem nějakého státu. V Egyptě má tento národ tak velkou moc proto, že Egyptané jsou židovského původu a po svém odloučení přece jen zůstali sousedy Židů. Do Kyrény se tento národ přesadil proto, že tato oblast hraničí s Egyptem stejně jako s Judskem, a dokonce dříve byla součástí egyptské říše.“ Sk 6,9 zmiňují v Jeruzalémě

změnila zcela podobu prvotní církve. A jak autor Skutků poznamenává, byla to právě Antiochie, kde „byli učedníci poprvé nazváni křesťany“ (Sk 11,26), což bylo možná zpočátku spíše negativní nebo technické označení, jež se však stalo pro křesťany pojmenováním čestným.³⁹

Do Antiochie přivádí podle Skutků Barnabáš (vyslaný jeruzalémskou obcí, aby na tamější novoty dohlédl) Pavla z Tarsu. „A když ho našel, vzal ho s sebou do Antiochie. Pracovali spolu v tamější církvi po celý rok a vyučovali velké množství lidí“ (Sk 11,26). Svůj i Barnabášův pobyt v Antiochii potvrzuje také Pavel v Listu Galatanům (Ga 2,11–14), přičemž je možné, že na Antiochii se vztahuje i neurčitá zmínka o jeho působení v končinách Sýrie a Kilikie (Ga 1,21). Otevření misie pohanům mělo dalekosáhlé důsledky, jejichž protagonistou se nakonec stal Pavel. Nelze přehlédnout, že zkušenost diasporního, tj. helénistického Židovstva v tom sehrála nemalou roli. Není jisté náhodou, že nejradikálnějším a nejvýraznějším apoštolem a misionářem nové víry se stal právě diasporní Žid a posléze židokřesťan Pavel, který rozvinul misii Barnabáše, hlasatele evangelia původem také z diaspory.

Středomořský prostor na přelomu letopočtu

Od doby Alexandra Velikého dochází v celém středomořském prostoru včetně Palestiny, Sýrie a Egypta k výraznému procesu integrace z hlediska životního stylu, myšlení a kultury. Helénismus se stal převládajícím životním způsobem, z něhož se podstatněji vymykali právě Židé, což ovšem neznamená, že jím sami nebyli zasaženi. Na přelomu letopočtu a v 1. stol. n. l. jsou židovské komunity prakticky v každém velkém městě středomořského prostoru, zejména v přístavech.⁴⁰ Velkou důležitost hrají přístavní města, kde v této době najdeme jak židovské komunity a přívržence mysterijních kultů, tak posléze křesťanské obce, a to zejména ty, kde působil apoštol Pavel se svými spolupracovníky. Největší koncentrace Židů mimo Palestinu (v diaspoře) byla v Egyptě.

Důležitými rysy tohoto období bylo posílení procesu urbanizace, budování komunikací, jazykové sjednocení (jež bylo nicméně především urbánní záležitostí) a centralizace moci. Prostor protkaný nově budovanými pozemními komunikacemi, jež sloužily jak vojenským, strategickým, tak civilním

synagogu Kyrénejských a Alexandrijských. Viz heslo Kyréna in: Douglas 2009, s. 542; heslo Cyrene in: Haag 1968, s. 302.

39/ *Christianoi*, tj. kristovci, ti, kteří vyznávají Krista.

40/ Stark 2006, s. 123 (mapa na s. 122).

(obchodním atd.) účelům a dodnes jsou na některých místech dochovány, dovoval poměrně rychlý pohyb.⁴¹ Fungovala i pravidelná námořní doprava, takže dostat se z jedné části římské říše do jiné – zejména do centra – bylo relativně snadné. Hlavními pozemními tepnami byly Via Egnatiana,⁴² Via Appia,⁴³ Via Latina⁴⁴ a Via Salaria.⁴⁵ Silnice umožňovaly poměrně rychlý pohyb, i když většina nezamožných lidí, jako byl Pavel a jeho spolupracovníci, po nich putovala pouze pěšky. Další možností byla jízda na oslu. Bohatí a významní lidé využívali vozů. Pro chudé pocestné byly občas k dispozici i noclehárny, které však nebyly příliš bezpečné. O tom, jak cestoval apoštol Pavel a další misionáři, nemáme podrobnější zprávy. Asi se museli spokojit s možnostmi, které společnost nabízela, protože na ubytování u přátel na cestách mimo města nemohli nejspíš příliš spoléhat. Možná Pavel na takovéto zkušenosti naráží v 2 K 11,26: „Častokrát jsem byl na cestách – v nebezpečí na řekách, v nebezpečí od lupičů, v nebezpečí od vlastního lidu, v nebezpečí od pohanů, v nebezpečí v pustinách...“ Silnice umožňovaly i relativně rychlý pohyb informací (poštu). Přesto zůstávala nejrychlejším způsobem dopravy

41/ „Hlavní silnice vycházející z Říma: Via Flaminia, sever, Aquileia, Ariminium; Via Salaria, severovýchod, Sabinsko a Picenum; Via Nomentana, severovýchod, Nomentun; Via Tiburtina, východ, Tibur, pobřeží Jadrana; Via Praenestina, východ, Praeneste; Via Tusculana, východ/jihovýchod, Tusculum; Via Latina, jihovýchod, Tusculum a Capua (vnitrozemím); Via Appia, jihovýchod, Capua, Kampánie, Tarent, Brundisium; Via Ardeatina, jih, Ardea a pobřeží; Via Laurentina, jih, Lavinium; Via Ostiensis, jihozápad, Ostia (po levém břehu Tibery); Via Portuensis, jihozápad, Ostia (po pravém břehu Tibery); Via Campana, jihozápad, přístav (severně od Tibery); Via Aurelia, západ/severozápad, Etrurie, Pisae, Arles; Via Claudia, severozápad, Saturnia a Etrurie vnitrozemím.“ Převzato z: <http://antika.avonet.cz/article.php?ID=1499>.

42/ Via Egnatia byla zbudována kolem r. 146 př. n. l. a spojovala Řím s Konstantinopolí (dnešním Istanbulem). Pojmenována byla podle prokonzula v Makedonii Gnaea Egnatia. Začínala v Dyrhachiu (dnešním Durrës) na pobřeží Jadrana a vedla podél řeky Genusus (Shkumbin) horským terénem (dnes pohoří Jablanica) k jezeru Ochrid. Dále se stáčela k jihu a přes horské soutěsky vedla do Soluně na pobřeží Egejského moře, odkud přes Thrákií pokračovala do Byzantia (dnešního Istanbulu). Její celková délka byla přibližně 1120 km (746 římských mil). Jako většina hlavních římských silnic byla šest metrů široká a dlážděná polygonálními kamennými deskami nebo tvrdou vrstvou písku. Poslední rozsáhlé opravy silnice byly podle údajů na zachovaných milnících provedeny za císaře Trajána. Srov. http://cs.wikipedia.org/wiki/Via_Egnatia. 19. 6. 2011.

43/ Via Appia, strategicky nejvýznamnější komunikace říše, nese jméno Appia Claudia Caeca, který v roce 312 př. n. l. započal s její stavbou. Spojovala Řím s Capuou, později vedla až do Brundisia. Viz http://cs.wikipedia.org/wiki/Via_Appia. 8. 6. 2011.

44/ Byla zbudována v 5. nebo 4. století př. n. l., vedla jihovýchodním směrem do Capuy, kde se napojovala na Via Appia. Viz http://cs.wikipedia.org/wiki/Via_latina. 17. 1. 2011.

45/ Via Salaria je antická solná cesta, která vedla ze severní Itálie přes Latium do střední Itálie. V době vlády Etrusků zajistila Římu faktický solný monopol a byla zdrojem bohatství. Během konfliktu se Sabíny byla přerušena, což vedlo k velkým hospodářským problémům. Viz http://cs.wikipedia.org/wiki/Via_Salaria. 12. 8. 2011.

plavba. Středozemní moře dovolovalo pravidelnou přepravu, protože bylo poměrně klidné, avšak ani cestování po moři nebylo zcela bez rizika. Pavel se plavil jistě vícekrát, sám na to poukazuje: „Třikrát jsem s lodí ztroskotal, noc a den jsem jako trosečník strávil na širém moři“ (2 K 11,25). Také autor Skutků hovoří o Pavlově častém cestování po moři (tak zvané Wir-Stücken jsou vesměs spojeny s těmito cestami);⁴⁶ nejdramatičtější líčení podává v kapitole 27, kde popisuje cestu lodí z Caesareje do Itálie a ztroskotání na Maltě.

Římské impérium bylo rozděleno na provincie, které se v zásadě dělily na dvě kategorie: senátorské, v jejichž čele stál prokonzul, a císařské (provinciae Caesaris), v jejichž čele stál legát. Prokonzulové byli jmenováni senátem (losováním) a jejich funkční období bylo zpravidla jeden rok (stejně jako jejich podřízených); legáti byli jmenováni císařem a jejich funkční období záleželo na jeho rozhodnutí (obvykle trvalo zhruba tři roky). Vedle legátů úřadovali prefekti, jimž byla svěřována část provincie (např. v Palestině); ti zůstávali v úřadě rovněž na základě rozhodnutí císaře. Formálně nebyli podřízeni legátovi, nýbrž přímo císaři. Egypt měl zvláštní status; v jeho čele stál prefekt z řádu jezdců. Provincie, v nichž se Pavel pohyboval, měly různé zřízení: Sýrii, Kilikii a Galacii-Pamfylii stál v čele legát a patřily k císařským provinciím, Kypr, Kréta-Kyréna, Asie, Pontus-Bithynie, Makedonie a Achája měly v čele prokonzula.⁴⁷ „V provinciích byli tito nositelé úřední moci nejvyššími reprezentanty Říma; v určitém ohledu tam byli téměř všemocní, nicméně jenom téměř. Neboť od Augustových dob existoval v Římě nejen senát a soudní dvory, které mohly neomezené moci zástupců Říma učinit přítrž, nýbrž především princeps, na něhož se mohli obrátit *populi Romani* i z provincií. To působilo v každém případě do určité míry výchovně; a také senát byl po dlouhou dobu místem pro stížnosti obyvatel provincií. Přesto byli zástupci Říma záměrně vybaveni dalekosáhlou pravomocí, jež jim dovoľovala se zabývat víceméně všemi problémy, které jim byly předneseny.“⁴⁸ Do styku s místodržícími přicházeli především představitelé měst a obcí (*poleis*), tedy místních správních grémií.

46/ Sk 16,9n.; 18,18; 20,6.13n.38; 21,1–7; 27,1–44; 28,11–13.

47/ Eck 2010, s. 12.

48/ Eck 2010, s. 14. Každý místodržící jednou za rok ve stanovený čas objížděl své území a na určitých místech byl k dispozici pro stížnosti jednotlivců i různých uskupení (tzv. *conventus*-systém). „Při těchto konventech stály v popředí především procesy, které byly předkládány místodržícímu, speciálně zločiny, ale i civilní záležitosti, jakmile přesáhly hodnotu předmětu sporu či pokud si jedna ze stran slibovala větší právní ochranu ze strany zástupce Říma než od místního soudu.“ Tamtéž.

Města (*poleis*) byla samosprávná, tj. zodpovědná za vše, co se v jejich okrsku odehrálo. Ve východní části římského impéria měla města/*poleis* rozdílný status: jednak šlo o římské kolonie, které byly všechny organizovány stejně, jednak o helénistická či helenizovaná města, která měla částečně odlišnou správu. V římských koloniích byly základními institucemi: shromáždění lidu – *comitia*, městská rada (*ordo decurionum*) a magistrát (magistrátní nositelé úřadu). Do těchto grémií mohli být voleni jen muži, samozřejmě pouze svobodní občané. Pasivní volební právo platilo od 17 let, aktivní od 25 let (uchazeč o úřad musel být občanem obce, mít určitý majetek a vlastnit v obci dům). Doba úřadování byla vesměs omezena na jeden rok. Vedle toho existovaly i důležité funkce náboženské, např. příslušnost k určitému kolegiu kněží, jež byly doživotní. Dekurioni náleželi do městské rady také doživotně, i když konkrétní funkci zastávali pouze jeden rok (mohli ji však po určité době zastávat znovu). Městská rada rozhodovala o všech záležitostech města, při určitých rozhodnutích se vyžadovala dvoutřetinová přítomnost všech členů rady. Struktura a správa kolonie byly určeny zákonem (*lex coloniae*), který byl formulován v Římě.

V řeckých městech měla správa obce zhruba stejnou trojčlennou základní strukturu, i když vzhledem k různosti založení měla jednotlivá města nej-různější úřady. Shromáždění lidu se nazývalo *ekklésia* (tvořili je svobodní občané předepsaného věku) a mělo určitá práva např. při volbě části magistrátů. Městská rada se nazývala *búlé*. „Zatímco pro římské kolonie je snadné stanovit strukturu úřadů a počet jejich nositelů, pro *poleis* to možné není. V každé *polis* bylo výrazně více nositelů úřadu než v *coloniae* (koloniích).“⁴⁹ Protože zastávání úřadů bylo vzhledem k finančním nárokům stále obtížnější, byly do některých úřadů reprezentativního charakteru připuštěny i ženy z vyšší společnosti, neboť měly majetek. „Finanční zátěž, jež byla s úřady ve městech a v *koloniích* v každém případě spojena, vedla k tomu, že během času stále častěji chyběli kandidáti, proto se zákonné povinnosti zpřísnily; taková pravidla ovšem existovala vždycky. To však vedlo také k tomu, že k zastávání leckterých ročních úřadů, jež měly pouze reprezentativní, nikoliv administrativně funkční charakter, byly připuštěny i ženy, které směly zejména převzít náklady. To ovšem neznamená, že byla ženám příznána aktivní účast na veřejném životě na úrovni mužů; jejich úloha spočívala spíše v tom, že skrze ně pokračovala veřejná role jejich rodin.“⁵⁰

49/ Eck 2010, s. 25.

50/ Eck 2010, s. 32n.

Řeckořímský náboženský svět a víra v jediného Boha Židů a křesťanů

V době, kdy Pavel a jeho spolupracovníci, žáci a následovníci působili, hrála filosofie relativně důležitou roli, a to především filosofie morální, soustředěná na otázku po správném vedení života. Z dobově nejvýznamnějších filosofických proudů lze jmenovat především populární filosofii, stoickou a kynickou filosofii, epikureismus, novopythagoreismus, novoplatonismus, peripatetickou a skeptickou filosofii.⁵¹ Pěstování filosofie bylo v osobě filosofa nezávislé spojeno s náboženským kultem: jako velmi výrazný příklad je možné uvést mladšího Pavlova vrstevníka Plutarcha (jenž byl knězem, politikem, morálním filosofem, spisovatelem), ale i Aelia Aristida,⁵² Epikteta nebo Musonia Rufa. Výjimku tvořili epikurejci, které např. Plutarchos považoval za ateisty,⁵³ protože se kultu vysmívali.

Pozornost obrácená směrem k jedinci, k jeho osobnímu životu a nároku na patřičný image na jedné straně a nezávanost, požívačnost a touha po luxusu na straně druhé byly něčím, co bylo v rozporu s židovským i křesťanským hodnotovým systémem. To mohlo paradoxně otevírat prostor pro křesťanskou misi, zejména v podání Pavlově.

Celý tehdejší středomořský svět žil z přesvědčení o existenci transcendentní božské sféry, v zásadě personální povahy.⁵⁴ Antický člověk věřil v existenci bohů a jiných nadpozemských sil, které ovládají a řídí život světa (kosmu). Jeho snahou bylo žít s těmito silami v míru, zabránit jejich hněvu či negativnímu působení a získávat jejich požehnání. To činil nejrůznějšími náboženskými úkony či úkony zbožnosti: oběťmi, milodary, slavnostmi, stavbou chrámů a soch, modlitbami.

Johnson⁵⁵ charakterizuje řeckořímskou náboženskost čtyřmi základními typy zbožnosti, pro něž udává také výrazné reprezentanty: náboženskost jako podíl na božských dobrech (A),⁵⁶ jako morální proměna (B),⁵⁷ jako únik ze světa (C)⁵⁸ a jako stabilizační faktor společnosti (D).⁵⁹ Společná je jim sa-

51/ Srov. Klauck 1995, s. 75n.

52/ Johnson 2010, s. 50–63.

53/ O. A. Funda mluví o materialistických panteistech.

54/ Existovaly výjimky mezi filosofy, z nichž někteří považovali víru v bohy za užitečnou pro morálku a stabilitu státu a uznávali jen jakousi božskou sféru, božství, nikoliv jednotlivé bohy.

55/ Johnson 2010, s. 32–110.

56/ Religion as Participation in Divine Benefits: Aelius Aristides, s. 50–63.

57/ Religion as Moral Transformation: Epictetus, s. 50–63.

58/ Religion as Transcending the World: Poimandres, s. 64–78.

59/ Religion as Stabilizing the World: Plutarch, s. 93–110.

možřejmě víra v různé bohy a jejich uctívání; jednotlivé typy se od sebe liší zdůrazňováním té či oné složky. Antický člověk byl přesvědčen, že podíl na božské moci, která řídí svět, je pro člověka v tomto světě dosažitelný, a to 1. osobní oddaností božstvu/božstvům (typ A), jež se projevuje účastí na kultu, modlitbami, meditací, zasvěcením do tajemství (mystérií), ve snech a uzdravování; 2. mravní proměnou, tj. růstem ve ctnosti směrem k mravnímu ideálu vnitřně svobodného člověka (typ B), v němž důležitou roli hraje lidský rozum, duch, neboť jeho prostřednictvím se člověk může podílet na božském řádu (božím duchu) a skrze praxi dosahovat svobody od neřesti a závislosti; 3. osvobozením duše z vězení těla, které je vnímáno negativně (orfická tradice, mystéria, hermetismus – typ C), neboť člověk v sobě nese božský princip, který je však utlačován tělesnou stránkou, tj. dosažením podílu na božském skrze vyvolení a poznání skutečnosti přesahující pozemskou realitu; 4. v kultu v jeho společenskotvorné, stabilizující a politické dimenzi (typ D), v němž nejde o prožitek individua a dober, která mu plynou z osobní úcty vůči božstvu, nýbrž o dobra, která jsou nezbytná pro stabilitu společnosti (to vede k odmítnutí pověry jakožto diskreditace zbožnosti, stejně jako ateismu, jež je bezbožností, přičemž oba extrémy ohrožují stát). Náboženský kult hrál v antické společnosti ve veřejném i soukromém životě nezanebatelnou roli. Kriticky se ho dotýkat mohlo mít vážné následky.

Panteon antických bohů byl tak velký, že se stal naprosto nepřehledným. Každý mohl uctívat takového boha, jakého chtěl. Mnozí uctívali i více bohů, takže jejich vztah k nim pak byl víceméně pragmatický. Kult, zejména hlavních bohů, ochránců města či země, byl však především veřejným (politickým) aktem společenství a skládal se hlavně z průvodů, ze zpěvu a z oběti, po níž následovala hostina.⁶⁰ „Jak podotkl Cumont: ‚Snad nikdy neexistovalo studenější a prozaičtější náboženství než římské.‘ I když ne tak striktně, i tradiční řecká náboženství odsunula náboženskou emocionalitu ‚na periferii náboženského života.‘“⁶¹ Náboženství bylo velmi silně spojeno s veřejným životem, tedy i s politikou. Východní kultury (někdy včetně židovství a později křesťanství) byly mnohdy pro svou odlišnost vnímány úředními místy negativně.⁶² Křesťanství pak bylo přímo obviněno z bezbožectví (pověry –

60/ Na tuto praxi naráží i Pavel v 1 K 10,18–22; 8,4–10.

61/ Stark 2006, s. 87.

62/ „V senátě se také jednalo o potlačení egyptské a židovské bohoslužby; bylo usneseno, aby čtyři tisíce propuštěnců nakažených tou pověrou, pokud se k tomu hodí věkem, bylo zavezeno na ostrov Sardinii, aby vyplnili tamější loupežnictví, a zahynou-li v tamním nezdravém podnebí, že jich nebude velká škoda. Ostatní měli opustit Itálii, nezřeknou-li se do určité lhůty bezbožných ob-

superstitio) a pronásledováno jako stát ohrožující nejen politicky, ale i nábožensky, protože mohlo přivolávat nevoli bohů. Důležitým faktorem byl i imperiální kult, který byl výrazně rozšířen v Malé Asii. Tento kult byl prakticky všudypřítomný a napomáhal udržovat jednotu říše.⁶³ Stačí připomenout, že i Herodovci dávali nově založeným nebo přebudovaným městům jména podle vládnoucích císařů (princepsů) a příslušníků jejich rodin (např. Sebaste, Caesarea, Tiberias apod.). Jak poznamenává M. J. Gorman⁶⁴, úcta a oddanost vůči vladaři a úcta a oddanost vůči impériu byly neoddelitelné. Stálo za nimi přesvědčení, že Řím byl vyvolen bohy, aby vládl světu, a římská vítězství, vedoucí k ovládnutí světa, a jimi nastolený mír toho byly důkazem. Imperátor byl božskou prozřetelností určen a obdařen mocí jakožto patron, protektor a otec a ke ztělesnění Říma a jeho moci.⁶⁵ Posun ke zbožštění imperátorů se projevoval i na mincích, které místo obrazu božstva nesly obraz panovníka. Navíc sochy panovníků a jeho blízkých i chrámy, které byly císaři či příslušníkům jeho rodiny zasvěceny, byly po celém impériu. Císařský kult byl rozšířen po celé říši a patřil k politické nezbytnosti i kultuře doby. Židé byli z účasti na oficiálním kultu vyňati, což jim vynášelo neoblubu jejich okolí. Křesťané, ve chvíli, kdy přestali být vnímáni jako součást židovské menšiny, byli navíc podezíráni z protiimperálního chování.

Mezi božstva, jejichž úcta hrála významnou roli ve světě, v němž se pohyboval i Pavel, patřila podle M. J. Gormana Afrodita/Venuše (bohyně lásky, krásy, patronka mořeplavby, matka císařské rodiny – důležitými centry úcty byly Korint a Pafos); Apollon (bůh hudby a mládí, uzdravovatel a skrze věštby v Delfách i vůdce lidských osudů – jemu byl zasvěcen i velký chrám

řádů.“ Tacitus 1975, s. 124 (II,85). Šlo o výnos císaře Tiberia. Z poukazu na propuštění je patrné, že šlo především o vyznače z nižších společenských vrstev. Viz též Josephus Flavius 2004, XVIII,3,5 (§ 81–84). Josephus v předchozím pojednání vypráví milostnou historku spojenou se zničením Isidina chrámu (3,4 – § 65–80) a v následném pak o vyhnání Židů, respektive o vypovězení čtyř tisíc židovských mužů jako vojáků na Sardinii. „Většina z nich se zdráhala kvůli účtě k Zákonu sloužit ve válce, a byli proto stíženi tvrdými tresty. Tak došlo k tomu, že byli Židé kvůli věrolomnosti oněch čtyř mužů z Říma vyhnáni.“ Podnětem k tomuto vyhnání byl podle Josepha Flavia podvod čtyř Židů, kteří vymámili z ženy jménem Fulvia purpur a zlato jako dar pro Jeruzalémský chrám, avšak ve skutečnosti si dar nechali pro sebe a prohýřili ho. Fulvia byla podle Flaviova líčení vznešená Římanka, jež se nechala vzdělat v mojžíšském Zákoně, a ta posléze podvod oznámila císaři. Celá historka svědčí mj. o tom, že židovství mělo v Římě přístup do vyšší společnosti. Josephus Flavius hovoří o vyhnání pouze v případě Židů, nikoliv ctitelů Isis.

63/ Gäckle 2004, s. 139n.

64/ Gorman 2004, s. 17.

65/ Tak o tom např. hovoří v případě císaře Augusta nápis z Priene z r. 9 př. n. l., kde stojí, že jeho božské narození bylo pro svět počátkem dobrých zpráv (evangelií), které přesahují všechny dobré zprávy (evangelia) před ním a jež nebudou ani do budoucnosti překonány.

v Korintě); Artemis/Diana (bohyně lovu, plodnosti, v Malé Asii uctívána jako bohyně-matka: Velká Artemis – byla patronkou Efezu, kde stál její chrám, patřící mezi sedm divů světa, byla uctívána i po celém impériu); Asklepios (bůh uzdravení, jenž byl uctíván i v podobě hada – jeho svatyně byly po celém impériu hojně navštěvovány v očekávání uzdravení; takové se nalézaly i v Korintu, Epidauru a Pergamonu); Kybele/Velká Matka (původně bohyně z Frygie, bohyně zemské plodnosti, s níž byly ztotožňovány další podobné bohyně – byla uctívána obzvláště v Antiochii Pisidské, Frygii, Galacii, ale i v Římě; její kněží se na znamení příslušnosti k ní sami kastrovali v rituálu zasvěcení); Demeter (bohyně vegetace a zároveň chtonická bohyně, spojená se svou dcerou Persefonou: jejich kultem byla eleusinská mystéria, jejichž zasvěcenci měli dosáhnout posmrtného štěstí); Dionýsos/Bakchus (bůh vína, plodnosti a extáze: i s jeho uctíváním se pojil mysterijní kult slibující znovuzrození a nesmrtelnost; pro nevázanost byl tento kult často římskými úřady omezován); Isis a Osiris/Serapis (egyptská božstva, sestra a bratr: Isis se sbírala tělo svého bratra a vrátila mu život podobně jako Kybele, jež se sbírala tělo svého syna a milence Attise; Isis byla uctívána jako bohyně soucitu a záruka nesmrtelnosti, Osiris/Serapis byl podobně jako Asklepios uctíván jako dárce uzdravení); Tyche/Fortuna (bohyně osudu a štěstí, jež vládne světu); Zeus/Jupiter (hlavní bůh řeckořímského panteonu: jeho chrám v Aténách byl největším v Řecku).⁶⁶ V jednotlivých městech byly vedle hlavního kultu rozšířeny četné další kultury; zejména uctívání Asklepie a s ním spojovaný kult Isidy a Serapida a Kybele bylo velmi častým jevem. Rodney Stark dokonce vidí korelaci mezi vznikem křesťanských obcí a existencí kultů Kybele, Isidy a Serapida, zejména v přístavních městech.⁶⁷

Rozdíl mezi řeckořímským náboženským kultem a cítěním a křesťanstvím byl poměrně značný. Antická úcta k bohům měla podobu pevných rituálů, které byly zaměřeny především do oblasti zajištění prospěchu obce, naklonění božstva a odvrácení jeho hněvu. To do jisté míry platilo i o domácích kultech. Z kultu neplynuly pro člověka morální povinnosti, nýbrž bylo především zapotřebí přinášet oběti, účastnit se obřadů, uctívat božstva dary. Zbož-

66/ Gorman 2004, s. 29–31.

67/ Jde o pouhý ilustrativní výčet důležitých božstev (nikoliv o hlubší prezentaci jejich kultů – k tomu viz specializované studie), z nichž důležitější roli v pavlovském světě snad mohla hrát Artemis, Asklepios, Kybele. Stark 2006, kapitola Cybele and Isis: 'Oriental' Forerunners, s. 87–117. Nejde o příčinnou korelaci, nýbrž o skutečnost, že tyto kultury mohly v pohanském prostředí fungovat jako jakési přípravné předstupně pro křesťanství. Podobně jako křesťanství byly tyto kultury orientovány na individuální duchovní život a mravní povinnosti člověka (ctnosti). Počítaly s lidskou emocionálností a zároveň oslovovaly i intelekt člověka.

nost spočívala v účasti na rituálech, kterým již často nebylo rozumět, a nebyla primárně výrazem vnitřního osobního vztahu k danému božstvu a touhy po spojení s ním, nýbrž výrazem přesvědčení (víry) o účinnosti symbolického systému, jemuž obec vděčí za svůj vznik, a způsobem, jak udržovat vztahy mezi lidmi a bohy.⁶⁸ Mystéria sice představovala typ osobní zbožnosti, ale ani ona neszazovala zbožnost s mravností v každodenním životě. Naproti tomu důraz na ctnost a náročný osobní mravní život (morální obrácení) je založen na rozumu, a nevyžaduje proto osobně prožívanou zbožnost. Nejde o to, že by antický člověk (obecně řečeno) neznal morálku, nejednal podle pevných mravních zásad, ale o odlišné chápání vztahu mezi zbožností a morálním praktickým jednáním. Je nepochybné, že bez základního etického konsensu by ani křesťanské etické hlásání a propagované mravní normy nebyly nalezly pochopení u adresátů (srov. Fp 4,8), přesto byl tento etický nárok na člověka jinak zakotven, což bylo velmi důležité a přitažlivé (ostatně už na židovství).

Křesťanství (podobně jako židovství) přináší zcela jiný typ zbožnosti, a to nejen víru v jediného, zcela transcendentního Boha, kterého nelze nijak zobrazit a k němuž je člověk vázán vděčností a láskou, jež jsou odpovědí na iniciativní lásku Boží, nýbrž i její individuální a sociální mravní důsledky. Úcta k Bohu se projevuje jak individuální zbožností (modlitbou i účastí na kultu), tak – a to zcela neoddělitelně – etickým jednáním. Založení morálky je v křesťanství odlišné od pohanské úcty. Z náboženského kultu (víry) neplynuly pro antického člověka osobní etické závazky. Morálku stanovovaly společenské normy a hodnoty, jež jimi byly sankcionovány. U stoických filosofů lze ovšem najít důraz na sebeurčení člověka (morální autonomii) a svědomí, to je ovšem zakotveno v lidském intelektu (rozumu); morální imperativ nemá základ v Božím indikativu spásy, jak je to typické pro křesťanství, jež v tomto směru navazuje na židovství, nýbrž v důstojnosti člověka, jež je ovšem konstituována na základě tradice a společenského konsensu. Nešvary v obci, které Pavel kritizuje v Korintě (vedení soudních sporů, nerovnosti při slavení večeře Páně, sexuální výstřelky apod.), mohou být spíše důsledkem dřívějších náboženských postojů korintských „konvertitů“, právě ve smyslu nepochopené vazby mezi Božím spásným jednáním a jeho nárokem na lidské jednání, než výrazem libertinských postojů určité části korintské obce (entuziastů). Antický kult nenutil vyznavače ke změně života, což je mj. dáno i samotným polyteismem. Antická božstva „vyžadovala“ úctu – její prokazování v kultu mělo zajistit přízeň daného božstva a tím stabilitu

68/ Gäckle 2004, s. 144.

dané pozemské společnosti. Víra v Krista jakožto zmrtvýchvstalého Pána, který přijde ve slávě jako soudce, tedy v naplnění života účastí na transcendentním Božím království, byla orientována na přesažnou budoucnost, jíž se přítomnost stávala součástí. Pavel to (např. v 2 K 5,1–4) vyjadřuje velmi zřetelně: „Víme přece, že bude-li stan našeho pozemského života stržen, čeká nás příbytek od Boha, věčný dům v nebesích, který nebyl zbudován rukama. Proto zde sténáme touhou, abychom byli oděni šatem nebeským. Vždyť jen když jej oblékneme, nebudeme shledáni nazí. Pokud jsme totiž v tomto stanu, sténáme pod těžkým břemenem, neboť nechceme, aby z nás bylo svlečeno naše pozemské tělo, nýbrž aby přes ně bylo oblečeno nebeské, aby to, co je smrtelné, bylo pohlceno životem.“⁶⁹ To velmi výrazně mění perspektivu.

Představa Boha, kterého zajímá život jednotlivce, který dokonce miluje člověka a který se z lásky k člověku zcela vydává a vzdává sebe (srov. Fp 2,6–11), byla podle mého názoru pro antický pohanský svět něčím nejen těžko představitelným, ale i obtížně uvěřitelným. Jestliže křesťané v čele s Pavlem hlásali spásu skrze ukřižovaného Mesiáše, dá se předpokládat, že tato zvěst mohla nalézt – i přes onen všeobecný odpor ke kříži – pozitivní ohlas právě u těch lidí, kteří bídu a ponížení zakoušeli jako každodenní skutečnost.⁷⁰ Přesto, že můžeme najít pro mnoho myšlenek a postojů vycházejících z Ježíšova poselství paralely v dobovém židovském i antickém světě, obraz Boha, který se neváhá solidarizovat až do nejzastších důsledků právě s těmi, kteří jsou na okraji společnosti, tam nenajdeme.⁷¹ Kříž byl jistě bláznovstvím a pohoršením (srov. 1 K 1,18–25) pro lidi vzdělané a společensky zakotvené, ale zároveň nadějí pro lidi, kteří ho žili jako součást svého každodenního života. Bůh, který miluje do krajnosti, který se stává člověkem, aby nesl jeho bídu se vším vsudy, to byla zcela nečekaná nabídka.

69/ Srov. i např. Fp 3,20n.

70/ Stark 1997, s. 29–47, poukazuje na to, že křesťanství od samého počátku nebylo hnutím nejnižších společenských tříd (proletariátu), nýbrž že nalezlo svou odezvu v nižší střední třídě s určitou vazbou i na členy vyššího společenského postavení, neboť nebylo hnutím politickým, nýbrž kultovním, tj. novým náboženstvím. Je nepochybné, že křesťanské obce se skládaly z lidí různého sociálního postavení, od otroků až po příslušníky městské aristokracie, většina z nich však náležela k lidem živícím se vlastními rukama, tedy žijícím kolem hranice existenčního minima. Stark příliš zevšeobecňuje poznatky z oblasti sociologie náboženství, aniž bere v úvahu vlastní novozákonní texty a další svědectví.

71/ V Kumránu se možná náznaky takových myšlenek najdou (Učitel spravedlnosti také zažíval pokoření, nepřátelství, ohrožení života), ale Boží solidarizace s lidmi skrze přijetí kříže byla skutečně velmi radikální zvěstí. Ke Kumránu viz Charlesworth 2000. Samozřejmě existoval prometheovský mýtus a důraz na oběť jednotlivce ve prospěch celku, ale i v těchto případech šlo o člověka a ctnosti, nikoliv o lásku nějakého božstva.

Antičtí bohové se svými pletkami, úskoky a zábavami byli v rámci mýtu vyliční jako velmi lidští, straničtí, o konkrétního člověka se však nijak zvlášť nestarají; jejich kult byl kolektivní a patřil k veřejnému životu. Od nich tehdejší člověk nemohl očekávat pochopení pro svou bídu a útrapy. To sice neznamenalo, že by antický člověk neznal osobní zbožnost, neprosil o pomoc a neočekával ji, ale hlavní důraz ležel na veřejném kultu, neboť ten byl zaměřen na prosperitu státu/obce.

Ani stoická filosofie, zacílená na kultivaci osobnosti a její růst ve ctnosti, nenabízela odpovědi na tíživé otázky života a tak jako tak byla omezena na okruh vzdělanců a zabezpečených občanů. Pěstování ctnosti nebylo spojeno s osobním vztahem k božstvu, nýbrž bylo výkonem samotného člověka. Dalo by se říci, že stoikové představovali výraznou linii autonomní morálky, jež je zakotvena pouze v člověku.⁷² Limity takového pojetí pro Pavlovu dobu jsou jasné. Teprve pozdější křesťanská tradice převzala mnoho ze stoického dědictví.

Také morální filosofové se svými žáky vytvářeli jakási alternativní, do značné míry „elitní“ společenství, ta však byla časově i početně velmi omezená a nenabízela reálnou variantu pro každodenní život lidí. Z hlediska čistě náboženského nepřinášela nic radikálně nového (v tomto ohledu akceptovala společenskou roli náboženství), pokud v nich vůbec tato rovina hrála roli. Úsilí příslušníků takové „školy“ bylo soustředěno na kultivaci osobní mravnosti, askezi a rozvoj ctností jedince, tedy svým způsobem také na vlastní image. Nelze popřít, že myšlenky stoicismu a kritické postoje morálních filosofů vůči výstřelkům, přehnanému luxusu a sexuálním nevázanostem i důraz na zásadní rovnost všech lidí a svobodu sehrály pozitivní roli v proměně citění společnosti na konci 1. století a ve stoletích následujících ve směru zvnitřnění morálních norem, nicméně nevedly k bezprostřednímu řešení každodenních problémů lidí a jejich praktické angažovanosti ve prospěch druhých.

Judaismus nabízel obraz transcendentního, vznešeného, vševládného osobního Boha, který jedná ve prospěch člověka a je garantem mravního řádu, díky tomu také přitahoval zájem antického člověka. Vyžadoval od svých vyznavačů vzájemnou solidaritu, úctu a sociální spravedlnost, etické normy byly pevnou součástí náboženského systému. Přístup k němu byl však ztěžován „etnickými“ bariérami, výlučností víry a kultu. Judaismus navíc nebyl v pravém slova smyslu misijním náboženstvím a nabízel jen omezeně od-

72/ Cicero 1940 zakládá svou nauku o ctnostech a z nich plynoucích povinnostech na lidském rozumovém poznání a vůli, respektive na tom, co podle jeho přesvědčení odpovídá lidské přirozenosti.

pověď na bídu tohoto světa. Myšlenka zmrtvýchvstání nebyla v této době v judaismu všeobecně rozšířena. Johnson⁷³ ukazuje, že judaismus (zejména v diaspoře) také obsahoval ony základní typy religiozity, jež byly přítomny v řeckořímském náboženském systému, přestože se od polyteistického náboženského systému výrazně lišil. Hospodin nebyl ani nejvyšším, ani lokálním bohem, nýbrž jediným svrchovaným Pánem všehomíra. Židé byli sice v rámci řeckořímské společnosti vnímáni podobně jako jiná kultovní společenství, přesto se však odlišovali lpěním na své identitě (což se projevovalo především monoteismem, dodržováním sabatu, obřízkou, stravovacími předpisy a placením chrámové daně), která jim nedovolovala podílet se na kultovním, a tím ani politickém životě v plném smyslu slova. Byli vnímáni jako ti, kdo ze společnosti profitovali, ale neplnili vůči ní náboženské povinnosti. V jejich podobnosti a zároveň odlišnosti spočíval onen ambivalentní postoj většinové společnosti – přitažlivost a zároveň odmítání až k nenávisti. Vázanost na Jeruzalém (chrám), projevující se chrámovou daní i poutěmi, byla navíc v tehdejší společnosti neobvyklá, protože uctívání nějakého božstva mělo vždy především lokální charakter.

Jednou ze základních konstitutivních tradic Židovstva je tradice Boha, který osvobozuje a vysvobozuje (z otroctví) a tuto svobodu jako dar a úkol dává svému vyvolenému lidu v jednotě víry (kultu) a lidského jednání (vzájemných vztahů), jak je to zakotveno v Dekalogu. Na tuto tradici mohlo rodící se křesťanství navázat a specifikovat ji, jak to důsledně činil Pavel, jakožto Boží spásné, osvobozující jednání v Ježíši Kristu. V něm Boží sebevydanost přesahuje všechny dosavadní představy o božství.

Křesťanští hlasatelé přinášeli poselství o Bohu, který je nejen transcendentní, vznešený, jediný a osobní, nýbrž který se navíc do všech konsekvencí solidarizuje s člověkem, který se obrací na jedince a zároveň vyžaduje od svých vyznavačů realizaci stejné lásky a solidarity s každým potřebným (tedy i pohanem) v každodenní praxi. Křesťanství hlásá Boha, který v Ježíši Kristu překračuje všechny etnické, společenské, sociální a další hranice a stejné jednání vyžaduje od svých vyznavačů v životní praxi.

Johnson se domnívá, že rané křesťanství (1. století n. l.) bylo tvořeno především typem religiozity A (účast na božské síle a z ní plynoucích dobrech) a B (morální proměna člověka).⁷⁴ Typ C (transcendence světa skrze poznání

73/ Johnson 2010, s. 111–129.

74/ Johnson 2010, s. 169n. Jako hlavní znaky uvádí působení Ducha sv., slavení eucharistie, křest a uvedení do tajemství víry, společenství svatých – církve; morální proměnu. Specifickým rysem morální proměny v křesťanství byla ovšem orientace na celé společenství, podobně jako v židovství.

vyšší reality) lze podle jeho mínění do jisté míry najít v knize Zjevení a v některých částech Janova evangelia, typ D (stabilizace obce) prakticky ne, což je vzhledem k postavení křesťanů ve společnosti té doby pochopitelné.⁷⁵ Tato typologie napomáhá pochopit, nač mohlo křesťanství navázat v pohanské i židovské náboženské realitě řeckořímského světa.

Křesťanství rozvíjelo principy, které byly židovství vlastní, neboť Ježíš sám, jeho učedníci i první hlasatelé evangelia byli Židé zakotvení ve vlastní tradici. Dvojí přikázání lásky není vynález křesťanů, pochází z židovské tradice. To, co bylo radikálně nové, bylo překročení všech bariér: bližním je každý člověk, nikoliv jen příslušník vlastní skupiny. Ježíšovy etické nároky, jak je můžeme najít shrnuté např. v Horském kázání v Matoušově evangeliu nebo v příkladových vyprávěních u Lukáše (např. o milosrdném Samařanu), prvotní církev nesla dál a usilovala o jejich realizaci v životě.

Judaismus, mysterijní kulty i křesťanství přitahovaly i tím, že byly – na rozdíl od oficiálního kultu – náboženstvími posvátných textů a „knihy“. Uspokojovaly tedy nejen emocionální potřeby náboženského prožitku, ale zároveň i intelektuální a mravní nároky svých vyznavačů. Byla to v antické společnosti náboženství osobní víry a osobního rozhodnutí jednotlivce,⁷⁶ což platilo především pro křesťany.

Antické město a jeho kultura ve vztahu k rodícímu se křesťanství

V době, v níž působil apoštol Pavel, byl svět kolem Středozezemního moře již po dlouhá staletí výrazně urbanizován. Od dob Alexandra Velikého se urbanizace stala důležitým nástrojem helenizace a oporou imperiální politiky. Města se svými samosprávnými institucemi, rozvinutou dělbu práce, obchodem a systémem vzdělání přitahovala stále více pozornost různých skupin, mezi něž posléze patřili i křesťané. Umožňovala mnohem snazší kontakty mezi lidmi, prolínání různých vrstev a skupin i tradic. Tento jev byl posilován i zakládáním kolonií, jevem známým už od Řeků, který však Římané hojně využívali k upevňování a rozšiřování svého vlivu i mimo Latium. Římané znovu zakládali města zničená dobovačnými válkami a osazovali je

Nejde jen o morální integritu jednotlivce, nýbrž, a to především, o svatost, morální integritu celé obce, jejíž jsou jednotlivci součástí.

^{75/} Jako jediný částečně aplikovatelný příklad uvádí pastorální epištoly. Ale ani ty nemohou být jednoznačným příkladem právě proto, že si uchovávají perspektivu vzkříšení (věčného života – srov. např. 1 Tm 6, 13–16).

^{76/} Stark 2006, s. 88n.

svými veterány; zakládali také města nová, v nichž římský živel převažoval. Doba klasických řeckých městských států, tedy řecké *polis*, již sice dávno minula, přesto však zůstaly i v době raného římského principátu zachovány některé důležité instituce a uspořádání městských celků. Augustovský mír (*Pax Romana*) byl pro města v 1. století n. l. velmi důležitý, neboť jim dovoloval klidný a nerušený rozvoj. Tento rozvoj se týkal celého impéria, tedy i měst na Východě. Malá Asie, Sýrie i samotná Palestina byly procesu urbanizace aktivně účastny. Za všechny stojí připomenout stavební aktivity Herodovců, nejmě Heroda Velikého, ale i jeho synů v Palestině.

„Zdá se, že ještě důležitější než formální znovuzaložení měst byla atmosféra stability a bezpečí,⁷⁷ kterou vytvořil raný principát pro městské obyvatelstvo v provinciích. [...] Byly budovány a udržovány cesty; Středomoří bylo téměř vyčištěno od pirátů. Svobodným městům bylo dovoleno razit vlastní mince. Daně byly stabilizovány, spravedlivěji a účinněji vybírány, a v některých případech dokonce na čas sníženy. Řecké instituce místní správy a vzdělávání byly aktivně podporovány, stejně jako dary městům od jejich movitějších občanů. Schopnost poskytnout takovéto dary se stala nepochybně hlavním prostředkem, jímž jednotlivci a rodiny získávaly prominentní postavení a společenskou moc.“⁷⁸

Města na Východě se skládala z nejrůznějších skupin obyvatelstva: vedle domácího řecky mluvícího obyvatelstva tu byl zastoupen římský živel (veteráni a vojenské posádky), za nímž přicházeli obchodníci, dále pak lidé zavátí sem válkou či prodaní jako otroci piráty apod. a posléze propuštění na svobodu, političtí utečenci, lidé hledající živobytí nejrůznějšího druhu a původu. Tito obyvatelé měst bez občanského práva se často seskupovali podle svého původu a náboženské příslušnosti a vytvářeli určitá kultovní společenství. Vztahy různých skupin obyvatel mezi sebou neměly jednotnou podobu a měnily se podle okolností. Mezi těmito skupinami zaujímal zvláštní místo židovské komunity, které se v průběhu času rozšířily po celém impériu. Tyto komunity se odlišovaly vlastními zvyklostmi, organizací, právními ustanoveními i specifickými kultovními předpisy, vázanými na striktní monoteismus. Čas od času se jim podařilo dosáhnout kvaziobčanského práva, tedy téměř občanské rovnoprávnosti s místními občany. Jako celek ovšem tohoto statusu

77/ Meeks hodnotí města především z hlediska politického a z hlediska horní vrstvy obyvatelstva, nikoliv z hlediska těch, kdo v nich žili v bídě a špině. O tom viz dále. Nicméně přes všechnu obtížnost života nemajetných lidí byla města přitažlivá, protože nabízela – podobně jako je tomu i dnes ve velkoměstech zemí třetího světa – lepší šance na přežití.

78/ Meeks 2003, s. 12.

až do r. 212 nedosáhly, byť o tom tak Josephus Flavius v Židovských starožitnostech mluví.⁷⁹ Občanské právo řecké nebo římské získali maximálně někteří jednotlivci, a i to – zdá se – celkem výjimečně.

V této době se také výrazně prohlubuje rozdíl mezi městem a venkovem. Venkov zůstává v podstatě neměnný, v zásadě konzervativní, se svými lokálními odlišnostmi. Lidé na venkově mluví svými dialekty, které se místo od místa mění. Města dostávají kosmopolitní charakter, komunikační řeč je především řečtina, v římských koloniích také latina. Etnické a náboženské rozdíly se však ve městech zcela nestírají, nýbrž dochází k nejrůznějším míšením a adaptacím; kultury, náboženství a různé kultury se setkávají a navzájem na sebe působí. Na celém území existuje stejný systém vzdělání, stejná vládnoucí kultura, stejná městská dispozice se stejnými hlavními budovami (agora či fórum, správní/vládní budovy, hlavní chrámy, gymnasion, palestra, divadlo, lázně, obchody, dílny a hospody). Do měst se stěhují i lidé, kteří doufají ve zlepšení svých životních podmínek, ve velkých městech mohou hledat útočiště i uprchlí otroci.⁸⁰ Město skýtá příležitosti pro obchodníky a řemeslníky, kteří často mění svá působiště (takovými byli např. Priska a Akvila). Vybudovaný systém pozemních komunikací umožňoval relativně snadný pohyb po celé říši; společná řeč pak byla důležitou okolností úspěchu misí.

Města byla urbanisticky členěna podle stejného plánu: centrum tvořila agora s magistrátními budovami, chrámy, hospodami, obchody; zde kypěl život a bylo možné tu narazit na nejrůznější typy lidí, příslušníky různých společenských skupin, profesí, úředníky, potulné kazatele, obchodníky, městský proletariát, prostitutky, prostitutky, bavící se mládež apod. Orientace ve městě byla relativně snadná, neboť jednotlivé profese či národnostní nebo náboženské skupiny včetně Židů bydlely většinou na jednom místě, takže nově příchozí mohl poměrně bez nesnází najít své soukmenovce nebo lidi stejné profese či stejného náboženství. Města byla na druhé straně právě pro svou etnickou, sociální i kultovní rozmanitost ohrožována nejrůznějšími konflikty i nevázaností života, pouličními výtržnostmi, kriminalitou apod.⁸¹

79/ Viz kap. Římské občanství, s. 102.

80/ Viz např. případ uprchlého otroka Onezima, který se utekl k Pavlovi nejspíš do Efezu, jednoho z největších měst římského impéria (Řím, Alexandrie, Antiochie, Efez).

81/ Stark 1997, s. 158, uvádí s odkazem na literaturu, že např. v Antiochii byli obyvatelé rozděleni do 18 „kmenů“, lokálně oddělených. „Etnická rozmanitost a neustálý příliv nově příchozích vedou k snižování sociální integrace, a proto vystavují místní obyvatele nejrůznějším škodlivým důsledkům, včetně vysoké míry deviace a zmatku: to je ovšem hlavní důvod, proč byla řeckořímská města náchylná k bouřím.“

Stejně jako dnes skýtalo město možnosti nejen obživy, ale také zábavy, rozptýlení, nevázaného života, slavností a náboženských rituálů. Možnost pohodlného a nevázaného života se sice týkala hlavně svobodných movitých občanů, ale ani příslušníci chudších vrstev se nezříkali možnostmi sexuálního uspokojení, pijatik apod., pokud měli příležitost. Proti stylu života zaměřeného na pohodlí, luxus, zábavu, rozmařilost a sexuální vyžití, jenž je sváděn na helenizaci římské společnosti, vystupují stoupenci morální filosofie (kynikové, stoikové i populární filosofové) a také křesťanští misionáři. Jejich apel na morálnost života především v oblasti sexuality, převzatý z židovského dědictví, je v souvislosti s životním stylem společnosti v 1. stol. n. l., tedy v době raného principátu, pochopitelný. Pavel jistě věděl, jak to ve velkém městě chodí, proto jeho napominání čerpají své obrazy právě z této zkušenosti: „Vy všichni jste synové světla a synové dne. Nepatříme noci ani temnotě. Nespěme tedy jako ostatní, nýbrž bděme a budme střízliví. Ti, kdo spí, spí v noci, a kdo se opijejí, opijejí se v noci,“ píše do Tesaloniky nedávno obráceným křesťanům z pohanství.⁸² A podobně píše i do Říma: „Žijme řádně jako za denního světla; ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti, nýbrž oblect se v Pána Ježíše Krista a nevyhovujte svým sklonům, abyste nepropadali vášním.“⁸³ Opjění, sexuální nevázanost a výstřelky patřily přes veškeré snahy moralistů i zákonodárců k realitě života, a to zejména vyšších vrstev. Stačí si vzít do ruky Tacitovy Letopisy či Filónovy kritické výroky (natož Petroniův Satyrikon), aby bylo možné si udělat představu o nevázanosti života a intrikách v nejvyšších patrech společnosti (za všechny je možné jmenovat Augustovu dceru Julii nebo císaře Caligulu a Nerona).

Velmi mnoho ze společenského dění se odehrávalo v domácnostech. Dům, respektive domácnost, byl základním společenstvím. Vedle manželského páru do něj samozřejmě patřily i děti, jejichž počet nebyl nikterak vysoký, otroci a služebnictvo, dále sem přicházeli klienti, přátelé a hosté, a to velmi často v souvislosti s hostinami. Hostiny spojené s intelektuálními aktivitami

82/ 1 Te 5,6n. Srov. Filónovu kritiku (De vita contemplativa, § 46n.): „Znám některé lidi, kteří když jsou zcela naplněni vínem a ještě před tím, než jsou jím zcela zmoženi, začínají připravovat pitku na další den určitým způsobem subskripce a příspěvku na hostinu; ti nalézají už velkou část svého současného potěšení v naději na budoucí opilost; a tímto způsobem existují až do úplného konce svého života, bez domu a domova, nepřátelé svých rodičů a svých žen a svých dětí a jako nejhorší nepřátelé sebe sama.“

83/ Ř 13,13n. Srov. Filónovu charakteristiku: „Tito muži s nejnižšími úmysly se účastní veselých zábav, opijí se v noci, v hodině temnoty, a až přeberou, jednájí bez jakýchkoliv znalostí, zábran a taktu tak, že urážejí, zraňují a znechucují ty, kdo jsou vystaveni jejich hrubosti“ (De vita contemplativa, § 42).

(sympozia apod.) tvořily podstatnou součást života elity, respektive společenského života vůbec. Charakter těchto hostin kritizuje s posměchem Filón Alexandrijský (De vita contemplativa): „Snad ale někdo připouští způsob hostin, jaký je teď všude v módě, protože se žádá *italické plýtvání a luxus* (Řím!). O něj usilují Řekové i Neřekové, přičemž se při svých přípravách zaměřují více na okázalost než na pohoštění. [...] Shromáždění hosté pak obrazejí hlavy sem a tam, pozorují žádostivě krásné maso, jehož je hojnost, a se stejnou žádostivostí čichají stoupající vůni pečeně. Když se pak nasytí obojího, pohledu i vůně, když velmi pochválili přípravu i zahrnuli hostitele lichocením pro jeho náklady, jsou vyzváni k jídlu. Přinese se nejméně sedm tabulí a ještě více, plně naložených vším, co přináší země, moře řeky i vzduch, suchozemská zvířata, ryby, ptáci, všechno vybrané a vykrmené: každá tabule se pak od ostatních zcela liší přípravou a kořením. Aby se nevynechalo nic z toho, co se nachází v přírodě, přinesou se nakonec tabule, které jsou přeplněné ovocem, bez toho, které už bylo přineseno k hostině a k takzvanému zákusku. Pak se odnese několik tabulí, úplně vyprázdněných nenasytností přítomných, kteří se cpou jako kormoráni a jedí s takovou nenasytností, že dokonce kousají i do kostí, jiná jídla poškodí a roztrhají, nakonec je však nechají ležet napůl nesnědená. Když ale úplně kapitulují, břicho naplněné až po chrťán, ale ještě nenasytění ve svých žádostech, dají se, přesyceni jídlem, do pití. [...] Když do sebe nalijí neředené víno, dělají rámus a řádí jako divocí psi, jako by nepili víno, ale něco, co je uvádí do zuřivosti a šílenství, nebo ještě nějaký horší tajný jed, který je připraví o rozum. Napadají se navzájem, okusují a ožirají si uši, nos, prsty a ještě jiné části těla...“⁸⁴ Mohlo by se zdát, že je to odmítavě moralizující text židovského filosofa, který přehání, ale tak tomu leckdy opravdu bylo. A to Filón popisuje jen velmi decentně sexuální výstřelky, běžné využívání a zneužívání otroků, které si páni za tímto účelem pěstovali.⁸⁵

84/ Citáty z Filónova díla jsou převzaty z komentáře M. Theobalda List Římanům, s. 369n. Viz též Filón <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book34.html> (11. 7. 2012).

85/ Filón Alexandrijský, De vita contemplativa, § 50–53: „A pohlední otroci nejvybranější krásy, kteří slouží, jako by přišli spíše potěšit svým pouhým vzhledem očí diváků než obsluhovat hosty. A tito otroci, vlastně ještě chlapi, nalévají víno, jiní, již odrostlejší, nalévají vodu, majíce tváře potřené olejem, nalíčené a vlasy obdivuhodně spletené, nakadeřeně a zapletené do delikátních uzlů. Proto mají buď velmi dlouhé vlasy, naprosto nestříhané, nebo zastřížené pouze na čele a stejné délky kolem celé hlavy, zastřížené do ztracena, a jsou oblečení do velmi jemně tkaných dokonale bílých tunik, vpředu sahajících po dolní část kolen a vzadu něco málo pod lýtko... Jiní zase jsou mladí muži s chmýřím na svých mladých bradách, byvše na krátký čas zábavou zhyralých prostopášníků, jsou připraveni s přehnanou péčí a starostlivostí pro ještě bolestnější služby; jsouce něčím vystavujícím na odiv přehnanou okázalost pořadatelů slavnosti, po pravdě řečeno jejich naprosté ignorance veškeré slušnosti, stejně jako těch, kdo se s nimi dobře znají.“ Podobně jako Pavel i Filón nekritizuje

Abychom si mohli učinit představu o jídelníčku takových hostin, uvádím jeden z dochovaných popisů hostiny na počest nástupu jednoho z kněží (*flamina*) do úřadu: „Jídelníček byl následující – jako předkrm: jedlí mořští ježci, neomezené množství syrových ústřic, slávky, spondyly, drozd na chřestu, vykrmená slepice, paštika ze slávek a ústřic, černé a bílé mořské žaludy, znovu spondyly, glycomariny, mořské sasanky, ficedule, hlemýždi a nachovci; a jako hlavní chod: sviní cecky, kančí mozek, dušené ryby, dušená sviní vemená, kachny a vařené čírky, zajáci, pečená drůbež, pšeničná kaše a picentský chléb.“⁸⁶ Ještě mnohem bohatší popis hostiny nejen co do jídel, ale i ostatních aktivit, včetně sexuálních hrátek, uvádí dochovaný text Petroniova Satyrikonu Hostina u Trimalchiona.

Tyto hostiny v domech bohatých lidí, ponejvíce aristokratického původu, končily často sexuálním zneužíváním mladých otroků (tzv. *pueri delicati*), kteří k tomu byli speciálně vychováváni. Jejich pán (*pater familias*) si je hýčkal a často k nim měl velmi silný citový vztah, který se mohl pohybovat na pomezí otcovské lásky a erotičnosti až sexuálního zneužívání, jež však nebylo v římské antice hodnoceno negativně. Jde o velmi mladé, ještě nedospělé otroky, kteří ztělesňují představu řecké krásy.⁸⁷ Hostina je výsostným místem vyhrazeným k radostem a rozkoši, erotickému potěšení. „Přítomnost mladých otroků je od druhého století před naším letopočtem základním prvkem přepychu a vytříbenosti, které musí nabízet hostina hodná urozených Římanů. Vše, co v Římě představuje luxus a rozkoš, je symbolicky řecké. Mladí římská otroci se promění v řecké číšníky, jejichž vzorem je Ganymedes, Diem milovaný eféb, kterého unesl orel a následně se stal číšníkem na Olympu. Ideální mužská erotičnost jde ruku v ruce s dětstvím, krásou, přepychem a řeckou kulturou. Jako luxusní předměty římské elity jsou tito otroci ukazatelem aristokratického způsobu života: čím okázalejší, tím větší je jejich počet.“⁸⁸

Křesťané Pavlovy misie mají k těmto hostinám stejně kritický postoj jako Židé z náboženských a etických důvodů, nehledě na to, že většina z nich nepatřila k té vrstvě obyvatelstva, která si něco takového mohla dovolit. Přesto se právě hostina, večeře Páně, v soukromém domě měla stát ústředním momentem shromáždění obce. V tom se však podobala mnohem více hostinám pohřebních či profesních spolků nebo židovským rituálním hos-

řeckořímskou rozmařilost samoučelně, ale ve srovnání s pravou ctností ctitelů Zákona a hlavně se skupinou asketů (therapeutů), aby ukázal výši jejich života.

86/ Rüpke 2007, s. 216.

87/ Petronius 1970 vypráví o těchto vztazích velmi barvitě – zejména na postavě „miláčka“ Gitona.
88/ Puccini-Delbey 2008, s. 165.

tinám. Avšak ani v křesťanské obci se tyto hostiny neobešly bez problémů a nešvarů, protože i ona byla relativně silně sociálně stratifikovaná, jak svědčí Pavlovy výtky vůči slavení eucharistie (večeře Páně) v korintské církevní obci (1 K 11,20–22). „Když vy se však shromažďujete, není to už společenství večeře Páně: každý se dá hned do své večeře, a jeden má hlad, druhý se opije. Což nemáte své domácnosti, kde byste jedli a pili? Či snad pohrdáte církví Boží a chcete zahanbit ty, kteří nic nemají?“ Příslušníci obce byli dětmi své doby a pocházeli ze společnosti, kde sociální nerovnost a všelijaké výstřelky byly považovány za normální. Kritiku takového jednání vyjadřovali i morální filosofové. Ve slavení večeře Páně navazovali křesťané na mnohem širší tradici kultovních hostin než právě jen na luxusní soukromou hostinu. Neobvyklá byla pravděpodobně skutečnost, že se scházeli pravidelně každý týden. To ovšem kladlo nemalé nároky na hostitele, který musel dát k dispozici nejen prostor, ale i základní materiální zabezpečení: chléb a víno. Proto také není divu, že docházelo k nešvarům, jež Pavel v 1 K 10 a 11 s ohledem na možnosti všech členů obce kritizuje.⁸⁹

Po příchodu do města se Pavel mohl orientovat na řemeslníky stejné profese (viz Korint – Priska a Akvila, Sk 18,2n.), hledat zde možnosti práce i ubytování; dílna a dům se mohly stát místem primární evangelizace. Nebo se, jak to až do jeho působení v Efezu líčí Skutky, mohl obrátit k souvěrcům (synagoga) a začít se svou misí zde. Podle 2 K 11,24.26 (eventuálně 1 K 9,20) to není vyloučeno. Navíc synagogálními tresty mohl být Pavel postižen jen tehdy, vstoupil-li do kontaktu se synagogou, respektive židovskou obcí v daném městě. Nicméně svými souvěrci byl tak jako tak posléze odmítnut, takže za místo jeho primární evangelizace lze považovat antický dům. Ve vazbě na konkrétní dům, případně rodinu, se vytvářela tzv. domácí církev/církevní společenství (ἐκκλησια κατ'οίκου).

Je málo pravděpodobné, že by Pavel kázal po ulicích jako např. kynikové (byť s nimi leccos sdílel), hrál roli tzv. domácího filosofa (jako sofisté aj.) nebo působil v nějaké filosofické škole („přednáškové“ aule), jak to zmiňují pro Efez Sk 19,9n. (škola Tyranova). Pavel opravdu nejspíš využíval možnosti antického domu, večeří spojených se sympoziem nebo něčím obdobným (srov. Sk 20,7–12). V jednom běžném domě se mohlo sejít 20–30 (max. 40) lidí. Ve velkých městech bylo takových domácích (domovních) církevních společenství víc (srov. Ř 16).

^{89/} Viz Theißen 1989, s. 290–317 (Soziale Integration und sakramentales Handeln); Kunetka 2004, s. 104.

Velká města sice přitahovala lidi nejrůznějšího původu a zaměstnání z venkova a ze zapadlých částí provincií (impéria), protože nabízela – podobně jako dnes – větší šanci obživy, život v nich byl však na druhé straně značně obtížný a nebezpečný. Kdybychom si chtěli představit, jak vypadal život ve městě pro obyčejného obyvatele, závislého na práci vlastních rukou, museli bychom se dnes pro příklad vydat nejspíš na okraj obrovských metropolí rozvojových zemí – s tím rozdílem, že ve velkých starověkých městech byly domy patrové a vedly mezi nimi úzké uličky. Ale pokud jde o hustotu obyvatel, nedostatek hygieny, prach, zápach, hmyz, odpadky, nedostatek vody, zimu či horko, soužití lidí a zvířat apod., jsou jistou paralelou.

Naše představy o antických městech a zejména velkoměstech, jako byl Řím, Alexandrie nebo Antiochie, jsou tvořeny na základě vykopávek a údajů čerpaných z literatury, jež je ovšem vesměs dílem lidí z vyšších společenských vrstev s jinými možnostmi bydlení, než které měl běžný chudý obyvatel těchto měst. Rodney Stark udává, že kolem roku 100 bylo v římské říši třicet jedna měst, která měla více než 30 000 obyvatel.⁹⁰ Avšak hustota obyvatel v těchto městech dalece přesahovala běžnou hustotu moderních západních měst, protože obyvatelstvo žilo stísněně na poměrně malém území vymezeném hradbami a ještě až přes 40 % plochy zde zabíraly chrámy a veřejné budovy. Podle Starka byla hustota obyvatel v Antiochii zhruba 75 000 obyvatel na čtvereční míli nebo 117 na akr.⁹¹ Pro srovnání v dnešním Chicagu podle něho žije 21 obyvatel na akr, v San Franciscu 23 a v New Yorku 37. Ve starověkém Římě uvádí hustotu 200 obyvatel na akr, v Korintě 137. Hustota obyvatel v dnešní Bombaji je 183 osob na akr, v Kalkatě 122.⁹²

Udělat si názorný obrázek o stísněnosti městské zástavby může člověk tam, kde se dochovaly základy budov, jako např. v Ostii, nebo ještě realističtěji v soudobých poměrech např. v Benátkách, kde jsou patrové obytné domy v některých částech tak blízko sebe, že uličky nejsou široké ani metr, takže si lidé mohou podávat ruce z okna do okna. Dnešní moderní města jsou navíc stavěna výrazně do výšky, zatímco např. v Římě bylo dovoleno

90/ Stark 2006, s. 35. Stark (s. 34n.) zároveň upozorňuje na to, že údaje o počtu obyvatel těchto třiceti jedna měst se v literatuře značně liší. To se týká velmi podstatně např. Říma, Antiochie, Alexandrie, Efezu, Kartága, kde se rozptýl údajů pohybuje v řádu stotisíců (např. se běžně uvádí, že Řím měl v 1. stol. n. l. na jeden milion obyvatel, Stark počítá s 200 000, Antiochie či Kartágo měly mít kolem 500 000 obyvatel, možná jich však bylo jen na 100 000).

91/ $\text{Akr} = 4\,046,873\text{ m}^2 = 0,4\text{ ha}$, což odpovídá obsahu čtverce o straně přibližně 63,6 m.

92/ Podle Stark 1997, s. 149n. Hustota obyvatel v současné Praze je 2518 obyvatel na 1 km^2 a v celé České republice 133 obyvatel na km^2 . Zdroj: <http://www.hajduch.net/cesko/hustota-a-rozmisteni-obyvatel>. Praha by v přepočtu měla cca 10 obyvatel na akr.

stavět soukromé budovy maximálně do výše 20 m, což odpovídalo nanejvýš třípatrovým až čtyřpatrovým domům, avšak jinde (a někdy i v Římě samotném) byly budovy až šestipatrové.⁹³ Obytné nájemné domy (*insulae*) nebyly většinou z kamene či cihel, nýbrž ze dřeva a jejich zřícení nebylo ničím výjimečným, a to jak proto, že nebyly postaveny příliš důkladně a vyšší patra, kde bydlela chudina, byla přeplněná lidmi, a tedy těžší než spodní, tak také proto, že byly leckdy ohrožovány přírodními katastrofami, např. zemětřeseními, která v určitých oblastech (např. v Antiochii) nebyla ničím zvláštním.

Jiné ohrožení představovaly požáry, protože se v těchto domech samozřejmě vařilo na otevřeném ohni. Okna neměla skla, pronikání chladu bránily zavěšené kusy látky nebo vydládané kůže. To na jedné straně chránilo obyvatele před udušením kouřem z ohnišť, na druhé straně v případě požáru vedlo k jeho rychlému rozšíření do širokého okolí. Dřevěné konstrukce a hustota domů šíření požáru jen podporovaly. Mnoho měst ve starověku bylo buď zcela nebo částečně několikrát zničeno právě požárem (např. Řím v r. 64). A voda na hašení nebyla k dispozici.⁹⁴

Při velké hustotě obyvatel a při malých obytných prostorách pro většinu z nich, kde se tísnili v začazených místnostech nájemných domů, je pochopitelné, že většina obyvatel trávil podstatnou část dne venku, na veřejných prostranstvích a v práci pro bohaté a urozené. A je také jasné, že města byla – stejně jako dnes – působištěm nejrůznějších kriminálních živlů, prostitutek a jejich pasáků, majitelů či majitelek nevěstinců. Se značnou ironickou nadsázkou, přesto však realisticky až naturalisticky líčí Petronius temný svět velkoměsta. Hrdina románu, ztracený ve velkoměstě, hledá dům, kde je ubytován, a přitom potká sařenu, které se zeptá na cestu: „Za chvíli, jak jsme se dostali na odlehlé místo, ochotná sařena pozdvihla záclonu a řekla: ‚Zde bys měl bydlet!‘ Odpověděl jsem, že neznám ten dům; tu vidím mezi pasáky a nahými nevěstkami plížit se jakési muže. Konečně, arci již pozdě, jsem poznal, že jsem se ocitl v bordelu.“⁹⁵ „Na trh jsme se dostali až v podvečer a viděli

93/ Carcopino 2003, s. 28.

94/ Po požáru v r. 64 dal Nero pokyny k obnově Říma, z nichž je patrné, jak vypadala situace před tímto požárem: „Nařídil též, aby budovy samy byly až do jisté výšky pevně stavěny bez trámů z gabijského nebo albského kamene, poněvadž tento kámen je ohnivzdorný, a aby neměly společné zdi, nýbrž aby každé stavení bylo obehnáno vlastními zdmi. Dále ustanovil dozorce k tomu, aby voda, kterou si dosud soukromníci zachycovali libovolně, tekla hojněji a na více místech pro obecnou potřebu; také měl každý mít v nádvoří hasicí náradí. [...] přece však někteří lidé mínili, že ona stará úprava byla více na prospěch zdraví, poněvadž prý úzkými ulicemi a vysokými domy tak nepronikal sluneční žár...“ Tacitus 1975, s. 433n. (XV,43).

95/ Petronius 1970, s. 12.

jsme tam množství věcí na prodej, ne sice drahých, ale takových, že jejich podezřelý původ a příslušnost mohlo nejspíš skrýt šero. Poněvadž jsme i my přinesli s sebou ukradený plášť, užili jsme vhodné příležitosti a natrášali jsme v jednom koutě cípem látky, zda by se nějaký kupec dal krásou šatu zlákat ke koupi.⁹⁶ Podobně líčí Tacitus situaci v Římě za Neronovy vlády v r. 56. „Za konzulátu Quinta Volusia a Publia Scipiona byl za hranicemi klid, doma však hanebná nevázanost, když se Nero v přestrojení za otroka, aby nebyl poznán, potloukal po římských ulicích, nevěstincích a krčmách v průvodu lidí, kteří loupili zboží vyložené na prodej a zasazovali rány mimojdoucím, kteří ho ani neznali, takže i on sám někdy utržil rány, jak prozrazovala jeho tvář. Když se později rozneslo, že se císař toulá ulicemi, a množila se příkoří činěná na vážených mužích a ženách, ba někteří, když byla jednou dovolena zvůle, pod Neronovým jménem s vlastními hloučky beztrestně prováděli totéž, prožívali lidé noc jako v dobytém městě.“⁹⁷

Přelidněnost a stísněnost měst ještě zhoršovala přítomnost zvířat, která sloužila k dopravě, ke kultovním účelům i k obživě. Carcopino⁹⁸ udává pro hlavní silnice v Itálii, které vedly z Říma, tj. Via Appia, Via Latina, Via d'Ostia a Via Labiana, šířku mezi 4,80 a 6,50 m. Ulice v Římě měly být podle zákona široké alespoň 2,9 m, ale mnohé městské části měly pouze úzké uličky. A ve starověku velmi obdivovaná silnice v Antiochii byla široká pouhých 30 stop, tedy necelých 10 m.⁹⁹ Na těchto cestách, ulicích a uličkách se lidé pohybovali vesměs pěšky, ale také na koních a oslech a zároveň zde se tu vyskytovala i tažná a obětní zvířata.

Města byla většinu času v noci neosvětlená, a tedy i značně nebezpečná. „Avšak nebylo po ruce pochodně, abychom si jí posvítili při tom bloudění, a ani půlnoční ticho již nedávalo naděje, že potkáme chodce se světlem; k tomu jsme byli ještě opilí a nevyznali jsem se v těch místech, což by nám bylo i ve dne vadilo. A tak jsme skoro po celou hodinu klopýtali s nohama do krve zraněnými přes ostré kamení a čnějící střepy...“¹⁰⁰ Kdo nemusel, z domu nevycházel, protože mu hrozilo nejen přepadení, ale také vylití splašků a obsahu nočních váz na hlavu.¹⁰¹ Bohatší vycházeli v případě nutnosti se svými otroky,

96/ Petronius 1970, s. 14.

97/ Tacitus 1975, s. 344 (XIII,25).

98/ Carcopino 2008, s. 57.

99/ Stark 1997, s. 151.

100/ Petronius 1970, s. 63.

101/ Stark 2006, s. 28, poznamenává, že vylévání nočníků z druhého či třetího patra rovnou z okna muselo být běžnou praxí, protože to bylo často oficiálně zakazováno.

kteří jednak nesli pochodně či lucerny, aby svítili pánovi na cestu, jednak mu poskytovali ochranu. Pokud byla ve městě nějaká kanalizace, tak ve formě otevřených příkopů, do nichž se vylévalo všechno. Zápach, hlodavci, červi a hmyz byli trvalou součástí dobové městské civilizace. Voda byla sice často do měst přiváděna akvadukty, ale poté sváděna do cisteren, kde se po čase stávala závadnou (často kontaminovanou fekáliemi) a bez převaření zdraví škodlivou. Pouze některé bohaté domácnosti měly vodu zavedenou až do domu; ostatní museli každý litr vody přinést z veřejných studní a cisteren. Takže s vodou bylo navíc nutno šetřit. Mytí, praní apod. nepatřilo k běžným denním činnostem, nehledě na to, že ne každý měl náhradní ošacení. Navíc starověk neznal mýdlo.¹⁰² Lidé běžně trpěli různými infekčními chorobami, parazity apod., a tak nejen vypadali nevhledně, ale nepochybně také páchli. Proto pro toho, kdo si to mohl dovolit, bylo velmi žádoucí používání kadidla a jiných vonných látek. „Opuchlé oči, kožní vyrážky, chybějící údy jsou znovu a znovu zmiňovány v pramenech jako součást městské scény.“¹⁰³ Není proto divu, že společenská elita trávila část roku ve svých luxusních vilách na venkově, protože zejména v letních měsících musel být život ve velkoměstech velmi obtížný. Dodnes obdivujeme římské lázně, jejichž velkolepé zbytky sofistikovaného systému se leckde dochovaly.¹⁰⁴ I když byly veřejné, nebyly pro každého přístupné. A těžko si představit městskou honoraci pobývajících v lázni s městským plebem.

Kromě tělesné bída vyznačoval život v řeckořímských městech i vysoký stupeň sociálního chaosu,¹⁰⁵ který byl mj. zapříčiněn i vysokou úmrtností a neustálým přílivem nových obyvatel, jimž chyběla sociální integrace i možnost obživy, a tak se často uchýlovali ke kriminálnímu jednání a agresi vůči druhým.¹⁰⁶ Vedle toho žil antický městský člověk ohrožován epidemiemi-

102/ Stark 1997, s. 152.

103/ Stark 2006, s. 28.

104/ Petronius 1970, s. 24n.: „Vstoupili jsme tedy do lázně, a vypotivše se, šli jsme k studené sprše. Trimalchio politý voňavkou úval se již utírat, ale ne plátěnými ručníky, nýbrž rouškami z nejjemnější vlny.“ Tak popisuje autor úvod hostiny u Trimalchiona – Trimalchionův palác byl vybaven vlastním lázeňským komplexem. Nepochybně tomu tak mohlo být i ve skutečnosti.

105/ Stark 1997, s. 158n., mluví o „sociálním chaosu a chronické městské bídě“, o „přírodních a sociálních katastrofách“ (válečné konflikty, vybití obyvatel, vyplundrování, srovnání se zemí, zeměřesení, požáry, epidemie).

106/ Ačkoliv dnes žijeme v jiné době a jiných sociálně-kulturních podmínkách, náš svět se musí stále více vyrovnávat s podobným problémem, který charakterizoval i antickou městskou multikulturní společnost, tj. integraci jednotlivých skupin a zároveň zachování jejich identity, respektive vznikem nové společnosti. Dnes je tento problém z velké části řešen v rámci vzdělávacího systému, čemuž v tehdejší době vlastně odpovídalo působení Pavla i dalších misionářů. Moree 2013, s. 65–67, rozlišuje tři typy přístupů, *missionaries*, *servicemen*, *officers*, podle toho, jakým způsobem jednají se svými adresáty a jaké metody pro jejich školní integraci a vzdělávání používají. V této typologii by

mi, které se při takové hustotě obyvatelstva rychle rozšiřovaly, přírodními katastrofami, jako byla častá zemětřesení, a válečnými konflikty. Likvidace veškerého městského obyvatelstva při dobytí města cizí armádou patřila k dobovým zvyklostem. Obyvatelé porobeného města byli buď zabití (včetně žen a dětí), popraveni nebo prodáni do otroctví. Možná délka života ležela pro běžného chudého člověka v těchto podmínkách mezi 25 a 30 lety života, někdy ještě níže.¹⁰⁷ M. J. Gorman hovoří o paradoxní dynamice městského života neelity: na jedné straně díky životu „face-to-face“ mohli být ti, kdo byli považováni za živly ohrožující město nebo impérium, vystaveni ostrakizaci, násilnostem městské spodiny nebo politickým akcím úřadů, na druhé straně poselství a komunity, jež nabízely spásu, rovnost a vliv všem bez ohledu na jejich sociální status, mohly u této neelity snadno vyvolat zájem a jejich myšlenky se mohly lehce šířit.¹⁰⁸

Do tohoto chaosu a nejistoty života městského obyvatelstva přicházelo křesťanství (v osobách misionářů a v nově založených malých společenstvích) a přinášelo novou perspektivu. „Síla křesťanství nespočívala v jeho příslibu kompenzace utrpení tohoto života v jiném světě, jak se často udávalo [...]. Skutečně revoluční aspekt křesťanství spočíval v morálních imperativích jako ‚Miluj bližního jako sebe sama‘, ‚Čiň druhým to, co chceš, aby druhí činili tobě‘, ‚Je blaženější dávat než dostávat‘ a ‚Co jste učinili tomu nejposlednějšímu z mých bratří, mně jste učinili.‘ To nebyly pouhé slogany. Členové [církve] pečovali o nemocné, dokonce i během epidemií, podporovali sirotky, vdovy, staré a chudé; zabývali se údělem otroků. Zkrátka, Kristus vytvořil ‚miniaturní sociální stát v impériu, kde pro většinu chyběly sociální služby‘. Právě tyto *odpovědi* na dlouho trvající bídu života ve starověku, a ne příchod horších podmínek, které byly dány ‚materiálními‘ změnami, byly tím, co podnítilo růst počtu křesťanů. Avšak tyto materiální výhody byly zcela duchovního původu. Tento náhled je podpořen [skutečností] trvalé neschopnosti pohanských skupin zhostit se tohoto náročného úkolu.“¹⁰⁹ I když nejde o komentář pouze k úplným počátkům křesťanství, nýbrž obecněji k prvním staletím, platí do značné míry i o Pavlově misijním úsilí a jeho pastoračním působení (parenezi). Nemyslím si sice, že by myšlenka na trvalý

Pavlův přístup nejspíš odpovídal kategorii servicemen. Vlastním Pavlovým cílem nebyla integrace a zachování identity, nýbrž vznik identity nové (proto hovoří o novém stvoření), jež samozřejmě integrovala prvky výchozích identit jednotlivých skupin.

107/ Brown 1988, s. 6.

108/ Gorman 2004, s. 37.

109/ Stark 2006, s. 30n.

život s Kristem (srov. Ř 8,18–25) nehrála důležitou roli, jak to hodnotí Stark, ale je pravda, že tyto etické imperativy jednání byly velmi důležité i pro Pavla a jeho misi. I Stark nicméně zdůrazňuje jejich duchovní (tedy náboženské) zakotvení.

Stark¹¹⁰ ve svém závěrečném komentáři k úspěchu křesťanství, které bylo vázáno na městský prostor, v prvních stoletích naší éry hovoří o revitalizační síle křesťanství, která byla dána uplatňováním nových norem a nových způsobů sociálních vazeb, jež byly schopné se vyrovnat s mnoha naléhavými problémy městského života. „Městům naplněným bezdomovci a chudinou nabízelo křesťanství dobročinnost a naději. Městům naplněným nově příchozími a cizinci křesťanství nabízelo bezprostřední bázi pro zakotvení. Městům naplněným sirotky a vdovami křesťanství poskytovalo nový a rozšířený smysl rodiny. Městům rozervaným prudkými etnickými konflikty křesťanství nabízelo novou bázi pro sociální solidaritu [...]. A městům konfrontovaným s epidemiemi, požáry a zemětřeseními nabízelo křesťanství účinné pečovatelské služby.“¹¹¹ Pavlovou korespondenci je třeba číst na pozadí těchto skutečností, které přinášel městský život. Teprve na tomto pozadí pak lze správně chápat taková témata jeho listů, jako je nová důstojnost člověka bez ohledu na sociální status, manželský život, křesťanské společenství jako familia Dei, svoboda od otroctví neřesti k životu v naději a míru, mír, láska jednoho k druhému, velkodušnost, sebedarování, identifikace s ukřižovaným Kristem, vůbec kříž jako cesta apod. To jsou témata, která ukazují na úplně jiné dimenze pojetí života. Naděje, která je v nich ukryta, není jen eschatologická, nýbrž se zároveň týká životní každodennosti.

Rodinný život – výchova

Psát o tom, jak vypadala výchova římského občana, respektive dětí, je obtížné zejména proto, že zprávy, které máme k dispozici, se týkají především svobodných dobře situovaných občanů, především mužů, méně žen. Různé filosofické školy nahlížely na člověka a jeho důstojnost odlišně, přesto snad lze obecně říci, že člověk byl mnohem méně hodnocen z hlediska svého svébyty než z hlediska svého funkčního zařazení ve společnosti. A dítě nemělo hodnotu pro sebe samo jakožto lidská bytost, nýbrž především s ohledem na to, co z něho mohlo vyrůst, do jakého společenského rámce bylo zasazeno

110/ Stark 1997, s. 161.

111/ Stark 1997, s. 161.

a jak tento společenský rámeček (důstojnost rodiny, stavu apod.) mohlo dále rozvíjet.¹¹²

Vzdělávací systém byl různorodý: nejznámější antickou vzdělávací institucí je *gymnasion* a *palestra*, jež byly veřejnými institucemi města (*polis*). Vedle toho existovaly i jiné možnosti: bohatí si mohli dovolit najímat pro své děti učitele, zatímco děti nižších vrstev učil místní učitel, jenž je naučil číst a psát. Umět číst a psát platilo za základní vzdělání. Některé děti naučili číst a psát sami rodiče, nebyl-li učitel či škola k dispozici nebo pokud rodiče neměli dost finančních prostředků. Děti bohatých občanů, jež se naučily číst a psát doma, byly potom rodiči posílány do různých škol, přičemž tyto školy byly nezřídka specializovány na různé předměty. Vzdělávání nemělo žádný zcela pevný rámeček, kvalita a zaměření vzdělání často závisely na úrovni jednotlivých škol a učitelů a na jejich specializaci. Školou se tehdy rozuměla i skupina lidí, která náležela do okruhu určitého učitele, filosofa nebo morálního filosofa. Patřilo také k dobrým zvyklostem absolvovat vzdělání u různých učitelů a na různých místech, už proto, že jednotlivé školy měly svá specifika. Cicero píše na sklonku svého života svému synu Markovi. „Už celý rok, synu Marku, posloucháš Kratippa, a k tomu v Aténách, a jsi tedy jistě pln nauk a zásad filosofických, když máš možnost, aby jednak učitel tak znamenitý rozmnožoval tvé vědění, jednak aby tě město tak slavné posilovalo dobrými příklady. Přece však myslím, že tak jako já jsem ke svému prospěchu stále spojoval s řeckým studiem studium latinské, a to nejen ve filosofii, ale i ve své přípravě na činnost řečnickou, že měl bys i ty činiti totéž, abys byl stejně schopen se vyjadřovat v obou těchto oborech.“¹¹³ V úvodní pasáži Petroniova Satyrikonu je tento systém i s jeho nedostatky popsán s velkou dávkou ironie, což dokumentuje onu všudypřítomnou snahu o společenskou prestiž, k níž samozřejmě náleželo i patřičné vzdělání a schopnost se uplatnit jako řečník a politik, filosof nebo vojevůdce. Dosáhnout všeobecného uznání a společenského ocenění bylo cílem výchovy: „Pak takový člověk, který nedovede pronášeti řeči obhajovacích, ani poutati svou výmluvností shromáždění lidu, ani vésti války, přece bude povinen, aby projevoval ty ctnosti, které budou v jeho moci, spravedlnost, věrnost, štědrost, uměřenost a zdrženlivost, takže pak to, co mu chybí, bude na něm méně pohřešováno. Nejkrásnější však dědictví, jež mohou otcové odevzdati dětem, a vzácnější než každý otcovský statek je sláva ctnosti a velikých činů, a jestliže někdo tuto slávu svou vlastní hanbou

112/ K tomu, jak vypadala výchova v řeckořímském světě, viz Ryšková 2008a, Veyne 1995b, s. 33n.

113/ Cicero 1940, s. 25.

poskvrní, třeba to pokládati za hřích a bezpráví.¹¹⁴ Filosofické a rétorické školy patřily k nejdůležitějším vzdělávacím institucím. I v antice se rozlišovalo, podobně jako dnes, mezi vzděláním a výchovou, přičemž vzděláním se myslelo nabývání vědomostí, znalostí a výchovou poznání a cvičení ve ctnosti. Vzdělání a výchova mají svůj cíl samy v sobě, nemají sloužit praktickému uplatnění (za skutečně svobodného člověka byl považován ten, kdo si mohl dovolit věnovat se přemýšlení, studiu, filosofii a politice). Ctnosti měly člověka přivést ke štěstí, svobodě, pokoji a dobrému životu.¹¹⁵

Rané křesťanství, jež se rozvíjelo od druhé poloviny 1. století především v řeckořímské „pohanské“ společnosti, neznamenal z hlediska způsobu vzdělávání a výchovy žádný převrat. Přesto však – díky přesahu, tj. díky víře v život po smrti, ve zmrtvýchvstání, v plné společenství člověka s jediným Bohem, stvořitelem a obnovitelem všeho skrze Ježíše Krista – nabízelo jiný pohled na člověka jako takového. Ne společenské postavení (založené na majetku, uznání ve společnosti, vzdělání a původu), nýbrž milovanost Bohem v Ježíši Kristu, kterou člověk mohl přijmout jen jako dar, kterou si nemohl zasloužit ani koupit žádným způsobem, vytvářela novou důstojnost každého člověka včetně dítěte.¹¹⁶ Avšak ani křesťanská rodina, ani křesťanská společenství nebyly pedocentrické – i v křesťanství stálo dítě na okraji úvah. To bylo zpočátku jistě dáno očekáváním brzké parúzie a posléze integrací do stávajících společenských struktur. Ostatně až do konce 19. století zůstává dítě malým dospělým a jako na takové je na ně nahlíženo.

V křesťanské výchově se posléze uplatňují zejména stoické ideály výchovy k ctnostem. Přesto však došlo k zásadní změně pohledu, neboť cílem výchovy a života vůbec není společenská prestiž, společenský image, ani ctnosti samy o sobě,¹¹⁷ nýbrž dosažení transcendentního cíle, společenství s Bohem, které však má své předznamenání tady, ve společenství lidí. V tomto směru navazuje křesťanství na židovství, kde také cílem výchovy není jednoduše společenská prestiž, nýbrž věrnost Hospodinu, výchova ve víře a předávání tradice. I když se dají najít výrazné paralely mezi Pavlovými etickými apely a výroky dobových morálních filosofů (stoiků, kyniků, populárních filosofů ad.), jde o zásadně odlišný pohled: není to člověk, který vlastním úsilím buduje svou osobnost a dosahuje ctností a štěstí, nýbrž Bůh, který skrze Ježíše

114/ Cicero 1940, s. 75.

115/ Vegge 2006, s. 277.

116/ Srov. 1 K 1,26–31.

117/ Tento společenský image nelze hodnotit dnešními očima kritiky kariérismu a egoismu. Jde také o filosofické ideály vzdělaného a moudrého člověka.

Krista darem víry, zpečetěné křtem, tedy milostí, působí v člověku proměnu, jež ho vede ke štěstí.

Téma dítěte a jeho výchovy v Pavlových listech vůbec nenajdeme, to jistě není náhoda. Pavel píše dospělým členům obce a jeho pohled je soustředěn na nejrůznější aktuální problémy obce jako takové, v nichž jde o tady a teď spásy, o eschatologickou perspektivu lidského jednání. Rodinný život do tohoto kontextu patří jen okrajově jako pomíjivá okolnost života, kterou je třeba respektovat, protože je tady, ale již není na místě věnovat příliš mnoho pozornosti, pokud to nenarušuje řád života: „Máš ženu? Nechtěj se s ní rozejít. Jsi bez ženy? Žádnou nehledej. Ale i když se oženíš, nezhřešíš. A vdá-li se dívka, nezhřeší. Dolehne však na ně tíseň tohoto času. Toho vás chci ušetřit. Chci říci, bratři, toto: Lhůta je krátká. Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli [...], a kdo užívají věci tohoto světa, jako by je neužívali, neboť podoba tohoto světa pomíjí.“¹¹⁸ V této perspektivě je jistě každé dlouhodobé plánování, zaměření na pozemskou budoucnost, budoucnost rodiny (rodu) zbytečné.

Pavel používá rodinnou metaforiku pro vyjádření svého vztahu k obci (otec, matka-chůva, starosvat) a charakteristiku vztahů v ní (bratři a sestry, synové Boží). Obec nenahrazuje přirozenou rodinu, nýbrž vytváří prostor rodinného typu. Pojetí obce jakožto rodiny-domácnosti odpovídá i dobovým představám o *polis*, která je jakousi zvětšenou domácností. V popavlovské době toto téma dozná značné aktuálnosti: tzv. řády domácnosti – *Haustafeln* (Ef, Ko, částečně 1 Pt) se mění (pokud již nejde o souběžný proces) výrazně v řády obce – *Gemeindetafeln* (pastorální epištoly, apoštolští otcové).

Jediný novozákonní text, který výslovně hovoří o povinnosti a povolání rodičů vychovávat děti a o povinnosti dětí poslouchat rodiče (s odkazem na Starý zákon), je Ef 6,1–4. Rodiče (otcové) mají své děti vychovávat „v kázni a napomenutích našeho Pána“ a nedráždit je ke vzdoru (Ef 6,4). List Židům 12,5–11 hovoří o výchově v rodině (především o trestání synů otci) jakožto obrazu pro výchovu Boží. Text samozřejmě předpokládá všeobecnou srozumitelnost obrazu, protože tak se výchova dělá a měla být. Autor ovšem podotýká nesrovnatelnost obrazu, protože výchova lidská je jen dočasná, zaměřená na pozemský cíl, zatímco výchova Boží vede k cíli absolutnímu, k „podílu na [Boží] svatosti“ (Žd 12,10), a přináší „ovoce pokoje a spravedlnosti těm, kdo jí prošli“ (Žd 12,11).

118/ 1 K 7,27–31.

Pokud jde o Pavla, můžeme hovořit o výchově pouze ve smyslu výchovy k víře jeho adresátů, tedy dospělých členů obce. Na této „výchově“ je nicméně důležité to, že víra v Boží jednání v Kristu (v naplnění zaslíbení spásy) má svůj korelát v pozemském jednání člověka, charakterizovaném především vzájemnou láskou. Pavlova výzva „budte stejné mysli, mějte stejnou lásku, buďte jedné duše, jednoho smýšlení, v ničem se nedejte ovládat ctižádostí ani ješitností, nýbrž v pokoře pokládejte jeden druhého za přednějšího než sebe; každý ať má na mysli to, co slouží druhým, ne jen jemu“¹¹⁹ musela znít pro tehdejšího člověka, odkázaného na sebe sama a usilujícího o své místo na slunci, o vlastní přežití, o společenský image, značně neobvykle.

Helénistické Židovstvo a jeho význam pro počátky křesťanství

Proplétání helénistické kultury a helénistického životního stylu (jež byly především produkty výchovy v gymnasiu a palestre)¹²⁰ a judaismu bylo už v posledních dvou stoletích před našim letopočtem mnohem intenzivnější, než by se mohlo zdát. Zejména příslušníci aristokratických a dobře situovaných rodin, pokud se chtěli uplatnit ve veřejném životě a společnosti svého (rodného) města, se aktivně podíleli na helénistickém výchovném systému,¹²¹ aniž by přitom byli chtěli popřít svou židovskou identitu. To se sice mnohdy neobešlo bez potíží, neboť k účasti na veřejném životě patřila i účast na oficiálním kultu, ale i tyto potíže se za jistých okolností daly překonat. Židé měli totiž v antické společnosti v diaspoře leckteré výsady, což vyvolávalo jistou nevoli jejich spoluobčanů.¹²² Nejznámějším příkladem je spor Židů

119/ Fp 2,2–4.

120/ Hengel 1988, s. 121n., charakterizuje toto období jako „civilizaci výchovy – *paideia*“. K tématu viz kapitulu Griechische Erziehung und Bildung und das palästinische Judentum, s. 120–152.

121/ Gymnasiální výchova byla leckde podmínkou k získání občanského práva – v tomto směru je líčení 2 Ma 4,7–20 o zřízení gymnasia/palestry v Jeruzalémě a dalších prohelénistických akcích zcela pochopitelné.

122/ Viz Josephus Flavius 2004, XII,3,1 (§ 119–121): „Židům se dostalo také od asijských králů, pod nimiž si získali vojenské zásluhy, značného uznání. Seleukos Nikator jim propůjčil ve městech, která v Asii a dolní Sýrii založil, a obdobně i v hlavním městě Antiochii dokonce občanské právo a postavil je zcela na roveň Makedoňanům a Řekům, kteří tam žili. Těto výsady se těší dodnes, jak to vyplývá z toho, že Židům, kteří nechtějí používat žádný cizí olej, je gymnasiarchy místo oleje vyplácena určitá peněžní částka. Když v poslední válce chtěli obyvatelé Antiochie tento zvyk odstranit, Mucianus, jenž byl tehdy místodržícím v Sýrii, ho zachoval. A když později Vespasián a jeho syn Titus tuto část světa ovládli a obyvatelé Alexandrie a Antiochie žádali, aby bylo Židům občanské právo odebráno, nepodařilo se jim splnění jejich žádosti dosáhnout.“ Podle Josepha Flavia, Židovská válka 2,18,487–498, došlo v Alexandrii v době židovské války (v r. 66), když byl prefektem Egypta a Alexandrie Tiberius Alexandr, ke srážkám mezi Židy a Řeky, které skončily masakrem Židů v jejich

s alexandrijskými občany o občanské právo v letech 38/39–41 n. l. Po smrti císaře Tiberia místodržící Flaccus dopustil obrovský pogrom na alexandrijské Židy, kterých v té době žilo v Alexandrii na 200 000.¹²³ Tento spor, jehož účastníkem v delegaci do Říma k císaři Caligulovi byl i Filón Alexandrijský, skončil pro Židy neúspěchem.¹²⁴ Josephus Flavius referuje v Židovských starožitnostech XII,3,2 (§ 125n.) ještě o jiném podobném případě, který však naštěstí skončil pro Židy příznivě: „Stejného smýšlení ve vztahu k Židům byl, jak známo, také Marcus Agrippa. Neboť když se Jónští postavili proti Židům a žádali Agrippu, aby pouze jim ponechal občanské právo, jenž jim propůjčil Antiochos, vnuk Seleukův, jehož Řekové nazývají ‚bohemí, a zároveň požadovali, že když se jim chtějí Židé stavět naroveň, aby uctívali jejich bohy, vyhráli Židé proces vedený kvůli tomu Mikulášem z Damašku a směli ve svých zvyklostech setrvat.“ Poněkud odlišně a již méně jednoznačně, pokud jde o to, že šlo skutečně o občanské právo, probírá Josephus Flavius celou kauzu ještě na dalším místě.¹²⁵ V každém případě je z daných textů zřejmé, že Židé kvůli svým privilegiím a odlišnostem jako celek vyvolávali občas nevoli u obyvatel helénistických měst, kde žili.

I ve vlastní Palestině byla zřizována gymnasia a palestry (srov. 1 Ma 1,11nn.; 2 Ma 4), avšak přístup k tomuto vzdělání měla jen úzká vrstva, paradoxně zejména kněžská aristokracie, a poté i vlivné laické kruhy, což zůstalo – zejména pokud jde o elementární řecké vzdělání – zachováno

čtvrti zvané Delta. „V Alexandrii vždy měli domácí obyvatelé různice se židovstvem od té doby, kdy Alexandros použil velmi ochotných Židů proti Egyptanům a jako výsadu za vojenskou pomoc jim dal právo usadit se ve městě ve stejném postavení, jako měli Řekové. To čestné postavení jim zůstalo i za jeho nástupců, kteří pro ně vymezili i zvláštní místo, kde by mohli zachovávat čistší způsob života bez míšení s cizinci, a dovolili jim používat názvu Makedonců. Když Egypta dobyli Římané, nedovolil ani první Caesar ani kdo z jeho nástupců, aby byla čestná práva Židů od Alexandra udělená omezována. Docházelo neustále ke srážkám Židů s Řeky, a ačkoli místodržitelé denně trestali mnohé z obou stran, rozbroj se spíše přirostoval. Když tedy docházelo k bouřím i jinde, tím spíše se rozněcovaly u nich“ (487–490).

123/ Ve dvou městských částech z pěti měli Židé převahu: Filón Alexandrijský 1964a, VIII,54; Filón Alexandrijský 1964b, Liebeschuetz 2001, 2, s. 143, počítá se 120 000 Židů na konci 1. stol. př. n. l. – údaj o cca 1 000 000 Židů v Egyptě považuje za reálný, což by znamenalo cca 13 % obyvatelstva.

124/ K tomu Josephus Flavius 2004, XVIII,8,1 (§ 257–260). Filón Alexandrijský 1964b, kde v závěru (XLV–XLVI,355–373.) popisuje, jaký teatrální výstup s poselstvím Židů císař Caligula uspořádal, jak je vystavil posměchu a nakonec odmítl vyslyšet.

125/ O stejném incidentu referuje ještě v XVI,2,4 (§ 27–61). Trebilco 1991, s. 168n., ovšem poznamenává, že Josephus Flavius sice hovoří o občanském právu, ale ve skutečnosti šlo o respekt k židovským privilegiím. M. Agrippa potvrdil jejich právo „nadále dodržovat své vlastní zvyky bez toho, že by trpěli nějaké příkoří“ (XVI,2,4; § 60). Ostatně i Josephus sám mluví zpočátku o občanském právu, ale posléze o právu zůstat u vlastních zvyklostí.

i v době Hasmoneovců a Herodovců. Navíc komunikace s okolním světem, a to dokonce i s příslušníky židovského národa v diaspoře (a s helénistickými Židy v Palestině), tedy s helénistickými Židy, byla bez základní znalosti řecké vzdělanosti prakticky nemožná. Přes určité nesnáze, o nichž byla řeč výše, neměli ti, kteří si osvojovali základy řecké vzdělanosti, zásadní problémy se slučitelností své víry a helénistického vzdělání. Vytvářeli tak náboženskou kulturu a způsoby života, na něž mohlo posléze křesťanství se svou rezignací na identifikační znaky navázat. Dlužno ovšem podotknout, že vzdělání (*paideia*) se týkalo pouze úzké vrstvy obyvatelstva. Vzdělání helénistického rázu jim nejen otevíralo cestu ke společenskému uplatnění a důležité možnosti komunikace s antickým nežidovským světem, nýbrž nabízelo jim také možnosti interpretovat obsahy své víry i historické a náboženské zkušenosti v kategoriích a jazykem tehdejšího obyčejného světa, tj. *oikúmené*, především kolem Středozemního moře.

Na druhé straně si jistě nemůžeme představit, že kdo neprošel tímto typem vzdělání, byl nevzdělaný. Vzhledem k povaze židovské kultury, zaměřené na slovo, je zřejmé, že číst a psát neuměli jen příslušníci horní společenské vrstvy. Apoštol Pavel sám může být příkladem helénistického Žida, jenž dosáhl vzdělání nikoliv prostřednictvím helénistických vzdělávacích institucí, nýbrž v rámci židovského vzdělávacího systému. „Pavel někde studoval Septuagintu, a to v tradici, která ji četla pomocí kategorií a termínů, jež pocházely z řecké filosofie. Týž učitel, jenž ho naučil dovednosti psát dopisy, díky níž jeho listy literárně i rétoricky přesahovaly běžné papyrové listy, ho pravděpodobně trénoval i v některých progymnasiálních cvičeních užitečných pro psaní dopisů. Mez nimi byla *προσωποποία* a její nejbližší příbuzní apostrofa a dialog.“¹²⁶ A takových lidí bylo jistě mnohem víc. Helénistická kultura a životní styl se také nesdělovaly a nerealizovaly jen prostřednictvím školského a výchovného systému, nýbrž byly všudypřítomné, takže je do sebe do značné míry nasávali i ti, kdo žili na jejich okraji. Bez určité společné myšlenkové, zkušenostní a etické báze by těžko docházelo ke komunikaci mezi Židy/židokřesťany a antickou pohanskou společností. Navíc prostor města (a zvláště velkoměst té doby) k tomu poskytoval mnoho příležitostí a podnětů. Na Pavlových listech můžeme dobře vidět, jak využíval pro své cíle oně

126/ Stowers 2003, s. 369. Stowersovo vyvážené hodnocení relativizuje jak názor, že Pavlovy dopisy jsou čistě osobními, spontánními, na dobových vyjadřovacích zvyklostech nezávislými díly, tak přehnanou snahu je pasovat do kategorií vysoké rétoriky, jak ji reprezentuje Quintilianovo teoretické dílo nebo dochované spisy antických autorů (počínaje Aristotelem až po Dia Chrysostoma nebo Favorina).