

Kniha F. Vouga a znalce čtenáře do světového (Kristu). Au prameny p jich specifi práce pak skupiny, v křesťanství otázky, k rozmanité Pavlovu m mání křesť vých zemí další.

Teologick stanovisk a nepředp ka nemůž dílo opírá a školu dě tradiční p osnově S Vouga za křesťanstv dě „kanon ůanství a dochovan Dějiny ra určeny st také všer nejen o r přístupy moderní



347.
FRANÇOIS
VOUGA

DĚJINY
RANÉHO
KŘEŠŤANSTVÍ

VYŠEHRAD

CENTRUM
PRO STUDIUM
DEMOKRACIE
A KULTURY

Knihy F
ka a zn
čtenáře
světové
Kristu).
pramen
jich spe
práce p
skupiny
křesťan
otázky,
rozmar
Pavlov
mání k
vých z
další.
Teolog
stanov
a nepř
ka nen
dílo o
a školi
tradičt
osnov
Vouga
křesťá
dě „kř
ťanstv
docho
Dějiny
určen
také v
nejen
přístu
modě

I. Osobnosti a skupiny

1. Počátky křesťanství

Nejstarším textovým dokladem počátků křesťanství a zároveň jedinou zprávou zachovanou z prvních desetiletí života křesťanských obcí – zprávy o Velikonocích byly sestaveny a zpracovány v evangeliích a ve Skutcích apoštolských až po válce židovské, tj. po roce 70 po Kristu – je formule vyznání víry, již cituje Pavel v 1 K 15,3–7:

„Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratřím najednou; většina z nich je posud na živu, někteří však již zesnuli. Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům.“

Více než historie vzniku a teologický obsah této formule, jež zprvu sestávala jen ze dvou prvních strof (verše 3b–5), nás na tomto místě zajímají informace, které se z této formule dozvídáme nepřímo.

1.1 Ježíšova velikonoční zjevení a počátky křesťanství

Počátkem křesťanství jsou Ježíšova velikonoční zjevení. Z *hlediska novozákonní teologie* je křesťanství založeno na velikonočním poselství. Předpavlovské formule (1 K 11,23–26; 15,3b–5; pravděpodobně Ř 1,3n; 3,25; 4,25; Ga 1,4; Fp 2,6–11) shrnují sebepochopení křesťanské víry ve dvojím vyznání – ve vyznání Ježíšovy smrti a jeho zmrtvýchvstání. Zjevení Vzkříšeného přitom byla interpretována jako výklad jeho smrti, nikoli kupříkladu jeho slov a učení. Počínaje velikonočním poselstvím se Ježíšova smrt chápe jako událost spásy: Ježíš zemřel za nás, za naše hříchy. Toto pojetí křesťanství nejdůsledněji a nejradikálněji rozvinuly pavlovské listy. Prosadilo

se však i v celém helénistickém a západním křesťanství a je jím prochnuta celá sbírka spisů známá jako Nový zákon.

Z pohledu *fenomenologického* lze však velikonoční poselství rozpoznat jako konstitutivní okamžik křesťanské víry nejen v tradici helénistické; i v jiných proudech je předpokladem k chápání Ježíšovy osobnosti a jeho učení jako události spásy. Přitom je třeba poukázat na to, že ne vždy bylo toto poselství tak vědomě tematizováno jako v předpavlovské, pavlovské a postpavlovské vývojové linii. Ukazují to teologické představy prvních ježíšovských hnutí, zachované v různých raně křesťanských spisech. Radikální *zvěst putujících kazatelů*, již Markovo evangelium spojuje se jménem Petrovým (Mk 1,16–20; 10,28–30) a která z Ježíšova příkazu zvěstuje βασιλεία, zůstává aktuální jen proto, že velikonoční zjevení tento příkaz potvrdila. I *křesťanský rabinismus* „židokřesťanů“, jenž tradoval a interpretoval antiteze Kázání na hoře (Mt 5,17–48), vychází z uznání Ježíše jako směřodátné autority. Ježíš je eschatologický učitel oprávněný vykládat a směřodátně vykládající židovskou Tóru. Cílem galilejské *mudroslovné* tradice, doložené v Matoušově, Lukášově i Tomášově evangeliu, není jen zprostředkovat tradiční moudrost a výzvu hledat ji, ale šířit moudrost Ježíšovu, která se už identifikuje s jeho osobou (L 7,35; 11,49). Škola „*milovaného učedníka*“, nositelka zjevovatelství Janova evangelia a později Janových epištol, vyznává Ježíše jako Zjevovatele-Vykupitele. Zvěst, že Otec poslal na svět Syna, zároveň – z hlediska gnozeologického – předpokládá, že se Syn k Otci navrátil (J 12, 32).

Shrnutí: Velikonoční zvěst je – v rozličných interpretacích a funkcích – událostí zakládající raně křesťanská hnutí.

1.2 Původní mnohost

Ježíšova velikonoční zjevení jsou východiskem *různých křesťanských hnutí*. Dokladem toho je seznam zjevení, jež v předpavlovské tradici uvádí 1 K 15,3–7. Tento soupis obsahuje dva řetězce osobností: První z nich uvádí nejprve Petra, a to v bezprostřední spojitosti s okruhem Dvanácti, potom 500 bratří. Jako články druhého řetězce jsou uvedeni Jakub, bratr Páně (srovnej Ga 1,19; 2,9), a „všichni apoštolové“. Oba řetězce začínají jménem jedné z vůdčích postav

raného křesťanství, po níž následují různé skupiny, mimo jiné „Dvanáct“ a apoštolové, dvě skupiny od sebe odlišené. Z faktu, že 500 bratří je uvedeno před Jakubem a apoštolů, a z toho, že Jakub je uváděn do úzké souvislosti s Jeruzalémem a se zjeveními Kéfovi (Petrovi; viz L 5,1–11; Mk 9,2–8), podobně jako ze spojování Dvanácti (Mk 14,28; 16,7) s Galileou, lze vyvodit domněnku, že seznam z 1 K 15,3–7 je rozdělen do dvou skupin podle geografického principu: První řetězec (verše 5–6: Petr, Dvanáct, 500 bratří) zachycuje zjevení Zmrtvýchvstalého v Galileji, jak je podává tradice, druhý (verš 7: Jakub a všichni apoštolové) pak podobné události v Jeruzalémě.

a) Petr a dvanáct apoštolů

jsou svědkové jmenovaní na prvním místě. I evangelijské podání je neustále uvádí pohromadě. Identita a funkce těchto Dvanácti se od tradice k tradici mění. V L 22,28–30 mají představovat eschatologické soudce dvanácti kmenů izraelských. V Mk 6,6b–13 provádějí Ježíše při jeho kazatelském putování a jsou jeho spolupracovníky. Jejich soupis v evangeliích (Mk 3,16–19 par) a ve Skutcích apoštolů (Sk 1,13) není totožný. Historicky je nemožné přesně identifikovat členy této skupiny. Některá konkrétní jména známe díky tomu, že hrají určitou úlohu v evangelijských příbězích, i proto, že se o nich zmiňuje jiná literatura raného křesťanství: Šimon Petr, Jakub a Jan, Ondřej, Filip, Tomáš, Juda.

Další zůstávají neznámi a zdá se, že jsou v soupisech zaměnitelní. Jako skupina jsou nazýváni pouze jako „Dvanáct“ (případně „Jednáct“ ve většině zpráv o Velikonocích). Různé tradice jsou dokladem pokusů dosáhnout počtu dvanácti připojováním jednotlivých jmen. Kromě toho se dá pozorovat, že tato dvanáctičlenná skupina překvapivě rychle zmizela ze zorného pole raného křesťanství. Pavel ji zná ještě jako první okruh svědků Ježíšových zjevení, ale v autobiografické zprávě o své první návštěvě v Jeruzalémě se o Dvanácti už nezmiňuje (Ga 1,19).

Tato skutečnost umožňuje následující hypotézu: Oněch Dvanáct představuje skupinu Ježíšových galilejských druhů, přičemž počet dvanácti má symbolický význam (srovnejme dvanáct kmenů izraelských, ale i dvanáct olympských bohů, dvanáct lodí, kterým velí Ajax a Odysseus, dvanáct úkolů Heraklových atd.). Tento symbol nepřed-

pokládá, že by se pojednávaná skupina skutečně skládala z dvanácti jednotlivců, kteří by se odlišovali od dalších druhů Ježíšových. „Dvanáct“ je mnohem spíše myšlenkovou figurou symbolizující Ježíšovo okolí, která po Velikonocích už neměla dlouhého trvání. Není důvodu považovat „Dvanáct“ za výtvar povelikonočních křesťanských obcí, třebaže jako symbolický počet se objevil i později (mimo jiné v hagiografické rekonstrukci Skutků apoštolských, výrazu představ třetí křesťanské generace).

„Dvanáct“ druhů Ježíšových je zeměpisně spjato s Galileou, nikoli s Jeruzalémem. Sociálně a teologicky jsou ukotveni v kazatelském putování. Uvádí-li 1 K 15,5n na prvním místě Petra, pak „Dvanáct“ a nakonec 500 bratří, neimplikuje to nutně chronologii toho, jak rostl počet Ježíšových přívrženců. Jako první je uváděn druh nejbližší, potom symbolický počet druhů, pak galilejští následovníci.

O tom, kdo všechno mohl patřit k těmto pěti stům, nás poučuje ježíšovská tradice: byli to lidé, kteří se sešli více či méně náhodně, poněvadž slyšeli Ježíše v různých situacích a na nejrozmanitějších místech; jejich jediným společným jmenovatelem bylo to, že uznávali určitou autoritu slov a skutků Ježíšových a jeho osoby.

b) *Jakub, bratr Páně*

nepatřil k Ježíšovým druhům, jak to dokládají ještě evangelijní tradice (Mk 3,31–33; 6,3). Se skupinou „dvanácti“ Galilejců neměl nic společného, ač mu raná křesťanská literatura připisuje vůdčí roli. Pavel se o něm zmiňuje jako o osobnosti, jež byla spolu s Petrem jednou z hlavních postav jeruzalémského křesťanství (Ga 1,19), a ve zprávě o takzvaném „apoštolském koncilu“ ho uvádí před Petrem a Janem (Ga 2,9). Vůdčí roli v pravém slova smyslu mu připisuje Tomášovo evangelium: „Učedníci řekli Ježíšovi: Víme, že od nás odejdeš. Kdo bude naším vůdcem? Ježíš jim řekl: Kam přijдете, půjdete k Jakobovi Spravedlivému, kvůli němuž vzniklo nebe i země.“ (Tomášovo evangelium 12 = NHC II,2 34,25–30. Z koptštiny přeložil, stejně jako další citáty z Tomášova evangelia, P. Pokorný. In: Tomášovo evangelium. Překlad s výkladem. Praha 1982) Jeho přídomek „Spravedlivý“, jež objasňují Hegesippovy vzpomínky (= Eusebius, HE II,23,4–25), obě zprávy obsažené v listu Galatským (Ga 2,1–10 a 2,11–14[–21]) i poznámka ve Sk 12,17 (srovnej 15,13; 21,18), jež

odporuje lukášovským schématům dějin spásy, všechny tyto skutečnosti Jakuba představují jako jakousi vůdčí postavu jeruzalémského křesťanského společenství a současně jako představitele toho pojetí křesťanství, jež se cítilo povinno dodržovat židovský Zákon.

Nejčirějším výrazem těchto představ o křesťanství je stará tradice v Mt 10,5b–6. Zde se Ježíšovo působení chápe jako prorocké hnutí uvnitř židovství a křesťanská misie se obrací nikoli na pohany, ale na ztracené ovce Izraele. Na závěr tyto představy shrňme: Ježíšovské hnutí je třeba chápat jako reformní, popřípadě obrodné hnutí uvnitř judaismu, takže představy o misijní činnosti mezi pohany tato linie nutně odmítá jako chybný výklad *par excellence*.

c) *Apoštolové*

V přímém protikladu k tomuto národnímu pojetí křesťanství stojí pojem *ἀποστόλι*, uvedený v 1 K 15,7 spolu se jménem Jakubovým. Nejstarší jazykový úzus výrazu *ἀπόστολος*, sloužícího v raném křesťanství jako *terminus technicus*, nacházíme v pavlovských listech. Pavel jím charakterizuje sebe samotného: je apoštolem pohanů (Ř 1,1; 11,13). Co pro něj znamená být apoštolem, je teologicky a antropologicky tematizováno mimo jiné v 1 K 3,4–4,21; 9,1–27 a v 2 K 3,4–7,1; 11,1–12,10. Pavlovské užití pojmu „apoštol“ předpokládá minimální definici toho, co pod ním rozumí rané křesťanství: *Apoštol je vyslán Bohem (1 K 12,28) nebo církví (Fp 2,25) a jeho existence se vyznačuje mobilitou. Ve Skutcích apoštolských tento pojem označuje vedení církve v Jeruzalémě. Apoštolové jsou přitom ztotožněni s „Dvanácti“ (v 1 K 15,3b–7 tomu však tak není) a jejich posláním už není misie, ale mají zaručovat kontinuitu v diskontinuitě dějin misie konané od Jeruzaléma až po Řím. Toto užití pojmu „apoštol“ je výrazem nového vývoje, typického až pro třetí křesťanskou generaci. Chceme-li se vyhnout anachronismům, je pojem „apoštol“ vhodný jen pro tu raně křesťanskou skupinu, již Skutky apoštolské nazývají „helénisty“ (Sk 6,1; 9,29, srovnej 11,20): byla to skupina řecky mluvících židů, popřípadě židokřesťanů, jež udávala tón vývoji první křesťanské generace. Jsou to židé z diaspory, kteří buď přicestovali do Jeruzaléma na svátek Pesach, anebo se rozhodli v Jeruzalémě strávit zbytek svého života, aby tam pak byli pohřbeni. V každém případě tvoří od počátku vlastní proud raného*

křesťanství. Tito „helénisté“ poznali Ježíše v posledních dnech jeho života v Jeruzalémě, zaznamenali jeho „liberální“ postoj vůči židovskému Zákonu, jak to dokládá tradice didaktických dialogů a disputací (viz dále II. 1. 2), a na základě zážitku velikonočních zjevení chápou jeho smrt jako eschatologickou událost Boží spásy. Jejich svazky s diasporou a návratem těchto poutníků do velkých měst Egypta, severní Afriky, Malé Asie, Itálie a Řecka lze vysvětlit první velké rozšíření křesťanství do celé středomořské oblasti.

BROWN, S.: *The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament*, The Oxford Bible Series, Oxford 1984. – FISCHER, K. M.: *Das Urchristentum, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1*, Berlin 1985, s. 57–63. – GRAß, H.: *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1970⁴. – GUENTHER, H. O.: *The Footprints of Jesus' Twelve in Early Christian Traditions. A Study in the Meaning of Religious Symbolism*, American University Studies VII, 7, New York 1985. – KÄSEMANN, E.: *Die Anfänge christlicher Theologie*, ZThK 57 (1960), s. 162–185 (= Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, s. 82–104). – KLEIN, G.: *Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gestalt einer Idee*, FRLANT 77, Göttingen 1961. – MACK, B. L.: *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988, s. 1–131. – TROCMÉ, E.: *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchatel 1971. – WILCKENS, U.: *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Themen der Theologie 4, Stuttgart 1970.

2. První křesťanská hnutí

Dějiny prvních křesťanství nelze rekonstruovat jako přímočaře probíhající dějinný vývoj, kde by se novější formy daly odvodit ze starších a zčásti překonaných. Představa, podle níž byl radikalismus putujících kazatelů a těch, kdo je následovali, tedy prvních druhů Ježíšových, a prvokřesťanský komunismus plný lásky k bližnímu, který měl vládnout v prvních křesťanských obcích, nahrazen familiárním láskyplným patriarchalismem helénistické a pavlovské církve, je problematická. Postuluje totiž původní jednotu a různé formy a tradice raného křesťanství interpretuje jako součást jednotného vývoje. Navíc vychází ze sociologického hlediska, jež vykládá teologický vývoj z proměn životních forem křesťanských obcí a jejich okolí a tento vývoj implicitně hodnotí jako dějiny úpadku. Dějiny raného

křesťanství se však skládají spíše z množství jevů a směrů, jež nelze vždy bez potíží k sobě navzájem přiřazovat. Nejrůznějším fenoménem raného křesťanství je však společné dvojí: Na jedné straně jsou určité aspekty Ježíšova života a jeho zvěsti předpokladem křesťanského sebepochopení raně křesťanských proudů, na druhé straně pohlíží tyto směry na Ježíšův příběh vždy také z pohledu daného jejich kulturním, intelektuálním, náboženským, zeměpisným a sociálním zázemím. Polemiky pavlovských listů i vnitrokřesťanské konflikty obsažené v evangelijních disputacích ukazují, že se různé vývojové linie nevytvářely nezávisle na sobě. Takováto závislost může vést k polemikám i k tomu, že některé linie založí svou identitu na sebevymezení vůči jiným proudům. Může se ale projevit též vědomým vzájemným přejímáním teologických ideí nebo neuvědomělými a zdánlivě náhodnými paralelami, které se objevují v různých proudech.

V tomto ohledu je pozoruhodné, jak se témata patřící ke zvěsti radikálních putujících kazatelů přejímají do představ, které si vytvářejí předmarkovská helénistická církevní společenství (Mk 1,16–20), ale právě tak i do mudroslovné Sbírký Ježíšových výroků (L 9,57–62; srovnej Mk 6,6b–13 a L 10,4–11). Tyto interakce je třeba vykládat tak, že určité formy křesťanství se staly předpokladem sebeuvědomění a sebepochopení dalších křesťanských směrů a že různá hnutí mohla být provázána rozmanitými vzájemnými vztahy, což je vidět na tom, že ve stejné době nacházíme u různých hnutí příbuzné jevy. Kontinuity se vytvářejí skrze diskontinuity a ty se odrážejí v literatuře raného křesťanství.

2.1 Galilejští putující kazatelé

Viděno z pohledu geografického, vztahují se tradice počátečního raně křesťanského kazatelského putování (a radikalismu těchto putujících kazatelů a jejich druhů) k Ježíšově galilejské činnosti a k jejímu po velikonocnému pokračování v aktivitě Petra a jeho druhů. Pokud jde o teologický vývoj, vychází toto putování z interpretace činnosti a osoby Ježíšovy pojmem βασιλεία: příslušníci této skupiny se cítili povoláni pokračovat v šíření Ježíšovy zvěsti. Jejich vybavení, popsané realisticky v Mk 6,6b–13 a zidealizovaně v L 10,4–11, je

funkcí jejich misie: na svých cestách najdou příbytky, v nichž se budou moci najíst a vyspat; potřebují jediné schopnost pohybu, hůl a střevíce. Chudoba a asketický život pro ně není samoučelem. To, že se zřekli společenské a finanční jistoty získávané prací, svých rodin v širším smyslu (že by opustili své ženy, nepředpokládá ani Mk 10,29n, ani 1 K 9,5) a trvalého bydliště, vyplývá z jejich rozhodnutí dát svou existenci k dispozici kazatelské činnosti. Sociologicky lze galilejské putující kazatele tudíž srovnat s helénistickými putujícími učiteli kynické školy. „Rozhovory konal (= Antisthenes – pozn. F. V.) v gymnasiu Kynosarges, nedaleko městské brány. Někteří uvádějí, že jeho kynická škola byla pojmenována podle tohoto gymnasia. Samotnému Antisthenovi říkali Haplokyon (prostoduchý pes). Podle Diokleta byl první, kdo si zdvojlil plášť a používal ho jako jediný oblek. Kromě toho s sebou nosil hůl a mošnu. I Neanthes tvrdí, že si jako první zdvojlil plášť. Sosikrates však uvádí ve třetí knize svých *Nástupnictví*, že Diodoros z Aspendu si jako první nechal narůst dlouhý vous a nosil hůl a mošnu.“ (Dle překladu M. Okála z řec. orig. in Diogenes Laertios, *Životopisy slávných filozofů I*, Bratislava 1954, VI,1 [Antisthenes], 13, s. 287, přeložil J. Š.) Tento způsob života vyrůstá u kyniků ze základního přesvědčení, že ten, kdo se všeho vzdal, je svobodný. Jejich implicitní antropologie je optimistická: „Jeho názory: Ctnosti se, jak praví, lze naučit... Ctnost sama o sobě postačuje k blaženosti, neboť nevyžaduje nic než sokratovskou sílu.“ (Dle překladu M. Okála z řec. orig. in Diogenes Laertios, *Životopisy slávných filozofů I*, Bratislava 1954, VI,1 [Antisthenes], 11, přeložil J. Š.) Ježíšovská tradice kazatelského putování vychází z odlišného obrazu člověka. Svoboda nevyplývá z lidského rozhodnutí odpoutat se od všeho přebytečného, a tím se osvobodit od zbytečných starostí (srovnej Teles, *O soběstačnosti*), ale z nové skutečnosti βασιλεία a ze spásy a osvobození, jejichž znamením jsou zázraky a exorcismus (Mk 6,13).

Uvedené podobnosti ukazují historickou hodnověrnost toho, že ježíšovské hnutí si osvojilo radikalismus bytí na cestách. To, že člověk se mnohého zřekne, aby se otevřel tomu, co vede ke štěstí, má obdoby v helénistické populární filozofii i v obrodných hnutích uvnitř židovství. Přitom je třeba zdůraznit, že putování jako modus existence nevyplývá ze strachu nebo ekonomické nezbytnosti, ale

z rozhodnutí podníceného a podmíněného skutečností βασιλεία. Příběhy o povolání učedníků (Mk 1,16–20; 2,13–14) a výzvy k následování (L 9,58) nevznikají vůbec na pozadí nějakého strachu ze sociálního poklesu nebo ze změny hospodářských poměrů, ale na pozadí *stabilitas* „občanské“ existence. Petr, který podle J 1,44 pocházel z Bethsaidy, žil podle Mk 1, 21. 29 v Kafarnau, kde byl ženat (Mk 1,29n; 1 K 9, 5), a pracoval s Ondřejem jako rybář na Galilejském jezeře. Jan a Jakub, synové Zebedeovi, vlastnili rybářský podnik s několika zaměstnanci v Kafarnau nebo v Genezaretu (Taricheae). Tato města se specializovala na rybolov a uzení ryb a patřila k bohatým galilejským průmyslovým městům. Pátý učedník, u něhož známe profesi, od níž ho Kristus povolal, je Levi: byl celníkem.

Shrňme: Důvodem, proč se člověk má rozhodnout k následování nebo se, z hlediska těch, kteří výzvu přijali, tak rozhodne, není nouze, ale objevení nové skutečnosti, jež člověka, a to i etablovaného, přitahuje.

Zeměpisná data zpochybňují, že by Ježíšovi druhové z kazatelského putování pocházeli z galilejského venkova. Zdá se, že prostředím, v němž Ježíš se svými učedníky působil, netvořila ani helénistická *Poleis* (Sepphoris, Tiberias, Taricheae), ani venkov, ale malá galilejská města (L 10,12–15). Venkovská skutečnost nachází v ježíšovské tradici a v historii její recepce výraz v obrazech a metaforách. Zlitterárnění těchto motivů vyžaduje jistý odstup, a nedá se tedy očekávat, že by bylo použito samozřejmé zkušenostní pole.

Dějiny ježíšovského hnutí putujících kazatelů a radikalismu tohoto hnutí lze rekonstruovat jen stěží. Přesto je do jisté míry pravděpodobná následující hypotéza: Petr a první druhové kazatelského putování následovali Ježíše při jeho putování Galileou, provázeli jej do Jeruzaléma, jak to dokládají tradice, jež vyslovují Petrovo jméno spolu s Jeruzalémem (Mk 14,32–42; 14,66–72), a krátce po jeho zatčení se vrátili do Galileje, kde se jim Zmrtvýchvstalý zjevil (Mk 14,28; 16,7). Pokračovali tam v kazatelském putování. Dá se vysledovat, že udržovali spojení s jiným okruhem Ježíšových přívrženců, kteří zůstali v Jeruzalémě (Ga 1,19; srovnej Sk 12,17). Je však třeba ještě prozkoumat, jakého druhu jejich vztahy byly. Jako samostatné hnutí se putující kazatelé a jejich druhové pravděpodobně příliš dlouho neudrželi. Studujeme-li historii toho, kým a jak byly

tradice kazatelského putování recipovány, dospějeme spíše k závěru, že byly asimilovány jinými vývojovými liniemi raného křesťanství. Jejich myšlenky přejímají jak mudroslovné sbírky (Sbírka Ježíšových výroků a Tomášovo evangelium), které je zpracovávají, tak helénistické křesťanské obce, jež přijímají Petra jako misionáře a představitele Ježíšových galilejských druhů a „Dvanácti“ (Antiochie, Ga 2,11–14). Petr vstupuje do jejich legend jako zakladatelský mýtus (Mk 1,16–20; 6,6b–13; 10,28–30).

Shrnutí: Takzvaní radikální putující kazatelé a jejich druhové byli uznáváni jako symboličtí zakladatelé. Petr a pravděpodobně i další ve své poutnické existenci pokračovali v nové formě, mimo jiné v rámci misijní organizační struktury helénistů. Prostřednictvím literárního zpracování radikalismu kazatelského putování zůstali putující kazatelé a jejich druhové v křesťanském povědomí.

2.2 Počátky mudroslovné linie v Galileji

Je nápadné, že radikální tradice uchovaná v mudroslovných sbírkách – ve Sbírce Ježíšových výroků a v Tomášově evangeliu – sice vykazují paralely s tradicemi kazatelského putování, ale zároveň lze konstatovat, že se v těchto sbírkách logii projevuje jednoznačný sklon motivy radikalismu putujících kazatelů a jejich druhů idealizovat. Sociální základnou (*Sitz im Leben*) mudroslovné vývojové linie není jako v Mk 6,6b–13 zkušenost a realismus kazatelského putování, ale usedlé prostředí, které šíří učení spojené s Ježíšovým jménem a étos kazatelského putování; putující kazatelé a jejich druhy ctí ve zidealizované podobě jako zakladatelské mýty. Styl, jímž tato linie líčí vyslání učedníků (L 10,4–11 // Mt 10,9–14), poukazuje k jiné problematice než ke konkrétním životním podmínkám putujících kazatelů: tématem je nadále zvěstování βασιλεία, ale v rámci šíření Ježíšova učení. Praktické vybavení misionářů se stalo ideálem chudoby, pravidla chování jsou převzata z prorocké tradice (L 10, 4 // 2Kr 4,29), neúspěchy misionářů se interpretují a zpracovávají jako nevěřící odmítnutí božské moudrosti (L 10,11; srovnej Mdr 19,13–17). Tato radikalizace a idealizace zároveň předpokládá existenci společenské vrstvy, jež sice též vnímala radikalismus Ježíšova kazatelského putování, ale neuskutečňovala ho formou vlastního putování jako

způsobu existence: tito Ježíšovi stoupenci neopustili své rodiny a své příbytky, jak to učinili Petr a jeho druhové. Vrstva, o níž je řeč, pocházela taktéž z galilejských měst (L 10,8), kde žila i nadále usedlým způsobem života. Slyšela Ježíšovy aforismy, podobenství a příběhy. To ona tvořila zástupy, které se kolem něj shromažďovaly, a o jeho skutcích a slovech se v příbytcích jejich příslušníků dále vyprávělo, a tak byla povědomost o nich předávána dalším posluchačům (prostřednictvím dětí? L 11,19: „Jestliže já vyháním demony ve jménu Belzebula, ve jménu koho je vyhánějí vaši žáci [nebo „synové“ – pozn. překl. dle poznámky autorů ekum. vyd. Bible 1984]? Proto budou oni vašimi soudci.“). Ježíšova slova přijali tito jeho stoupenci jako učení moudrosti a tato paradoxní životní moudrost, kterou jim předal Ježíš nebo někdo v jeho jménu, jim umožnila porozumět vlastnímu bytí. Pochopili Ježíšova slova v rámci populárních mudroslovných představ a dále je tímto způsobem rozvíjeli. Díky jeho zjevením uznali Zmrtvýchvstalého za učitele božské moudrosti a později jej ztotožnili se zosobněnou Moudrostí.

Teologický program této vývojové linie raného křesťanství nacházíme v L 11,9–10: „Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno. Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, bude mu otevřeno.“ Toto jakési programové prohlášení má svůj ekvivalent v Tomášově evangeliu 2: „Ježíš řekl: Člověk, který hledá, ať nepřestává hledat, dokud nenajde. Když najde, bude otřesen, a jakmile bude otřesen, bude se divit a stane se pánem veškerenstva.“ (Varianta v POxy 654: „... bude kralovat a když [bude kralovat], nalezne odpočinutí.“) Výzva ke hledání spolu se zaslíbením, že ten, kdo hledá, také nalezne, je gnozeologickým principem mudroslovných sbírek (Př 1,28; 8,17; Kaz 7,25. 28; Mdr 6,12–24; Sír 4,12–22; 6,18; Tomášovo evangelium 38; 92; 94; 107). „Pokoj“ a βασιλεία jako přítomné, eschatologické cíle objevení moudrosti navazují na tytéž teologické tradice (Mdr 4,7; 8,13. 16; 3,1–4; Sír 51,26n, případně Mdr 6,17–20; 10,10. 14; Sír 25,2; Tób 13,2; Kniha jubileí 50,9).

Výše charakterizované sociální vrstvy vytvořily galilejská církevní společenství; jim z velké části vděčíme za zachování Ježíšových slov a příběhů. Výroky a příběhy, jejichž svědky jejich příslušníci sami byli nebo jež jim byly vyprávěny, sbírali, sestavovali a předá-

vali dál. Z toho, že různé sbírky výroků obsahují příbuzné archaické látky (srovnej například L 10,18; 11,20; 12,50 a 17,20n s Tomášovým evangeliem 82: „Ježíš řekl: Kdo je mi blízko, je blízko ohni; a kdo je ode mne vzdálen, je vzdálen od království.“ a 10: „Ježíš řekl: Hodil jsem na svět oheň a udržuji jej, dokud neshoří.“), lze vyvodit domněnku, že paradoxy a aforismy byly brzy převedeny do písemné podoby. Některá Ježíšova slova byla zapsána snad už za jeho života. Jeho příznivci tak chtěli – zprvu pro sebe – zachovat to, co jim připadalo obzvláště paradoxní nebo pronikavé. Tato písemná fixace byla předpokladem rozšiřování *logií* a pozdějšího sestavování větších sbírek. Na druhé straně umožňovala zpracování a další proměny látek rozpoznatelných jak v Tomášově evangeliu, tak i ve Sbírci Ježíšových výroků. Touto fixací poznámek vzniká myšlenkový řetězec, který se uplatňuje v tematických sítích.

Podobně jako Ježíšovy aforismy, paraboly a příběhy jsou také sbírky výroků zaměřeny prakticky: postřehy, reflexe a paradoxní soudy se zapisují a tradují, poněvadž pomáhají porozumět každodennímu dění, zpracovat zkušenosti a obsahují doporučení, jak by člověk měl žít. V tomto ohledu jsou Ježíšovy aforismy výchozím bodem životní moudrosti, jež se dále rozvíjí pod jeho jménem. To však ještě není soustavné a nevyplývá z toho ucelený logický systém: jednotlivé situační záběry, barvitě skici ze života a příležitostně vytvořená pravidla chování sice vytvářejí jakýsi etický životní model, jsou však obvykle spojovány na základě volných asociací, i když se určité skupiny výroků mohou jevit jako tematicky nebo rétoricky uspořádané. Víra se nevyjadřuje racionální věroučnou soustavou, ale spočívá v zásadě v pragmaticky zaměřeném stylu života. Na praxi se hledí pod zorným úhlem přiměřeného a rozumného chování.

Příslušníci galilejských skupin a křesťanských obcí zůstali v Galileji, kde měli své příbytky a svůj vlastní svět. Je otázkou, zda provázel Ježíše do Jeruzaléma. Od samého počátku byli v kontaktu s putujícími druhy – mezi některými z nich byly dokonce příbuzenské vztahy (L 11,19; Mk 1,29–31) – a podporovali je, jak dokládá přejímání myšlenek radikalismu putujících kazatelů a jejich druhů do mudroslovných sbírek (L 9,57–62). Byli ve styku též s dalšími raně křesťanskými hnutími, například s helénisty a s jeruzalémskými bratřími. Svědčí o tom styčné body a vzájemný vliv jednotlivých tradic:

předmarkovské tradice přejímaly mimo jiné podobenství (Mk 4,3–32) a příběhy (Mk 12,1–11); určité výroky se vyskytují jak v „židokřesťanském“ rabinismu bratří z Jeruzaléma, tak ve Sbírci Ježíšových výroků (srovnej Mt 5,18n a L 16,16). Užší styky mezi Galileou a Jeruzalémem umožnili pravděpodobně putující kazatelé jako Petr, kteří působili v obou oblastech (Ga 1,19; Sk 12,17).

Dosah této vývojové linie raného křesťanství souvisí s rozšířením jejích textů a s genezí sbírek výroků. Vymežíme-li vliv této linie geograficky, musíme konstatovat, že mudroslovná tradice, původně galilejská, vešla brzy ve známost v Sýrii a v Egyptě. Stala se východiskem dvou teologických škol, jež vypracovaly dvojí výklad Ježíšovy zvěsti. První z nich je škola Tomášova, která důsledně rozvíjela galilejskou, mudroslovnou vývojovou linii: Ježíš je nadále považován za učitele moudrosti a rozluštění smyslu jeho slov je cestou, po níž kráčí moudrost směrem k βασιλεία (Tomášovo evangelium 1). Toto království však není chápáno jako časné, podobně jako moudrost, jež je výchozí podmínkou eschatologického míru. Βασιλεία není spojována s očekáváním věcí budoucích – je to možnost hledat a nalézt darovaná moudrému už v přítomnosti.

Učení druhé školy je doloženo v pozdějších vrstvách Sbírcy Ježíšových výroků, která mudroslovné dědictví interpretovala nově, v apokalyptickém smyslu. Tato škola se zabývá problematikou neúspěchu křesťanské misie mezi židy, který zpracovává teologicky. Odmítáním moudrosti se Izrael projevil jako ten Izrael, který po celé dějiny spásy hřešil nevěrou, který zabíjel proroky a který bude nyní eschatologicky souzen (L 11,39–52; 13,31–35). V souladu s těmito historickými představami je Ježíš uznáván a vyznáván jako apokalyptickou tradicí očekávaný Syn člověka.

2.3 Jeruzalémské „židokřesťanství“

Skutky apoštolské, které neznají galilejské křesťanství, podrobně informují o prvním křesťanském společenství v Jeruzalémě. Jde o informace různého řádu. Jeruzalém je místem, z něž apoštolové dohlíží na šíření křesťanství a legitimizují diskontinuitní kontinuitu misijních dějin (Sk 8,14–25; 9,26–29; 11,1–8; 15,1–35). Tuto programovou představu o centralistickém kolegiu v Jeruzalémě, zřetelnou

eschatologickou projekci autorovu, vyvracejí jednotlivé poznámky samotných Skutků apoštolských (srovnej Sk 11,27–30; 12,16–17). Na druhé straně se Lukáš snaží rekonstruovat život „prvokřesťanské obce“. Činí tak v souborných zprávách, které přerušují popis apoštolských misijních skutků (Sk 2,42–47; 4,32–37): Lukáš v nich sestavil motivy zdůrazňující zachovávání apoštolské zvěsti (Sk 2,42; 4,32), pospolitého života (Sk 2,46; 4,32), společného vlastnictví (Sk 2,44n; 4,34–37, srovnej 4,32) a věrnosti chrámu (Sk 2,46). Toto líčení není pouhou idealizací, jak ukazuje dramatický příběh ze Sk 5,1–11. V jednotlivých prvcích této mozaiky se ale zrcadlí lukášovské představy: je uznávána závaznost „učení“ apoštolů, prodávají se pozemky a domy, rozdělují se statky, neboť pravý poklad je v nebesích (L 12,33–34), křesťané se modlí v chrámu, což je dle těchto představ třeba chápat jako naplnění Písma i Ježíšova zaslíbení (L 19,45–46). Nesrovnalosti plynou kromě toho i z té skutečnosti, že Lukáš vytváří popis z vlastní zkušenosti. Jeho zobrazení společného života odpovídá sociální skutečnosti pavlovských a postpavlovských křesťanských obcí. Lidé obrácení apoštolskými slovy se shromažďují v domech, v nichž slaví večeři a společenství stolu (Sk 2,42.46). To, že nelze domy prodat a současně v nich vést společný život, nedokázal pisatel vzít v potaz zřejmě proto, že se mu překryly dva modely svobody (společné vlastnictví jako výraz svornosti a zkušenost s domy jako prostorem, v kterém se společný život praktikuje – viz Ga 3,28). Další nesrovnalost se týká vedení křesťanského společenství. V jeho čele mají stát buď – podle lukášovského eschatologického schématu – apoštolové (Sk 4,37; 9,26–29), anebo, dle vzoru židovské tradice, pozdějších – i západních – církví (1 Klém 44,5) a podle snad už staršího vzoru židokřesťanských obcí (Jk 5,14), místní sbor starších (Sk 11,30) nebo Jakub a bratří (Sk 12,17).

Že „církev Kristovy v Judsku“ (tolik Ga 1,22; srovnej 1 Te 2,14: plurál) byly vedeny radou starších, je představitelné a pravděpodobné. Že v Jeruzalémě existovalo více křesťanských obcí, jak předpokládají Sk 2,46 a 12,16n, je též pravděpodobné, zvláště když Lukáš přičítá Jeruzalému organizování církví v helénistických velkoměstech (srovnej Ř 16,5. 16; 1 K 16,15. 19 atd.). Že judské církve hrály v prvních letech křesťanství ústřední roli, je patrné z jejich ztotožnění s pronásledovanými církvemi. Plyne to z paradoxního citátu v Ga 1,23:

judské církve Pavla nikdy neviděly, a přesto jej označují za toho, jenž „nás“ pronásledoval. Naproti tomu dokazuje *a contrario* Pavlova svéživotopisná zpráva v Ga 1,12–2,14, že jeruzalémské křesťanské obce, a v nich určité osobnosti, požívaly zvláštní autority. Apoštol pohanů pocituje nutnost obhajovat před Galatskými svůj vztah k Jeruzalému (Ga 1,17–24) a zdůvodňovat svou nezávislost (Ga 1,12–16); takzvaný apoštolský koncil se koná samozřejmě v Jeruzalémě (Ga 2,1–10). Z této zprávy lze vyčíst, jak směrodatní byli Jakub a bratří pro své okolí: nejen v Jeruzalémě (Ga 2,4), ale i v Antiochii (Ga 2,12) a pro Pavlovy konkurenty pravděpodobně v i Galacii. Z pavlovské argumentace můžeme vyvodit, že hlavní postavou v Jeruzalémě je ve skutečnosti Jakub, bratr Páně. Jakub nejen vedl jeruzalémské křesťanské sbory, ale měl také vliv na církve mimo Judsko. Tento vliv uplatňuje vysláním bratří z Jeruzaléma do nově založených církví, aby v nich prosazovali evangelium, jak mu rozumí jeruzalémští „židokřesťané“: křesťané pohanského původu nechť se nechají obřezat (to plyne z odkazu na Tita v Ga 2,3 a Ga 2,4), nebo nechť židokřesťané zachovávají při styku s pohany obrácenými na víru židovské předpisy o oddělenosti (Ga 2,12n). Třebaže má Jakub v Jeruzalémě moc, neudává teologický kurs sám: je obklopen konzervativními poradci, jež Pavlovo líčení od Jakuba také zřetelně odlišuje (Ga 2,4–9). Jakub požívá autority bratra Páně; tou chtějí „ti, kteří předstírali, že jsou bratří“, zaštitit teologické představy, které sami razí.

Co se týče stavu pramenů relevantních pro rekonstrukci dějin prvních křesťanských obcí v Jeruzalémě a v Judsku, je možno konstatovat, že obraz „prvokřesťanského společenství“ jeruzalémského, jak ho rekonstruuji zprávy Skutků apoštolských, vyplývá částečně ze systematiky lukášovských dějin spásy a tam, kde Lukáš postupuje jako historik, z představ o helénistických církvích třetí křesťanské generace. Jednotlivé informace můžeme pokládat za spolehlivé teprve tehdy, když zjistíme styčné body s jinými prameny.

Na jednu z klíčových otázek, totiž na úzký vztah jeruzalémských „židokřesťanů“ k židům a k židovskému Zákonu, upozorňuje list Galatským. Tento pavlovský obraz, jenž sotva dokáže vysvětlit vnitřní logiku interpretace křesťanství jeruzalémskými „židokřesťany“, které odpovídá hermeneutický program a starší antitetické látky

v Kázání na hoře (Mt 5,18n. 21n. 27n. 33–35), je ovšem výslednicí kritického postoje k jeruzalémskému „židokřesťanství“. I tato židokřesťanská tradice vnímá Ježíšův radikalismus, a sice opět ve formě paradoxních aforismů: „... ten, kdo se hněvá na svého bratra [bez příčiny – pozn. v ekumenickém vydání Bible z r. 1984], bude vydán soudu... každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci... Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec...“ Radikalismus těchto výroků spočívá v tom, že zakazuje jakýkoli rozpor mezi vnějškovostí a niterností a požaduje naprostou pravdivost. Tyto výroky jsou opatřeny vysvětlivkami, jež jejich význam a praktickou funkci důsledně modifikují. Jednak mají tyto komentáře kasuistickou podobu, která absolutní platnost výroků relativizuje, jednak zdůvodňují Ježíšovy výzvy představou eschatologického soudu, dodávající jim přes metaforičnost jejich formulací právní povahy. Ježíšova zvěst se stala východiskem křesťanského rabinismu, spojujícího radikalismus Ježíšových výroků s problematikou Zákona a jeho výkladu, takže křesťanský radikalismus těchto výroků nachází svůj výraz v radikálním výkladu Zákona.

Jádro jeruzalémských křesťanských obcí tvoří Ježíšovi příbuzní (jeho bratr Jakub, snad jeho bratr Juda, Mk 6,3; Mt 13,55 – srovnej Ju 1 – a Kleofáš, L 24,18; J 19,25; srovnej Eusebius, HE III,11; IV,22,4, který ho s jistou výhradou považuje za strýce Páně). Ti slavili v Jeruzalémě svátek Pesach a „objevili“ zde Ježíše. Zůstali tam po jeho smrti a velikonočních zjeveních, a sice mezi nově obrácenými, tedy v novém sociálním prostředí, které ovlivnilo jejich chápání „Ježíšova příběhu“. Kvůli Ježíšovi se „obrátili“ vlastně k nové formě židovství. Křesťanské obce, k nimž náležejí, nadále uctívají chrám (Mt 5,23n!), spojují tradice o Ježíšově zvěsti s klasickými tématy Zákona a kultu a setrvávají u dodržování židovských předpisů o oddělenosti, obřízce a sabatu. Zachovávají rituální čistotu při stolování, což je další *novum* v dějinách ježíšovských hnutí, a postí se (Mt 6,16–18). Jejich křesťanství se jeví jako křesťanský farizeismus a samo sebe pokládá za reformní hnutí uvnitř židovství. Tyto kruhy se tvrdošjně stavěly proti šíření evangelia mezi pohany (Mt 7,6; 10,5b–6) a misionáře vyslaly teprve tehdy, když chtěly zabránit ztrátě židovské identity křesťanství (Ga 2,12; Fp 3,2).

2.4 Helénisté v Jeruzalémě a v Antiochii

Skutky apoštolské rozeznávají v jeruzalémské církvi dvě skupiny, které jsou vymezeny jazykově. Jednu skupinu vede dvanáct apoštolů, druhou tvoří „helénisté“. Pojem *ἑλληνιστής*, který je odvozen od *ἑλληνίζειν* (= mluvit řecky), označuje buď řecky mluvící židy (tak v Sk 9,29, kde se Pavel po svém obrácení dostává s nimi do konfliktu) nebo řeckojazyčné židokřesťany (v Sk 6,1). Obě skupiny, to znamená jak lidé kolem „apoštolů“, tak helénisté (= řeckojazyční křesťané), mají své vlastní shromaždiště. Helénisté se scházejí v příslušné synagoze (Sk 6,9). Obě skupiny také prodělávají vlastní vývoj. Helénisté velice brzy zakoušejí pronásledování (Sk 6,8–8,1; 8,2–3; toto pronásledování však nepostihne „apoštoly“, Sk 8,1). Jeho důvody vidí lukášovský autor v kritice chrámového kultu, kterou vyvozuje z Ježíšova výroku o chrámu (Sk 6,14 // Mk 14,58) a tematizuje ve Štěpánově řeči (Sk 7,2–53). Následkem tohoto prvního konfliktu je rozptýlení helénistů do judských i samařských krajín (Sk 8,2) a zvěstování slova Páně v Samařsku (Sk 8,4 a 8,5–40). Křesťanství se rozšíří natolik, že křesťané mohou být i v Damašku (Sk 9,2. 10: Ananiáš). Helénisté se vydají i do Fénicie, na Kypr a do Antiochie (Sk 11,19–20), kde je organizována pomocná akce ve prospěch jeruzalémského křesťanského společenství, které soužil hladomor. Do Jeruzaléma je její výtěžek z těchto míst zaslán (Sk 11,27–30).

Problematiku existence dvou různých skupin v Jeruzalémě řeší Skutky apoštolské jejich hierarchizací: jedna skupina je podřízena druhé. Přesněji: vůdčí osobnosti helénistů, „Sedm“ (Sk 6,5), jsou podřízeni „apoštolům“. „Volba“ této sedmice probíhá pod vedením Dvanácti (Sk 6,3–5), kteří ji legitimizují (Sk 6,6). Jejich úloha je v rozporu s fakty rozdělena tak, že oněch „Sedm“ odpovídá za zásobování vdov (Sk 6,1n) a „apoštolové“ za službu slova (Sk 6,4), ačkoli Sk 6,8–7,60 referují o svědectví a řeči Štěpánově a Sk 8,5–40 o Filipově misijní činnosti. Helénistická misie však probíhá pod dohledem „apoštolů“ (Sk 8,15), kteří „zprostředkovávají“ sestoupení Ducha svatého na křtěnce helénistů (Sk 8,15n).

Od dob F. C. Baura existuje mezi badateli relativní shoda: „Sedm“ nebyli ve skutečnosti pečovateli o chudé, podřízení „Dvanácti“, ale představitelé samostatné skupiny uvnitř křesťanského společenství.

Paralelní a kontroverzní vývoj obou skupin se vysvětluje tak, že jazyková odlišnost musela nutně a rychle vést k odděleným bohoslužbám, nebo tím, a to je pravděpodobnější, že mezi Ježíšovými stoupenci působily od samého počátku různé skupiny. Ani soupis „Sedmí“, ani jednotlivé osoby, které v něm jsou uvedeny, se mimo Skutky apoštolské nevyskytují. Jedinou výjimku tvoří Filip, jehož jméno nacházíme i mezi „Dvanácti“ (Mk 3,18; Sk 1,13; srovnej Eusebius, HE III,39,9). Ani osobu Štěpánovu jiné prameny neznají. Zobrazení jeho mučednické smrti se skládá z toposů, jež pocházejí z pašijního příběhu (Sk 6,13bn // Mk 14,55–58; Sk 7,56n // Mk 14,62 // L 22,69; Sk 7,59 // L 23,46; Sk 7,60 // L 23,34), a jeho deuteronomistická promluva (Sk 7,2–53) je asi lukášovskou fikcí. Stejně problematická je úloha vyhrazená v dějinách spásy „helénistům“ v období mezi kázáním „Dvanácti“ v Jeruzalémě (Sk 1,15–5,42) a počátky misie mezi pohany (Sk 9,1–19, srovnej verš 15). Je historickým faktem, že dějiny vývoje raného křesťanství si nelze představit bez samostatných skupin řeckojazyčných a v helénistickém duchu vzdělaných Ježíšových stoupců, že tito helénisté zastávali vyhraněné pojetí Ježíšovy smrti a jeho zmrtvýchvstání, že jejich christologie byla spojena s takovým výkladem Zákona, který je přiváděl do konfliktů, že jako první zvěstovali evangelium mimo Palestinu. V tomto směru je poznámka Sk 11,19–20 historicky věrohodná: poutníci z diaspory, kteří přišli na svátek Pesach do Jeruzaléma, se navrátili domů a během své zpáteční cesty šířili křesťanství od synagogy k synagoze. Pochybné je pouze to, že slovo Páně zvěstovali výhradně židům (Sk 11,19), což je naprosto zřejmě výplod lukášovského schématu.

Co pro helénisty Ježíšův příběh znamenal, můžeme rekonstruovat až z dějin působení tohoto příběhu a z dějin recepce helénistických tradic. K dějinám působení rané vývojové linie helénistického křesťanství patří názorové střety helénistů se židovstvím. Tyto střety jsou doloženy mj. Pavlovými svěživotopisnými zprávami, které vypráví o jeho činnosti v dobách, kdy křesťany pronásledoval (Ga 1,13. 23; Fp 3,6). Nečinil tak v Judsku (Ga 1,22), ale pravděpodobně v oblasti prvních helénistických center (Damašek, Ga 1,17). Proč Pavel „církve“ pronásledoval, se nedozvíme přímo z těchto zpráv, ale spíše z celkové problematiky autobiografických skic v Ga 1,12–2,14(–21) a Fp 3,2–14. V nich se motiv pronásledování jeví jako identický

s podnětem apoštolova obrácení. Pronásledování církvi se ve Fp 3,6 uvádí jako doklad jeho horlivého vztahu k Zákonu (Fp 3,4n); poznání, které získá obrácením, se bezprostředně vztahuje ke spojení spravedlnosti, již hledal, se Zákonem (Fp 3,8n). V Ga 1,12.16 nejsou okolnosti jeho obrácení objasněny. Jeho povolání za apoštola pohanů (Ga 1,16) je uváděno do spojitosti s Kristovým zjevením, o jehož důsledcích se píše až v Ga 2,20: nežije už on, žije v něm Kristus, což se projevuje tím, že je ospravedlněn nikoli už skutky Zákona, ale vírou (Ga 2,15–19).

Toto Pavlovo autobiografické vyprávění směřuje v první řadě k tomu, že křesťané z oblasti první helénistické misie byli pronásledováni, jelikož se už neřídili židovským Zákonem. Existenci střetů mezi „helénisty“ a (helénistickými) židy v Jeruzalémě potvrzuje poznámka ve Skutcích apoštolských, jež protirečí modelu lukášovského líčení: Štěpán, jemuž údajně byla svěřena péče o chudé (Sk 6,1–6), se projevuje jako veřejně činný na poli křesťanské misie (Sk 6,8). Kvůli této činnosti se dostane do konfliktu s helénistickými synagogaми.

Na základě toho, jak působila činnost prvních helénistů na jejich okolí a jak se vztah tohoto okolí k nim vyvíjel, si můžeme učinit následující představu: Ježíšův příběh znamenal pro tyto helénizující židy revizi jejich chápání Boha a jeho Zákona. To vedlo k otevřeným střetům s dalšími, pravděpodobně „konzervativními“ helénizujícími židy. Na tomto místě je však třeba upřesnit: židé, s nimiž se helénisté, kteří přijali křesťanství, museli vypořádávat, patřili k těmž společenskému a náboženskému prostředí, z něž tito helénističtí křesťané pocházeli. „Helénisté“ – ať už zůstali židy nebo se obrátili ke křesťanství – byli diasporní židé, kteří cestovali do Jeruzaléma jako poutníci na svátky Pesach nebo se rozhodli prožít zbytek svého života v Jeruzalémě, aby tam mohli být pochováni. Hospodářsky a kulturně pro ně Judsko příliš přitažlivé nebylo. Jejich motivy byly náboženské a je třeba je hledat v jejich sepětí s chrámem a se židovským Zákonem. Existuje dost dokladů liberálních tendencí helénistických židů při výkladu Zákona (Filón; Závěti dvanácti patriarchů; Aristéas atd.). Není však známo nic, co by dovolovalo usuzovat, že helénisté, kteří se stali křesťany, nutně patřili k tomuto myšlenkovému směru. Jejich přítomnost v Jeruzalémě spíše vede k předpokladu,

že liberální duch jim nebyl vlastní. Z toho je třeba pravděpodobně vyvodit, že obdoby mezi helénisticko-židokřesťanským a „liberálním“ helénisticko-židovským výkladem Zákona ukazují na hodnověrnost nově nabytého věroučného systému a na to, že mohli přijmout hermeneutiku, která k němu patřila. Důvod „liberálního“ postoje křesťanských helénistů k Zákonu však není v helénistických předpokladech jejich intuitivního pochopení Ježíšova příběhu. Je to důsledek jejich setkání s Ježíšem a toho, co skrze toto setkání objevili.

Tomuto historickému procesu odpovídá logická a argumentační struktura tradic, v nichž formulovali své chápání Zákona a svou hermeneutiku. Svou svobodu vůči sobotě, předpisům o čistotě a židovským svátkům nezdůvodňují ani Písmem, ani ve jménu osvíceného pohledu na člověka, ale formální autoritou Ježíše, jak to dokládají předmarkovské disputace (Mk 2,15–28; Mk 7,1–23). Ježíšova slova obsahují nové normy chování, které helénistické křesťanské společenství přijímá jako svá pravidla, a jako vzor slouží Ježíšova svoboda. Výrazem radikalit není ale jen zpochybnění židovských předpisů o oddělenosti, ale i zpřísnění etických nároků kladených Zákonem. Koherenci obou těchto tendencí, tedy relativizace a zároveň radikalizace, i jejich hermeneutický program vyjadřuje komentář k paradoxnímu aforismu z Mk 7,15: „Nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit; ale co z člověka vychází, to jej znesvěcuje.“ Tento Ježíšův výrok, který je sám o sobě srovnatelný s antitetickými aforismy Kázání na hoře, je vykládán v tom smyslu, že doslovný text předpisů o čistotě Ježíš prohlašuje za neplatný (Mk 7,18n), že jeho dodržování farizeji a zákoníky je pokrytectví (Mk 7,6–13) a že skutečný smysl těchto předpisů je metaforický, mravní (verše Mk 7,20–23, jež mají formu katalogu neřestí). **Shrňme:** Helénisté přijali stejně jako další vývojové linie raného křesťanství radikalismus ježíšovských tradic. Spojovali jej podobně jako židokřesťanský rabinismus s otázkou výkladu Zákona, ale dospěli k opačným závěrům.

Jak je možné, že z Ježíšova příběhu vycházela hermeneutika „liberálního“ výkladu obřadních předpisů i hermeneutika rigorózního výkladu morálních příkazů, lze pochopit z helénistických vyznavačských formulí. Pomocí různých myšlenkových modelů (vykoupení otroků, Mk 10,45; obětní kult, Ř 3,25; nová smlouva, 1 K 11,25 atd.) je Ježíšova smrt chápána jako eschatologická událost, jejímž smys-

lem je odpuštění hříchů (1 K 15,3: „Kristus zemřel za naše hříchy.“) Z toho plyne dvojí: Soteriologie se naplňuje christologickým obsahem a Zákon je v důsledku toho vykládán jako mravní požadavek. Podobně lze vysvětlit kritiku chrámového kultu (Sk 6,8–7,53): chrámem, jež nezbudovaly lidské ruce (tedy autoritou Zmrtvýchvstálého), byl zrušen chrám pozemský (Mk 14,58 // Sk 6,13bn).

(Shrňme: Helénisté se setkali s Ježíšem v Jeruzalémě, kam přicestovali z diaspor a z helénistických měst středomořské oblasti, aby zde oslavili Pesach. Prožívají zde Ježíšovy poslední dny. Byli svědky jeho posledních disputací s farizeji a dalšími kazateli v Jeruzalémě, posledních chvil společenství stolu, Ježíšovy násilné smrti a velikonočních událostí. Pak se vrátili domů a do své synagogy přinesli zvěst o události spásy, tedy o odpuštění hříchů skrze Ježíšovu smrt a jeho vzkříšení. Místem, kde se shromažďovali, samozřejmě není chrám, ale řecko-jazyčné diasporní synagogy a domy, v nichž pokračovali v tradici společenství stolu. Slova ustanovení večeře Páně, doložená jen v helénistických tradicích (1 K 11,23–26 // Mk 14,22–25) a nepřeložitelná zpětně z řečtiny do semitského jazyka, jež předpokládají pochopení Ježíšovy smrti jako události spásy, jsou se vši pravděpodobností produktem helénistů, kteří v kultické podobě pokračují v tradici společenství stolu, jež je povelikonoční památkou na Ježíšovu smrt.

Helénistická církevní společenství se stala základnou další křesťanské misijní činnosti. Podporovala putující kazatele a posílala misionáře od města k městu (srovnej 2 K 3,1; 10,12). Jejich úspěchy nejvíce ovlivnily vývoj raného křesťanství. Misionáři nezískávali pro svou zvěst jen diasporní židy, ale zcela zřejmě i pohany (Ga 2,11–14). Toto šíření evangelia pozměnilo sociální charakter křesťanství: rané křesťanství se stává z větší části městským hnutím helénisticko-římské společnosti. To vedlo také k radikalizaci konfliktů s „bratry“ z Jeruzaléma. Tyto střety mezi různými křesťanstvími se odrážejí jednak ve varováních (Mt 7,6; 10,5b–6) a v eschatologických soudech (Mt 5,18n), jednak v dalším rozvoji didaktických dialogů a disputací (Mk 2,15–28; Mk 7,1–23; Mk 10,2–45), jež jsou christologickým zdůvodněním a formalizací helénistického stanoviska. Objevují se první křesťanské obce z pohanů (tak tomu je kupříkladu v Tesalonice, 1 Te 2,14); stav minimálního uznání (Mt 5,19: ten, kdo „bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího“) v důsledku vzniku

těchto křesťanských obcí povede k diskusi o tom, koho je vůbec možné uznat za křesťana.

BORING, M. E.: Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition, SNTSMS 46, Cambridge 1982. – CHRIST, F.: Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, AThANT 57, Zürich 1970. – DAVIES, S. L.: The Gospel of Thomas and Christian Wisdom, New York 1983. – DOWNING, F. G.: Cynics and Christian Origins, Edinburgh 1992. – FISCHER, K. M.: Das Urchristentum, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1, Berlin 1985, s. 64–72, 74–86. – FREYNE, S.: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations, Philadelphia 1988. – HENGEL, M.: Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3). ZThK 72 (1975), s. 151–206. – JACOBSON, A. D.: The First Gospel. An Introduction to Q, Foundations & Facets. Reference Series, Sonoma 1992. – KLOPPENBORG, J. S.: The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987. – KÖSTER, H. / ROBINSON, J. M.: Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971. – LÖNING, K.: Der Stephanuskreis und seine Mission. In: J. Becker a kol., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, s. 80–101. – MACK, B. L.: Lord of the Logia. Savior or Sage? In: Gospel Origins & Christian Beginnings (Fs. J. M. Robinson), Sonoma 1990, s. 3–18. – MACK, B. L.: The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins, San Francisco 1993. – PATTERSON, S. J.: The Gospel of Thomas and Jesus, Foundations & Facets. Reference Series, Sonoma 1993. – SCHENKE, L.: Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, s. 69–73, 186–260, 317–347. – THEIBEN, G.: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, ThEx 194, München 1977. – WALTER, N.: Apg 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, NTS 29 (1983), s. 370–393.

II. Náborové výměny a trendy

1. Problematika Zákona v ježíšovské tradici

Textové údaje jsou paradoxní ve více směrech. Problematika Zákona představuje na jedné straně ústřední téma ježíšovské tradice, na druhé straně nelze vysledovat nějaké jednotné stanovisko, a odhlédneme-li od teologického programu pozdějších sbírek (Mt 5,17–20; Mk 7,18–23), spatříme neprincipiálnost stanovisek k jednotlivým problémům. Z ježíšovské tradice nelze vyčíst žádnou teologii vztahující se k Zákonu, jež by zdůvodňovala původ, recepční záměr a interpretaci požadavků Zákona a jednoznačně se k těmto otázkám postavila. Kromě toho můžeme konstatovat, že spory o Zákon jsou soustředěny v určitých textových korpusech a jejich literární tvar směřuje k využití určitých žánrů (polemiky, případně didaktické dialogy, antiteze). Takové diskuse chybí ve starých sbírkách logií (Sbírka Ježíšových výroků, Tomášovo evangelium) a nalézáme je téměř výlučně v helénistických tradicích Markova evangelia a v specifickém myšlení matoušovském.

Toto zjištění lze vysvětlit tím, že problematika Zákona vlastně nepředstavuje ústřední téma Ježíšovy zvěsti, pokud nepatří k předpokladům různých vývojových linií raného křesťanství, ale že soustředění na toto téma je příznačné pro jisté skupiny a proudy raného křesťanství, které svou recepci Ježíšova příběhu formulovaly na základě vztahu k Zákonu.

1.1 Zákon ve starých sbírkách Ježíšových slov

V první řadě je nápadné, že nejstarší sbírky aforismů, parabol a dialogů, to znamená Ježíšovy zvěsti a jeho učení, se k Zákonu vůbec nevztahují. Ani slovo „Zákon“, ale ani věc samotná se v látkách soustředěných ve Sbírce Ježíšových výroků a v Tomášově evangeliu