

HARNACK, A. VON: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus, Leipzig 1910. – HOLTZMANN, H. J.: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, Freiburg/Leipzig 1897, s. 486–503. – KÄSEMANN, E.: Paulus und der Frühkatholizismus, ZThK 60 (1963), s. 75–89 (= Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, s. 239–252). – LÜZ, U.: Erwägungen und Entstehung des „Frühkatholizismus“. Eine Skizze, ZNW 65 (1974), s. 88–111. – MARXSEN, W.: Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament, BSt 21, Neukirchen 1958. – RITSCHL, A.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn 1857². – ROGGE, J. / SCHILLE, G. (vyd.): Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in der DDR, Berlin 1983. – SCHULZ, S.: Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart 1976. – TROELTSCH, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: Gesammelte Schriften I, Tübingen 1912, s. 83–178.

2. Pronásledování

Od samého počátku se raně křesťanské prameny zabývají společenskou nejistotou křesťanů a křesťanských obcí. I když vezmeme v úvahu, že zdůrazňování toho, jak je křesťanství pronásledováno, se může stát toposem sebevymezení, posilujícím vědomí vlastní identity a soudržnosti, je jednoznačné, že se tyto texty vztahují k historickým situacím a skutečnostem. Opět platí, že nelze rekonstruovat celistvý obraz. Jednak máme nedostatek pramenů, jednak nemají jednotlivé informace všeobecnou platnost: vztahy mezi církvemi, synagogami, pohanským obyvatelstvem a pohanskými úřady byly v čase, ale též v prostoru velice proměnlivé – v jedné provincii, oblasti či městě byly odlišné od poměrů jinde. Obecně můžeme konstatovat jen tolik, že o „pronásledování“ se prameny zmiňují neustále, takže byla pocíťována nutnost se s ním v textech také vyrovnávat. Pronásledováním se rozumí jak kázeňské řízení uvnitř synagog či napětí a střety mezi křesťany a synagogami, tak potíže spojené s antipatií, nepochopením a nenávisť obyvatelstva helénistických měst. Jsou známi jednotliví mučedníci: Štěpán, je-li tato postava historická, apoštol Jakub (Sk 12,2), Pavel a Petr (1. list Klémentův 5,1–7), Jakub, bratr Páně (Josephus Flavius, Židovské starožitnosti 20,200), Antipas v Per-

gamu (Zj 2,13) a „episkopové“ Ignatios a Polykarp. Jedná se tedy o vůdčí a exponované osobnosti nebo o jednotlivce, jejichž činnost byla neustálá a neutuchající. Před třetím stoletím vlastně nedocházelo k všeobecnému, soustavnému pronásledování. Výjimkou bylo Nero-novo pronásledování (viz výše díl I, I. 1. 5); postihlo však jen římskou křesťanskou obec a zůstalo bez následků. První zásadní vypořádání římského státu s monoteismem započal Septimius Severus (193–211), který ediktem z roku 202 po Kristu zakázal přejít na židovskou či křesťanskou víru, čímž zapověděl misijní činnost. V pronásledování pokračoval Decius, jenž roku 249 po Kristu vyžadoval od všech obyvatel říše, aby obětovali císaři, a po něm Valerián a Dioklecián.

Lze konstatovat toto: Nevoli vůči křesťanům neutvářely oficiální úřady, ale vycházela zdola, tedy z řad obyvatelstva říše. Římané do té doby nevedli náboženské války, pokud tradiční náboženství nemělo výlučný ráz a bylo slučitelné s etnickou, společenskou a náboženskou pluralitou impéria. Císař nepodporoval žádné náboženství, jež by mělo platit pro všechny, a proti náboženským praktikám zasahoval až tehdy, když nabývaly protizákonných forem jako lidské oběti a kanibalismus. Úředníci však byli vystaveni tlaku mas. Aby obyvatelstvo uklidnili, domnívali se, že jsou nuceni proti křesťanům zakročít. V jaké podobě, v jakých mezích a jak se může právně postupovat, zůstávalo dlouho nejasné, o čemž svědčí korespondence mezi Pliniem a Trajánem (list X,96 a 97, viz dále II. 2. 3).

2.1 „Pronásledování“ a sebepochopení raného křesťanství

S několika nápadnými výjimkami je „pronásledování“ konstantním tématem teologické a etické reflexe raného křesťanství. „Pronásledování“ je důvodem, proč jsou vysílání apoštolové, konstitutivním prvkem bytí křesťanských učedníků, popřípadě misionářů (Mk 13,9. 11–13; L 12,2–12Q; J 15,18–16,4), i zkušeností, již musí zpracovávat pareneze (L 6,22nQ; J 15,18–16,4; 1 Pt 4,12–19; Zj 2,10; 7,14; 1. list Klémentův 1,1 atd.).

Jistou výjimku tvoří Pavlovy epištoly. V 1 Te 2,13–16 sice čteme poznámku, podle níž křesťané v Tesalonice trpěli pod svými krajany stejným způsobem jako křesťanské obce v Judeji pod židy (viz dále II. 2. 2), a v Ř 12,14. 18–21 nalézáme všeobecná ponaučení, podle

nichž mají příjemci listu svým pronásledovatelům žehnat, a ne je proklínat, a pokud je to možné a bude záležet na nich, mají žít se všemi lidmi v pokoji. Pokud však od těchto dvou textových míst odhlédneme, zdá se, že pavlovské církve nebyly problematikou pronásledování příliš zaměstnávány. Apoštolův život je ohrožen, a to jak synagogami (2 K 11,24n), tak římskými úřady (Fp 1,12–26), nikoli však jeho křesťanské obce, jež jsou do jisté míry dobře akceptovány (Ř 16,23b). Konflikty při jednání a hodnotové střety mezi morálkou křesťanských církví a jejich pohanského okolí se odehrávají uvnitř křesťanských obcí (1 K 5,1–11,1), a ne mezi nimi či jejich příslušníky na jedné straně a pohanským obyvatelstvem na straně druhé. Pavel řeší otázku, jak se křesťané mají chovat vůči ne-křesťanům či vůči pohanským institucím, nikoli jak je křesťanství v helénistickém městě přijímáno.

„Pronásledováním církve“ se Pavlovy listy však zabývají v jiném kontextu. Jde o retrospektivní pohled před apoštolovo obrácení – či povolání –, na to, jak pronásledoval církvev (Ga 1,13. 23; Fp 3,6). Formulace v přímé řeči (ὁ διώκων ἡμᾶς, který nás pronásleduje) poukazuje ke křesťanským vzpomínkám, jež se na apoštola pohanů dívají jako na význačnou osobu prvního synagogálního pronásledování: Pavel při něm musel hrát vůdčí úlohu či jednal na vlastní pěst nebo bylo jeho nepřátelské chování vzhledem k jeho pozdějšímu misijnímu působení zvláště nápadné (tak tomu také je v R I 70,2. 8; 71,3 v Pseudoklementinech, ale ze „židokřesťanského“ a protipavlovského pohledu, viz výše I. 2. 1a). V čem spočívalo pavlovské pronásledování církve, lze nejhodnověrněji rekonstruovat na základě pozdějších zkušeností Pavla samotného (2 K 11,24n, viz výše díl I, II. 3. 2).

Připravenost být souzen, odsouzen a potrestán synagogou v každém případě patří k duchovní výbavě apoštolů, které Ježíšova tradice pověřila zvěstovat evangelium všem národům (Mk 13,8–13). Budou nejen vydáváni veleradě a bičováni v synagogách (Dt 25,3), ale budou též předváděni před politické úřady, kde se budou muset zodpovídat před místodržiteli a před králi ze své víry. Pozornost si zaslouží, že dvě podání ježíšovské tradice (L 12,2–12Q // Mk 13,8–13) nemají na mysli umučení, ale předvádění před císařské úředníky a výslechy, při nichž misionáři musí vědět, co mají říkat. Je jim přislíbena pomoc Ducha svatého; současně jsou vyzýváni k tomu, aby vyznali svého Pána a nezapírali svou víru (L 12,8Q // Mk 8,38). Varování,

podle něž ti, kdo chtějí zachránit svou duši, ji ztratí (Mk 8,35), a že není třeba se obávat lidí, kteří mají moc nad tělem, ale Boha (L 12,4nQ), implicitně říkají, že apoštolové musí podstoupit riziko, že budou odsouzeni k smrti. Případy umučení byly však ojedinělé.

To je patrné ve Zjevení svatého Jana, jež na jedné straně zrcadlí strach určitých křesťanských kruhů, na druhé straně však píše o kauze Antipy z Pergama jako o ojedinělém případě umučení (Zj 2,13). Výjimečnost martyria je potvrzována zakotvením raně křesťanských napomenutí v životě (*Sitz im Leben*): Ke každodenní nejistotě křesťanů patřily konflikty v rodinách, v domech a ve městech, nedůvěra vůči křesťanským obcím, které se nepodílely na tradiční religiozitě, pobouření nad uzavřeností (*odium humani generis*), jíž se vyznačovala církev i synagoga, a to i ve srovnání s radikálnějšími ne-křesťanskými tajemnými náboženstvími, výtky nemravnosti a bezbožnosti věřících, kteří se tajně shromažďovali a neobětovali tradičním bohům. Tuto společenskou nejistotu mohlo využít židovské (Zj 2,9; 3,9; Sk 17,5–9. 13; 18,12–17) i pohanské obyvatelstvo (Jk 2,6), což vedlo k protikřesťanským procesům (Sk 18,12–17; 21,27–26,32; Jk 2,6; 1 Pt 3,13–17; 4,12–19). Reakce společnosti, v níž křesťané trpí, jsou zpracovávány odlišným způsobem. V eschatologickém zpracování se nenávistí světa utvrzuje a posiluje vědomí, že církvev je eschatologickou obcí či „domem Božím“ (J 15,18–16,4; 1 Pt 4,17–19). Christologická interpretace pronásledování říká, že trpící křesťané se nacházejí ve společenství se svým Pánem, jenž nemohl být přijat, protože nepatřil do tohoto „světa“ (J 15,18–25), a musel trpět jako první (1 Pt 2,21–25; 4,12n). V apologetickém zpracování má vzorné chování a bezúhonnost obžalovaných křesťanů jasně dokázat, že jsou tupeni pro svou víru, přičemž se vyvracejí výtky, které jsou proti nim vznášeny, a nespravedlnosti, jež musejí snášet, mohou být vnímány jako svědectví o Boží slávě (1 Pt 2,11n; 3,13–17; 4,14–16). Křesťané proto také mají být „vždy připraveni dát odpověď každému“, kdo by je „vyslychal o naději“, kterou mají (1 Pt 3,15).

Až u Ignatia z Antiochie a v Tajné knize Jakubově (NHC I,2) se toto téma proměňuje v míře, v níž mučednictví jako takové nabývá na teologickém významu. Dle gnostického chápání křesťanské víry, jak jej nalézáme v tomto apokryfu, se křesťané nemají bát mučednické smrti, protože vykoupení spočívá v tom, že svatí vystoupí do

nebeského království, to znamená k Otcí, takže takříkajíc předpokladem života je smrt:

„(4,31) Pán odpověděl, řka: ‚Jaká bude vaše odplata, plníte-li vůli svého Otce, aniž byste se od něj dozvěděli, že jste pokoušeni satanem? Pokud však vás satan (4,40) uvádí do úzkých a pronásleduje, a vy plníte Boží (5,1) vůli, pravím vám: Otec vás bude milovat, postaví vás mně na roveň a bude s vámi jednak tak, jako by vás (5,5) jeho prozřetelnost již předtím milovala úměrně vašemu rozhodnutí. Copak nechcete zanechat lásky k tělu a přestat se strachem z utrpení? Nebo (5,10) nevíte, že jste ještě nebyli týráni, nespravedlivě obžalováni, uvrženi do vězení, nezákonně (5,15) odsouzeni, bezdůvodně ukřižováni a (v hanbě) pochováni, jak jsem to zakusil já sám skrze zlého? Vy se odvažujete ušetřit tělo, vy, které Duch obklopuje jako zeď! Zamyslete-li se nad tím, jak dlouho svět existoval před vámi (5,25) a jak dlouho bude ještě existovat po vás, poznáte, že váš život je jediný den a vaše utrpení jediná hodina. Dobří zajisté (5,30) nepřijdou do světa. Pohrdejte tedy smrtí a starejte se o život! Mějte na paměti můj kříž a moji smrt, a budete žít!‘ (5,35) Já jsem mu však odpověděl slovy: ‚Pane, nezvěstuj nám kříž a smrt, neboť jsou od tebe vzdáleny.‘ (6,1) Pán odpověděl, řka: ‚Věru, pravím vám: Nikdo, kdo nevěří v můj kříž, nebude vykoupen. (6,5) Neboť těm, kdo uvěřili v můj kříž, patří Boží království. Usilujte tedy o svou smrt jako mrtví, kteří hledají život! (6,10) Neboť to, co hledáte, vám bude zjeveno. Co vám teď může způsobit starost? Přilnete-li ke smrti, dá vám vědět o vašem vyvolení. Věru, (6,15) pravím vám: Nikdo z těch, kdo se bojí smrti, nebude vykoupen. Neboť Boží království patří těm, kdo jsou usmrcováni...‘“ (Tajná kniha Jakubova, NHC I,2 4,31–6,18)

Ignatios je stoupencem podobných představ, ale s jinými antropologickými a soteriologickými znaky. Tentokrát nejde o gnostickou, ale – tak v každém případě míní Ignatios – o protidoketickou argumentaci: ve věřících není život Otce skrze Syna, pokud nejsou „ochotni zemřít k obrazu jeho utrpení“ (Ignatios Magneským 5,2, překlad J. Sokola in: Spisy apoštolských otců, Praha 1985, s. 153). Na tomto pozadí pochopíme Ignatiovy výroky, podle nichž začíná být učedníkem teprve tehdy, když je v poutech odvážen k martyriu do Říma (Ignatios Římanům 5,3):

„(4,1) Píšu všem církvím a všem ohlašuji, že rád zemřu pro Boha, pokud vy tomu nebudete bránit. Zapřísahám vás, abyste neprokázali dobré v nepravý čas. Nechte mne stát se potravou šelem, skrze něž mám dojít Boha. Jsem pšenice boží, a když mne rozemelou zuby šelem, budu shledán čistým chlebem Kristovým. (4,2) Raději domluvte šelmám, aby se mi staly hrobem a nic nenechaly z mého těla, abych se po smrti nestal někomu obtíž. Pak budu pravým učedníkem Ježíše Krista, až svět neuvidí ani mé tělo. Proste za mne Krista úpěnlivě, abych se skrze tyto nástroje stal pravou obětí Bohu.“ (Ignatios Římanům 4,1n; překlad J. Sokola in: Spisy apoštolských otců, Praha 1985, s. 162)

Ani Ignatios, ani Tajná kniha Jakubova nepředpokládají všeobecné pronásledování. Společenská a politická situace, na jejímž pozadí Jakubův apokryf vznikl a na niž poukazuje, je totožná s tím, co je implicitně obsaženo v 1 Pt 2,21–25; 3,13–17; 4,12–19: křesťané jsou týráni, neprávem obžalováni a uvrženi do vězení. Pouhá zmínka o obžalobě, na jejímž základě jsou postaveni před soud, a skutečnost, že tato obžaloba je křivá, umožňuje rekonstruovat právní poměry: křesťané museli být nejprve obžalováni, aby poté mohli být usvědčeni, případně odsouzeni a potrestáni (srovnej korespondenci mezi Pliniem a Trajánem, list X,96n, viz dále II. 2. 3.). Takto líčený postup vylučuje oficiální pronásledování. Na druhé straně nelze vyloučit, že Ignatios je jednou z výjimek. Stejně jako v případě jeho přítele Polykarpa, biskupa ze Smyrny, je v osobě Ignatia zatčen biskup církve či člověk, který se za biskupa považoval a představoval se tak. Dvakrát vyjadřuje sice svou radost, že církve v Sýrii opět podle něj dojdou pokoje (Ignatios Filadelfským 10,1; Ignatios Smyrenským 11,2); to však neznamená, že skončila nějaká vlna pronásledování, ale spíše to, že jeho cestou do Říma končí vnitrokřesťanské sváry, jež pravděpodobně sám vyvolal (viz výše I. 2. 1e).

2.2 Křesťané – židé – pohané

Nejlépe jsou vztahy mezi křesťany a židy i mezi křesťany a pohany osvětleny v obou listech spojených se Silvánovým jménem. Dle prvního listu Tesalonickým vytrpěli křesťané pohanského původu

od svých krajanů totéž jako křesťanské obce v Judsku od židů (1 Te 2,13–16). Tato výpověď v první řadě ukazuje, že křesťanství nachází jak v Judsku mezi židy, tak v Makedonii mezi pohany přívržence, ale vytvářející se křesťanské obce se obojím prostředím setkávají s podobnou nevráživostí. Neúspěch evangelia mezi židy je komentován pomocí takzvaného deuteronomistického obrazu dějin (1 Te 2,15, srovnej Neh 9,26; Pl 2,20; L 6,23Q; 11,19Q; 13,34Q; Sk 7,52): Izrael, který zabíjel proroky a zabil i Ježíše, je neposlušný vůči Bohu a pronásleduje apoštoly a křesťany. Tento motiv je kombinován s pohanským protižidovským toposem, podle něž Židé jsou nepřáteli všech lidí (srovnej např. Tacitus, Dějiny V,5). Pozoruhodné propojení obojí argumentace vysvětluje s tím související výčitka, že židé chtějí bránit tomu, aby pohanům byla zvěstována jejich spása (1 Te 2,16). Pro židy byla otevřenost většiny křesťanských hnutí vůči pohanům pohoršením.

Pronásledování židokřesťanů v Judeji není líčeno podrobněji; adresáti prvního listu Tesalonickým takový popis nepotřebují, jelikož mají vlastní zkušenosti. Situace, která je historickým předpokladem prvního listu Petrova, ukazuje, jaká byla každodenní situace křesťanských obcí v pohanském okolí. Křesťanství se jeví jako nová pověra (*superstitio*), tedy jako iracionální forma náboženského života, jež navíc pohrdla úctyhodnou starou tradicí, a je tudíž dvojnásob opovržením hodná. Kromě toho se křesťanská uzavřenost jeví jako tajnostkářství, takže na shromáždění křesťanů se hledí jako na morálně podezřelý jev a na společenské ohrožení. Pohoršení nad křesťanskými církvemi je motivováno také tím, že ženy a otroci v nich získávají nové vědomí, jež vnáší do pohanských domácností neklid a napětí. Obyvatelstvo pak křesťany nenávidí, protože jsou křesťané a představují nebezpečí pro společenské hodnoty a pro společenský systém. Plyne z toho, že příslušnost ke křesťanství lze kvůli jiným zájmům také využít jako výtku 1 Pt 4,15n dokládá směřování či zaměňování výčitek: jakožto disidenti, kteří mají svůj domov (1 Pt 2,11n) a svůj dům (1 Pt 4,17) v nebesích, jsou křesťané pokládáni za zločince a jako se zločinci se s nimi nakládá. Jejich jedinou obhajobou před křivými obviněními, že jsou vrazi, zloději, zločinci či lidé, kteří se vměšují do cizích záležitostí (1 Pt 4,15), je jejich snaha vést mezi pohany dobrý život, aby to ti, kdo je pomlouvají jako zločince, po-

znali z jejich dobrých skutků a „vzdali“ za ně „chválu Bohu“, v den navštívení““ (1 Pt 2,11n).

K dalším zkušenostem židokřesťanů patří nejen usvědčování a procesy v synagogách, ale i to, že je židovská obec udala úřadu (Sk 17,5–9. 13; 18,12–17; Zj 2,9; 3,9), a případy lynče formou ukamenování. Kamenování očividně patří k běžným zkušenostem kazatelů a misionářů (L 13,34Q; J 8,59; 10,31; Sk 5,26; 7,58; 14,5; 2 K 11,25; 1. list Klémentův 45,4). Dle zpráv Josepha Flavia (Válka židovská 1,550; 2,11; 225; 406; 445; 492; 599 atd.) byla buď výrazem hněvu židovského obyvatelstva, anebo byla řízena politicky. Nevycházela z žádného právního ustanovení a většinou zůstávala bez trestu. Rekonstruujeme-li historické události, má zásadní význam vědomí, že nelze ztotožňovat právní stav a skutečnost.

2.3 Pronásledování křesťanů a Římská říše

Podle tradice, kterou nacházíme u Eusebia (Církevní dějiny III,17–20,7) – jde o kombinaci nejrůznějších informací a legend Ireneových (Proti bludům V,30,3), Suetoniových (Domitianus 15–17), Hegesippových a Tertullianových (Apologia 5) –, by Domicián (81–96 po Kristu) byl prvním císařem po Neronovi, jenž nařídil pronásledování křesťanů:

„Domitian byl krutý. Velký počet šlechtých a vážených Římanů dal usmrtit bez soudního rozsudku a bezpočet jiných osvícených mužů potrestal vypovězením ze země a ztrátou majetku. Stal se konečně i Neronovým nástupcem v boji proti Bohu. Byl druhým, který podnítil pronásledování proti nám, ač jeho otec Vespasian se k nám nechoval nepřátelsky.“ (Eusebius, Církevní dějiny III,17, Praha 1988, přel. J. J. Novák, s. 50)

Tuto programovou zprávu spojuje Eusebius s vypovězením Jana a s jeho zjevením (Církevní dějiny III,18,1–3 a III,20,8n, kde se Eusebius odvolává na starou křesťanskou tradici), s vypuzením Flavie Domitilly, neteře konzula Flavia Clementa, o níž se Suetonius pouze zmiňuje (Domitianus 17) a která byla dle Eusebia pro své vyznání Krista vypovězena na ostrov Poncia (Církevní dějiny III, 18,4), i s předvedením vnuků Judy, bratra Páně, před Domiciána a s jejich propuštěním (Církevní dějiny III,20,1–6, kde cituje Hegesippa).

Historická cena informace o Flavii Domitille je sporná: Suetonius, Domitianus 15, vypráví jen o popravě konzula Flavia Clementa z čistě politických důvodů. Dle Diona Cassia, 67,14,1n, byli Flavius Clement i Flavia Domitilla, podle autora však na rozdíl od Suetonia jeho žena, odsouzeni pro bezbožnost (ἄθεότης); Eusebius přejímá svou poznámku z pohanských historiků, a sice pravděpodobně z Brutia, autora, jenž tvořil ve druhém či ve třetím století a jehož dílo je dnes ztracené (srovnej Eusebius, Kronika, Domitian 16). Tyto tři prameny jsou na sobě literárně nezávislé a nelze je uvést v soulad. Vypovězení jednotlivců a propuštění vyznávajících křesťanů – a příbuzných Páně – nejsou ani znaky soustavného pronásledování křesťanů. Že by Domicián zastavil pronásledování církve, poněvadž pokládal členy Ježíšovy rodiny za prosté lidi (tak referuje dle Eusebia, Církevní dějiny III,20,5n, Hegesippos), nezní příliš věrohodně. Shrňme: Lze si dobře představit, že doba vlády císaře Domiciána byla pro křesťany obzvláště těžká a že císařova nevypočitatelnost a jeho finanční tlak na obyvatelstvo – židovskou daň nemilosrdně zvýšil a rozšířil na proselyty – dále zvýšily sociální nejistotu křesťanů. Není však důvodu, proč spojovat zmínky o „pronásledování“ v J 15,18–16,4; 1 Pt 4,12–19; Zj 2,13 a v 1. listu Klémentově s Domiciánem a jeho dobou a argumentovat tím při dataci těchto spisů.

Domněnku, že v Domiciánově době nedošlo k císařem nařízenému a alespoň poněkud soustavnějšímu pronásledování křesťanů, potvrzuje korespondence mezi Pliniem Mladším, jenž byl v letech 109–113 císařským legátem v Bithynii a v Pontu, a císařem Trajánem. List X,96 (Pliniův dopis Trajánovi) i X,97 (císařova odpověď) dokládají, že počátkem druhého století neexistovala jasná linie, jak zacházet s křesťany, že k vyšetřování se přikročilo až po obžalování či udání, že bylo dosud otázkou, zda mají být křesťané trestáni pro své přesvědčení, nebo jen pro zločiny, jež by mohly s jejich náboženstvím souviset, a že oběma pisatelům se naléhavě jednalo o stanovení osvědčeného a čestného postupu:

„(X,96): C. Plinius císaři Traianovi

Stalo se už mým zvykem, pane, obracet se na tebe se všemi těžkostmi. Neboť kdo mě může lépe vést v mé pochybnosti nebo poučit v mé neznalosti?

Nikdy jsem nebyl přítomen při vyšetřování (*cognitiones*) křesťanů; proto nevím, jak dalece se mají trestat a co se má vyšetřovat. Stejně tak si nejsem jist, zda se má dělat nějaký rozdíl ve stáří, anebo zda je jedno, je-li někdo ještě mladistvý nebo dospělý; zda se má dát milost (*venia*) tomu, kdo odvolal (*paenitentia*), anebo zda nemá mít žádný prospěch z toho, že kdysi byl křesťan a přestal jím být; zda se trestá sama příslušnost (*nomen ipsum*) ke křesťanství, i když není spojena se zločiny, anebo zločiny souvisící s touto příslušností.

S těmi, kdo byli u mne obžalováni jako křesťané, jsem zatím postupoval takto: Zeptal jsem se jich, jsou-li křesťany. Když to doznali, zeptal jsem se podruhé a potřetí, pohroziv jim trestem smrti; když setrvali na svém, dal jsem je popraviti. Nepochyboval jsem totiž, ať doznávali cokoliv, že rozhodně je třeba potrestat zaprutilost (*pertinacia*) a tvrdošíjný odpor (*inflexibilis obstinatio*). Vyskytli se i jiní lidé stejně pobloudilí, které jsem – protože byli římskými občany – dal zapsat do seznamu těch, kdo měli být poslání do Říma. Brzy se pak v průběhu vyšetřování (*tractatus*), jak tomu obvykle bývá, začaly procesy rozrůstat a vyskytly se četné zvláštní případy.

Přišlo anonymní udání obsahující jména mnoha lidí. Uznal jsem za vhodné propustit ty, kdo popírali, že jsou anebo kdy byli křesťany, jestliže vzývali bohy podle formule, kterou jsem jim předříkával, obětovali kadidlo a víno před tvým portrétem (ten jsem kvůli tomu dal přinést zároveň se sochami bohů) a kromě toho proklínali Krista, protože se říká, že žádného skutečného křesťana nelze k ničemu z toho přinutit.

Jiní, jejichž jména sdělil další informátor, říkali, že jsou křesťany, a zase to popřeli; byli prý kdysi, ale pak jimi přestali být, někteří před třemi lety, někteří ještě před delší dobou, někdo i před dvaceti lety. Ti všichni rovněž uctívali tvůj portrét i sochy bohů a proklínali Krista.

Tvrdili však, že celá jejich vina nebo pomýlení byla pouze v tom, že se scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k počtu Krista jako boha (*quod essent solti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*) a zavazovali se přísahou (*sacramentum*) ne k nějakému zločinu, ale

že se nedopustí krádeží, loupeží ani cizoložství, že dodrží dané slovo a že nezapřou majetek jim svěřený, až budou požádáni o jeho vrácení. Potom se prý rozcházel a opět se shromažďovali k požívání pokrmu, zcela obyčejného a nevinného; právě to že přestali dělat po mém výnosu, kterým jsem podle tvých směrnic zakázal politické spolky. Tím spíše jsem pokládal za nutné přezkoumat pravdivost údajů i mučením dvou otrokyň, které nazývali jáhenkami (*ministrae*). Neshledal jsem nic jiného než nerozumnou přemrštěnou pověru (*superstitio*).

Proto jsem zastavil další vyšetřování a obracím se s dotazem na tebe. Usoudil jsem totiž, že si ta věc zaslouží, abych se tě dotázal pro velký počet ohrožených, protože mnoho lidí všeho věku, všech stavů a obojího pohlaví je a bude ještě pohnáno před soud. Nákaza této pověry se rozšířila nejen do měst, ale také do menších obcí a na venkov; avšak myslím, že je možno ji zarazit a vyléčit. Alespoň je bezpečně známo, že se začínají plnit chrámy, které téměř zely prázdnotou, že se opět konají posvátné obřady, na dlouhou dobu přerušené, a že se všude prodávají obětní zvířata, jež dosud jen tu a tam někdo kupoval. Z toho jasně vyplývá, jak velké množství lidí může být napraveno, dostane-li se jim příležitost k lítosti.

(X,97): Traianus Pliniovi

Volil jsi, milý Secunde, správný postup při vyšetřování těch, kdo byli u tebe obžalováni jako křesťané, neboť nelze obecně stanovit nějakou přesnou formuli. Nemají se vyhledávat (*conquirendi non sunt*); jsou-li obžalováni a usvědčeni, nechť jsou potrestáni. Zároveň však je třeba dbát, aby se tomu, kdo popře, že je křesťanem, a prokáže to veřejně, to jest vzýváním našich bohů, dostalo pro jeho lítost milosti, i když pro svou minulost zůstává v podezření. Avšak na anonymní udání se nemá brát ohled při žádném trestném činu, protože by to byl velmi špatný příklad, neslučující se s naší dobou (*nec nostri saeculi est*).“

(Plinius Mladší, Dopisy. Z lat. orig. přel. L. Vidman, Praha 1988, s. 337–339.)

Můžeme tedy konstatovat: Křesťanský problém vznikl pro římskou správu tak, že křesťané byli udáni u úřadů. Pliniova zpráva ukazuje,

že počet procesů s křesťany rostl, poněvadž obyvatelstvo tímto způsobem využívalo římský stát proti křesťanům. Jednoznačným důkazem jsou anonymní udání, vůči nimž zůstává Traján velice zdrženlivý. Zakazuje brát je v úvahu a zároveň se snaží počet protikřesťanských procesů omezit. Pro Římskou říši nejsou křesťané náboženským, ale politickým problémem. Křesťané, kteří se izolují od tradičních náboženských forem a od oficiálních slavností, přičemž pořádají v domech shromáždění, jež jsou pro ne-křesťany nepřístupná, nahlodávají sociální a ideologickou základnu společnosti. Jsou odsuzováni v zájmu obnovení pořádku a uspokojení mas.

BLEICKEN, J.: Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches II, UTB 839, Paderborn 1981², s. 156–178. – CHADWICK, H.: Die Kirche in der antiken Welt, Sammlung Göschen 7002, Berlin 1972, s. 18–29. – CONZELMANN, H.: Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, BHTh 62, Tübingen 1981. – ELLIOTT, J. H.: A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1. Peter, Its Situation and Strategy, Philadelphia 1981. – FISCHER, K. M.: Das Urchristentum, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1, Berlin 1985, s. 163–175. – FRIEND, W. H. C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church, Oxford 1965. – PAGELS, E. H.: Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passions: Paradigms for the Christian Response to Persecution? in: B. Layton (vyd.), The Rediscovery of Gnosticism I: The School of Valentinus, Suppl. to Numen 41, Leiden 1980, s. 262–288. – PRIGENT, P.: Au temps de l'Apocalypse II: Le culte impérial au 1^{er} siècle en Asie Mineure, RHP 55 (1975), s. 215–235. – PRIGENT, P.: Au temps de l'Apocalypse III: Pourquoi les persécutions? Brève histoire explicative de l'hostilité suscitée par le christianisme ancien, RHP 55 (1975), s. 341–363. – WILKEN, R. L.: Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen, Graz 1986.

3. Křesťané a Římská říše

Ani to, jak raná křesťanství chápala svůj vztah k římskému státu, nelze převést na společného jmenovatele. V zásadě lze rozlišit tři typy postoje ke státu: První z nich uznává politickou autoritu státních orgánů, což jde ruku v ruce s přesvědčením, že společenské uspořádání a vnitřní mír jsou součástí Bohem chtěného a stvořeného *ordo* (1. list Klémentův 61,1n) a vedou k zvěstování a k šíření evangelia (Sk 18,12–17) či mohou šíření této zvěsti přímo (1. Tm 2,1–7)

nebo nepřímou (1 Pt 2,13–17) podporovat. Druhým postojem je kontrapozice dvou světů: říše nebeského Otce, do níž patří Vykupitel i vyvolení, které dává Vykupiteli Otec, a „tohoto světa“, podřízeného autoritě knížete tohoto světa (J 16,11), případně příslušných úřadů (J 18,28–19,16). Konečně třetí možností je demonizovat politickou moc a pojímat ji jako reprezentanta satana (Zj 13,1–18). Tyto různé postoje vedou k rozličným etickým hodnocením a návodům k chování. V prvním případě se křesťan má spolehnout na příslušné úřady a z důvodů svědomí konat, co od něj požadují, aby křesťanské obce a jejich misijní činnost byly těmito institucemi chráněny (Skutky apoštolské, pastorální epištoly), případně aby úřady umožnily těmto obcím vyznávat svou víru (1. list Petřův). Druhému postoji odpovídá lhostejnost vůči politickým instancím jakožto jediné vhodné jednání (J 19,36–38). V třetím případě jsou věřící postaveni před rozhodnutí buď-anebo, podle nějž se dvě loajality vylučují (Zj 13,7–10. 17n). O tom, že již v raně křesťanských obcích byla tato otázka kontroverzní, nepřímou svědčí opakující se napomínání (Ř 13,1–7; 1 Pt 2,13–17; 1. list Klémentův 61,1; 1 Tm 2,1–7), přímo pak výčitky listů maloasijským církvím (Zj 2,1–3,22), které zvlažněly.

3.1 Legitimita státu a zákonnost křesťanství

Obě témata jsou programově svázána ve Skutcích apoštolských (Sk 18,12–17) a vysvětlením toho, proč autor, který věděl, jak skončil Pavlův život (Sk 20,22–25. 38), o tom nic nesděluje. Obě otázky jsou jasně nadhozeny ve Sk 17,7: židé se pokoušejí namluvit římským úřadům, že křesťané jednají v rozporu s císařovými zákony. O tomto komplexu pojednává také scéna s Galliem, zinscenovaná jako obraz ideálního chování státního orgánu. Židovská obžaloba spočívá v tom, že křesťané mají jednat v rozporu se Zákonem (παρὰ τὸν νόμον; Sk 18,13). Gallio odpovídá, že stát se o střety mezi židy a křesťany nestará, pokud jimi není porušován *jeho (státní) zákon*. Zdůvodňuje to tím, že římské úřady nejsou kompetentní pro řešení sporných otázek o pojmech, osobách a o židovském Zákonu. Gallio rozlišuje dva jevy (viz Sk 25,8), jež židé ztotožnili: židovské a římské právo. První se týká vztahu (židů) ke křesťanům, druhé vztahu mezi křesťany a státem. Co se týká Sk 18,2–13, nemůže se římský

stát dle Gallia do věci vůbec pouštět, poněvadž nejde o právně ucho-pitelnou skutkovou podstatu.

Při svém vyprávění o Pavlově zatčení a procesu se Skutky apoštolské snaží argumentovat v obou rovinách. Vůči judaismu: Pavel je věrný židovskému Zákonu a zůstal dobrým židem (Sk 22,2–21; 28,17–20). Vůči římským úřadům: Festus konstatuje příslušnou právní úpravu, podle níž se Pavel může jakožto obžalovaný řádně hájit (Sk 25,16). Pavlova obhajoba (ἀπολογία: Sk 25,16; ἀπολογεῖν: Sk 19,33; 24,10; 26,1n. 24) probíhá během řádného právního řízení. Vyšetřování končí zjištěním apoštolovy nevinoty; mohl být propuštěn, kdyby nepodal odvolání k císaři (Sk 26,32). To se vysvětluje tak, že Pavlova „vina“ spočívá v tom, že zvěstoval zmrtvýchvstání. Tato jeho činnost se vůči židům zdůvodňuje tím, že k ní byl povolán; jím hlásaná zvěst navíc ztělesňuje naději Izraele. Na druhé straně nemůže být překročením římského zákona (Sk 24,10–21).

Shrnutí: Toto líčení sleduje dva cíle, totiž volat židy k pokání a prokázat oprávněnost nároků církve v dějinách spásy. Splněním druhého cíle se má dosáhnout dvojího: uznání zákonnosti křesťanství římskou mocí; z pozice politické morálky lukášovského křesťanství pak kladného hodnocení římské autority. Jinak řečeno: Zákonnost křesťanství konstatuje zákonně postupující římský úřad a právně ji uzná; křesťanství konstatuje legitimitu římských úřadů. Zkušenostně se to zdůvodňuje tím, že Řím spravedlivě posoudil zákonnost křesťanství.

Nejde přitom o idealistický, ale o pragmatický postoj. Lukášovský autor ví, že zákon není vždy dodržován: Félix v Cesareji doufá, že dostane od Pavla peníze (Sk 24,26), Festus jedná ze strachu před židy (Sk 25,9). Takové chyby jsou však zdůvodňovány lidským selháním a nic nemění na zásadní spolehlivosti státu. Nejde navíc o zdůvodňování a ideologickou podporu legitimacy státu, jak tomu je v 1. listu Klémentově 61,1n, ale o uznání reálně existujícího státu a o to, aby byl vnímán jako funkční.

Tím plní apologetika dvojí funkci: Křesťanům nabízí ideový model pro pochopení jejich vztahu ke státu a případnému širšímu okruhu svých ne-křesťanských čtenářů předkládá interpretaci místa křesťanství v helénisticko-římské společnosti: křesťanství neohrožuje společensko-politický řád.

3.2 Eschatologické společenství a mocnosti tohoto světa

Janovo evangelium je žánrem, v němž nikoli apoštol, ale Vykupitel je exemplární postavou pro konfrontaci křesťanství s politickou skutečností. Vykupitel se střetává se státní mocí v pašijním příběhu; tvůrce evangelia komponuje rozhovor Ježíše s Pilátem jako tematizaci vztahu janovských křesťanů k Římské říši. Ideovou dominantou díla je konkurenční vztah dvou myšlenek: První z nich je kontrapozice dvou světů. Římský úřad má moc v tomto světě, zatímco království sestoupivšího Syna Božího není z tohoto světa, ale odtud, odkud přišel a kam své vyvolené – přesněji vyvolené Otce – vezme, případně vzal s sebou (J 17,6–26). Z toho vyplývá, že Pilát a Vykupitel patří do dvou různých světů (J 18,36n) a jsou jistým způsobem jejich reprezentanty. Proto se jejich dialog skládá z dvojznačností a nedorozumění a Pilát nedovede Ježíšovy odpovědi zařadit do správného kontextu (J 18,38). Oba světy jsou však navzájem provázány. Vykupitel totiž sestoupil na tento svět a vše, co se nachází v tomto světě, vzniklo ze Slova (J 1,3), takže by Pilát neměl nad Ježíšem moc, kdyby mu nebyla dána shůry (J 19,11). Tak evangelium ještě jednou zdůrazňuje, že Ježíš zůstává v tomto světě svobodný (J 10,18), ale současně i to, že Pilátovi se jeho moci dostalo shůry a že je za to odpovědný před Bohem (R. Bultmann). Obě představy, podle nichž Ježíš a Pilát patří do dvou odlišných světů, avšak v „tomto světě“ nevzniklo nic beze Slova, lze sladit tak, že kosmické kategorie „světů“ nejsou myšleny kosmologicky, ale existenciálně. Světy jsou sice definovány prostorově (učedníci jsou posláni „do světa“, J 17,6–26), ale zároveň označují dva možné existenciální zdroje bytí, z nichž vyrůstá sebepochopení víry či nevěry. V tomto smyslu učedníci již nejsou „ze světa“.

Z těchto prostorově-eschatologických představ o problematice vztahu mezi křesťany a státem vyplývá, že v janovském podání Pilát Ježíše prohlásí za nevinného a snaží se jej propustit (J 18,38; 19,12): Ježíšovo království není z tohoto světa (J 18,36). Avšak dalším důsledkem je to, že reálně existující stát je pro eschatologické společenství *adiaphoron*. Pilátovy otázky zůstávají bez odpovědi. Jinak tomu ani být nemůže (J 18,38; 19,9): v příběhu o Ježíšově procesu i v rozhovorech s Nikodémem (J 3,1–21) a se Samařankou (J 4,5–30)

upozorňuje ironie na odstup, jenž dělí člověka od zjevení a politický řád od nebeského společenství.

3.3 Bud' Bůh, anebo satan

Politická kritičnost Zjevení svatého Jana se nejjasněji tematizuje ve Zj 12,1–13,18. Tři osoby (drak, Zj 12,3n. 7–18; 13,2. 4. 11; první šelma, Zj 13,1–8, jež v sobě spojuje čtyři postavy z Da 7,4–6; druhá šelma, Zj 13,11–17a) jsou parodií Boží trojice (drak = Bůh Otec, první šelma = Beránek, Zj 13,3, srovnej 5,6, a druhá šelma, ztotožněná s falešným prorokem, = Duch svatý; srovnej Zj 16,13, kde je tato trojice opět pohromadě). První šelma představuje stát jako totalitní moc, jež vládne mocenskými nástroji. Tato šelma si činí nárok na božství (Zj 13,6) a ničí každého, kdo se jí postaví na odpor (Zj 13,7). Vychází z moře (Zj 13,1), které je metaforou říše zla (viz Zj 21,1). Druhá šelma vyvstává ze země (Zj 13,11) a personifikuje propagandu a interiorizaci první šelmy. Zjevení je obrazem všeobecného svedení. Moc druhé šelmy závisí na první šelmě (Zj 13,12), která je podporována její výmluvností.

Stát je analyzován líčením součinnosti obou šelem: první šelma vládne prostřednictvím druhé. V kompetenci druhé šelmy není jen propagace první šelmy (Zj 13,13–14a), ale přísluší jí též tvorba její ideologie a sémiózy (Zj 13,12. 14b–15), dohled nad soukromým a společenským životem (Zj 13,16n) a rozlišování dobrých občanů od špatných (Zj 13,15). Interakce obou šelem zasahuje i jazyk: kdo se nenechá přesvědčit (doména druhé šelmy), je donucen (první šelma). Díky ideologii a propagandě je státní moc účinná (ποιεῖν čteme ve Zj 13,12–16 osmkrát), do sochy první šelmy vdechne druhá šelma život, země a její obyvatelé sochu vyzývají, ale organizuje se též útlak a represe (Zj 13,15). Shrňme: V protikladu k uznání legitimacy státu a k názoru, že pokojné soužití křesťanských obcí a politického řádu je možné a žádoucí, tedy k postojům, jež v raně křesťanských kruzích převládaly, je Janovo zjevení radikální kritikou moci Římské říše, kterou pokládá za totalitní. Stát je demonizován a zobrazen jako moc vznášející bezvýhradný nárok na tělo i duši.

Líčení obou šelem (Zj 13,1–8 a 13,11–17a) přerušují varování vyzývající svaté k odporu (Zj 13,9n a 13,17bn). Na aroganci státu,

jenž chce ovládnout myšlení, platí jen vytrvalost a disidence vyznávajících věřících. Zatímco všichni mají znamení šelmy na ruce nebo na čele (Zj 13,16n), je jméno svatých zapsáno v Beránkově knize života (Zj 13,8; srovnej Zj 14,11: nepřijali znamení šelmy; a Zj 14,1: na čele mají jméno Beránkovo a jméno jeho Otce). Vizionář z Patmu je vyzývá, aby to, co se v současnosti či v budoucnosti odehraje před jejich očima, chápali správně (Zj 13,9. 17bn).

Se svou radikalitou je autor apokalypsy uprostřed raných křesťanství poměrně osamocen. Výslovně a vědomě se však odvolává na teologicko-politickou tradici židovské apokalyptiky. Jeho apokalypsu od této tradice odlišuje christologie a její důsledky pro výklad dějin. Tématem Zjevení svatého Jana není obrana židovské národní identity před ztrátou samostatnosti Izraele či zánikem židovství v helénistickém světě, který hrozil ve dvojím směru – kulturním i politickém –, ale protest proti státu, jenž – jak to vidí vizionář Zjevení – překročil meze své legitimní kompetence. Zjevení kromě toho protestuje proti takovému křesťanství, které pokládá za vlašné, poněvadž už ztratilo vnímavost k výlučnosti nároků, jež na něj klade vyznání vyvýšeného Syna člověka.

ALAND, K.: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, ANRW II, 23, 1979, s. 60–246. – BULTMANN, R.: Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen 1941, s. 505–515. – CONZELMANN, H.: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1964², s. 128–135. – CONZELMANN, H.: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1972², s. 115. – CULLMANN, O.: Der Staat im Neuen Testament, Zollikon 1961. ²– ELLUL, J.: Apokalypse. Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen 1981. – SCHNACKENBURG, R.: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments I: Von Jesus zur Urkirche, HThK Supplementband, Freiburg 1986², s. 253–265. – SCHRAGE, W.: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971. – WENGST, K.: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

III. Osobnosti a díla

1. Pavel jako „autor“ pseudoepigrafických listů

Kontinuitu a diskontinuitu mezi apoštolským sebepochopením a tím, jak fenomén apoštolství chápala doba poapoštolská, můžeme nejlépe pozorovat na přechodu od pavlovských epištol k pseudoepigrafickým listům Pavlovým, ačkoli deuteropavlovská literatura netvoří literární či teologickou jednotu: Druhý list Tesalonickým má bezprostřední vztah k prvnímu a měl jej pravděpodobně nahradit; list Koloským a Efezským jsou samostatné pokusy aktualizovat pavlovskou teologii v souvislosti s novými problémy, které vyvstaly; jsou mezi nimi shody a list Efezským vznikl zpracováním listu Koloským; pastorální listy byly od samého počátku koncipovány jako třídílná epistolární sbírka, která měla pavlovský epistolární korpus uzavřít a zároveň vyložit. Lze konstatovat společné tendence, jež jsou typické pro novou dobu a pro její vztah k apoštolově autoritě, ale zároveň vyjadřují historické sebeuvědomění této doby.

V agiornamentech pavlovské teologie se největší přeryvy vyskytují právě tam, kde je patrné úsilí navázat či zachovat kontinuitu. Tímto paradoxem se v první řadě vyznačují pseudoepigrafické „sebe reprezentace“ apoštola, které měly zajistit věrohodnost zaštitění nových epištol pavlovskou autoritou. Novinkou jsou anekdotické rysy v osobních zprávách (2 Tm 4,9–21; Tt 3,12n; srovnej 1 Tm 5,23). I v Pavlových epištolách sice takové zprávy najdeme (Fp 1,12–26), ale jsou ihned teologicky tematizovány a slouží jako východisko obecných existenciálních reflexí.

Novinkou je také to, že se nerozlišuje interiorita a exteriorita, tedy vnitřní a vnější „já“, zatímco Pavlovy dopisy toto rozlišení důsledně respektovaly (2 K 4,7–5,5; 11,30–12,10). Z toho vyplývá, že apoštolské „já“ nadále není identifikační nabídkou pro sebepochopení křesťanské víry, ale vztahuje se přímo k apoštolově osobě, jež se