



dějiny křesťanství – úvod

— a. e. mcgrath —

Text poskytuje kromě přehledu západního vývoje tohoto náboženství také souhrn související problematiky týkající se Asie, Latinské Ameriky a Afriky. Časový rozsah dvou tisíciletí a kombinace teologického, historického a kulturního hlediska umožňuje sledovat vývoj všech tří větví křesťanství, katolictví, protestantství a pravoslaví, a vyložit vztah k židovství v kontextu. Vztah křesťanství v dějinách je zkoumán jak v ohledu vůči jednotlivci, společnosti, politice a intelektuálnímu myšlení, tak například i umění, architektuře a přírodním vědám. Pro větší přehlednost je materiál rozčleněn do celistvých dějinných období.

volvox globator

ALISTER E. McGRATH
Dějiny křesťanství – Úvod

ALISTER E. McGRATH

Dějiny křesťanství – Úvod

VOLVOX GLOBATOR

Alister E. McGrath
Christian History. An Introduction

přeložila Markéta Hofmeisterová

Copyright © Alister E. McGrath 2013
Translation © Markéta Hofmeisterová, 2014

ISBN 978-80-7511-081-7
ISBN 978-80-7511-083-1 (pdf)
ISBN 978-80-7511-082-4 (epub)

Citace z Bible: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2008. Přeložili členové ekumenické komise pro Starý a Nový zákon.

Jak tuto knihu používat

Kniha je koncipována tak, aby sloužila jako zajímavý, přístupný a spolehlivý úvod k dvoutisíciletým dějinám křesťanství. Od svých čtenářů očekává jen nevelkou předběžnou znalost tématu a jejím cílem je co nejvíce usnadnit studium. Všechny odborné výrazy uvedené v textu a klíčové teologické debaty jsou blíže vysvětleny. Čtenáři by měli být schopni knihu používat sami, bez potřeby vnější pomoci. Nejlépe bude využita, bude-li sloužit jako pomůcka vyučovacího kurzu.

Není snadné představit na tak malém prostoru celkový přehled dvou tisíc let dějin křesťanství. Proto byla velká péče věnována zhuštění nejužitečnějších informací a jejich rozčlenění do snadno zvládnutelných oddílů. Největší přínos vám kniha poskytne tehdy, budete-li mít na paměti následujících pět bodů:

1. Kniha pojednává o dějinách celého křesťanství, nejen jedné církve.
2. Její látka je rozčleněna na jednotlivá historická období, která odpovídají struktuře většiny bakalářských a magisterských vysokoškolských přednášek.
3. Zvládnout tak velké množství historického materiálu umožnilo zapojení principu „selektivní pozornosti“.
4. Text informačně čerpá z té nejlepší současné anglickojazyčné odborné literatury, která je často mírnou úpravou starších děl. To nás občas nutí dívat se na věci ze zcela odlišného hlediska.
5. Kniha je záměrně vytvořena tak, aby sloužila jako pouhý úvod. Neusiluje o to být zcela vyčerpávajícím ani zevrubným přehledem tématu.

Každý z těchto bodů je třeba vysvětlit trochu blíže.

Zprvė, tato kniha pojednává o dějinách *křesťanství*. Nejde o další dějiny *církve*, které by přibližovaly instituční historii jednotlivých denominací. My se zde soustředíme na vývoj křesťanství a jeho vliv na kulturu. Uděláme

vše pro to, abychom pokryli všechna klíčová témata církevních dějin. Někdy však budeme muset jejich hranice překročit a probrat i takové otázky, jako je vzájemný vliv křesťanství a umění, literatury a vědy. Budeme uvažovat, jak důležitý byl Druhý vatikánský koncil pro podobu katolicismu na konci dvacátého století, nebo jaký byl význam spisovatele C. S. Lewise pro osobnější přístup ke křesťanství v tomtéž období.

Zadruhé je třeba mít na paměti, že jakékoli rozdělení dějin do „epoch“ nebo „období“ je do jisté míry podružné. Slovy Georgeho Macauleye Trevelyana (1876–1962), význačného cambridgeského historika, který tento bod velmi dobře zdůraznil již před dvěma generacemi:

Oproti datům nejsou historická období fakta. Jsou to retrospektivní pojmy, které si vytváříme k pojmenování událostí v minulosti a které jsou užitečné k usměrnění diskuse. Velmi často však dochází k tomu, že svádějí úvahy o historii na scestí.

S Trevelyanovým názorem nemůžeme než souhlasit. Diskutovat o detailech rozdělení dějin na jednotlivé periody je navíc prospěšné. Vznikají otázky jako například: Kdy přesně začíná středověk? Nebo kdy končí? A skutečně na tom záleží?

Místo bezcílného „těkání“ staletími je však stále lepší pokusit se uspořádat materiál do přijatelných oddílů nebo bloků. Už jen proto, že existuje obecný konsenzus ohledně povšechného členění dějin křesťanství pro vyučovací účely. Pokud budete tuto knihu používat jako pomůcku při přednáškách, velmi snadno přijdete na to, jak ji co nejlépe vytěžit. Dějiny křesťanství zde rozdělujeme do pěti obsáhlých oddílů, které odpovídají náplni přednášek na mnoha vysokých školách a seminářích:

1. Období rané církve (které se někdy dodnes říká „patristická éra“). V této době začíná křesťanská víra získávat v oblasti Středomoří významné stoupence.
2. „Středověk“. Období dějin křesťanství v západní Evropě, které bylo svědkem významného kulturního a intelektuálního rozvoje. Do tohoto období patří myšlenkový proud známý pod názvem „renesance“.
3. Věk reformace. V tomto dějinném období došlo v zá-

padní Evropě ke zrodu protestantismu a upevnění katolicismu, a nakonec k náboženským válkám.

4. Novověk. Tento oddíl se soustředí na vývoj křesťanství v 18. a 19. století. I když se rozsah našeho pojednání týká celého světa, pozornost zde zaměříme zejména na vývoj v západní Evropě a Severní Americe, který vyvrcholil vypuknutím první světové války, probíhající v letech 1914–1918.
5. Dvacáté století. Poslední oddíl se zaměřuje na dramatické změny podob celosvětového křesťanství, ke kterým došlo ve století po konci první světové války, včetně pojednání o důležitém vývoji v Africe, Jižní Americe a Asii.

Zatřetí je potřeba si uvědomit, že kniha je založena na principu *selektivní pozornosti*. Připouštíme, že je nemožné učinit zadost všemu, co se událo za dvoutisícileté historie křesťanství, a klademe si za cíl nebrat v potaz veškeré dějinné detaily a zdůraznit spíše obecnější historická schémata. Vposledku chce text čtenářům přiblížit významné změny v dějinách křesťanství a – tam, kde je to možné – doložit je zajímavými příklady nebo důležitými epizodami.

Kniha je tedy svým zaměřením spíše *reprezentativní* než *vyčerpávající* a čtenářům nabízí základy, na nichž je možné dále stavět. Každá ze 160 kapitol textu je zhruba stejně dlouhá (okolo jednoho tisíce slov) a mělo by je být možné přečíst za deset minut a vstřebat za dvacet.

Naším záměrem je umožnit čtenářům získat celkový přehled tématu, ne je pouze zasypat fakty. Dočtete se zde o všech orientačních bodech křesťanských dějin, to znamená o významných postavách a událostech, které by každý měl znát. A i když prozkoumáme i pár zajímavých postranních stezek nalézajících se mimo hlavní turistické tahy, primárním záměrem této příručky je zaměřit se na hlavní milníky a ujistit se, že uvidíte vše, co jste očekávali. Poté co získáte dobrou představu o hlavních bodech na mapě, budete moci objevovat další věci.

Začtvrté, tato kniha čerpá z té nejlepší současné odborné literatury, většinou publikované v posledních dvou desetiletích. Nový výzkum často nutí ke korekci látky ve starších učebnicích, což se někdy týká jen detailů, jindy

však širších otázek. Současné bádání tak odmítlo nebo radikálně změnilo některá z obecných tvrzení, se kterými se lze běžně setkat ve starších dílech – jako je například teze o „úpadku náboženství v pozdním středověku“. Tato kniha vám bude užitečným průvodcem, jehož prvořadou snahou bude poskytnout vám spolehlivý celkový přehled současného stavu bádání.

Zapáté, a nakonec: tato kniha je jen *úvod*. Slouží jako pouhý situační náčrt fascinující krajiny či cestovní průvodce do neznámé země nebo do nového města. Nemůže vám o tom místě říci vše, ale pomůže vám lépe se orientovat, porozumět tomu, co vidíte a slyšíte, a nakonec ve vás (doufejme) vzbudí touhu po dalším samostatném studiu. Až se jí prokousáte, zjistíte, že máte k dispozici velký počet podrobnějších studií.

Nejpřínosnější bude kniha tehdy, pokud ji budete číst tak, jak byla napsána. Jednotlivé oddíly jsou však samonosné, což znamená, že je možné začít kdekoli. Každý začíná představením kontextu pro látku, o níž pojednává, neboť tyto základní informace jsou třeba pro pochopení následujícího výkladu. Někdy se pro osvěžení paměti bude třeba vrátit zpět k dřívější kapitole, např. abyste si připomenuli, kdo to byl Augustin z Hippa – jak také brzy zjistíte, byl to raně církevní autor, důležitá postava náboženských dějin v období středověku a reformace. Vysvětlíme také výrazy, které budeme používat a které je třeba znát, například co znamená „patristický“.

To je vše, co potřebujete vědět, aby vám kniha byla k co největšímu užitku. Nyní jsme již plně připraveni začít.

Alister E. McGrath
King's College, Londýn
červenec 2012

Zdroj citace

- s. 6, G. M. Trevelyan. *English Social History: A Survey of Six Centuries from Chaucer to Queen Victoria*. London: Longman, 1944, s. 92.

Následující doporučený seznam literatury slouží jako vynikající celkový přehled vývoje dějin křesťanství. Tituly označené hvězdičkou (*) jsou obzvláště vhodné jakožto zajímavé nejnovější přehledy dějin křesťanství. Tituly označené dvěma hvězdičkami (**) pojednávají zejména o vývoji křesťanského myšlení.

Chidester, David. *Christianity: A Global History*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000.

Ferguson, Everett. *Church History*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.

*González, Justo L. *The Story of Christianity*, 2 sv., San Francisco: HarperOne, 2010.

Hastings, Adrian. *A World History of Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Hill, Jonathan. *Handbook to the History of Christianity*. Oxford: Lion Hudson, 2009.

*MacCulloch, Diarmaid. *Christianity: The First Three Thousand Years*. New York: Viking, 2010.

**McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

McManners, John (ed.). *The Oxford History of Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Noll, Mark A. *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.

Nystrom, Bradley P. – Nystrom, David P. *The History of Christianity: An Introduction*. Boston: McGraw-Hill, 2004.

**Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 5 sv., Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Shelley, Bruce L. *Church History in Plain Language*. Dallas, TX: Thomas Nelson, 2008.

Vidmar, John. *The Catholic Church through the Ages: A History*. New York: Paulist Press, 2005.

Raná církev, 100–500 n. l.

Zhruba okolo roku 60 našeho letopočtu římské úřady zjistily, že v samém srdci jejich města se objevil jakýsi nový druh tajného společenství, které velmi rychle získává stoupence. Zprávy, které k úřadům pronikly, hovořily o sektě založené na jakési tajemné a nejasné postavě nazývané „Chrestus“ nebo „Kristus“, jež měla svůj původ v jedné z nejzapadlejších a nejméně rozvinutých oblastí římské říše. Kdo to ale ve skutečnosti byl? A o čem vůbec jeho nové náboženství pojednávalo? Bylo to něco, čeho by se měly římské úřady obávat, nebo bylo bezpečné je ignorovat?

Brzy bylo jasné, že toto nové náboženské hnutí v sobě skrývá nebezpečí, že by mohlo vytvořit velké problémy. Na jeho členy byla například pohodlně svalena vina za velký požár, který v roce 64 za vlády císaře Nerona zpustošil Řím. Křesťané, které nikdo neměl moc rád, byli vhodným obětním beránkem za selhání římských úřadů, kterým se nepodařilo dostat oheň pod kontrolu a zvládnout jeho nepříznivé důsledky. O více než padesát let později podal zprávu o této události římský dějepisec Tacitus (56–117), který tuto novou náboženskou skupinu označil jako „Chrestiani“. Měli převzít svůj název od někoho, kdo se jmenoval „Kristus“ a koho dříve, za Tiberiovy vlády, popravil Pilát Pontský. Tato „zhoubná pověra“ se již dostala do Říma, kde získávala mnoho stoupenců:

Aby tedy potlačil tu pověst, nastrčil Nero jako viníky a potrestal nejvybranějšími tresty ty, jež lid pro neřestný život nenáviděl a nazýval Chrestiani. Původce toho jména Kristus byl za vlády Tiberiovy prokurátorem Pontiem Pilatem popraven. Tato zhoubná pověra byla sice prozatím utlučena, ale znova propukla nejen v Judei, kolébce toho zla, nýbrž i v Římě, kde se všechny ohavnosti nebo hanebnosti soustřeďují a nalézají hojně ctitelů. Byli tedy pochyťáni nejdříve ti, kteří se přiznávali, později však na jejich udání bylo jich převeliké množství usvědčeno, ne tak ze zločinu žhářství, jako spíše z nenávisti k lidskému pokolení. [Tacitus, *Letopisy*. Kniha patnáctá, 44, s. 434. Praha: Svoboda, 1975. Přel. A. Minařík.]

Jakkoli jsou oficiální římské zprávy o tomto hnutí zmatené a popletené, všechny se soustředily na záhadnou

postavu „Krista“. Hnutí nebyl připisován trvalý význam, považovalo se spíše za sotva víc než jen přechodnou menší nepříjemnost. Přinejhorším znamenalo hrozbu kultu uctívání císaře. Přesto všechno se však toto nové náboženské hnutí stalo za necelých tři sta let státním náboženstvím římské říše. Jak k tomu došlo? V této kapitole budeme vyprávět příběh prvních pěti set let vývoje tohoto nového náboženství a vystopujeme jeho vzrůst z hnutí na okraji císařské společnosti k vládnoucímu náboženství římské říše.

1.1 *Zasazení do souvislostí: vznik křesťanství*

Své počátky má křesťanství jakožto reformní hnutí v rámci judaismu (1.1.7). Jak hnutí rostlo a začínalo získávat ve světě římské říše prvního století svoji definitivní podobu, docházelo pozvolna k vyjasňování jeho identity. Neexistují žádné historické důvody pro to věřit, že by výraz „křesťan“ měl svůj původ u samotného Ježíše Nazaretského. Z novozákonních listů také vyplývá, že raní křesťané se vzájemně oslovovali spíše „učedníci“ nebo „svatí“. Jiní však při pojmenování tohoto nového hnutí používali zástupné názvy. Podle Nového zákona to také byli cizinci, kdo výraz „křesťané“ (řecky: *christianoi*) poprvé použil k pojmenování následovníků Ježíše Nazaretského: „a právě v Antiochii byli učedníci poprvé nazváni křesťany“ (Sk 11,26). Přestože byl tento název členům tohoto náboženství vnucen zvenčí, a nezvolili si jej tedy sami, zdá se, že se ujal.

Musíme však být opatrní a nedomnívat se, že užívání jediného výrazu „křesťan“ znamená, že toto nové náboženství snad bylo jednotné a dobře organizované. Jak dále uvidíme, z raných dějin křesťanství vyplývá, že hnutí bylo poměrně různorodé a bez jasně definovaných struktur autority nebo pečlivě formulovaných vyznání víry (1.1.4.), které se začaly vyhraňovat až v prvních stoletích jeho dějin. V první kapitole se soustředíme na vysvětlení průběhu tohoto procesu a seznámíme se s jeho výsledky. Zaměříme se na velmi důležité období mezi smrtí po-

sledního apoštola (kolem roku 100) a chalcedonským (nebo také chalkedonským) koncilem (451).

První důležité období dějin křesťanství (cca 100–451), kdy se toto náboženství začalo velmi rychle šířit po celé oblasti Středozeemí i za její hranice, se někdy nazývá „patristické období“. Neobvyklý termín „patristický“ pochází z řeckého substantiva *patér* („otec“), které označuje „církevní otce“, jako byl například Athanasius z Alexandrie nebo Augustin z Hippa.

Pokud správně nepochopíme toto období formování křesťanství, zejména jeho významné teologické diskuse, jen stěží porozumíme jeho dějinnému vývoji. Je však také nemožné pochopit vývoj křesťanství, aniž bychom věděli něco o jeho historickém původu. Naši rozpravu o raném křesťanství tudíž začneme úvahou o jeho počátcích v židovství a jeho rychlé přeměně ve víru, která odmítala uznávat jakékoli etnické či sociální hranice.

1.1.1 ZATĚŽKÁVACÍ ZKOUŠKA: DĚJINY IZRAELE

Od samého svého počátku se křesťanství považovalo za pokračování židovství. Sami křesťané měli jasno v tom, že Bůh, kterého následují a vyznávají, je stejný Bůh, kterého vyznávali židovští patriarchové Abrahám, Izák a Jákob. Nový zákon považuje velkou naději izraelského lidu v příchod „mesiáše“ za naplněnou v Ježíši Nazaretském (1.1.3). Zřetelně také používá titul Kristus ve vztahu k této víře. (Hebrejský výraz „mesiáš“ doslova znamená „Pomazaný“ a do řečtiny je přeložený jako *Christos*.) I když se většina západních čtenářů pravděpodobně domnívá, že „Ježíš Kristus“ je podobné jméno jako „John Smith“, ve skutečnosti slouží jako označení totožnosti a znamená: „Ježíš, který je Kristem“.

Spojitosť mezi židovstvím a křesťanstvím je zjevná v mnoha bodech. Židovství klade zvláštní důraz na Zákon (hebrejsky: *tóra*), skrze nějž byla vůle Boží oznámena ve formě příkázání, a na proroky, kteří ohlašovali vůli Boží v konkrétních dějinných situacích. Podle novo-zákonních evangelií Ježíš Nazaretský zdůrazňoval, že nepřišel: „zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem

zrušit, nýbrž naplnit“ (Mt 5,17). Tentýž názor zastává ve svých novozákonních listech i Pavel: Ježíš je „konec zákona“ (Řím 10,4, za užití řeckého *telos*, což znamená „konec“ nebo „cíl“). Pavel také zdůrazňuje kontinuitu mezi Abrahámovou vírou a vírou křesťanů (Řím 4,1–25). List Židům poukazuje jak na souvislost vztahu mezi Mojžíšem a Ježíšem (Žd 3,1–6), tak mezi křesťany a významnými postavami víry starého Izraele (Žd 11,1–12,2).

V novozákonním textu se tedy opakuje stejná myšlenka: křesťanství je pokračování židovství a završuje to, k čemu židovství směřuje. To s sebou nese několik významných důsledků, z nichž nejdůležitější jsou ty následující. Zaprvé, jak křesťané, tak židé mají ve vážnosti více méně stejnou sbírku spisů, které se vyznačují náboženskou autoritou – pro židy jsou známé pod názvem „Zákon, Proroci a Spisy“, křesťané je nazývají Starý zákon. I když v křesťanství vždy existovali i radikálnější myslitelé – patří mezi ně například autor z druhého století Markion ze Sinopé (1.2.3) –, kteří zastávali názor, že je třeba odstranit jakékoli historické nebo teologické vazby s židovstvím, většinový pohled byl vždy takový, že je důležité tuto vazbu mezi křesťanskou církví a Izraelem potvrdit a cenit si jí. Hlavní část spisů, které židé považují za kompletní samy o sobě, mají křesťané za pouhé ukazatele, odkazující na něco, co je plně završí. Ačkoli tedy mají křesťané i židé ve velké úctě stejný soubor textů, používají pro ně různé názvy a odlišnými způsoby je interpretují.

Zadruhé, novozákonní autoři často kladou důraz na způsob, jakým se chápalo, že budou starozákonní proroctví vyplněna nebo uskutečněna v životě a smrti Ježíše Krista. Tím přivedli pozornost k dvojí důležité víře – a sice že křesťanství je pokračováním židovství a že přivádí židovství k jeho pravému završení. To je důležité zejména pro některé raně křesťanské spisy – jako jsou Pavlovy listy a Matoušovo evangelium –, které, jak se často zdá, projevují obzvláštní zájem o to objevit důležitost křesťanství pro židy. Matoušovo evangelium například ve dvanácti bodech vyjmenovává, jak lze události v Ježíšově životě vnímat jako vyplnění starozákonních proroctví.

Přesto nám kontinuita mezi křesťanstvím a židovstvím také pomáhá porozumět některým konfliktům raně křesťanských dějin, zejména těm, které se udály v oblasti Palestiny. Nový zákon nás informuje o tom, že přinejmenším někteří křesťané zpočátku dále vedli bohoslužby v židovských synagogách, než jim v tom zabránily rozpory. Některé z těchto sporů nám objasňují Pavlovy listy. V prvním století měly velký význam zejména následující dvě horlivě diskutované otázky.

Zaprvé, měla by být od křesťanských konvertitů vyžadována obřízka? Podle těch, kteří zdůrazňovali kontinuitu mezi křesťanstvím a židovstvím, by odpověď měla znít, že ano. Přesto nakonec převážil názor, že se židovskými kultovními předpisy, jako je obřízka nebo dodržování přísných pravidel týkajících se konzumace potravy, křesťané nemusejí řídit.

Zadruhé, mají být konvertité ke křesťanství, kteří jsou nežidovského původu, považováni za židy? (V této diskusi byl hojně používán výraz „pohan“, který znamenal „ten, kdo není žid“, a často se s ním lze setkat v novozákonních zmínkách o této otázce.) Ti, kteří kladli důraz na kontinuitu mezi židovstvím a křesťanstvím, znovu tvrdili, že věřící nežidovského původu by měli být považováni za židy. Z tohoto důvodu u mužských konvertitů nežidovského původu vyžadovali obřízku. Většinový názor byl však docela odlišný: být křesťanem neznamenalo posílení židovské etnické nebo kulturní identity, ale nový způsob žití a myšlení, který byl otevřený každému. Na konci prvního století se křesťané již do značné míry považovali za členy nového náboženského hnutí, které mělo svůj původ v židovském náboženství, ale nebylo svazováno jeho obřadními a etnickými tradicemi. Tento bod probereme podrobně později (1.1.7).

Přestože mělo křesťanství svůj původ v judaismu, který římské úřady považovaly za „povolené náboženství“ (latinsky: *religio licita*), neměla raná křesťanská společenství jakýkoliv nárok na právní ochranu (římské) říše. Křesťanské náboženské obce tudíž žily pod hrozbou možného pronásledování, což je nutilo být neustále pokud možno nenápadné. Neměly přístup k moci ani sociální vliv a bývaly předmětem útlaku světských úřadů.

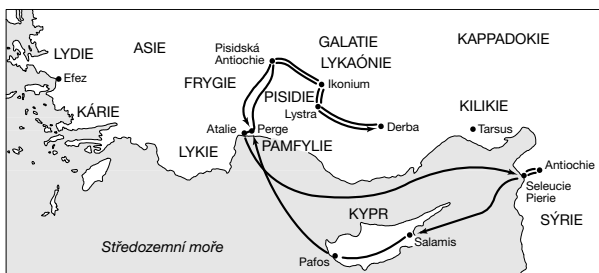
Jednou z událostí, které pomohly vyhranit sílící pocit náboženské identity mezi obcemi, byl rapidní vzrůst křesťanství za hranicemi Palestiny. Docházelo k němu, když toto náboženství získávalo rostoucí počet stoupců uvnitř řecky hovořícího světa východního Středomoří. Na tyto skutečnosti se zaměříme v následující části textu.

1.1.2 ŠIRŠÍ KONTEXT: POHANSKÉ HLEDÁNÍ MOUDROSTI

I když leží historický původ křesťanství v Palestině, toto náboženství získávalo velmi rychle své stoupence i v řecky hovořícím světě, zejména ve městech římské říše. Významně k tomu přispěly misijní cesty Pavla z Tarsu, židovského náboženského vůdce, který konvertoval ke křesťanství a změnil si jméno ze „Saula“ na „Pavel“. Misijní činnost, popisovaná v Novém zákoně, jej přivedla do mnoha měst a oblastí v celé severovýchodní středomořské oblasti, včetně Evropy. Jak začínalo křesťanství na evropské pevnině zapouštět kořeny, nabývala na důležitosti otázka, jak by toto náboženství mělo být hlášáno v nežidovském kontextu.

Raně křesťanské zvěstování evangelia židovským posluchačům se zejména v Palestině soustředilo ponejvíce na výklad toho, že Ježíš Nazaretský představuje naplnění nadějí Izraele. Tímto schématem se řídila i Petrova řeč k židům v Jeruzalémě (Sk 2). Petr zde tvrdil, že Ježíš představuje vyvrcholení údělu Izraele. Bůh jej označil za „Pána a Mesiáše“, což jsou výrazy naplněné významem, kterému Petrovo židovské publikum rozumělo a mohlo jej ocenit. Jakým způsobem však měli křesťané hlásat evangelium řeckým posluchačům, kteří neznali Starý zákon a neměli žádný vztah k dějinám Izraele?

Pavlovo kázání, proslovené snad roku 55 na Areopagu v řeckých Athénách, ukazuje přístup, který získal v raně křesťanském světě velký význam. Pavel se zde ani jednou neodvolává na myšlenky a naděje židovství a místo toho představuje Ježíše Nazaretského jako někoho, kdo hlásá Boha, o kterém Athéňané věděli, ale ještě se s ním nesetkali: „Koho takto uctíváte, a ještě neznáte, toho vám zvěstují“ (Sk 17,23). Hlásá, že Bůh, kterého



Mapa 1.1. Pavlova první misijní cesta

představoval Ježíš Nazaretský, je ten samý Bůh, který stvořil svět a lidstvo. Je to Bůh, v němž, jak prohlásil athénský básník Aratus, „žijeme, pohybujeme se, jsme“ (Sk 17,28).

Tam, kde raně křesťanské hlásání evangelia židovským posluchačům představovalo Ježíše jako naplnění nadějí Izraele, Pavel ukazoval křesťanskou víru jako vyplnění nejhlubších tužeb lidského srdce a nejpronikavějšího poznání lidského rozumu. To bylo lehce přizpůsobeno, aby mohlo dojít k využití některých z ústředních témat klasické řecké filosofie, jako je pojem „slova“ (řecky: *logos*) neboli, v souladu s populární platónskou filosofií prvního století, základního racionálního principu vesmíru (1.3.3). Toto téma rozvíjí úvodní kapitola Janova evangelia, která představuje Ježíše Nazaretského jako „slovo“, jímž byl vesmír na počátku stvořen a jež vstoupilo do světa, aby jej osvítilo a vykoupilo: „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu“ (J 1,14).

Nebylo nutné to považovat za odstranění židovských historických a teologických kořenů křesťanství. Spíše to bylo vnímáno jako způsob, jak přiblížit všeobecnou přitažlivost křesťanské víry, která měla znamenat překročení všech etnických, rasových a kulturních bariér. Obecná platnost křesťanského evangelia znamenala, že mohlo být hlášáno způsoby, které byly srozumitelné každé lidské kultuře. Jak dále uvidíme, toto přiblížení přitažlivosti křesťanství mělo nesmírný význam v celých jeho dějinách, zejména v misijním kontextu.

Dosud jsme předpokládali obecně dobrou znalost osoby a významu Ježíše Nazaretského, raději se však na tuto ústřední postavu křesťanské víry podíváme blíže.

1.1.3 BOD OBRATU: JEŽÍŠ NAZARETSKÝ

Křesťanství je historické náboženství, které vzniklo jako odpověď na specifický sled událostí – mezi nimi především život Ježíše Nazaretského. I když obsažné pojednání o Ježíši Nazaretském přesahuje možnosti tohoto svým rozsahem omezeného textu, je nicméně důležité pochopit něco z jeho základních myšlenek, zejména tak, jak jsou uchopeny a rozvinuty v dějinách křesťanství.

Život Ježíše Nazaretského značí tradiční počátek křesťanské éry, přičemž datum jeho smrti se klade do doby někdy okolo roku 30–33 našeho letopočtu. Přesto však o této postavě nevíme prakticky nic jiného, než co nám poskytují novozákonní zdroje. Nový zákon sám obsahuje dvě skupiny zcela odlišných zdrojů informací: čtyři evangelia a listy. I když přirovnání zde nejsou přesná, existují jasné paralely mezi evangelií a klasickými „životopisy“, jejichž autory byli přední římstí dějepisci té doby, jako jsou Suetoniovy *Životy dvanácti císařů* nebo Lúkianův *Život Demonaktův*.

Evangelia mísí historické vzpomínky s teologickou reflexí a přibližují jak osobnost, tak význam Ježíše Nazaretského. Každé ze čtyř evangelií má svou vlastní charakteristickou identitu a cílovou skupinu. Například Matoušovo evangelium vysvětluje Ježíšův význam zejména pro židovské čtenáře, Lukášovo evangelium jej zase přibližuje řecky mluvícím obcím. Představení Ježíšovy osobnosti je stejně tak důležité jako zaznamenání toho, co řekl a udělal. Lze říci, že se autoři evangelií snaží Ježíše Nazaretského zasadit do souvislostí, aby bylo možno porozumět jeho vztahu s lidstvem, dějinami a Bohem a dostatečně jej ocenit. Evangelia se tedy soustředí na tři konkrétní témata:

1. To, co Ježíš vyučoval, zejména proslulé „podobnoství o Božím království“. Význam Ježíšova učení podle nich spočíval v tom, že věřícím poskytl návod, jak pro-

žít opravdový křesťanský život. To bylo také ústřední téma křesťanského učednictví, ve smyslu pěstování pokorného postoje vůči ostatním a poslušnosti vůči Bohu.

2. Co Ježíš učinil, zejména jeho uzdravování, které bylo považováno za důležité k určení jeho podstaty, ale také pro formování samotného křesťanského společenství. Jako způsob pokračování v Kristově činnosti v tomto směru například většina středověkých klášterů zakládala špitály.
3. Co o Ježíšovi řekli ti, kdo byli svědky jeho učení a působení. Lukášovo evangelium například zaznamenává Simeonovo vyznání, že dítě Ježíš je „slávou pro Izrael“, stejně jako výrok římského centuriona, že Ježíš nebyl vinen tím, z čeho byl obžalován. To může být považováno za veřejné potvrzení Ježíšovy identity.

Novozákonní listy – které se i dnes někdy označují za „epištolý“ (řecky: *epistolé*, „dopis“) – jsou adresovány jednotlivcům a církevním obcím a často se soustřeďují na otázky vedení a víry. Tyto listy jsou důležité, neboť nám pomáhají porozumět vývoji představy, co znamenala postava Ježíše Nazaretského v křesťanském společenství. Aby zdůraznily, jak důležité je napodobovat jeho přístup, pravidelně se dovolávají jeho příkladu – například nutnosti toho pokládat druhé za přednější sebe sama (Fil 2). Ačkoli listy neobsahují téměř žádnou zmínku o Ježíšově učení, je nepochybné, že od něho odvozují určité vzorce chování – jako je pokora nebo ochota přijmout utrpení.

Listy také kladou důraz na význam určitých vzorců chování, jako je opakování aktu Poslední večeře za použití chleba a vína jako připomínky a oslavy Kristovy smrti a zmrtnýchvstání. Nový zákon také jasně předjímá i svátosti křtu a eucharistie, které lze najít zpětně v působení Ježíše samotného.

Ještě důležitější je možná skutečnost, že novozákonní listy také ukazují, jak křesťanské obce chápaly identitu a význam Ježíše Nazaretského. Nejdůležitější z těchto témat jsou následující:

1. Ježíš Nazaretský se považuje za prostředníka, skrze

něhož lze poznat a pochopit neviditelného Boha. Ježíš je „obraz Boha neviditelného“ (řecky: *eikón*; Ko 1,15) nebo „výraz Boží podstaty“ (řecky: *charakter*; Žd 1,3).

2. Ježíš je jediný, skrze nějž je možná spása a jehož život odráží představy charakteristické pro vykoupenou lidskou bytost. V tomto směru je nejpříznačnější použití výrazu „spasitel“ (řecky: *sótér*).
3. Jádrem křesťanské víry ve zmrtvýchvstání Ježíše Nazaretského je chápáno jako důkaz jeho nevinnosti, potvrzení jeho božské podstaty a základ naděje pro věřící. Věřící se skrze svoji víru považují za sjednocené s Kristem, mají účast na jeho přítomném utrpení a současně na naději v jeho zmrtvýchvstání.

Reflexí významu a platnosti každého z těchto témat pro život a myšlení věřících v křesťanských obcích začalo docházet k jejich dalšímu rozvoji. Pro výklad jak křesťanských názorů, tak formování jejich raného sociálního a kulturního dopadu měly obzvláštní důležitost Pavlovy listy. Později v této kapitole přiblížíme, jak tyto myšlenky rozpracovali raně křesťanští myslitelé.

1.1.4 ROZŠÍŘENÍ RANÉHO KŘESŤANSTVÍ

Jak dosvědčují historické prameny, křesťanství se v prvním a na počátku druhého století šířilo velmi rychle. To přirozeně nabízí dvě otázky. Zaprvé, jaké byly mechanismy, které mu pomáhaly se rozšiřovat? A zadruhé, co na tomto hnutí tehdejší lidi přitahovalo? Oproti ranému islámu se křesťanství nešířilo silou. Pokud bylo síly použito, bylo to ve formě represivních opatření ze strany římských úřadů. Jelikož byl křesťanství zákonný status přiznán až ve čtvrtém století, museli konvertité vědět, že toto nové náboženství má něco, za co stojí riskovat pokutu nebo pronásledování. Ale co to bylo?

Historici dřívější doby tvrdili, že jedním z primárních mechanismů šíření křesťanství bylo veřejné kázání, s poukazem na význam Pavlových misijních cest, popisovaných ve Skutcích apoštolů. O veřejném hlásání křesťanské víry v té době však existuje jen relativně málo



Obr. 1.1 První křesťané přikládali Římu obzvláště velký význam, neboť věřili, že tam byli umučeni apoštolové Petr a Pavel. *Umučení sv. Petra*, P. Brancacci a F. Lippi, kostel Santa Maria del Carmine, Florencie.

Foto: akg-images/De Agostini Picture Library.

historických zpráv. Pravděpodobně to odráží fakt, že říšské úřady toto náboženství potlačovaly. Výjimečným příkladem takového veřejného kázání je Pavlova řeč v Athénách, neboť jinak dával přednost vystoupením v synagogách před židovským publikem.

Až teprve nedávno zaznamenali historikové, jaký význam měly pro šíření křesťanské víry vzájemně propojené sítě. Tyto volné skupinky, často zakládané okolo profesí nebo soustředěné kolem specifických míst, se na veřejnosti snažily na sebe neupozorňovat. Ti, kteří o toto náboženství projevíli zájem, bývali zvaní na v podstatě tajná setkání, a to často křesťany, s nimiž je přiváděly do styku jejich sociální nebo profesní vazby. První křesťanská shromáždění nebo schůzky (řecky: *ekklésia*) se obvykle scházely v soukromých domácnostech. Vytvářelo to silný pocit sounáležitosti a identity, dále posilovaný „posvátnými přísahami“ (latinsky: *sacramenta*) věrnosti.

Existují také četné důkazy o tom, jaký význam měl pro šíření křesťanství obchod. Docházelo k tomu, že se cestující kazatelé a učitelé ve městech, kde pobývali za účelem obchodování, účastnili domácích setkání církve. V této rané fázi neexistovala žádná ústřední náboženská autorita, žádný standardní model organizace společenství na místní úrovni ani žádné vyhrazené církevní budovy nebo chrámy. Bylo to až v době po konstantinovském obratu, kdy se biskupové celého křesťanského hnutí spolu mohli scházet a začít diskutovat nad křesťanskou vírou a vydávat oficiální vyznání víry.

Čím tedy křesťanství přitahovalo? Proč se přes všechna nebezpečí, která to s sebou neslo, začalo tolik lidí obracet na tuto víru? Je jasné, že přitažlivost tohoto náboženství měla více vrstev a není snadné ji jednoduše charakterizovat. Na sociální úrovni nabízelo křesťanství svým členům nový pocit identity a společenského postavení. Rostoucí vědomí o významu vzájemně propojených společenských sítí v rozšiřování křesťanství po celé římské říši jasně poukazuje na to, jaký význam mělo někam patřit a mít pocit vlastní důležitosti. Jak dokazují například pavlovské listy, oproti římské společnosti, která byla silně hierarchická, kladlo křesťanství jen nepatrný důraz na význam společenských rolí: „není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ (Ga 3,28). Křesťanská společenství vytvořila hodnotový systém, jenž těm, kteří by se jinak nacházeli na nejnižší příčce společenského žebříčku, umožňoval získat pocit vyšší osobní ceny a hodnoty. To vše jasně vysvětluje přitažlivost raného křesťanství pro ženy (1.3.6), otroky a další sociálně marginalizované skupiny.

Tento důraz na důležitost všech členů společenství věřících navíc doplňovala praktická pomoc. Raně křesťanská společenství považovala za nedílnou část své identity úsilí o sociální kontakt a podporu, jako je vybírání příspěvků pro zaopatření chudých, nemocných a jinak potřebných. Dobrým příkladem byla péče církve o vdovy, sociální skupinu, která měla v římské společnosti jen nevýznamné postavení. Jak vyplývá z nedávno objevených dokumentů, římské obce podporovaly velké

množství vdov, které by většinou jinak byly bez jakékoli sociální pomoci nebo osobních prostředků potřebných k přežití.

Jak se můžeme dočíst ze soudobých zpráv, mnozí byli tehdy nakloněni k tomu vzít myšlenky křesťanství v úvahu kvůli přínosu, který by to pro ně mělo. Není náhoda, že raná církev používala pro pojmenování křesťanských biskupů a svých obřadů lékařské výrazy a pojmy: je například známo, že Ignác z Antiochie, biskup prvního století, popisoval eucharistický chléb a víno jako „lék nesmrtelnosti“. Představa křesťanství jako náboženství a uzdravujícího společenství nacházela širokou odezvu zejména v nejistých a nestabilních dobách.

V raně křesťanském kontaktu hrálo důležitou roli téma znovuvzkříšení, a to nejen jako potvrzení postoje, který pohrdal smrtí. Zprávy o mučednictví raně křesťanských představitelů často zdůrazňují, jak malý strach měli ze smrti, a zmiňují, jaký vliv to mělo na pohanské obecnostvo. Tento pozoruhodný nedostatek strachu tváří v tvář smrti – kterého si často všímali kulturní komentátoři té doby – však nevdechli žádné stoické snaze o lhostejnost. Leží za tím pevná víra v život věčný, která byla charakteristická pro křesťanství.

Nakonec musíme patřičně zdůraznit mocnou ideologii, kterou se raně křesťanské prohlášení vyznačovalo. Raně křesťanští apologeti tvrdili, že jejich víra má schopnost porozumět hluboké morální struktuře vesmíru, neboť umožňovala vysvětlit záhady zla a utrpení a nabízela základní ujištění, že spravedlnost nakonec zvítězí nad klamem a útlakem. Křesťanství hlásalo moudrého a spravedlivého vládce vesmíru, který stojí v opozici vůči morální dekadenci sekulárních císařských mocenských institucí. Toto náboženství nabízelo alternativní představu skutečnosti, která byla pro mnohé přístupnější, než bylo to, čeho se jim jinak dostávalo.

Přitažlivost křesťanství tudíž byla pro pozdně antický svět komplexní. Měla řadu úrovní a týkala se mnoha kulturních aspektů tehdejšího věku.

1.1.5 APOŠTOLSKÁ ÉRA

První velké období křesťanských dějin je všeobecně známé pod názvem „apoštolská éra“. Výraz „apoštol“, který se odvozuje od řeckého slovesa *apostelein*, „poslat“, se často používal k označení těch, které Ježíš Nazaretský pověřil pokračováním svého pastýřského úřadu a jeho rozšiřováním. Tradičně se to týká období, kdy apoštolové dosud žili a zajišťovali dějinnou kontinuitu mezi církví a původním společenstvím víry, které se shromáždilo kolem Ježíše Nazaretského. Přestože je to období, které má z historického hlediska zjevně nesmírný význam, naše znalosti o něm jsou bohužel jen kusé. Můžeme však přiblížit některé z jeho stránek, které poskytují důležitý přechod k lépe zmapovaným dějinám rané církve.

Jak jsme již poznamenali, samotné centrum křesťanského hnutí obsahuje množství zpráv o slovech a činech Ježíše Nazaretského a jejich interpretací. Jeho důležitost byla představena z hlediska jeho osobnosti a významu, za použití bohatého rejstříku christologických titulů a obrazů spásy, často vypůjčených z židovských kořenů křesťanství. Křesťanské skupiny se zpočátku utvářely zejména v předních městských centrech, jako byl Jeruzalém. Na této činnosti se aktivně podíleli jedinci, kteří Ježíše Nazaretského osobně znali nebo byli důvěrní blízcí s jeho bezprostředním okruhem. Další křesťanská společenství vytvářeli ti, kteří měli komplexnější vazby s jeruzalémskou obcí. Mezi ně patřil zejména Pavel z Tarsu, který byl podle samotného Nového zákona odpovědný za založení křesťanských obcí v mnoha oblastech středoziemního světa. Zpočátku bylo křesťanství téměř jistě považováno za pouhou další sektu nebo skupinu v rámci židovství, které bylo ve vyjádření své zbožnosti na značnou rozmanitost již zvyklé. Jak vyjasnily nedávné historické studie tohoto období, tehdejší židovství mělo daleko k tomu být jednolitým náboženským hnutím.

Křesťanská společenství byla roztroušena po celé římské říši a každé z nich čelilo vlastním konkrétním místním překážkám a obtížím. To nabízí dvě velké historické otázky, přičemž ani jednu z nich nelze zodpovědět

s dostatečnou jistotou. Zaprvé, jak tato jednotlivá křesťanská společenství udržovala svou identitu ve vztahu k okolnímu kulturnímu prostředí? Je jasné, že ke zdůraznění odlišnosti křesťanských společenství sloužily například raně křesťanské bohoslužby, neboť přispívaly k vytváření pocitu sdílené identity, která pomáhala vyhranit se vůči společnosti obecně.

Zadruhé, jak se tyto jednotlivé obce samy vnímaly ve vztahu k většímu univerzálnímu společenství, v pozdějších novozákonních textech stále častěji označovanému jako „církev“? Z důkazů vyplývá, že tyto obce udržovaly vzájemný kontakt pomocí korespondence a putujících učitelů, kteří navštěvovali skupiny obcí, a zejména tím, že sdílely základní dokumenty, z nichž některé (ale ne všechny) byly později vřazeny do novozákonního kánonu.

Existuje všeobecná shoda, že tyto aktivity slouží jako základ témat některých pastorálních epištol neboli tří pozdějších novozákonních listů (První a Druhý list Timoteovi, Titovi). Ty se pravděpodobně datují do posledních desetiletí prvního století a vykazují specifický zájem o konkrétní otázky uspořádání církve a důležitost předání klíčových otázek víry pozdější generaci. Pavlovské listy považují víru zejména za projevení víry v Boha, zatímco pastorální epištoly ji vnímají spíše jako sbírku učení, které má být věrně předáváno z jedné generace na druhou (1.5.8). Listy jsou důležitým dokladem zvyšující se institucionalizace víry a hledání toho, jaké formy církevní struktury by mohly být nejvhodnější pro budoucí potřeby křesťanské víry.

Raně křesťanská společenství nepochybně věřila, že sdílejí společnou víru, která se postupně rozšiřuje po celém civilizovaném světě. Jednotlivé obce nebo skupiny se považovaly za místní představitele nebo ztělesnění něčeho většího – a sice celé církve. I když je možné tvrdit, že křesťanství vykazovalo ve druhém století základní shodu v teologických otázkách, založenou na uctívání Krista jako vzkříšeného Pána, první křesťané svoji víru vyjadřovali a vykonávali různými způsoby.

Přestože někteří historici dodnes považují rané křesťanství za hnutí vyznačující se jedinou tradicí, je prav-

děpodobně lepší vnímat je jako spletitou síť tvořenou provázanými skupinami a jednotlivci, kteří žili v odlišných sociálních, kulturních a jazykových podmínkách. I když všichni křesťané uctívali Ježíše, nevedlo to ke vzniku žádné jednolitě – nebo dokonce identické – křesťanské kultury. Tyto skupiny se snažily přizpůsobit svou víru podmínkám, ve kterých žily, a vyjádřit ji tak, aby v těchto podmínkách dávala smysl. I když považovat tyto skupiny za „konkurenční“ je potenciálně zavádějící, je určitě správné konstatovat, že v této rané fázi vykazovaly větší autonomii, než se obecně soudí. Jak zdůrazníme později, rané křesťanství nedisponovalo žádnými autoritativními strukturami, které by umožňovaly zavést jednotu. Mnozí hloubavější historici také zdůrazňují velké intelektuální vzrušení té doby, které je zřetelně vidět ve způsobu, jakým raní křesťané svou víru zkoumali a vyjadřovali.

Historická pozorování však nenaznačují, že by v raném křesťanství neexistoval žádný ústřední jednotící prvek. Společenská rozmanitost raného křesťanství ale v žádném případě neznamenalala teologickou anarchii. Je možné určit vzor odvozený od apoštolského svědectví a udržovaný po celý čas jako „poklad víry“ (latinsky: *depositum fidei*), který Nový zákon označuje jako „víru, jednou provždy odevzdanou Božímu lidu“ (Žd 3). Tento vzor je jako nějaký druh genetického kódu zakotvený jak v novozákonním textu, tak ve spisech a obřadech rané církve. Navzdory tomuto základnímu „vzoru pravdy“, který raně křesťanská společenství sjednocoval, však tyto obce také vykazují zřetelnou rozmanitost. I když někteří badatelé mají za to, že ke vzniku této „rozmanitosti“ v křesťanství došlo až později, z důkazů vysvítá, že určitá různorodost zde existovala od začátku, i když se díky dalšímu vývoji v jistých obdobích stala zjevnější.

1.1.6 ŽENY V KŘESŤANSTVÍ APOŠTOLSKÉ DOBY

Významnou roli v křesťanství apoštolské éry hrály i ženy. Již jsme zmínili, že křesťanství vzniklo z palestinského židovství, které vůči ženám často zastávalo silně negativní

postoje (1.3.6). Z tohoto důvodu evangelia poukazují na to, že setkávání Ježíše Nazaretského s ženami někdy vyvolávalo nepřátelství a kritiku od oficiálních židovských představitelů. Ze zpráv o Ježíšových vystoupeních vyplývá, že ženy bývaly nedílnou součástí skupiny, která ho obklopovala. Bývaly jim také, k hrůze farizejů a dalších náboženských tradicionalistů, brány vážně. Důkaz o významu role žen v šíření Božího slova například poskytuje Lukášovo evangelium, které sděluje, že do raného misijního úsilí byly zapojeny i „mnohé“ ženy (L 8,2–3).

Mezi nejdůležitější zdroje informací o dějinách apoštolského křesťanství patří Skutky apoštolů, sepsané stejným Lukášem, který vytvořil třetí ze čtyř evangelií. Skutky apoštolů zdůrazňují významnou roli, kterou ženy v raném křesťanství v Evropě zastávaly při poskytování pohostinství misionářům: konvertitky, jako byla například Lydia, otevíraly dveře svého domova a umožňovaly zde zakládat domácí církve a základny pro misionáře. Pro Lukáše bylo zjevně důležité uvést významný historický fakt, že raná církev přitahovala mnoho významných žen. Tato kultura jim poskytovala větší sociální roli než židovství a nabízela jim významnou účast na celkovém evangelizačním a pastoračním působení.

Konkrétně Lukáš jmenuje manžele Priscillu a Akvilu, kteří se jako tým zapojili do evangelizační a učitelské pastorační služby (Sk 18,1–3, 24–6). Pavel zase římské církvi doporučuje „naši sestru Foibé, diakonku církve v Kenchrejích“ (Řím 16,1) a zmiňuje, jak mu byla nápomocná. Další pasáže novozákonních listů (jako je 1Tm 3,11 a 5,9–10) jasně poukazují na to, že ženy v církvi vykonávaly nějakou formu uznávané a schválené pastorační služby. Například mezi velký počet těch, jimž Pavel ve svém listu Římanům posílá pozdravy, patří „spolupracovník“ Priska, a dále Tryfaina a Tryfósa, které „pracují v díle Páně“. Podobná označení používá Pavel ve stejné pasáži také pro muže.

Dále Pavel zmiňuje Juniu, spolu s Andronikem označovanou za apoštolu, „kteří se těší zvláštní vážnosti“ (Řím 16,7). Andronikus je mužské jméno, Junia však ženské (jeden raný rukopis místo toho zmiňuje „Ju-

lia“) a raně křesťanští autoři Andronikova partnera také běžně označovali za ženu. Jan Zlatoústý (Chrysostomos) (347–407), považovaný za jednoho z nejvýznamnějších kazatelů východní církve, tento text komentoval následovně:

„Pozdravujte Andronika a Juniu, apoštoly, kteří se těší zvláštní vážnosti.“ Jelikož být apoštol již samo o sobě slouží jako doklad význačného charakteru, těšit se mezi apoštoly „zvláštní vážnosti“ pak znamená přímo nebetyčnou chválu. Velké vážnosti se apoštolové těšili na základě své práce a ctnostných skutků – jak velkou moudrostí se tedy tato žena musela vyznačovat, jestliže byla považována za hodnou apoštolského titulu!

Pro opisovače třináctého a čtrnáctého století, v době, kdy se na ženy ve vedoucích církevních rolích hledělo s nevolí, bylo zdá se obtížné uvěřit tomu, že by Junia jakožto žena mohla být apoštol. Při opisu textu bylo proto toto ženské jméno změněno na mužský tvar „Junius“. Alternativní řešení, se kterým přišel ve třináctém století Aegidius Římský, že „Junia“ je sice správný tvar, ale označuje mužskou postavu, však textové důkazy nepodporují.¹

Spolu s jasnými důkazy toho, že ženy v raně křesťanských společenstvích hrály významnou roli, zjišťujeme, že první křesťané uvažovali i o teoretických stránkách své služby. Nový zákon potvrzuje teoretickou rovnost mezi křesťany a rozdílů rasového původu, pohlaví nebo třídy jsou v rámci tohoto nového způsobu, na základě nového pořádku, jenž má svůj původ u Ježíše Nazaretského, považovány za nedůležité. Pavel trvá na tom, že duchovní dary nejsou udělovány na základě pohlaví, rasy ani třídy.

Tento názor také vyjadřuje jedno z jeho nejranějších tvrzení: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ (Ga 3,28). Tento verš slouží jako základ Pavlova názoru na rozdílů v pohlaví, třídě nebo rase. Potvrzuje tím, že být „v Kristu“ překonává

¹ Mužský tvar jména, tedy Junius, uvádějí i současné edice Nového zákona. – Pozn. red.

všechny společenské i etnické hranice i rozdíly mezi pohlavími. Je možné, že toto energické a jednoznačné tvrzení vzniklo jako reakce na místní situaci v Galatii, kde „judaisté“ (neboli ti, kteří si přáli, aby se křesťané i nadále řídili židovskými tradicemi; viz 1.1.7) hlásali zachovávání zvyků a názorů, které takové rozdíly podporovaly či ospravedlňovaly. Pavel neříká, že by v důsledku svého obrácení měli Židé přestat být Židy, Řekové Řeky, muži by neměli být muži a ženy ženami. Zdůrazňuje ale, že i když tato rozlišení mohla mít svůj význam v sociálních kontextech, ve kterých církve zapouštěla své kořeny, z Božího pohledu a uvnitř křesťanského společenství jsou překonána jednotou mezi Kristem a věřícími.

Toto Pavlovo potvrzení rovnosti má dva významné potenciální důsledky. Zaprvé apoštol prohlašuje, že pro evangelium neexistují hranice pohlaví, rasy ani společenského postavení, neboť evangelium je ve svém rozsahu univerzální. Zadruhé jasně naznačuje, že i když křesťanská víra neruší specifika existence jednotlivého člověka, je třeba je využít k oslavě Boha a k tomu, že mu křesťané budou sloužit v jakékoli životní situaci.

Jak tedy tyto nové myšlenky fungovaly v praxi? Nové postavení, které přiznávalo raně křesťanské hnutí otrokům a ženám, nezapadalo snadno do tradičních římských ani židovských představ. Nepřekvapuje tedy, že novozákonní listy projednávají i některé praktické otázky, které v té době vznikaly uvnitř církevního života a křesťanských rodin.

Jednou z otázek, kterými se Pavel zabývá, je to, zda by si ženy měly při účasti na veřejné bohoslužbě zakrývat hlavu (1K 11,2–16). Tato pasáž je obtížná na interpretaci. Nemáme dostatek znalostí o korintské církvi ani korintské kultuře, abychom si byli jisti, že správně rozumíme tomu, co Pavel říká. Podle jednoho tvrzení by žena s nepokrytou hlavou mohla být brána za prostitutku. Jelikož byl tehdy Korint, částečně na základě faktu, že to byl důležitý obchodní přístav, považován za centrum prostituce, je možné, že toto vysvětlení dávalo Pavlovi doporučení smysl. Není to však dostatečně podpořeno důkazy.

Základy pro zrušení tradičních římských a židovských postojů k ženám a otrokům položilo křesťanství podle historiků na dvou úrovních:

1. Křesťanství tvrdilo, že všichni – ať židé či nežidé, muži či ženy, páni nebo otroci – jsou jedním „v Kristu“, a prohlašovalo, že rozdíly v rase, pohlaví nebo společenském postavení mezi věřícími nevytvářejí žádné překážky pro sdílení stejné společné víry.
2. Jelikož jsou všichni lidé – ať jsou židé či nežidé, muži či ženy, páni nebo otroci – členy stejného křesťanského společenství, mají uctívat a modlit se společně. Společnost mohla každou z těchto skupin nutit k tomu, aby se chovala odlišným způsobem, v křesťanském společenství jsou však všichni považováni za bratry a sestry v Kristu.

Jak ale uvidíme dále, zavádění těchto raných ideálů do praxe nebylo nejsnazší. Například Pavlův list Filemonovi předpokládá fakt, že křesťané i nadále vlastní otroky. Pavel má adresáta listu k tomu, aby přijal zpět uprchlého otroka a jednal s ním soucitně. Nevolá po zrušení otroctví, ale žádá Filemona, aby přijal Onezima zpět „ne už jako otroka“ (Fm 16), to znamená, aby z něj buď udělal svobodného muže, nebo s ním alespoň jednal lépe než dříve.

Ten samý vzorec se dá nalézt v přístupu k ženám. Bylo příliš obtížné ignorovat tradiční kulturní představy o sociálních hierarchiích a rolích obou pohlaví, zejména když se křesťanství ve čtvrtém století stalo úředním náboženstvím římské říše. Snad nejvíce zřejmě to bylo u křesťanských bohoslužeb, kde se po období pružnosti v postojích vůči ženám do popředí znovu dostaly tradiční role obou pohlaví. To, že veřejné bohoslužby vedli pouze muži, zmiňují i autoři pozdního prvního století, jako je Polykarp a Ignác z Antiochie. Vznik kněžské hierarchie biskupů, rady starších a jáhnů přinesl ten výsledek, že začaly být omezovány všechny aktivity žen, vykonávané v období apoštolského věku, a ženy začaly být vylučovány z účasti na biskupském i kněžském úřadu.

1.1.7 KŘESŤANSTVÍ A ŽIDOVSTVÍ: SLOŽITÝ VZTAH

Rané křesťanství tedy vzniklo v rámci židovství a většina jeho prvních konvertitů byli židé. Nový zákon se také často zmiňuje o křesťanech kázajících v místních synagogách. Obě náboženství si byla vzájemně tak podobná, že vnější pozorovatelé, jako byly římské úřady, křesťanství často považovali za pouhou židovskou sektu a ne za nové hnutí vyznačující se odlišnou identitou.

Ačkoli křesťanství vzniklo uvnitř židovství, velmi rychle si vytvořilo vlastní specifickou identitu. Jeden z nejvýraznějších rozdílů mezi oběma vírami, který byl zjevný již na počátku druhého století, představovalo to, že židovství se definovalo spíše správným vykonáváním zvyků, a naopak křesťanství mělo tendenci určovat se správným učením. Historici tohoto období tudíž často hovoří o židovské *ortopraxi* a křesťanské *ortodoxii*.

I když křesťané odmítali přijmout židovské kultovní rituály (jako jsou zákony týkající se potravy, zachování šabatu/soboty nebo obřízky), které sloužily k identifikaci židů v nežidovském společenství, radikální návrh Markiona ze Sinopé z druhého století – že by křesťanství mělo být prohlášeno za naprosto odlišné od židovství – nezískal širokou podporu (1.2.3).

Vlastní identifikace křesťanství se zpočátku zaměřovala na objasnění vzájemného vztahu mezi křesťanstvím a židovstvím, přičemž se soustředila na význam Ježíše a následně na roli Starého zákona. Je tudíž naprosto rozumné tvrdit, že pavlovské učení o ospravedlnění vírou představuje teoretický základ pro oddělení nežidovských křesťanských společenství od těch židovských.

Vztah mezi křesťanskou církví a národem Izraele býval často vyjadřován ve formě dvou „smluv“ nebo „zákonů“. Tato novozákonní terminologie, používaná zejména v listu Židům, se během následujících století stala v křesťanském myšlení normativní. Slovní spojení „stará smlouva“ používají křesťanští autoři k označení vztahu Boha k národu Izraele, jak je vnímán v židovství. Spojením „nová smlouva“ křesťané označují vztah Boha k lidstvu jako celku, jak je to zjeveno v učení a osobě Ježíše Nazaretského. Křesťanská víra v myšlenku, že

příchod Krista značí něco *nového*, je vyjádřena v odlišném přístupu ke Starému zákonu. To může být v zásadě shrnuto takto: přijímány jsou *náboženské principy a myšlenky* (jako je pojetí svrchovaného Boha, který je činný v lidských dějinách), ale už ne náboženské *zvyky* (jako jsou předpisy týkající se potravy a obětní úkony).

Uznání kontinuity mezi křesťanstvím a židovstvím představovalo pro rané křesťanství, zejména v prvním století, řadu vážných obtíží. Jakou roli v křesťanském životě hrál židovský Zákon? Měly v křesťanské církvi i nadále své místo tradiční židovské obřady a zvyky? Jak vyplývá z důkazů, tato otázka byla důležitá zejména ve čtyřicátých a padesátých letech prvního století, kdy se křesťanští konvertité nežidovského původu dostali pod tlak od křesťanů židovského původu, kteří chtěli tyto obřady a zvyky nadále zachovávat.

Zejména citlivá byla otázka obřízky, neboť nežidovští konvertité ke křesťanství bývali často nuceni k tomu, aby se v souladu se Zákonem nechali obřezat. Tento spor zaznamenávají Skutky apoštolů, které zmiňují, že malá část církve na konci čtyřicátých let trvala na zásadnosti obřízky pro křesťany mužského rodu. Pokud by ji nepodstoupili, nemohli by podle nich být spaseni (Sk 15,1). Tato skupina (často nazývaná „judaisté“) zjevně předpokládala, že křesťanství potvrzuje každý aspekt tehdejšího židovství a vyznačuje se jen jediným přídatkem další (a vysoce významné) víry – a sice že Ježíš Nazaretský je oním dlouho očekávaným mesiášem.

Nový zákon nám poskytuje zprávu o tom, jak byla tato otázka během apoštolského období vyřešena. Tento komplexní vztah mezi křesťanstvím a židovstvím měl v plánu projednávat první všeobecný sněm křesťanské církve, Jeruzalémský koncil (Sk 15,2–29), který se sešel v roce 49. Jednání zpočátku vládli konvertovaní farizejové, kteří trvali na nutnosti dodržovat Mojžíšův zákon, včetně požadavku obřízky. Pavlova zpráva o vzrůstajícím vlivu křesťanského evangelia mezi křesťany nežidovského původu však zapříčinila, že docházelo ke zpochybňování pravověrnosti tohoto přístupu. Proč by se do cesty konverze tak velkého množství osob nežidovského původu ke křesťanství mělo stavět cokoli

nepotřebného? Pavel uznal nutnost toho vyhnout se konzumaci potravy, která byla určena k oběti modlám, a tato otázka se objevuje i na jiných místech jeho listů (1K 8,7–13). Potřeba obřízky však podle něj nutná nebyla. Tento postoj získal širokou podporu a byl shrnut v listě, který obíhal v Antiochii (Sk 15,30–35).

I když byla tato otázka na teoretické rovině vyřešena, pro mnohé obce zůstávala živým problémem i v budoucnu. V této oblasti se zjevně stala příčinou sporů a jmenovitě o ní pojednává i Pavlův list obcím v Galacii, jenž se pravděpodobně datuje do doby okolo roku 53. Pavel zaznamenává vznik místní skupiny judaistů neboli vnitrocírkevní skupiny, která trvala na tom, že každou stránkou Mojžíšova zákona, včetně nutnosti obřízky, se měli řídit i věřící nežidovského původu. Vedoucí silou této strany byl podle Pavla Jakub – ne apoštol Jakub, který zemřel pravděpodobně okolo roku 44, ale bratr¹ Ježíše Nazaretského, který měl vliv na svolání Jeruzalémského koncilu a je autorem po něm pojmenovaného novozákonního listu.

Podle Pavla bylo toto směřování vysoce nebezpečné. Pokud by křesťané mohli získat spásu pouhým přísným dodržováním Zákona, k čemu pak byla Kristova smrt? Základem spásy je víra v Krista, ne důsledné a zbožné dodržování Mojžíšova zákona. Nikdo nemůže být ospravedlněn (to znamená, že nemůže navázat správný vztah s Bohem) tím, že se bude řídit Zákonem. Ospravedlnění, na němž závisí naše spása, není možné skrze zákon, ale pouze skrze víru v Krista. Jelikož si Pavel uvědomoval význam a citlivost této otázky, přibližuje ji více ještě později (viz Ga 3,1–23). Galatští padli do pasti, neboť uvěřili, že spása nastává skrze poslušnost zákonu nebo pomocí lidských zásluh. Takže co se stalo s vírou? Objevil se dar Ducha svatého díky následování Zákona?

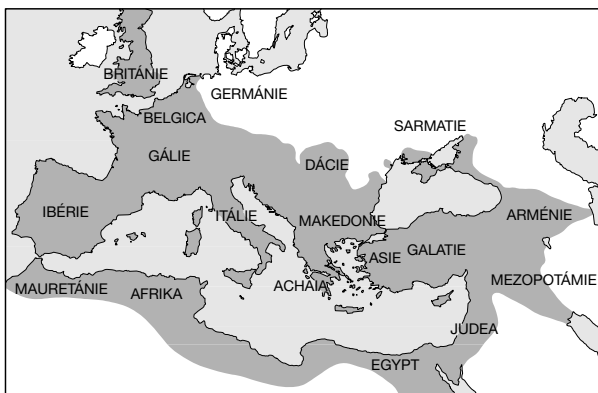
Pavel tvrdí, že velký židovský patriarcha Abrahám byl „ospravedlněn“ (neboli navázal správný vztah s Bohem) skrze svou víru (Ga 3,6–18). Nedošlo k tomu skrze obřízku, neboť ta se objevila až později. Abrahámův vztah s Bohem byl ustaven skrze jeho víru v jemu daný Boží

¹ Údajný, spíše to byl vzdálenější příbuzný. – Pozn. red.

slib (Gn 15,6). Obřízka byla pouhým vnějším znakem víry – nezakládala tuto víru, ale potvrzovala něco, co již existovalo. Zákon, nebo jakýkoli jeho dílčí aspekt, ani neruší sliby, které již Bůh učinil. Slib Abrahámovi a jeho potomkům – mezi které patří jak židé, tak křesťané – zůstává v platnosti i po zavedení Zákona. Křesťané nežidovského původu by měli sdílet Abrahámovu víru v Boží sliby – a všechny výsady, které z této víry vychází – bez nutnosti podstoupit obřízku nebo se zavazovat k poslušnosti drobným detailům Mojžíšova zákona.

Tento spor je důležitý z několika důvodů. Nejenže vrhá světlo na to, jaké napětí vzniklo uvnitř rané církve, ale také pokládá otázku, zda křesťané židovského původu požívali speciální privilegia nebo se těšili zvláštnímu postavení ve vztahu ke křesťanům, kteří neměli židovský původ. Konečným výsledkem diskuse pak bylo to, že jak křesťané židovského, tak nežidovského původu mají v církvi získat rovnocenné postavení a přijetí. Chronologické prvenství židovství nemělo znamenat, že by v křesťanském společenství mělo dojít k upřednostňování židů před nežidy. Křesťané měli teologické a etické učení Starého zákona ctít a přijímat, neměli však žádnou povinnost řídit se kultovními ani rituálními aspekty Zákona, jako je obřízka nebo oběti. Oboje bylo naplněno a překonáno příchodem Ježíše Krista. Pro mnohé rané křesťany tudíž skutečnost, že Ježíš Nazaretský sám byl obřezán, odstranila jakoukoli nutnost podstoupit stejný bolestný zákrok.

Postupem času se pozice židovského křesťanství uvnitř rostoucí nežidovské církve stávala stále obtížnější. Křesťané, kteří nebyli židovského původu, se začali považovat za osvobozené od kultovních pravidel obřízky, předpisů týkajících se potravy a dodržování šabatu/soboty a na podporu svého názoru citovali Pavla. I když některé zprávy o vývoji křesťanství naznačují, že tyto otázky byly na konci prvního století v zásadě vyřešeny ve prospěch křesťanů nežidovského původu, existují důkazy, že přetrvávaly ještě dost dlouho do druhého století. Na takové pnutí jasně odkazuje například *Dialog s Židem Tryfonem* Justina Mučedníka, napsaný v Římě okolo roku 50. Jak uvidíme později, tato otázka



Mapa 1.2 Římské císařství za císaře Trajána, okolo roku 117

se v Římě stala spornou zásluhou učení Markiona ze Sinopé (1.2.3.).

1.2 Rané křesťanství a římská říše

Je nemožné porozumět vývoji raného křesťanství, aniž bychom dobře znali situaci římské říše, jež dosáhla v souladu s mnoha historiky svého vrcholu za vlády císaře Trajána, vládnoucího mezi lety 98–117. Křesťanství mělo svůj původ v relativně odlehlé a politicky nevýznamné římské provincii Judea a rychle se rozšířilo po celé říši, aby se nakonec stalo jejím úředním náboženstvím. Vzhledem k významu, který měla římská říše na vznik a podobu křesťanství, se na ni nyní podíváme detailněji.

1.2.1 ŘÍMSKÁ ŘÍŠE OKOLO ROKU 100

Šíření římského vlivu do okolních oblastí začalo v době, kdy byl Řím republikou. Politická slabost říše však vedla k tomu, že se moc soustředila do rukou jediné osoby – císaře (latinsky: *imperator*, „ten, který dává příkazy“).

Z politických důvodů nebyl tento nejvyšší vládce nazýván „král“, neboť toto označení bylo považováno za nepřijatelné kvůli své spojitosti se zneužíváním moci v předrepublikovém období. Výraz „císař“ byl tedy jako pojmenování pro nejvyššího římského vládce navržen zejména proto, že se tím vyhnulo používání názvů spojených s diskreditovanými obdobími římských dějin. Lukášovo evangelium umísťuje narození Ježíše Nazaretského do doby vlády prvního císaře Augusta.

Za vlády tohoto císaře došlo k značné teritoriální expanzi římské říše, zejména do Egypta a severní Evropy. Egypt jakožto císařská provincie získal zvláštní význam, neboť se z něj dováželo velké množství obilí k nasycení římského obyvatelstva. Augustův nástupce na trůnu Tiberius, který vládl mezi lety 14–37, byl však neschopný panovník a dával přednost životu v ústraní na ostrově Capri. Na počátku vlády jednoho z dalších vládců, Trajána, došlo k obnově stability říše, což přineslo období další územní expanze. Řím jakožto střed největší říše, kterou svět kdy poznal, pak obohatil velký program staveb veřejných budov, který zdůraznil postavení města.

V této době začala jako výraz loajality k římskému státu a říši vznikat forma „občanského náboženství“, spojená s uctíváním římského císaře. Pokud byl zemřelý vládce pokládán za hodna ocenění, mohl být schválen za státní božstvo (latinsky: *divus*) a zařazen do římského panteonu. Odmítnutí občanů účastnit se císařského kultu se rovnalo velezradě. Jak dále uvidíme, křesťany to stavělo do obtížné situace, neboť mnozí z nich odmítali uctívat kohokoli jiného kromě Boha Ježíše Krista.

Rozšiřování nových myšlenek – zejména těch náboženských – relativně usnadňovalo správní uspořádání a obchodní spojení zřizované římskou říší. Mezi podporující faktory patřilo:

1. Společný jazyk. Úředním jazykem římské říše byla latina, i když tam, kde to bylo možné, bylo povoleno i používání místních jazyků, jako je řečtina. Prakticky univerzální používání latiny nakonec vedlo k tomu, že se z ní během středověku stal jazyk církve a akademického prostředí, což zrušilo omezení státních jazyků.

2. Snadná doprava. Cestování po moři bylo relativně bezpečné, neboť římské námořnictvo úspěšně potíralo pirátství. Z vojenských a obchodních důvodů také docházelo k hojnému využívání pozemních cest.
3. Pohyb obyvatel. Vojáci, koloniální úředníci i obchodníci, všichni, kteří měli svobodu pohybovat se po celé říši, domů často přiváželi nové myšlenky, s nimiž se cestou setkali. U římské armády byl například, jak se zdá, velmi populární mithraismus neboli římský „kult Mithry“.
4. Přistěhovalectví z kolonií. Počet obyvatel Říma v prvním století rychle rostl, neboť se zde začal usazovat velký počet přistěhovalců z kolonií, kteří s sebou přinášeli i svá náboženská přesvědčení a tradice. I když se od nich čekalo, že přijmou římské občanské náboženství, docházelo ke značnému rozšíření osobních náboženských přesvědčení a zvyků. Křesťanství tak snadno zapadá do tohoto obecného vzorce tehdejší římské náboženské pestrosti.

A protože v tehdejším císařství hrálo náboženství významnou roli, měli bychom se fenoménu římského náboženství věnovat podrobněji. Římské náboženství prvního století rozlišovalo mezi státním kultem, který římské společnosti poskytoval stabilitu a vzájemnou propojenost, a osobními hledisky jednotlivých občanů. Latinský výraz *religio* je také odvozen od kořene znamenajícího „spojovat“. To je z mnoha hledisek užitečné shrnutí role státního kultu: poskytnout městu a říši stabilní posvátný základ. Náboženství bylo chápáno především jako projev „oddanosti“ (latinsky: *pietas*), protože kladlo důraz na sociální činnost a chování, které podporovaly jednotu a věrnost státu.

V soukromí se římstí občané mohli svobodně věnovat vlastním náboženským zvykům a přesvědčením, pokud nebyly v rozporu s tímto „oficiálním“ občanským náboženstvím. Tato soukromá náboženství nacházela své vyjádření v domácnostech, kdy se hlava rodiny (latinsky: *pater familias*) ujímala domácích modliteb a obřadních zvyků více méně stejným způsobem, jako veřejní představitelé lidu vykonávali státní obřadní zvyky. V prvním

století na sebe tato soukromá náboženství brávala formu mysterijních kultů, které měly svůj původ v Řecku nebo Asii a do Říma je s sebou přivezli vojáci a obchodníci. Nejznámějším byl kult Mithry, původem pravděpodobně z Persie.

Do tohoto vzorce tehdejší římské náboženské rozmanitosti by křesťanství snadno zapadlo. Přesto bylo pro křesťany obtížné rozlišovat mezi veřejnými a soukromými náboženskými přesvědčeními a tvrdili, že jim jejich vztah k Bohu znemožňuje účast na oficiálním římském kultu. Tento přístup se stal ještě více problematickým v době vzniku „císařského kultu“ na konci prvního století, o němž budeme hovořit v následující části textu.

1.2.2 KŘESŤANSTVÍ A CÍSAŘSKÝ KULT

Politickému pozadí, jež zrodilo podezíravost raného římského státu vůči křesťanství, vládl „kult císaře“. Můžeme ho asi nejlépe chápat jako silně oslavný pohled na římského císaře, který má svůj původ v pozoruhodných Augustových úspěších. Ten již nebyl jen mimořádný vládce, ale byl všeobecně uznáván jako *divus*, to znamená, že byl považován za nadaného určitou nadpřirozenou nebo transcendentální mocí. K tomu, aby konkrétní císařská osobnost mohla získat nějakou formu božského statusu, nebylo nutné, aby byla po smrti. Existuje spousta důkazů, že přinejmenším někteří členové císařské rodiny (například Julius Caesar) byli považováni za božské ještě během svého života.

Tento kult získal zjevně na velkém významu ve dvou nebo třech desetiletích před narozením Krista a ve druhé polovině prvního století – v době, kdy křesťanství ve východních oblastech říše začínalo zapouštět kořeny – již byl hluboko zasazen v římském koloniálním životě.

Kult na sebe podle všeho bral v různých oblastech říše odlišné formy. Došlo k vytvoření dělicí čáry mezi formami kultu přijímanými římskými občany a těmi, které jimi přijímány nebyly. Na východě byl římským občanům například předepisován kult „Říma a Julia“,

jinde od nich bylo vyžadováno účastnit se kultu „Říma a genia Augusta“.¹

Kult císaře byl silný zejména v těch oblastech východní říše, ve kterých zakořenilo křesťanství. Týkalo se to města, jako je Korint, a regionu Galatie, což představuje dvě význačná místa působení Pavla z Tarsu. V první polovině prvního století se důležitou součástí života na Korintu staly císařské slavnosti. Pro tento kult měla velký význam zejména osoba císaře Julia Caesara, a to nejen proto, že krátce před svou smrtí Korintu poskytl status římské kolonie. V Galatii se kult císaře pevně zavedl v prvním desetiletí prvního století.

Tento kult byl ve velkých městech východní římské říše hluboce zapuštěn, takže bylo nevyhnutelné, že mezi křesťanstvím a státními úřady dojde k nějaké konfrontaci. Jako jeden z nejčastěji citovaných důkazů toho může sloužit známý list Plinia Mladšího Trajánovi, který se datuje zhruba do roku 112 (1.4.1). Plinius v listu žádá císaře o radu, jak jednat s rostoucím počtem křesťanů, kteří odmítají uctívat obraz římského císaře. Jak z jeho dopisu zcela jasně vyplývá, křesťané byli podezřelí na základě svého odmítání uctívat císaře, což mohlo znamenat, že jejich cílem je svržení existujícího společenského pořádku.

To že se křesťané odmítali podřídit císařskému kultu, nám dává možnost porozumět jedné z nejzáhadnějších skutečností tohoto období, a sice tendenci římských kritiků zesměšňovat křesťanství jako formu „ateismu“. Nedávalo by žádný smysl, pokud by byl tento „ateismus“ chápán v moderním smyslu slova – a sice jako odmítání víry v Boha. Přesto byl tento výraz v klasické kultuře hojně užíván jako označení odmítnutí oficiálního státního náboženství. Čtyři století před apoštolským věkem byl klasický řecký filosof Sókratés přinucen spáchat sebevraždu kvůli obvinění z „ateismu“ neboli odmítnutí athénskému státního náboženství. Samozřejmě že Sókratés nebyl ateistou v moderním slova smyslu.

Vztah mezi křesťanstvím a císařskými úřady patří mezi jedno z nejdůležitějších témat dějin raného křesťan-

¹ Genius se chápal jako nadpřirozená síla, která podle italských kmenů sídlí od narození v každém muži a jeho smrtí zaniká. – Pozn. red.

ství. Objevily se však i další důležité motivy. V druhém století se námětem vášnivých polemik v Římě stal složitý vztah mezi křesťanstvím a židovstvím. Ten býval předmětem novozákonních diskusí, které vyústily v konsenzus, že křesťanství nemá, ani nemůže opustit své židovské dědictví. Toto téma probereme v následující části textu.

1.2.3 KŘESŤANSTVÍ A ŽIDOVSTVÍ: MARKION ZE SINOPÉ

Vztah křesťanství a židovství zůstal na konci prvního a na začátku druhého století otázkou diskuse (1.1.7). Židovské myšlenky, zejména ty, které se týkaly chápání podstaty Ježíše Nazaretského, v řadě bodů hlásala skupina známá jako „ebionité“. Pojmenování „ebionité“ se pravděpodobně odvozuje od hebrejského substantiva *Ebyonim* („chudí“), jež snad původně označovalo první křesťany, kteří pocházeli povětšinou z nižších sociálních vrstev a bývali nemajetní. Ebionitismus byl pokusem vypůjčit si myšlenky zděděné z židovského kontextu, z něhož rané křesťanství vzniklo, a použít je k prozkoumání a vyjádření významu Ježíše Nazaretského.

Původ tohoto trendu lze nalézt v samotném Novém zákoně. Jedná se o ta místa, kde evangelia dokumentují pokusy porozumět Ježíši Nazaretskému, čerpající z tehdejšího židovství, jako je jeho interpretace jakožto druhého Elijáše, nového židovského proroka nebo židovského velekněze Izraele. Tento názor hlásal, že Ježíš Nazaretský byl lidskou bytostí, která byla vyvolena k tomu, aby se jí dostalo Boží přízně. Byl proto obdařen Duchem svatým, podobně jako byli (přesto důrazněji) povoláváni židovští proroci. I když křesťané tento pohled nakonec jakožto neodpovídající zamítli, zůstává přesto důležitým raným svědkem existence křesťanských společenství, která vnímala užitečný kontinuální význam židovství pro církve.

Přesně opačný přístup podporoval v polovině druhého století bohatý římský křesťan Markion ze Sinopé (zhruba 110–160). V této době, kdy již křesťanství získalo v císařském hlavním městě značný počet stoupců, chtěl Markion zásadně změnit vztah církve a židovství.

Křesťanství mělo plně přerušit svou vazbu s judaismem a nemít nic do činění ani s jeho Bohem ani obřady. Byl nutný nový začátek. Bůh Starého zákona byl bůh války, který neměl nic společného s křesťanským Bohem.

To, co Markion nabízel, představovalo radikální rozchod jak se zavedenou církevní tradicí, tak s novozákonnými spisy. Náзор většiny v římské obci i v jiných církevních obcích však byl takový, že křesťanství představuje naplnění smlouvy mezi Bohem a Abrahámem, ne její odmítnutí nebo zrušení. Bůh, kterého uctívali křesťané, je stejným bohem, kterého uctívali Abrahám, Izák a Jákob a jehož vůle byla zjevena skrze Zákon a proroky. Ve zřejmém rozporu Markion navrhl naprosté přerušení spojení s židovstvím, neboť křesťanství považoval za novou víru v nového Boha.

Ústředním Markionovým argumentem bylo to, že „Bůh“ Starého zákona není tím samým bohem jako Bůh Nového zákona. Ve světle křesťanského pojetí boha by byl starozákonní Bůh považován za nižšího, pokud ne přímo nedokonalého. Mezi oběma božstvy tedy neexistovala naprosto žádná spojitost. Evangelium se podle Markiona objevuje jakoby odnikud, nemá žádný dějinný kontext. Není považováno za vyvrcholení a naplnění Boží úmluvy s lidstvem, která má svůj počátek v povolání Abraháma.

Markion tvrdil, že jelikož Ježíš Nazaretský nemá s židovským Bohem tvůrcem žádný přímý vztah, nelze jej považovat za jím poslaného „mesiáše“. Ježíš byl poslán do té doby cizím, neznámým Bohem, kterého charakterizuje láska, ne žárlivost a násilí, jež Markion považoval za charakteristické znaky starozákonního Boha. Irenej z Lyonu, teolog druhého století, poznamenal, že podle Markiona je židovský Bůh „tvůrcem špatných věcí, nalézá radost ve válce, je rozmarný a vrtošivý“. Teolog třetího století Tertullián poukazuje na ústřední Markionovu víru ve dva zcela rozdílné Bohy „nestejně hierarchie, z nichž jeden je přísný a válečnický soudce, a druhý jemný a mírný, milý a nadmíru dobrý“.

Markion přesto nebyl ochoten spokojit se s potvrzením radikálního rozdílu mezi bohem židů a bohem Ježíše Nazaretského. Také mnohé dokumenty, které raní

křesťané většinou přijímají jako směřodatné – které byly později kanonicky shromážděné jako Nový zákon –, se vyznačovaly silnými odkazy k židovským spisům. Markion tudíž vytvořil vlastní autorizovanou sbírku křesťanských dokumentů, mezi něž nebyla zařazena díla, považovaná za znečištěná židovskými myšlenkami a vazbami s tímto náboženstvím (1.5.2).

Není třeba říkat, že Markionův biblický kánon zcela vyloučil Starý zákon. Nezařadil do něj ani novozákonní díla, jako je Matoušovo evangelium, neboť podle něj vykazovalo určitou náklonnost k židovství. Markionova bible tak sestávala pouze z deseti Pavlových listů a Lukášova evangelia, cítil se však být nucen upravit i je, aby odstranil znečišťující vlivy poukazující na existenci spojení mezi Ježíšem a židovstvím. Tudíž ze své verze Lukášova evangelia odstranil veškeré zmínky o zvěstování, Ježíšově křtu, pokušení a genealogii a všechny odkazy na Betlém a Nazaret. Určitou redakční práci, neboli odstranění vazby s židovstvím, vyžadovaly také Pavlovy listy.

Církev nakonec Markionův pohled odmítla. V raném křesťanství začal na vzestupu získávat model, který znamenal naplnění nadějí jak pohanů, tak židů v Kristu. Jak uvidíme v následující části textu, trvali autoři, jako je Justin Mučedník, na tom, že příběh Ježíše Nazaretského nelze vyprávět bez jeho židovského kontextu. Aby byla postava Ježíše a jeho význam dobře chápána, bylo nutné vyprávět i jiné příběhy a prozkoumat, jak do sebe zapadají a jaká je jejich vzájemná provázanost. Jeden z takových příběhů se týká Božího stvoření světa, další popisuje Boží povolání Izraele a třetí pojednává o hledání smyslu a významu, které je staré jako lidstvo samo. Podle Justina Mučedníka příběh Ježíše Krista propojuje všechny tři příběhy, aby jim nakonec poskytl naplnění. Ježíš je ústředním bodem, ze kterého mají být nahlíženy všechny další příběhy a ve kterém se vše nakonec definitivně završí.

1.2.4 KŘESŤANSTVÍ A POHANSKÁ KULTURA: JUSTIN MUČEDNÍK

Jedna z nejdůležitějších polemik v rané církvi se týkala toho, do jaké míry si mohou křesťané přivlastnit nesmírné kulturní dědictví klasického světa, a to jak jeho poezii, tak filosofii a literaturu. Jak by křesťané mohli nejlépe využít klasickou filosofii pro zprostředkování nebo vychválení své víry? Jakým způsobem by křesťanští autoři mohli využít klasickou literaturu – jako je poezie – k rozšíření a zprostředkování evangelia? Nebo snad bylo využití takových myšlenek a literatury pro křesťany nemožné, protože byly pošpiněné svými vazbami s pohanstvím? Byla to diskuse, která měla značný kulturní a intelektuální význam, neboť dala vzniknout otázce, zda se křesťanství ke klasickému dědictví otočí zády, nebo si je přivlastní ve změněné formě.

Jednu z prvních a vlivných odpovědí na tuto důležitou otázku poskytl Justin Mučedník, autor z druhého století (103–165), jenž se konkrétně zajímal o využití paralel mezi křesťanstvím a platonismem jako způsobu zprostředkování evangelia. Justin se narodil pohanským rodičům v římské provincii Judea, ve městě Flavia Neapolis (dnešní Náblus). Jako mladík konvertoval ke křesťanství, snad ve velkém asijském městě Efezu. Částečně k tomu došlo proto, že obdivoval odvahu křesťanů, jimž za jejich víru hrozila poprava. Mohla za to ale také jeho fascinace starozákonními proroctvími, která byla naplněna příchodem Krista. Jak Justin jednou vzpomínal: „přemítání o [Kristových] slovech mě vedlo k zjištění, že jeho filosofie je tou jedinou jistou a užitečnou.“

Je důležité zaznamenat, že Justin hovoří o křesťanství jako o „filosofii“. V té době toto označení znamenalo více než jen pojmenování souboru myšlenek – filosofie se netýkala jen způsobu myšlení, ale pojednávala i o způsobu života. Po svém obrácení se Justin stal jedním z mnoha tehdejších potulných učitelů a nosil charakteristický plášť filosofa. Dostal se do Říma, kde žil v malé místnosti „u jistého Martina, nedaleko Timotheových lázní“. Je znám pro svá tři díla: *První a Druhou apologii*

a *Dialog s Židem Tryfonem*. Nakonec byl vyzrazen římským úřadům a v roce 165 popraven.

Křesťanství podle Justina znamená naplnění hledání moudrosti starého světa. V Kristu nalézají své naplnění jak židovský Zákon, tak platonský *logos*. Bůh zasel semena božské moudrosti po celém světě, což znamenalo, že křesťané by mohli a měli očekávat, že naleznou odraz některých myšlenek evangelia i mimo církev. Justin rozpracoval pokřesťanštěnou verzi stoické myšlenky „plodícího slova“ (řecky: *logos spermatikos*), které pochází od Boha a je božsky zasazeno do lidské mysli. Jeho verzi *logu spermatiku* lze nejlépe rozumět jako pokusu přeložit Pavlovy myšlenky o přirozeném zjevení, jak je lze nalézt v jeho listě Římanům a v proslovu k Athéňanům (Sk 17), do jazyka současné filosofie: „Za všechny správné principy, které filosofové a zákonodárci objevili a vyjádřili, vděčí té části Slova, o které přemítali. Důvodem toho, že si tito myslitelé vzájemně protiřečí, je, že nepoznali Slovo jako celek, kterým je Kristus.“ Podle Justina bylo tudíž křesťanům dovoleno svobodně čerpat z bohatství klasické kultury, neboť cokoli, „co bylo řečeno dobře“, si nakonec vypůjčuje z božské moudrosti a rozumu.

Studium řecké filosofie Justin doporučoval ze dvou důvodů. Zaprvé to křesťanům umožňovalo efektivní komunikaci se sekulární kulturou, a to díky používání jazyka a myšlenek, se kterými již byla jeho kulturní elita obeznámena. Křesťané mohli vyjádřit ústřední témata své víry za použití platonských výrazů a v případě potřeby je přizpůsobit. Stejný význam snad mělo i to, že využívání sekulární řecké filosofie nutilo křesťany k tomu pokusit se o soudržnější a rozumovější zprostředkování svých myšlenek.

I když Justinovy argumenty mají svoji váhu, v mnoha oblastech křesťanské církve se jim dostalo pouze chladného přijetí. Největší problém představovalo to, že Justin zdánlivě klade na stejnou úroveň křesťanství a klasickou kulturu a tvrdí, že křesťanská teologie a platonismus jsou jednoduše odlišné způsoby pohledu na stejné božské skutečnosti. Nejprísnější kritiku tohoto přístupu je možné nalézt ve spisech Tertulliana, římského právníka ze třetího století, který konvertoval ke křesťanství. Co



Obr. 1.2 Justin Mučedník a další představitelé rané církve podporovali dialog mezi křesťanstvím a klasickou filosofií, jejímiž představiteli byli zejména Platón a Aristoteles. Detail postav Platóna a Aristotela na obraze *Athénská škola* malíře Rafaela (1483–1520). Freska. Stanza della Segnatura, Vatikán. © 2012. Fotografie: Scala, Florencie.

mají, ptal se jízlivě, Athény společného s Jeruzalémem? Jaký význam má platonská akademie pro křesťanskou církev? Křesťanství si podle něj musí udržet svou odlišnou identitu, a to tím, že se takovýmto sekulárním vlivům vyhne.

1.2.5 RANĚ KŘESŤANSKÉ BOHOSLUŽBY A ŽIVOT

Křesťanství nemohlo v římské říši získat postavení státního náboženství, neboť se tomuto novému náboženství nedostávalo úředního uznání ani ochrany (1.4.1). Nevlastnilo žádné budovy, zasvěcené veřejným bohoslužbám. Je snadné porozumět tomu, proč tajnosti obklopující křesťanská shromáždění a bohoslužby mohly

vzbuzovat podezření. Rychle se začaly šířit fámy, že se křesťané věnují orgiím a kanibalismu. Není těžké pochopit, jak k tomu došlo. Z mnohých důkazů vyplývá, že raná křesťanská shromáždění zahrnovala i „hostiny lásky“ (řecky: *agapé*), což může být snadno nesprávně chápáno ze sexuálního hlediska. Stejně tak není obtížné vidět, jak mohli vnější pozorovatelé nesprávně pochopit zvyk konzumace chleba a vína jako symbolů těla a krve Krista a považovat je za druh kanibalismu.

Důležitých svědků raně křesťanských bohoslužeb máme několik. Patří mezi ně i příručka církevního uspořádání a křesťanského života známá pod názvem *Didaché* (což je řecké slovo, které znamená „učení“), která se datuje na sklonek prvního století nebo na začátek století druhého. Popisuje, jak se křesťané společně shromažďovali na Den Páně – neboli v neděli –, „aby lámali chléb a vzdávali díky“. Jasně z toho vyplývá, že k obřadu docházelo v soukromém domě, ne na veřejném místě.

Okolo roku 155 sepsal Justin Mučedník v Římě svou *První apologii*, ve které popisuje dvě raně křesťanské bohoslužby. Nejdříve poskytuje popis křtu nových konvertitů: po křtu jsou noví věřící přivedeni na křesťanské shromáždění a po modlitbách za společenství a za nového konvertitu se všichni vzájemně pozdraví polibkem. K předsedajícímu bohoslužby jsou poté přineseny chléb, víno a voda a on pronáší eucharistickou modlitbu. Oslavuje Otce ve jménu Syna a Ducha a děkuje za to, že jsou shromáždění věřící uznáni za hodné přijímat chléb a víno. K označení předsedajícího tohoto díkůvzdání (řecky: *eucharistia*) Justin nepoužívá výraz „kněz“. Snad proto, že tento termín by mohl vzbuzovat asociace s římským občanským náboženstvím, které bylo tehdy vůči křesťanství silně nepřátelské.

Druhá událost, kterou Justin popisuje, je pravidelné nedělní shromáždění společenství věřících. Proč k setkávání docházelo v neděli, a ne na židovský šabat/sobotu? Justin vysvětluje, že společenství se schází v neděli neboli první den v týdnu, protože to byl jak den stvoření, tak den, kdy Ježíš vstal z mrtvých. Toto setkání, kterého se mohou zúčastnit pouze pokřtění, začíná čtením z „pamětí apoštolů“ (téměř jistě to označovalo evangelia)

nebo spisů proroků, po němž přijde kázání vycházející z těchto textů. Poté následují modlitby a slavení eucharistie. Na konci bohoslužby jsou ti dostatečně majetní vyzváni k tomu, aby předsedajícímu přinesli dary, které on rozdělí potřebným. Justinův popis zasluhuje bližší pohled:

V den, který se nazývá neděle, se koná shromáždění těch, kteří bydlí ve městech nebo na venkově; přitom se předcítají paměti apoštolů nebo spisy proroků, pokud se to hodí. Když lektor přestane číst, napomene a vyzve představený v promluvě k napodobení všech těchto činů, potom se všichni zvedneme a modlíme se. A jak již bylo zmíněno, přinášíme na konci modlitby chléb, víno a vodu, představený pronese vši mocí modlitbu, vzdá díky a lid to potvrdí svým Amen. Nato se koná rozdělení, každý dostane svůj díl z konsekrovaného; nepřítomným to ale přinesou jáhni... [R. Fröhlich, *Dva tisíce let dějin církve*, Praha: Vyšehrad, 1999, str. 42, přel. O. Bastl.]

Velký význam připisovali první křesťané také pohřebním obřadům. Oproti Římanům, kteří měli ve zvyku své mrtvé zpopelňovat a popel ukládat do vyřezávaných uren, křesťané trvali na pohřbívání podle příkladu Ježíše Krista. Od začátku druhého století tak křesťané pod městem Římem a v jeho okolí vytvářeli hloubením do měkkého porézního struskového kamene rozsáhlá podzemní pohřebiště. Systém – známý jako „katakomy“ – sestával z chodeb a tunelů s výklenky tesanými do zdí, do nichž byla umísťována mrtvá těla, která zde měla očekávat vzkříšení. Mezi nejdůležitější z římských katakomb patří katakomby svatého Kalista, které se datují do poloviny druhého století. Od čtvrtého století, s uzákoněním křesťanství, se katakomby postupně přestávaly používat, neboť bylo křesťanům umožněno vykonávat pohřební obřady otevřeně, beze strachu z pronásledování.

Rané křesťanství se nevyznačovalo dobrou organizací, a to dokonce ani v Římě. Za nízkou úroveň organizace hnutí v době, kdy stále nemělo zákonné postavení, mohla částečně obtížná koordinace. Křesťanství mělo své představitele, ti ale nebyli schopni vykonávat žádný druh centralizované správy. K jejich označení bývaly používány řecké výrazy *episkopos* (biskup), *diáko-*



Obr. 1.3 Ze strachu před pronásledováním se první křesťané často uchýlovali do podzemí. Ilustrace zobrazuje Kalistovy katakomby ze třetího století s podzemní chodbou a výklenky (hroby) ve zdi po obou stranách. Fotografie: akg-images/Erich Lessing.

nos (jáhen) a *presbyteros* (starší). Je zajímavé, že všechny tyto tři tituly byly hojně užívány v sekulární kultuře k označení správních pozic v tehdejších rozsáhlých domácnostech: *episkopos* byl dozorce či dohlížitel, *diákonos* služebník a *presbyteros* starší člen domácnosti. Křesťanství zde zjevně přebíralo známá sekulární pojmenování a naplňovalo je specificky křesťanskými významy, které odkazovaly k „domácnosti víry“.

V této rané fázi se nesetkáváme s žádným náznakem toho, že by měl biskup dohled nad skupinou obcí nebo nad celým církevním územím. K tomuto vývoji došlo až později, kdy se křesťanství stalo oficiálním náboženstvím římské říše, i když jeho předjímání lze nalézt už dříve. V této rané fázi byl „biskup“ často pouze hlavou (představeným) jednotlivého křesťanského společenství. Římské obce ve druhém století je snad nejlepší přirovnat

k sekulárním římským klubům nebo sborům (latinsky: *collegium*) či židovským synagogám. V zásadě to byla nezávislá sdružení bez centralizované správy.

1.3 *Rané křesťanství a helénský svět*

Vojenská tažení makedonského vládce Alexandra Velikého ve čtvrtém století před Kristem vedla k velkému rozšíření řeckého kulturního a politického vlivu ve východním Středomoří a za jeho hranicemi. Alexander, jehož učitelem v chlapeckém věku byl řecký filosof Aristoteles, byl po zavraždění svého otce Filipa Makedonského jako dvacetiletý prohlášen makedonským králem. Podnikl mohutné vojenské tažení proti perské říši a převedl rozsáhlé oblasti území od Egypta po Indii pod makedonskou nadvládu. Po jeho náhlé smrti, o které panuje silné podezření, že byla ve skutečnosti vraždou, bylo jeho tělo převezeno do egyptské Alexandrie, kde byl pohřben v honosné hrobce.

K popisu nového politického a kulturního řádu, který byl výsledkem Alexandrových výbojů, a to zejména v Egyptě a v Levantě, se běžně používá slovní spojení „helénský svět“. Židovská kultura nyní byla nucena do sebe začlenit řecké myšlenky, literaturu a kulturní normy. Jak začínalo křesťanství v této oblasti zapouštět kořeny, začalo absorbovat i myšlenky a normy této kultury, jež měla jen málo společného s palestinským kontextem, ve kterém toto náboženství vzniklo. Některé tyto aspekty probereme dále.

1.3.1 ŘECKOJAZYČNÝ SVĚT OKOLO ROKU 200

Jeden z nejdůležitějších přínosů, který byl výsledkem vztahu mezi židovstvím a helénskou kulturou, představoval překlad hebrejské bible do řečtiny. Překladatelský proces, který započal tři století před Kristem, vedl k vytvoření řecké verze Starého zákona známé jako „Septuaginta“, která, jak se tradičně má za to, byla prací

sedmdesáti učenců (latinsky: *septuaginta*, „sedmdesát“). Překlad, který byl dokončen v prvním století před Kristem, hojně využívali raně křesťanští autoři a je o něm možné nalézt několik zmínek v Novém zákoně.

Vliv helenizace na židovské myšlení je nejlépe vidět ve spisech Filóna, židovského autora, který sídlil v Alexandrii na počátku prvního století. Filónův přínos má obecně podobu pokusu o syntézu židovského náboženství a řeckého filosofického myšlení. Byla založena zejména na spojení alegorické interpretace Starého zákona a odkazu na platonské pojetí *logu*, které jsme již zmínili. Filónovo učení o stvoření zjevně připomíná Platónovy představy vyložené v dialogu *Timaios*. Je nicméně důležité poznamenat, že Filón odmítl přijmout takové řecké myšlenky, které považoval za neslučitelné s židovstvím, jako je aristotelské učení o věčnosti a nezničitelnosti světa. Svůj základní přístup založil na přizpůsobení židovských myšlenek řecké filosofii, ne na odmítnutí těch, které byly pro toto náboženství charakteristické.

Filónova metoda biblické interpretace je v zásadě alegorická. Soustřeďuje se na hlubší významy pasáží skryté pod jejich doslovnými a dějinnými významy. Alegorické způsoby interpretace knihy Genesis považoval Filón za legitimní a odpovídající způsoby přemostění propasti mezi Božím zjevením (které na sebe primárně bralo tvar událostí) a platónskou filosofií (která se týkala zejména abstraktních myšlenek). Místo aby se soustředil pouze na dějinný nebo doslovný význam jednotlivých pasáží, Filón tvrdil, že básnické obrazy textu skrývají hlubší smysl, který je zručný exegeta schopen identifikovat a prozkoumat. Nechtěl snižovat nebo rušit doslovné ani dějinné významy Bible, ale měl snahu zdůraznit její hlubší významy, které jsou bližší tématům sekulární moudrosti. Tento přístup k biblické interpretaci poté propracovali raní alexandrijští křesťanští autoři jako Klement Alexandrijský (asi 150 – asi 215) a Órigénes (184–253).

Jak se křesťanství rozšiřovalo z původní palestinské oblasti do velkých řeckojazyčných měst Alexandrie a Antiochie, bylo nevyhnutelné, že jej ovlivní myšlenky

a metody helénské filosofie. I když bylo postavení tohoto náboženství v římské říši stále nezákonné, křesťanští autoři své myšlenky diskutovali s tehdejšími sekulárními a náboženskými autory. Křesťanští autoři a myslitelé se však nemohli zapojit do okolní kultury, aniž by používali alespoň některé aspekty jejího jazyka a myšlenek. Toto zjištění pokládá jednu z nejdůležitějších otázek, které s sebou nesl vývoj raně křesťanské teologie: Nepřejala křesťanští autoři při interakci s helénskou kulturou z jejího myšlení více, než si uvědomovali?

Jedna z nejnvlivnějších diskusí na toto téma vděčí za svůj vznik významnému historikovi německé protestantské církve Adolfu von Harnackovi (1851–1930). Harnack tvrdil, že rozšíření křesťanství z původního židovského prostředí do velkých řeckojazyčných měst Egypta a Asie vedlo k progresivní helenizaci křesťanství. Tato změna byla podle něj nejvíce zřejmá ve vývoji metafyzických teologických názorů na Boha a Krista – jako je učení o Svaté Trojici nebo učení o „dvou podstatách (přírozenostech)“ Krista. Harnack prohlašoval, že tento vývoj byl „dílem řeckého ducha na půdě evangelia“. Křesťanská víra přijala kategorie řecké metafyziky a vzdálila církev od jejích vazeb s historickou postavou Ježíše Nazaretského.

Poslední bádání však tento Harnackův názor zpochybnilo a argumentovalo, že jeho tvrzení o „helenizaci“ křesťanské víry je přehnané. Existuje přesto shoda, že nějaký takovýto postup se udál, i když jeho rozsah a význam je otázkou do diskuse. V každém případě Harnackovo tvrzení, že se jakýkoli takovýto vnější vliv rovná „korupci“ nebo „zkreslení“ křesťanství, vytváří problém, neboť je obtížné přijmout, že by se křesťanská teologie mohla vyhnout ovlivnění a formování rozmanitými okolními kulturními a filosofickými zdroji.

Zmiňované Harnackovo tvrzení je nicméně třeba brát vážně. Položme si například tuto teologickou otázku: Může Bůh trpět? Mnozí autoři helénistické tradice pracovali se zásadně filosofickým pojetím Boha, které jako ústřední božskou charakteristiku zdůrazňovalo dokonalost. Jak by tedy taková dokonalá bytost mohla trpět? Utrpení je přece znakem nedokonalosti. Znamená úpadek nebo změnu, což jsou charakteristické znaky ma-

teriálního světa, ne neměnné přirozenosti. Tento názor přijali mnozí křesťanští teologové řecky hovořícího světa, a to přes zjevné obtíže, které jim to přinášelo. Pokud trpěl Ježíš Kristus na kříži a pokud byl Ježíš Kristus Bůh, mohl by být vytvořen argument pro Boha trpícího v nějakém smyslu toho slova? Raně křesťanští autoři ve snaze co nejméně intelektuálně urazit vzdělané pohany vypracovali promyšlený způsob schválení prvního tvrzení, ale ne druhého.

Na helénský svět však měla vliv i myšlenková a kulturní hnutí, která se od klasické řecké filosofie lišila. Jedno z hnutí, které bylo známé pod názvem gnosticismus, získalo značný vliv v některých oblastech Egypta a Asie. Jak uvidíme dále, gnosticismus značně ovlivnil vývoj porozumění ústředním myšlenkám křesťanské církve a tomu, jak by nejlépe mohly být zachovány.

1.3.2 VÝZVA GNOSTICISMU: IRENEJ Z LYONU

Starší učebnice historie hovoří o „gnosticismu“, jako by to bylo relativně dobře definované jednolitě hnutí. V současnosti však existuje rostoucí přesvědčení, že užití jediného výrazu je zavádějící, neboť zahrnuje řadu zcela odlišných vzájemně nespojitých skupin a tvrdí o nich, že zastupují jediný náboženský systém víry. Snad nejlepší je považovat gnosticismus za skupinu náboženských učení a mýtů, které vzkvétaly v pozdním klasickém starověku a sdílely troje přesvědčení:

1. Vesmír je výsledkem činnosti zlého nebo nevědomého tvůrce, který se často nazývá „Demiurg“ (řecky: *démiurgos*, „řemeslník“ nebo „umělec“);
2. Lidstvo je v této fyzické sféře uvězněno;
3. Spása je proces, který věřícím umožní získat poznání (řecky: *gnósis*) vlastního božského původu, což jim pomůže osvobodit se od uvěznění na Zemi.

Myšlenku nižšího tvůrčího boha – „Demiurga“ – lze nalézt i v klasické řecké filosofii a hraje velkou roli v Platónově dialogu *Timaios*. Podle gnosticizmu tento demiurg vytvořil fyzický svět bez jakékoli znalosti „pravého Boha“, za falešné víry, že on sám je jediným Bohem.

Jelikož demiurg konal bez znalosti pravého Boha, jím vykonané stvoření musí být považováno za nedokonalé, nebo dokonce špatné. Většina forem gnosticizmu také věřila v existenci radikální propasti mezi viditelným světem zkušenosti a duchovním světem pravého Boha.

Jaké je tedy místo lidstva v tomto vytvořeném řádu? Mnozí gnostičtí myslitelé vyznávali ústřední víru, že lidské tělo je vězením pro duši, která aktivně hledá své osvobození. K vyjádření této myšlenky tito autoři často používali řecké rčení *sóma séma* („tělo je hrob“). Většina gnostických učitelů hlásala, že i když je lidské tělo dílem demiurga, přesto obsahuje božského ducha, který má potenciál vytvořit spojení s nejvyšším Bohem. Božská jiskra může být probuzena, pokud a když božský posel probudí jednotlivce ze snu zapomnění a umožní mu se znovu spojit se svým božským původem. Pro mnohé formy gnosticizmu – zejména valentinismus, formu gnosticizmu spojovanou s teologem Valentinem (asi 100 – asi 160) a jeho kruhem v Římě ve druhém století – byl Kristus Spasitel, který v lidstvu probudil tuto božskou jiskru a umožnil mu nalézt cestu zpět do jeho pravého domova.

V odpověď na Valentina přišel Irenej z Lyonu, teolog z druhého století, s myšlenkou „ekonomie spásy“. Tato myšlenka tvrdí, že celé vykupitelské dílo, od stvoření po konečné vyvrcholení, vykonává jeden a ten samý Bůh. Bůh tvůrce není žádný demiurg a stejně tak ani Vykupitel není žádný pouhý vyslanec nebeské říše. Irenej zdůrazňuje význam vznikajícího trojičného učení jako způsobu formulace božské kontinuity během světových dějin na jedné straně, a jako zajištění základní jednoty Písma na straně druhé. Hmota podle něj není ze své podstaty špatná. Je Božím dobrým stvořením, které padlo, a je přístupné opravě a obnově. Učení o inkarnaci a křesťanské používání svátostí pak představuje jasné popření jakékoli gnostické představy o hmotě, která je ze své podstaty špatná. Ne zvolil si snad Bůh vlastní inkarnaci (vtělení)? Nepoužívá církev vodu, víno a chléb jako symboly Boží milosti a přítomnosti? Hmota je tedy něco, co si Bůh zvolil používat. Není to něco, co by odmítal.

Hlavní snahu nyní Irenej soustředil na vytyčení jasných hranic mezi církví a jejími gnostickými alternativami. Pod těmito rozdíly přesto ležel v podstatě hlubší zájem o otázky metod – zejména interpretace Písma. Zdá se, že Irenej při přemýšlení o Valentinově interpretaci posvátných textů došel k závěru, že si gnostici „přisvojili“ základní dokumenty křesťanství a jejich ústřední termíny interpretovali podle sebe. Výsledkem podle něj bylo to, že Valentin změnil křesťanství v gnosticismus.

Irenejova odpověď na tento vývoj, kdy tvrdil, že heretici vykládají Bibli v souladu se svými vlastními předsudky, se obecně považuje za milník v raném křesťanském myšlení. Oproti tomu ortodoxní věřící Písmo interpretovali způsoby, které by jejich apoštolští autoři schvalovali (1.5.7). Irenej také prohlásil, že apoštolové církvi předali nejen biblické texty samotné, ale i určitý způsob jejich čtení a chápání. Kontinuita křesťanského učení, života a interpretace se dá vystopovat od dob apoštolů do Irenejovy doby. Církev mohla označit ty, kteří udržovali učení církve, a určitá veřejná uznávaná vyznání víry, která vytyčují hlavní linie křesťanského myšlení.

Irenej tudíž tradici považoval za způsob, jak zajistit věrnost původnímu apoštolskému učení, jako ochranu před gnostickými inovacemi a překroucením biblických textů. Nový zákon představuje učení apoštolů, které má být interpretováno tak, jak si přáli oni sami. Podle Ireneje církev střeží jak tento text, tak jeho správnou interpretaci a obojí předává budoucím generacím.

Tento vývoj je velmi důležitý, neboť je základem vzniku „vyznání víry“ – veřejných směrodatných vyhlášení základních bodů křesťanské víry –, která byla odpovědí na nastalou potřebu mít veřejná měřítká, na základě kterých by mohla být nauka posuzována. Důležitost jak tradice, tak vyznání víry probereme v pozdější části tohoto oddílu textu (1.5.7; 1.5.8).

1.3.3 VÝZVA PLATONISMU: KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ A ÓRIGÉNES

Křesťanství se brzy začalo rychle šířit po celém helénském světě. Nezdá se však, že by to byl výsledek záměrné strategie jeho představitelů. Křesťanské osobnosti a celá společenství se snažili být spíše nenápadní, neboť si byli vědomi zranitelnosti své pozice z důvodu stálé neexistence legálního statusu jejich náboženství. Jedním faktorem tohoto rozšíření křesťanství v oblasti východního Středozeří byla ochota některých křesťanských představitelů přizpůsobit slovník a myšlenky svého náboženství tak, aby souzněly s myšlenkami a tématy klasické řecké filosofie – zejména s formami platonismu, které v této oblasti tehdy převládaly a bývaly známé jako „střední platonismus“.

Jedním z nejdůležitějších středisek, kde křesťanství čerpalo z platonismu, bylo velké egyptské město Alexandrie, založené makedonským králem Alexandrem Velikým. Jak jsme již poznamenali dříve (1.3.1), židovský autor Filón Alexandrijský rozvinul myšlenkové pojetí židovství, které zdůrazňovalo jeho slučitelnost s platonismem. Někteří alexandrijští křesťanští autoři tyto Filónovy myšlenky použili jako stavební kameny k vypracování takových způsobů přemýšlení o křesťanské víře, které by ji učinily přitažlivou zejména pro platonisty.

Proč to dělali? Jedním zjevným důvodem bylo to, že jim to umožňovalo uzpůsobit křesťanství mluvě a myšlení helénské kultury. Autoři jako Titus Flavius Clemens (okolo 150 – okolo 215), lépe známý jako Klement Alexandrijský, který byl v devadesátých letech druhého století hlavou jedné z alexandrijských „katechetických škol“, si uvědomovali, že hebrejské způsoby myšlení charakteristické pro apoštolské křesťanství nedávají Řekům velký smysl. Klement tedy navrhl, že by se křesťanství mělo pro zvýšení vlastní přitažlivosti pro toto důležité publikum přeformulovat za použití představ z platonismu a dalších klasických řeckých filosofických škol, jako je stoicismus.

Takovýto postup byl však při teologickém překladu riskantní. Při použití platónských kategorií pro zpro-

středkování křesťanských myšlenek by mohlo dojít k jejich zkreslení nebo nepochopení. Klementovi kritici si tak nebyli nikdy zcela jisti, zda pokřesťanštil platonismus, nebo platonizoval křesťanství. Klement sám tvrdil, že je připraven na sebe taková rizika vzít, protože znamenala zjevný přínos. Stejně tomu bylo u Órigéna (184–253), který se v prvním desetiletí třetího století objevil jako hlava další alexandrijské „katechetické školy“. Jelikož oba věřili, že helénské filosofické systémy vděčí za svůj původ božím zjevení, tvrdili, že jsou oprávněni si je ve službě teologie přivlastňovat. Někteří další autoři této doby, jako je Tertullián, však prohlašovali, že tento krok je zkreslující a výsledkem bude jen vznik hereze a oslabení křesťanské pravdy.

Jak se tedy toto zvýšené využívání platonismu projevovalo v teologii rané církve? Jedním zjevným výsledkem, který tento přístup přinesl, bylo větší zapojení alegorické biblické interpretace. Tam, kde hebrejské myšlení považovalo pravdu jako vyjádřenou v dějinách, řecké myšlení ji vidělo vyjádřenou povětšinou v nadčasových myšlenkách. Jak již dříve ukázal Filón Alexandrijský (1.3.1), alegorická biblická interpretace umožňovala biblickému vykladači rozbít dějinnou skořápku Bible a odkrýt její filosofické jádro.

Órigénes tento přístup k biblické interpretaci přijal a posunul jej o krok dál. Vytvořil jistým způsobem kontroverzní rozdělení mezi nevzdělanými křesťany, kteří četli Bibli spíše z doslovného a historického hlediska, a jejich vzdělanějšími protějšky, kteří mohli jít hlouběji za vnější podobu textu a za použití alegorických metod interpretace objevit její hlubší, skryté „duchovní“ významy.

Vliv platonismu u Klementa a Órigéna lze však jasněji vidět spíše v jejich specifickém teologickém učení, než ve způsobech, jakými k těmto myšlenkám dospěli. Oba považovali platonské nebo stoické pojetí *logu* za kriticky důležité pro vlastní christologii neboli pro pochopení podstaty Ježíše Nazaretského. Tím, že stavěli na prohlášení Janova evangelia, že „Slovo (řecky: *logos*) se stalo tělem“ v Ježíši Nazaretském (J 1,14), tvrdili, že Ježíš Nazaretský má být považován za „vtělené slovo“. To jim umožňovalo zdůraznit, že Ježíš Nazaretský byl prostřed-

níkem mezi Bohem a stvořením. Podle Klementa k nám slovo „přišlo z nebe“ tak, že Bůh „vstoupil“ do lidského těla nebo „se s ním spojil“. Tím bylo možné, aby se pro lidstvo zviditelnil a zhmotnil.

Órigénes platonské myšlenky využíval také k vyřešení dalších spekulativnějších teologických otázek, týkajících se například tvaru vzkříšeného těla. Jaký tvar na sebe vezmou lidské bytosti, až vstanou z mrtvých? Jak dokládá Órigénova odpověď, z platonských představ čerpal někdy překvapivými způsoby. Usoudil totiž, že jelikož musí mít vzkříšené tělo dokonalý tvar a jelikož je dokonalé tělo v souladu s Platonovým dialogem *Tímaios* sférické, vzkříšené tělo musí být koule.

Diskuse ohledně výhod Klementova a Órigénova přístupu pokračuje dodnes. Můžeme však konstatovat, že díky nim došlo křesťanství sluchu v intelektuálně kultivovanějších končinách helénské kultury a oba poskytli křesťanské teologii spolehlivý intelektuální základ. Bude potřeba vykonat ještě mnoho práce (a v některých případech bude třeba odstranit některé existující myšlenky), ale byl učiněn důležitý krok k zajištění, aby helénský svět třetího století bral křesťanství vážně.

1.3.4 KŘESŤANSTVÍ A MĚSTA: ALEXANDRIE A ANTIOCHIE

Zpočátku křesťanství zapouštělo kořeny spíše ve městech – například to byla řeckojazyčná přístavní města na asijském pobřeží, jako Efez a Pergamon – než v odlehlejších venkovských oblastech. Města, zejména přístavy, byla centry podnikání a obchodu, což ve starověkém světě představovalo jeden z klasických prostředků rozšiřování nových náboženských a filosofických myšlenek. Města také oproti venkovu nabízela větší stupeň anonymity, což křesťanům umožňovalo být nenápadní v dobách, které byly vůči jejich přesvědčení a zvykům zpravidla nepřátelské. Křesťanská společenství se mohla scházet v utajení, praktikovat svou víru a sdílet svou vizi s těmi, kdo se nacházeli mimo ně.

Spojení mezi křesťanstvím a městy římské říše začalo být tak významné, že latinský výraz pro „venkovana“

(latinsky: *paganus*) býval později v západních křesťanských kruzích používán k označení někoho, kdo se v časech, kdy již říše přijala za své oficiální náboženství křesťanství, stále držel starých římských náboženských přesvědčení. Tento latinský výraz, původně bez jakéhokoli vedlejšího náboženského významu, tak začal označovat někoho, kdo stále praktikoval tradiční formy náboženství.

Jak křesťanství v říšských městech zapouštělo hlubší kořeny, začalo rozvíjet řadu důležitých institucí. Jednou z nich byl vznik úřadu „metropolit“ neboli biskupa, který byl považován za titulárního představeného všech obcí ve městě, nejen jednoho určitého křesťanského společenství. Nejdůležitějšími z nich byli biskupové Alexandrie, Antiochie, Konstantinopole, Jeruzaléma a Říma. Po legalizaci křesťanství začali tito metropolité – zejména římský biskup, jenž měl symbolickou autoritu, která byla spojena s císařskou autoritou samotného města Říma – získávat značnou politickou moc.

Myšlenkovými centry helénského křesťanství byla města Alexandrie a Antiochie. Antiochie, umístěná na březích řeky Orontes (dnes Ásí v současném Turecku) a stejně jako Alexandrie založená Alexandrem Velikým, se stala jedním z největších populačních center helénského světa. (Stejnomené menší město má v názvu adjektivum „Pisidská“.) V polovině čtvrtého století již byla obě města známá jako vedoucí myšlenková a správní centra helénského křesťanství.

Jakkoli je důležité nepřeceňovat rozdíly mezi oběma obcemi, v raném čtvrtém století se s každou z nich začal spojovat zcela odlišný přístup ke křesťanské víře. Jeden rozdíl se týkal upřednostňovaných způsobů výkladu Bible: Alexandrie zůstala střediskem, které kladlo zejména velký důraz na alegorický výklad, Antiochie dávala přednost více doslovnému nebo historickému pohledu.

Nejdůležitější rozdíl však byl christologický a týkal se způsobu, jakým byla chápána podstata Ježíše Nazaretského. „Katechetické školy“ v obou velkých městech se shodovaly na tom, že v Ježíšovi byla plně přítomna jak božská, tak i lidská přirozenost. Tento pohled potvrdil

v roce 325 Nikajský (Nicejský) koncil. Jelikož tuto základní víru obě školy chápaly zcela rozdílnými způsoby, ve čtvrtém století začaly vznikat dvě odlišné tradice.

Alexandrijská škola trvala na tom, že pokud je třeba zbožštit lidskou přirozenost, musí být spojena s božskou přirozeností. Bůh musí být tudíž spojen s lidskou přirozeností takovým způsobem, aby bylo člověku umožněno podílet se na jeho životě. K tomu došlo ve vtělení Božího Syna do Ježíše Krista a skrze něj. Druhá osoba Trojice převzala lidskou přirozenost, a tím zajistila její zbožštění. Bůh se stal člověkem, aby se lidstvo mohlo stát božským. Alexandrijští autoři tudíž kladli značný důraz na novozákonní Janův text 1,14 („Slovo se stalo tělem“), který shrnoval základní představu liturgické oslavy Vánoc. Slavit narození Krista znamenalo slavit příchod *Logu* na svět a to, že na sebe vzal lidskou přirozenost, aby ji bylo možné spasit.

Antiochijští teologové kladli větší důraz na odlišný bod. Pokud mělo dojít k spáse, muselo to být na základě nové poslušnosti lidstva. Jelikož je lidstvo neschopné opustit své spojení s hříchem, je Bůh nucen zakročit. To vede k příchodu Vykupitele jako někoho, kdo v sobě spojuje lidství a božství, aby mohlo dojít k obnově poslušnosti božích lidí. Ježíš Kristus je současně Bůh i skutečná individuální lidská bytost. Představuje tak „dokonalé spojení“ lidské a božské přirozenosti.

Z určitého pohledu to vypadá spíše jako odborná rozprava, která má jen malý význam pro širší život církve. Představuje nicméně důležitý mezník vzrůstajícího významu těchto dvou měst jako středisek teologického myšlení a církevního vedení. Ke konci čtvrtého století, kdy křesťanství získalo uznání náboženství říše a odpovídající výsady, se biskupové těchto dvou měst stali důležitými postavami v jednáních týkajících se získání duchovní autority v církvi. Má největší moc biskup Říma, hlavního města říše? Nebo je moc rozdělena mezi biskupy velkých měst, z nichž každé má svou vlastní autonomii? Tato jednání měla stále větší význam v souvislosti se vzrůstajícím ohrožením západní říše, kdy se politická moc přesouvala do hlavního města její východní části, Konstantinopole (1.4.7).

1.3.5 MNIŠSTVÍ: REAKCE NA MĚSTA

Mnozí křesťané považovali vzrůstající moc křesťanství ve městech římské říše za znak pozitivního vývoje. Nejenže to sloužilo jako důležité potvrzení stále většího vlivu křesťanské víry, ale byl to také prostředek, který to-
muto náboženství umožňoval začít pracovat na přeměně městské kultury a společnosti. Někteří to znázorňovali metaforou, že křesťanství je jako kvásek v těstu na chléb – nyní je sice ještě malé, ale postupně vyroste a nakonec změni věci k lepšímu.

Jiní křesťané si však nebyli pozitivností tohoto vývoje tak jistí. I když nevyklučovali možnost, že by rozvoj křesťanské víry ve městech mohl poskytnout podnět k morální a duchovní přeměně upadajících měst říše, bylo docela možné, že by mohlo dojít i k opaku. Mohla by nemorálnost a zkaženost měst – časté téma raně křesťanských kázání – nakonec „zamořit“ a zničit celou církev?

Jednou z nejdůležitějších událostí, která se objevila v raném křesťanství, byl vznik mnišství. (Výrazy „mnich“ a „mnišství“ pocházejí z řeckého *monachos*, které znamená „osamělý“, „sám“.) Svůj původ mělo toto hnutí v odlehlých hornatých oblastech Egypta a východní Sýrie, kde si nový domov začal vytvářet značný počet křesťanů, kteří opustili velká rušná města se vším jejich pokušením, která nabízela. Výtečným představitelem tohoto sílícího trendu je Antonín Egyptský, který opustil v roce 273 rodičovský dům, aby se na poušti věnoval osamocenému asketickému životu.

Téma opuštění hříšného a rozptylujícího světa získalo v těchto společenstvích na ústřední důležitosti. Brzy také začalo být jasné, že dochází ke vzniku dvou zcela odlišných způsobů ústupu ze světa. Na jedné straně byli ti, kteří mnišství vnímali v podobě osamoceného a asketického života (tato forma monasticismu se často označuje jako „poustevnictví“). Na druhé straně pak byli ti, kteří dávali přednost mnišství založenému na kolektivních základech („cenobitní“ mnišství). V pátém století začal převažovat kolektivní přístup. Osamělí mniši (kteří byli často nazýváni „poustevníci“) čelili značným



Obr. 1.4 Benediktinský klášter na italském Montecassinu (neboli „Monte Cassino“). © Witold Skrypczak/Alamy.

obtížím: Jak získají potravu? Nebo jak se budou moci účastnit společných modliteb, jak se od všech křesťanů očekávalo?

I když někteří trvali na nutnosti izolace jednotlivců, na vzestupu byla představa společného života v odloučenosti od světa. Mezi lety 320–325 založil Pachomius (okolo 292–348), považovaný za zakladatele této společné formy mnišství, důležitý první klášter, v němž vznikl étos, který se stane normou v pozdějším mnišství. Členové komunity se zde rozhodli věnovat společnému životu pod vedením představeného, který se řídil pravidly (řeholí, regulí). V posílení duchovních hodnot hrála důležitou roli i fyzická struktura kláštera, neboť myšlenku oddělenosti od světa a jeho opuštění ještě zvýrazňovaly zdi, které klášterní komplex obklopovaly.

K pojmenování myšlenky společného života v kolektivu, který charakterizovalo společné oblečení, jídlo, zařízení cel (místností, v nichž žili mniši) a fyzická práce pro dobro společenství, začalo být nyní používáno řecké slovo *koinónia* (často překládané jako „společenství“), hojně zmiňované v Novém zákoně. Mnišská společenství byla stále více považována za duchovně přínosnější

než osamělé formy křesťanského života, neboť se v nich mohla snadněji praktikovat a prožívat láska k bližnímu.

Ukázalo se, že mnišský ideál má pro mnohé hlubokou přitažlivost. Ve čtvrtém století začaly být na mnoha místech křesťanského Východu, zejména v oblastech Sýrie a Malé Asie, zakládány kláštery. Netrvalo dlouho a k rozvoji mnišského hnutí začalo docházet i v západní církvi. V pátém století již mnišská společenství vznikala v Itálii (zejména na západním pobřeží), ve Španělsku a v Galii. Augustin z Hippa, jedna z vedoucích postav tehdejší západní církve, založil mezi lety 400–425 dva kláštery v severní Africe. Pro Augustina byl společný život (nyní označovaný latinským výrazem *vita communis*) zásadní k uskutečnění křesťanského ideálu lásky. Jelikož k vykonávání duchovního studia a duchovní reflexe navíc nejlépe docházelo spolu s dalšími věřícími než v osamocené izolaci, klášter byl podle Augustina základem pro ten druh studia a reflexe, které obohacuje jak osobní odevzdání, tak život církve.

Podle Pachomia by mniši neměli být svěceni, aby jim to neumožnilo zapojovat se do bojů o místa v církevní hierarchii. Obával se, že ambice získat povýšení by u nich zvyšovaly náchylnost vůči pokušení. Přesto se tomuto hledisku nedostalo všeobecného přijetí a například podle kappadockého autora Basila Velikého by mniši měli mít možnost stát se kněžími, neboť to považoval za způsob, jak církev jako celek obohatit o mnišskou moudrost.

Tento vývoj byl ještě posílen po pádu římské říše a v šestém století v této oblasti značně vzrostl počet klášterů. Bylo to také během tohoto období, kdy se objevil jeden z nejucelenějších mnišských „řádů“, „řád benediktinů“. Jeho počátek se datuje do doby okolo roku 525, kdy Benedikt z Nursie (okolo 480 – okolo 550) založil svůj klášter na Monte Cassinu. Benediktinské společenství se řídilo pravidlem, kterému vládla představa bezpodmínečného následování Krista, podporovaného pravidelnými společnými a soukromými modlitbami a čtením Písma. Podle mnohých takové kláštery fungovaly jako podpora šíření křesťanské teologie a spirituality po pádu římské říše a připravovaly cestu pro teologickou a duchovní renesanci středověku.

1.3.6 KULT TEKLY: ŽENY A CÍRKEV

Již jsme zmínili, že ženy hrály v apoštolské církvi významnou roli (1.1.6). Přesto, a to z důvodů, které nejsou zcela srozumitelné, obce začaly přijímat tradičnější, kulturně přijatelnější přístupy k vedoucím rolím a pozicím v hierarchii. Ideální žena řecko-římského světa byla znázorňována jako skromná a přičinlivá, plně oddaná své rodině. Nejlepší příklady tehdejších kulturních norem nám poskytují náhrobní kameny, které často oslavují podřízení se zesnulé ženy tomu, co se od ní očekávalo. Ztělesnění a chválení těchto ctností ilustruje následující nápis na římském náhrobním kameni z prvního století:

Zde leží Amymoné, Markova choť, nejlepší a nejkrásnější z žen. Tkala vlnu, byla oddána bohům a své rodině. Byla skromná, šetrná a cudná. Čas trávil doma.

Přijetí takovýchto kulturních norem nevyhnutelně vedlo k vyloučení žen z vyšších sociálních a liturgických pozic, i když si stále ponechávaly značný skrytý sociální a politický vliv. V rané církvi existovaly tři řády (ordo) služby: biskupové, kněží a jáhni. I když z prvních dvou rolí byly tedy ženy vyloučeny, zůstaly aktivní jako jáhenky. Tento druh duchovní služby, zaznamenaný od druhého století, hrál důležitou roli v pastoračním životě obcí.

Podle syrské sbírky kanonických předpisů „Učení apoštolů“ (latinsky: *Didascalia Apostolorum*), jež se datuje do první poloviny třetího století, mají být jáhni přirovnávání ke Kristu a jáhenky k Duchu svatému. V praxi se jáhni ujímali pastorační služby pro muže a jáhenky pro ženy. Podle rozhodnutí Chalkedonského koncilu (451) nemají být ženy svěceny jako jáhenky dříve než ve věku čtyřiceti let. Zákonná úprava tohoto pravidla duchovní služby bývá považována za poukaz na jeho význam v životě tehdejší církve.

Jednou z nejdůležitějších oblastí, kde ženy stále hrály vedoucí roli, bylo mučednictví. Mezi nejoslavovanější ženské mučednice raného křesťanství na Západě patřily Perpetua a Felicita, které byly společně umučené v prvním desetiletí třetího století v Kartágu. Tradiční zpráva o jejich mučednictví poskytuje určitou představu



Obr. 1.5 Ruiny historického severoafrického města Kartága.
© Silvestro Castelli/istockphoto.com.

o sociální dynamice obcí té doby. Římská aristokratka Perpetua byla v té době kojící matkou, Felicita byla její těhotná otrokyně. To, že byla Perpetua pokřtěna proti výslovnému zákazu svého otce, poukazovalo na to, že byla v následování své víry připravena opustit tradice a porušit věrnost své rodině. Skutečnost, že jak aristokratka, tak její otrokyně byly umučeny společně, odráží vzrůstající tendenci toho, že se v době, kdy římské nepřátelství vůči křesťanství vedlo ke sporadickému útlaku a občasnému až systematickému pronásledování, mučednictví stávalo prostředkem sebesílení žen.

Jeden z nejpozoruhodnějších dokladů o životě žen v rané církvi představuje kult Tekly z Ikonía. Původ tohoto kultu se v souladu s apokryfní knihou z tohoto období známou jako *Skutky Pavla a Tekly* datuje do druhé poloviny druhého století. Text knihy popisuje, jak Tekla, která byla tradiční aristokratkou „v domácnosti“, jednou otevřeným oknem zaslechla kázání apoštola Pavla. Nadšena tím, co slyší, opustila snoubence a domov, aby Pavla následovala a nakonec sama cestovala a hlásala slovo Boží.

Jedno z ústředních témat tohoto poutavého díla tvoří odmítnutí tehdejších společenských rolí předepi-

sovaných urozeným ženám kulturou císařského Říma – zejména tradiční věrnost rodině, očekávání, že se vdají, a jejich oddanost domovu – jako výsledek nekonvenčních hodnot a přesvědčení křesťanské víry. Na podnět její matky, která byla pobouřena tím, že její dcera odmítala tradiční kulturní normy, Teklu římské úřady odsoudily k smrti. Přesto nakonec zvítězila.

Význam příběhu o Tekle spočívá v potvrzení role žen ve vykonávání církevních úřadů, jako jsou veřejné vůdčí role a hlásání evangelia, do nichž byli stále více jmenováni muži. Aby tuto roli mohla Tekla vykonávat, byla připravena k tomu se i oblékat jako muž. Již v roce 190 vyjádřil latinský teolog Tertullián znepokojení nad tím, že někteří používali příběh o Tekle k ospravedlnění ženského vedení některých církevních aktivit, zejména při křtu a kázání – což bylo něco, s čím on nesouhlasil.

Křesťanky přesto začaly hrát významnou roli v oblasti mimo hlavní proud církevního života. Montanismus, hnutí poloviny druhého století, se soustřeďovalo okolo tří charismatických jedinců Frýžské provincie – samotného Montana a jeho dvou ženských spolupracovnic, Prisky (někdy nazývané Priscilla) a Maximilly. Montanismus je snad nejlepší považovat za nábožensky obrodné hnutí, do určité míry podobné modernímu letničnímu (charismatickému) hnutí. V souladu se současnými zdroji Priska a Maximilla dosáhly mezi stoupenci hnutí vyššího postavení než sám Montanus. Ačkoli mělo toto hnutí uvnitř církve značný vliv, a to zejména v Africe, fungovalo spíše vně administrativních a mocenských církevních struktur. To ženám umožňovalo přijmout charismatické vůdčí role, což bylo uvnitř církevních struktur, jež se stále více podřizovaly římským sociálním normám, problematické.

Totéž je možné říci i o mnišském hnutí, které často vznikalo jako odpověď na obavy o morálku a spiritualitu konvenčních křesťanských společenství, a to hlavně ve městech (1.3.5). *Amma* (aramejsky: „matka“) se stala zejména během čtvrtého a pátého století uznávanou ženskou postavou duchovní moudrosti a soudnosti v mnišské spiritualitě pouští Egypta, Palestiny a Sýrie. Synkletika z Alexandrie (zemřela kolem roku 350)

je jednou z řady ženských duchovních autorek, jejichž úsloví jsou zařazena do sbírky tradičně známé jako *Výroky a příběhy pouštních otců*.

Pokud by dovolil dostatek místa, bylo by možné zmínit další významné ženské postavy raného křesťanství, mezi něž například patří Monika, matka Augustina z Hippa. Navzdory stále větším omezením uvaleným na ženy uvnitř církve mnohé z nich našly způsob, jak je překonat a vykonávat rozsáhlou pastorační službu. „Kult Tekly z Ikonía“ má svůj význam jak kvůli příběhu o nadšené touze spojenému s touto postavou samotnou, tak proto, jaký vliv měl na mnohé ženy v rané církvi.

1.4 *Náboženství říše: obrácení císaře Konstantina*

Křesťanství se zrodilo v kultuře, která projevovala jen malé sympatie pro jeho myšlenky nebo hodnoty. Přesto se nová víra rychle rozšířila jak do západní, tak do východní části římské říše. Vzrůst jejího vlivu může být považován za vývoj směřující „zdola nahoru“, neboť k němu došlo bez intervence či podpory ze strany říše nebo použití síly ranými křesťany. I když je obtížné identifikovat určitý „bod obratu“ neboli moment, kdy si početní převaha křesťanů vynutila změnu v přístupu římských úřadů, dále uvidíme, že jeden z těchto nejvýznamnějších bodů obratu v dějinách křesťanské církve se udál na počátku čtvrtého století. Byl jím konstantinovský obrat neboli obrácení císaře Konstantina (1.4.2). V této části textu se podíváme na měnící se postavení křesťanství a na to, jaké důsledky to mělo pro křesťanskou identitu uvnitř římské císařské kultury.

1.4.1 PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘESŤANSTVÍ ŘÍMSKÝMI ÚŘADY

Jasně známky nepřátelství vůči křesťanství ze strany římských úřadů se objevují ještě i v Novém zákoně. Důkazy tohoto všeobecného pocitu zášti, který se objevil v době po velkém požáru Říma (64), poskytuje například římský

historik Tacitus (56–117), který hovoří o křesťanech jako o „těch, jež lid pro nečestný život nenáviděl“. [Tacitus, *Letopisy*. Kniha patnáctá, 44, str. 434. Praha: Svoboda, 1975. Přel. A. Minařík.] Aktivní nepřátelství vůči křesťanským skupinám na konci prvního století přibližuje například Zjevení svatého Jana, poslední dílo novozákonního kánonu. Zobrazuje situaci, jež nastala během posledních let vlády římského císaře Domiciána, konkrétně okolo roku 95 n. l. Ačkoli byl Domicián velkým příznivcem tradičního římského náboženství, neexistují historické doklady, které by svědčily o jakémkoli tehdejším úředním pronásledování křesťanství. Kulturní nepřátelství mohly živit různé místní nevráživosti, nebylo ale ústředně organizováno ani povolováno.

Podezíravost vůči křesťanství z kulturních důvodů měla řadu příčin. Jelikož se křesťané odmítali účastnit her a veřejných římských slavností z důvodu jejich „kvazináboženské“ podstaty, jejich spoluobčané je vnímali jako nepřátele. Křesťané byli také běžně považováni za „ateisty“, a sice na základě svého odmítání uznat oficiální státní náboženství, neboť jim jejich věrnost Bohu znemožňovala přísahat loajalitu jakýmkoli jiným božstvům nebo postavám – jako třeba císaři. Mnozí Římané však věřili tomu, že správné uctívání tradičních bohů je nutné pro rozkvět měst a blahobyt jejich obyvatel. Odmítání křesťanů účastnit se takových obřadů bylo tedy nebezpečné. Do čtvrtého století se také datuje vznik dobře známého tvrzení o tom, že křesťané mohou za nedostatek deště.

Velká část lidové kritiky směřované vůči raným křesťanům však pocházela z neznalosti a ze špatného porozumění jejich zvykům. Například se běžně věřilo, že eucharistie zahrnuje i kanibalismus, incest, vraždy dětí a orgie. Tyto pomluvy získaly důvěryhodnost částečně z důvodu utajenosti raně křesťanských setkávání (1.2.5). Nikdo ve skutečnosti nevěděl, k čemu tam dochází, a z nedostatku jasných informací se dařilo pomlouvačným řečem.

Neexistenci jakýchkoli oficiálních císařských nařízení týkajících se křesťanství zmiňuje také dopis Plinia Mladšího, správce provincie Bithýnie, adresovaný okolo

roku 112 císaři Trajánovi. Plinius v něm panovníka žádá o radu, jak jednat s křesťany. Vzestup křesťanství v oblasti měl tehdy za příčinu vzrůst určité nelibosti, například ze strany obchodníků, kteří se specializovali na prodej votivních obětí v chrámech. Plinius proto potřeboval znát úřední směrnice ohledně toho, zda křesťanství samo je nelegální, nebo jestli pronásledování zasluhuje jen určitá činnost, která je s ním spjatá či u něj má svůj původ.

To, že byl Plinius nucen vyžádat si objasnění této záležitosti, naznačuje, že ohledně postavení křesťanství tehdy neexistovala žádná, ať už římským senátem nebo císařem vydaná, legislativa. Křesťané mohli čelit pronásledování na základě rady obecných nařízení. Jedno z nejvýznamnějších se týkalo zákazu členství v *collegium illicitum* – nelegálním spolku, o kterém by se mohlo soudit, že představuje problémy pro veřejný pořádek nebo bezpečnost státu. Takové společnosti, které existovaly v Římě, Pompejích či Ostii, znamenaly pro úředníky značné potíže. Druhým pravidlem týkajícím se pronásledování křesťanů bylo *coercitio* – neboli právo úředníků vnutit svou vládu. Neochota se přizpůsobit byla považována za projev neposlušnosti vůči úřední autoritě. Třetím pravidlem byl zákon *lex maiestatis*, který podporování nepřátel státu označoval za velezradu. Žádný z těchto zákonů se sice výslovně netýkal křesťanství, každý z nich však mohl být přizpůsoben, aby pojednával alespoň o jednom aspektu křesťanského chování, například odmítnutí účastnit se císařského kultu.

Plinius sám neměl ohledně právního základu pronásledování křesťanství jasno. Jeho vlastní vyšetřování neodkrylo nic, co by naznačovalo, že je hnutí podvrtné nebo nebezpečné. Podle všech informací, které měl k dispozici, se křesťané

scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k počtě Krista jako Boha a zavazovali se přísahou 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. [Plinius Mladší, *Dopisy*.

Není pochyb o tom, že v prvních třech stoletích skutečně docházelo k určitému pronásledování jednotlivých křesťanů a křesťanských skupin. Pronásledování však bývalo spíše sporadické než systematické a objevovalo se jen na určitých místech, nebylo všeobecné. Existují náznaky, že císařské úřady často odmítaly reagovat na veřejné požadavky na potlačení křesťanství. Jedno takové pronásledování křesťanství však zasluhuje bližší pozornost. Jedná se o pronásledování za císaře Decia, ke kterému došlo v polovině třetího století.

Ve víře, že to zabezpečí budoucnost říše, nařídil císař Decius (Mladší) během své krátké vlády (249–251) všeobecný návrat k náboženství klasické římské doby. Deciovy názory utvářel fakt, že jeho vláda spadala do tisíciletého výročí města Říma, jehož založení se tradičně datuje do roku 752 př. Kr. Od každého obyvatele říše tedy byla vyžadována oběť bohům. Po splnění tohoto úkolu obdrželi od místního úředníka potvrzení (latinsky: *libellus*).

Decius doufal, že v dobách, kdy říše čelí zvyšující se hrozbě všemožných útoků na své hranice na jedné straně, a přijímání různých východních kultů a pověr na straně druhé, bude její štěstí obnoveno návratem k tradiční římské *pietas* (zbožnosti). Zdálo se mu, že vzestup popularity těchto kultů snižuje náboženskou jednotu říše. Její přežití záleželo na „míru bohů“ (latinsky: *pax deorum*), který zaručovalo jen zachování tradičního kultu.

Pronásledování křesťanů skončilo v červnu roku 251, kdy byl císař Decius zabit při vojenské výpravě. Jelikož se mnozí křesťané tvářili v tvář hrozbě pronásledování od své víry odvrátili nebo ji i zcela opustili, vznikl v církvi rozkol ohledně toho, jak by se s nimi mělo zacházet. Značil takový poklesek konec jejich víry, nebo mohli být usmířeni s církví pomocí pokání? Názory se ostře lišily a výsledkem byl vznik vážných neshod a napětí. Velmi odlišná stanoviska zastávali Cyprián z Kartága a Novacián, oba později umučení během pronásledování, které mezi lety 257–258 vyvolal císař Valerián. Křesťanům

bylo nyní zakázáno navštěvovat své hřbitovy. Jednou z prvních obětí tohoto nového pronásledování byl papež Sixtus II., kterému byla v roce 258 setnuta hlava, a bylo nutné jej pohřbít v bezpečí podzemních katakomb.

Jedno z největších pronásledování křesťanů Římany propuklo v únoru 303 za vlády císaře Diokleciána (284–313). Tehdy byl vydán edikt nařizující zboření všech posvátných míst křesťanů, stažení a zničení všech křesťanských knih a ukončení výkonu jejich bohoslužeb. Křesťanští státní úředníci měli přijít o veškerá privilegia a jejich postavení mělo být sníženo na úroveň otroků. Prominentní křesťané byli nuceni obětovat v souladu s tradičními římskými zvyky. Jako příklad, jak vlivné se křesťanství stalo, slouží i to, že Dioklecián přinutil podřídit se tomuto nařízení i svou vlastní ženu a dceru, o nichž bylo známo, že jsou obě křesťanky. Pronásledování křesťanů pokračovalo i za dalších císařů, jako byl Galerius, který vládl východní části říše.

V roce 311 nařídil Galerius toto jejich pronásledování ukončit. Nebylo však úspěšné a pouze křesťany utvrdilo v jejich rozhodnutí odolávat znovuzavedení klasického římského pohanského náboženství. Galerius tedy vydal edikt, který jim umožňoval znovu normálně žít a „svolávat svá náboženská shromáždění, za podmínky, že nebudou rušit veřejný pořádek“. Edikt jasně označil křesťanství jako náboženství a poskytl mu plnou ochranu zákona. Postavení křesťanství, které do té doby bylo nejednoznačné, bylo tedy uzákoněno. Církev tudíž již mohla opustit „mentalitu ghetta“.

Po skončení pronásledování v roce 311 bylo sice křesťanství uznáno jako zákonné náboženství, ovšem bylo pouze jedním z mnoha. K nevratné změně situace pro křesťanství v celé římské říši došlo až po obrácení císaře Konstantina. Na tento bod obrátu se zaměříme v další části textu.

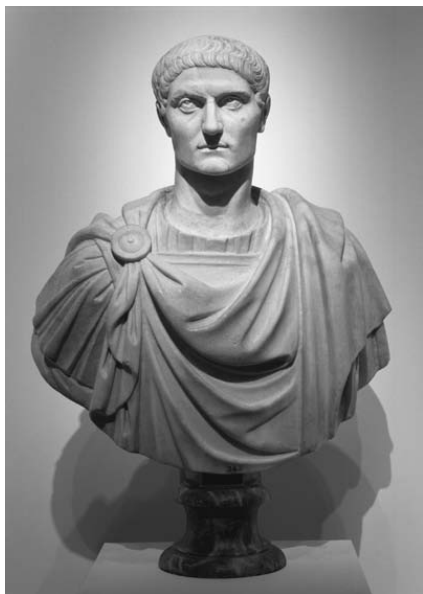
1.4.2 PRVNÍ KŘESŤANSKÝ CÍSAŘ: KONSTANTIN

Císař Flavius Valerius Aurelius Konstantinus Augustus (272–337), známý spíše jen jako Konstantin I. Veliký,

vládl v složitém a obtížném období římských císařských dějin, které mnozí historici považují za přechod mezi klasickým a pozdním starověkem. Řada krizí, které se objevily ve třetím století (235–284), jako byly hrozby invaze, ničivá občanská válka, propuknutí moru a vážný ekonomický úpadek, téměř přivodila pád římské říše. Nakonec se přistoupilo na kompromisní řešení a o absolutní moc se začali dělit čtyři vládcí. Toto uspořádání, známé jako „tetrarchie“, bylo pragmatickou odpovědí na situaci, kdy žádný z vládců neměl dostatečnou podporu k tomu, aby mohl sám vládnout celé říši. Každému z nich byla přidělena na starost specifická oblast. I když Řím zůstal symbolickým hlavním městem říše, čtyři „tetrarchové“ založili svá sídla blízko hranic říše, aby mohli lépe reagovat na hrozby útoku ze severu a východu.

Na konci prvního desetiletí čtvrtého století však hrozby útoku již pominuly a tetrarchie se z důvodu vzrůstajících obtíží týkajících se následnictví začínala rozpadat. Mezi lety 309 a 313 byla již většina uchazečů o císařský úřad eliminována: roku 310 Konstantin přinutil Maximiána k sebevraždě, Galerius, který křesťanství poskytl postavení legitimního náboženství, zemřel z přirozených příčin roku 311. Poté co Maxentius uchvátil moc v Itálii a severní Africe, se tam Konstantin vydal s vojskem ze západní Evropy, aby se oblasti pokusil získat pod svou kontrolu. V roce 312 v bitvě u Milvijského (Mulvijského) mostu severně od Říma Konstantin Maxentia porazil a ten byl následně zabit. Maximinus po porážce Liciniem v bitvě v roce 313 spáchal v Tarsu sebevraždu. A tak zbývali pouze dva uchazeči o císařský titul: Konstantin na západě a Licinius na východě. Bylo to až v roce 324, kdy Konstantin konečně porazil Licinia a mohl se prohlásit za jediného císaře znovu sjednocené římské říše.

Na počátku vlády Konstantina křesťanství nijak zvlášť nepřitahovalo. Prohlásil se za jeho stoupence až 28. října 312, krátce po zmiňovaném rozhodujícím vítězství u Milvijského mostu, poté co byl prohlášen za císaře. Pravdivost této skutečnosti potvrzují jak křesťanští, tak pohanští autoři. Co není přesně jasné, je, proč nebo kdy přesně došlo k jeho obrácení.



Obr. 1.6 Konstantin I. Veliký, první křesťanský římský císař, okolo 280–337. Mramorová busta, 312–325. Museo del Prado. Fotografie: akg-images.

Někteří křesťanští autoři (jako je Lactantius nebo Eusebius) tvrdí, že Konstantin zažil obrácení možná již před touto rozhodující bitvou. Tehdy ušel nebeské znamení, jež mu nařizovalo umístit na štíty svých vojáků znak kříže: „V tomto znamení zvítězíš“ (latinsky: *in hoc signo vinces*). Ať už jsou důvody císařova obrácení jakékoli a zda se datuje do období před bitvou o Milvijský most nebo až po ní, o tom, že k němu došlo a o jeho důsledcích není žádných pochyb.

K první změně v postoji římské říše vůči křesťanství došlo roku 313. Tehdy císařové Konstantin a Licinius vydali Edikt milánský, který vyhlásil náboženskou svobodu jak v západní, tak ve východní části římské říše. Edikt sice křesťanství neposkytl žádná privilegia, ale otevřel mu cestu k tomu, aby mohlo hrát významnou roli v římské společnosti. Křesťanům tak umožnil vystou-

pit ze stínu a okraje společnosti a více se do ní zapojit. V následujících letech pak začalo docházet k postupné christianizaci Říma.

Konstantin přesto postupoval obezřetně. Zpočátku zachoval tradiční římský pohanský symbolismus, neboť se obával, aby proti svému programu náboženské reformy nepoštval lid. V roce 313 byl jako připomínka jeho vítězství v bitvě u Milvijského mostu postaven vítězný oblouk, který nevyužíval žádnou křesťanskou symboliku, ale zobrazoval obětování bohům, jako byli Apollo, Diana a Herkules. Na konci druhého desetiletí čtvrtého století mohlo být Konstantinovo chování interpretováno jako znovupotvrzení tradičního pohanství stejně jako upřednostňování křesťanství.

K důležitému bodu obratu došlo roku 321. Tehdy císař Konstantin vyhlásil, že by jak křesťanští, tak nekřesťanští obyvatelé říše měli vykonávat náboženské obřady na „den Slunce“. I když to jasně odráželo křesťanské zvyky, nedělní setkávání a bohoslužby, mohlo to být stejně tak představeno jako obnova slunečního kultu, který měli v oblibě dřívější císaři, jako byl Aurelián. Římská mincovna ještě nějakou dobu pokračovala v ražení mincí, na kterých byla zobrazena tradiční římská božstva, aby obyvatele ujistila, že tradiční římské pohanství si i nadále ponechává svou důležitost. Konstantin se ukázal být schopným diplomatem a nasměroval Řím ke křesťanství, zatímco dával veřejně najevo, že stále zachovává tradiční náboženskou symboliku.

Vedle tradičních pohanských obrazů se však na římských mincích začaly objevovat i křesťanské symboly. Navíc Konstantin stanovil, aby jej jeho socha, která měla být vztyčená na Foru, zobrazovala, jak nese kříž – „znak utrpení, které přineslo spásu“, jak zní nápis, který poskytl císař sám. Křesťanství bylo nyní více než jen legitimní a začínalo získávat status státního náboženství říše.

Ke kritickému kroku v tomto procesu došlo v letech 324–325, kdy Konstantin vedl vojsko do boje proti východnímu císaři Licinioví. Bezprostřední příčina tohoto tažení byla náboženská: Licinius odmítl Edikt milánský a zavedl zvyky, které diskriminovaly křesťany. Nakonec byl 18. září 324 v bitvě u Chrysopole nedaleko

Chalkedonu poražen a následující rok popraven. Toto vítězství udělalo z Konstantina jediného císaře celé římské říše a křesťanství začalo být tolerováno v celé oblasti. Správním střediskem říše se stalo město Konstantinopol (z řeckého *Kónstantinopolis* znamenající „Konstantinovo město“), které bylo označeno jako „nový Řím“.

Kromě krátkého nejistého období během vlády Juliána Apostaty (Odpadlíka) (361–363) již církev mohla počítat s podporou státu. Ze skrytého světa tajných církevních shromáždění se tudíž vynořila teologie, která se stala předmětem veřejného zájmu a uctívání v celé římské říši. Na stále větším jak politickém, tak teologickém významu začaly získávat diskuse ohledně církevní nauky. Jelikož si císař Konstantin přál, aby byla církev v celé říši sjednocena, staral se o to, aby došlo k přednostní diskusi o rozdílech v nauce a k jejich vyřešení. K urovnání těchto vnitrocírkevních sporů, a aby umožnil křesťanství fungovat způsobem, který sám považoval za odpovídající pro náboženství své říše, svolal císař v roce 325 Nikajský koncil.

1.4.3 CHRISTIANIZACE ŘÍMSKÉ ŘÍŠE

Obrácení císaře Konstantina na křesťanství a jeho vítězství nad Liciniem roku 324 odstranilo všechny zbývající překážky, které křesťanům v celé říši znemožňovaly veřejně vyznávat víru. Jejich náboženství se dostalo stejné zákonné ochrany, jakou měla i náboženství ostatní. Byla jim také poskytnuta svoboda konat bohoslužby vlastním způsobem a tam, kde si přejí. Nejbezprostřednějším výsledkem bylo to, že se křesťané cítili dostatečně sebevědomí na to, aby mohli konat bohoslužby na veřejnosti a již se nemuseli tajně scházet v soukromých domech. Mohli si nyní také stavět (a vlastnit) své vlastní kostely.

Je však současně důležité nepřeceňovat význam těchto událostí. Zpočátku bylo pro křesťany v císařských městech přece jenom obtížné skrývat místa sloužící jako domácí kostely. Přestože sousedé znali místa jejich setkávání, často tuto skutečnost úřadům neoznamovali. Mnozí křesťané začínali také přijímat jména, která byla

zřetelně křesťanská, což je odlišovalo od jejich pohanských sousedů. Objevoval se zde však určitý rozdíl: nyní k tomu mohlo docházet beztrestně, beze strachu z úředních sankcí, diskriminace nebo pronásledování.

Tento nový pozitivní přístup ze strany císařských úřadů pomohl upevnit pozici křesťanství v celé říši. Je však třeba vzít v potaz i jiné faktory. Krize závěru třetího století pro mnohé znamenala konec jedné éry a potřebu změny. Mohlo by pohanské náboženství klasického Říma být již minulostí? Je možné, že nastal čas na něco jiného? Své stoupence získávaly i egyptské kultury, a pomáhaly tak uvolňovat kontrolu nad starším náboženským systémem. Vznik křesťanství přispěl ještě více k posílení pocitu, že klasické pohanství je na ústupu. Podle názoru některých badatelů tak možná největším soupeřem křesťanství v Římě ve třetím století již nebylo tradiční římské pohanství, ale egyptský kult bohyně Isis.

Snad ale nejdůležitější je, že ukončení státní podpory a finančního zabezpečení zanechalo pohanství nechráněné a zranitelné. Jeho budoucnost nyní záležela více na jeho schopnosti získat si stoupence než na tradiční podpoře státu. Jak také naznačují důkazy, pohanství této výzvě nedostálo. Císařové a bohatí občané, kteří v minulosti chrámům zasvěceným tradičním římským bohům poskytovali peněžité dary, nyní začínali podporovat křesťanské kostely. Konstantin se zasloužil o postavení rozsáhlých bazilik v mnoha evropských městech, čímž křesťanství v těchto městech poskytl veřejný status. Císařská finanční podpora pohanských chrámů tak skončila. Příkladu panovníka začaly následovat i soukromé osoby, které přestaly finančně podporovat pohanství a rozhodly se věnovat své prostředky křesťanství. Pro nedostatek podpory přestaly být pohanské chrámy používány a často bývaly přeměněny na křesťanské kostely.

Během jedné generace tak křesťanství přestalo být pronásledovaným hnutím existujícím na okraji kultury římské říše a stalo se náboženstvím vládnoucí vrstvy. Křesťanská církev však na takovýto radikální přechod nebyla připravena. Její biskupové, kdysi pouzí vůdci církevních obcí, se nyní stali pilíři římské společnosti,

vyznačující se odpovídající mocí a vlivem. Křesťanské kostely, dříve soukromé domy, se nyní staly velkými, zasvěcenými budovami, veřejně potvrzujícími důležité místo křesťanství v kultuře římské říše. Jednoduché formy raných bohoslužeb nahrazovaly stále složitější obřady a průvody, přizpůsobené nádheře velkých bazilik, které v císařských městech začaly růst jako houby po dešti.

Docházelo však také ke krokům zpět. Nejvýraznější z nich tvořila mezi lety 361–363 nezvyklá vláda Juliána Apostaty (Odpadlíka), jež byla významná zejména pro své neúspěšné pokusy o obnovu upadajícího pohanství, které přišlo o svůj lesk, jako úředního náboženství říše. Podle pozdějších zdrojů však Juliánova poslední slova zněla: „Zvítězil jsi, Galilejský“ (latinsky: *Vicisti, Galilaeae*). Jeho nezdařený pokus obnovit úspěch pohanství se ukázal být pouhou předehrou neúprosného vzestupu politického, sociálního a myšlenkového vlivu křesťanství. Juliánův nástupce Jovián zase všechny zákonné prostředky namířené proti křesťanství zrušil. Císař Theodosius Veliký, který vládl mezi lety 379 a 395, pak konečně vydal řadu opatření, která z křesťanství učinila úřední náboženství římské říše. Pomalý proces christianizace započatý Konstantinem tak byl úspěšně doveden ke konci.

Mnozí badatelé přesto tvrdí, že výsledkem celého procesu zavedení křesťanství bylo to, že toto náboženství změnilo svůj charakter. V další části textu probereme důvody těchto obav.

1.4.4 IMPERIALIZACE KŘESŤANSTVÍ

Jak jsme ukázali již v předchozí části textu, římský císař Konstantin započal rozsáhlý proces, který nakonec vedl k tomu, že se křesťanství stalo oficiálním náboženstvím římské říše. Šlo však o více než jen o to, že křesťanství v římské společnosti získalo význačné postavení a výsady. Na křesťanství byly nyní převedeny společenské role a normy tradičního římského náboženství. A jak vyplývá z dalších událostí, vedlo to ke značným změnám v étosu

a vzhledu tohoto náboženství, které tak změnilo svou vnější tvář.

Jaká očekávání tedy byla kladena na křesťanství při jeho změně ve státní náboženství? Jednou z ústředních rolí tradičního římského náboženství bylo zajišťovat společenskou soudržnost a provázanost: primární funkcí náboženství bylo vzájemné spojování občanů ve smyslu náboženské soudržnosti. Každé město mělo své vlastní ochranné božstvo, které zajišťovalo jeho vnitřní provázanost a poskytovalo mu charakteristickou identitu. Byly pečlivě dodržovány rodinné náboženské rituály, zejména pohřební obřady. Velký důraz na náboženství kladlo také římské vojsko, které správné dodržování náboženských pravidel spojovalo s úspěchem v bitvě. Za zásadní pro prosperitu a rozmach Říma bylo považováno zajištění „míru bohů“ (latinsky: *pax deorum*).

Latinský výraz *religio*, který znamená „vzájemně spojovat“, značí zvýrazněnou roli náboženství v zajišťování sociální a politické propojenosti římské společnosti a kultury. Římské úřady jednotlivcům umožňovaly pokračovat ve výkonu vlastního soukromého náboženství, za předpokladu, že se nedostanou do otevřeného střetu se státním náboženstvím. Ti, kteří státní náboženství otevřeně ignorovali, byli označováni za „ateisty“ (1.4.1). K znevažování náboženství, která byla považována za podvratná pro tradiční římské hodnoty, bývaly používány výrazy „pověra“ a „kult“.

Římské náboženství se tedy více soustředilo na praxi a snažilo se spíše splňovat svou sociálně pojící funkci, než se zabývat oficiální „teologií“ nebo souborem přesvědčení. Použijeme-li odborné výrazy, týkalo se více ortopraxe než ortodoxie. I když měli římské myslitelé často pochybnosti ohledně některých aspektů státního náboženství, považovali je za cenný tradiční prostředek, který byl důležitý pro udržení kulturní identity a stability.

Oficiální římské náboženství se snažilo zejména o vytváření občanské jednoty, sociální propojenosti a politické solidarity uvnitř říše a tyto povinnosti a tato očekávání byla nyní stále více vyžadována od křesťanství. Poté co bylo toto náboženství uznáno za legitimní

a opustilo periferii římské společnosti, umístilo se do čela římského občanského života. Než se však stalo státním náboženstvím, nemělo dostatek času, aby na tento svůj nový status uvyklo.

Nakonec bylo pro Konstantina relativně snadné využít církev jako nástroj státní politiky, vnutit jí svou císařskou ideologii a odejmout jí značnou část nezávislosti, kterou si předtím dopřávala. Křesťanství před Konstantinem moc jako „náboženství“ nevypadalo. Přesto císařův požadavek, aby převzalo roli jednotícího státního náboženství, vedl k tomu, že přebralo některé z jeho náboženských funkcí a něco vnějšího lesku, které zdědilo od klasického pohanství. Křesťanství se tedy začínalo měnit. Někteří jeho novou moc a vliv vítali, jiní se však obávali, že nové postavení ohrozí jeho víru a zejména jeho hodnoty.

Jak jsme již zdůraznili, římské náboženství se soustřeďovalo na zajištění společenské jednoty a soudržnosti v říši. Ke svému zděšení si však císař Konstantin brzy uvědomil, že církev není dostatečně jednotná. To by mohlo potenciálně ohrozit klíčovou roli náboženství jakožto jednotícího prvku státu. Konstantinovy obavy se naplnily hned na počátku čtvrtého století v událostech, k nimž došlo v provincii Afrika. Z napětí mezi dvěma soupeřícími skupinami křesťanů, které zaujímaly velmi odlišné přístupy vůči těm, kteří se za Diokleciánova pronásledování odchýlili od své víry, zde vznikl „donatistický“ spor, jenž doutnal již léta (1.5.5). Konstantin nakonec záležitost odmítl vyřešit osobně a k jejímu projednání svolal biskupskou synodu. Zášť vzniklá z donatistické krize přetrvávala po celé čtvrté století a znovu vybuchla na jeho konci. Teologické otázky, které přinesl tento spor, probereme blíže později.

Hlavním bodem, který je třeba zdůraznit, je však to, jak byl Konstantin zapleten do církevních rozepří. Nové postavení křesťanství v římské říši znamenalo, že se jeho jednota a organizace staly pro stát důležité. Hereze a ortodoxie, které uvnitř křesťanských společenství samotných měly do té doby důležité místo, se tak nyní staly politickým zájmem státu, což s sebou neslo významné právní důsledky. Pokud mělo být křesťanství

náboženstvím Říma, muselo fungovat tak, jak od něj Římané očekávali.

Podobná otázka vyvstala později v souvislosti s ariánským sporem, kdy se předmětem polemiky stala otázka božství Krista (1.5.3). Pro Konstantina to byla nebezpečná rozprava, neboť ohrožovala jednotu církve – a tudíž i státu. Jelikož bylo nevyhnutelné, že dojde k politizaci této teologické diskuse, vyžadoval Konstantin v zájmu jednoty státu její vyřešení. V církvi existovalo více center autority, která spolu vzájemně soupeřila, a zdálo se, že nejsou schopna dosáhnout řešení. Císař se tudíž rozhodl záležitost vyřešit způsobem, který byl politicky výhodný a výkonný a současně respektoval teologickou integritu. Z důkazů vyplývá, že císař měl o své roli v této otázce zcela jasno: chtěl nezávisle napomáhat tomu, aby církev samotná rozhodla, co je správně, a tak pomůže ukončit spor. Konstantin si přál tuto záležitost vyřešit, aby nedošlo k náboženskému rozdělení a nevznikly další rozepře.

Jeho metoda vyřešení konfliktu neměla v postbiblickém křesťanství precedent, neboť ještě nikdy předtím se spolu biskupové křesťanské církve nesešli. Konstantin svolal všechny biskupy církve na Nikajský koncil do Bithýnie (současný turecký İznik) na květen roku 325. Bylo to vůbec první shromáždění vedoucích křesťanských představitelů z celé říše, což se odráželo v názvu, který této události často bývá přisuzován: „první ekumenický koncil“.¹ Fakt, že císař svolal koncil, zcela jasně ukázal, že za nejvyšší autoritu v křesťanství celé říše se považuje on. To ještě posílilo Konstantinovo rozhodnutí zorganizovat jednání koncilu podle vzoru římského senátu. Struktury církve byly uspořádány víceméně v souladu se strukturami státu. Teologický výsledek koncilu projednáme později, přesto zde ještě musíme zmínit, jak byla církev nucena vyřešit nadnesené otázky ve prospěch říše. Řízení státu přinášelo privilegia, ale neslo s sebou také povinnosti.

Kulturně vedla imperializace křesťanství k tomu, že

¹ Výraz „ekumenický“ (řec. *oikúmené*) znamenal v tehdejší terminologii celý obydlený svět. – Pozn. red.

došlo k zavedení řady římských zvyků do křesťanské praxe, kde se jim dostalo nové interpretace. Snad nejzajímavějším z těchto zvyků je rozvoj „kultu svatých“. Praxe římského náboženství, které tradičně uctívalo mrtvé obřadními pokrmy na místě jejich hrobů, byla brzy zavedena i do křesťanství a křesťané se začali scházet u hrobů významných svatých nebo mučedníků,¹ aby na jejich počest slavili eucharistii. Ačkoli křesťanství tuto praxi teologicky odůvodnilo relativně snadno, je důležité poznamenat, že její počátky neleží v Novém zákoně, ale že její vývoj spíše odrážel potřebu křesťanské obdoby tradičních římských zvyků.

1.4.5 AUGUSTIN Z HIPPA: DVĚ MĚSTA

Ke konci čtvrtého století křesťanství zcela nahradilo své náboženské soupeře a stalo se úředním náboženstvím římské říše. V té době však bylo jasné, že Řím zažívá obtíže. Jelikož byla jeho severní hranice zranitelná vůči nájezdníkům a v nebezpečí se zdálo být i „věčné město“ samotné, sídlo vlády západní říše bylo preventivně přestěhováno z Říma. Zpočátku to bylo do Milána na severu a pak v roce 402 do severovýchodní Ravenny, která byla považována za snáze hájitelnou.

Nebylo už totiž pochyb, že Řím je ohrožen. V roce 387 překonala galská kmenová armáda římskou obranu a nakrátko převzala nad městem kontrolu. Bod obratu v úpadku Říma však nastal v roce 408, kdy vizigótská armáda v čele s Alarichem město obklíčila. V srpnu 410 je pak Alarich se svým vojskem dobyl a vyplenil. Tento vpád byl sice jen dočasný a trval pouze několik dní, ale než se Alarichova armáda z města stáhla, stačila velkou část vypálit. Událost otřásla sebevědomím celé civilizace, neboť nastalo nebezpečí, že „věčné město“ bude přemoženo, ne-li rovnou zničeno.

Vyplenění Říma však ještě neznamenalo konec celé římské říše. Její správa byla přemístována stále více na

¹ Řecké substantivum *martyr*, používané pro pojmenování mučedníků, původně znamenalo „svědek“. – Pozn. red.

východ, do nového hlavního města Konstantinopole. Výsledkem dřívějších rozhodnutí, činěných s myšlenkou na tuto možnost, bylo, že Řím již nebyl ani hlavním městem západní říše. Správa západní říše však pokračovala bez přerušení ještě po další generaci a většina historiků považuje za její konec až období zhruba okolo roku 476. Východní říše, se sídlem ve velkém městě Konstantinopoli, pak existovala ještě téměř další tisíciletí. Symbolický význam vyplnění Říma byl však velký a naznačoval, že éra „věčného města“ se zdá být u konce.

Neblahý vliv této události bylo možné pocítovat zejména v římské severní Africe. Zde pověst jednoho z největších křesťanských myslitelů získal Augustin (358–430), biskup z města Hippo Regius. Po vyplnění Říma vedl vizigótský král Alarich svou armádu směrem na jih, se záměrem obsadit Sicílii a severní Afriku. Jeho flotila byla však na moři v bouři zničena a krátce nato umírá i sám Alarich. Jeho armády tedy místo toho namířily na sever a nakonec se usadily v Akvitánii v jihozápadní Francii. I když bezprostřední hrozba útoku zmizela, Itálie byla zanechána v chaotickém stavu.

Severní Afriku brzy zaplavili uprchlíci z Říma a jižní Itálie, kteří s sebou přinášeli i palčivou otázku té doby: Proč došlo k vyplnění Říma? Neznamenal to potvrzení strachu pohanských filosofů, kteří prohlašovali, že vzestup křesťanství zruší *pax deorum*? Pohané nepochybovali o tom, kdo mohl za toto mezinárodní ponížení Říma: křesťanství porušilo posvátné kořeny římské kultury a bohové odpověděli tím, že Řím přenechali nepřátelům.

Význam této kritiky si Augustin nemohl dovolit přehlédnout. V roce 412, krátce po vyplnění Říma, začal pracovat na svém rozsáhlém díle *O Boží obci*, jehož dokončení mu však trvalo patnáct let. Nejdříve se jeho úsilí soustředilo na odmítnutí pohanské kritiky křesťanství a pak na uklidnění křesťanů, kteří byli událostmi, jejichž byli svědky, poplašení. V odpovědi pohanům poukázal na to, že dějiny Říma byly plné katastrof a pohrom již dlouho před příchodem křesťanství. Jelikož byli pohanští bohové zjevně neschopní ochránit Řím i v minulosti, jak by si někdo mohl myslet, že by je k tomu přimělo jejich znovuzavedení v této krizové době?

Hlubší Augustinův zájem se však soustředil na porozumění znepokojujícímu dějinnému kontextu, a to zejména za hlubokého pocitu nejistoty a nestability, který v době po dobytí města Říma zakořenil v římských koloniálních kruzích. Na jedné straně Augustin neposkytl žádné vysvětlení pádu Říma. Jeho snahou bylo nabídnout křesťanský pohled na dějiny, a tudíž věřícím pomoci porozumět tomu, jaké je jejich místo ve znepokojujících a rušivých událostech, ke kterým okolo nich dochází. Základním bodem svých úvah Augustin učinil představu „dvou měst“ – města pozemského a města nebeského, jež je třeba nezaměňovat. Tuto teologii vyvinul raně křesťanský autor Eusebios z Caesareje, který považoval pokřesťanštěnou římskou říši za Bohem posvěcený nástroj k vládě nad civilizovaným světem.

Augustin zaujal velmi rozdílnou pozici a vyhýbal se jakémukoli náznaku, že by lidský politický systém nebo struktura měla mít Boží potvrzení nebo svrchovanou autoritu. Prohlašoval, že křesťané sice žijí „na“ tomto světě, ale nejsou „z“ tohoto světa, a mají se tedy považovat za pouhé cizince, kteří projíždějí cizí zemí. Mohou si sice užívat darů, které tento svět nabízí, ale vždy musejí být připraveni jít dál. Jsou pouhými hosty na zemi, ne jejími obyvateli – „věčné město“ není Řím, ale Nový Jeruzalém. Skutečným domovem a konečným osudem křesťanů je nebe a jemu je také třeba věnovat největší lásku a věrnost.

Věřící podle Augustina žijí v „přechodném období“, které odděluje vtělení Krista od jeho konečného návratu ve slávě. Církev se má považovat za existující ve vyhnanství ve „městě světa“: je sice *ve* světě, není ale *ze* světa. Existuje tudíž určité napětí mezi současnou situací věřících, kdy se církev nachází v exilu ve světě a je povinna si v obklopení nevírou nějakým způsobem udržet svůj odlišný étos, a jejich budoucí nadějí, kdy bude církev ze světa vysvobozena a konečně jí bude umožněno podílet se na Boží slávě.

Pomalý úpadek Říma se tak podle Augustina odehrával na pozadí vzestupu a pádu ostatních lidských říší. Křesťanská církev se nemá identifikovat s žádnou pozemskou říší nebo městem, ale má se považovat za křesťanskou kolonii na Zemi a pamatovat na to, že se její

skutečný domov (latinsky: *patria*) nachází na nebesích. Pád římské říše tedy neměl být chápán jako znak boží nemilosti nebo božího opuštění, ale spíše jako připomínka křehkosti a pomíjivosti všech lidských institucí – včetně Říma.

1.4.6 PÁD ZÁPADNÍ ŘÍŠE

Příčiny toho, proč východní část římské říše nakonec pokračovala v rozkvětu a růstu ještě po celé tisíciletí, probereme později (1.4.7). Římská císařská moc na západě se však všeobecně nacházela v úpadku. Na přesném datu pádu římské říše, ani vlastní příčině toho, proč k tomu došlo, se však historici nejsou schopni shodnout. Pro naše účely přijmeme, že k této události došlo 4. září 476, kdy germánský vojevůdce Odoaker (433–493) svrhl Romula Augusta, posledního západního císaře. Odoaker byl prohlášen za italského krále a správní změny, které v zemi zavedl, prakticky ukončily jakoukoli myšlenku „římské říše“. Jako nominální centrum říše ještě nějakou dobu zůstávalo město Ravenna, nemělo však ani symbolickou ani skutečnou moc Říma.

Proč tedy došlo k pádu Říma? Ve své knize *Úpadek a pád Římské říše* (Decline and Fall of the Roman Empire) (1776–1788) označuje britský historik Edward Gibbon (1737–1793) – aniž by se snažil nalézt nějaké příliš zjednodušující vysvětlení – za příčinu jeho zhroucení ztrátu smyslu pro občanskou ctnost vládnoucí římské třídy. S tímto v určitém smyslu povrchním soudem však současní historici nesouhlasí.

Někteří identifikovali další samostatné příčiny, jako jsou občanské války vyčerpávající armádní síly nebo nahlodání vojenské disciplíny a věrnosti stále častějším využíváním síly námezdního vojska. Podle jiných je však „pád římské říše“ nejlépe chápat tak, že má podobu rozsáhlého a komplexního procesu, na jehož cestě se nacházejí četné milníky a který má spíše více příčin, ne jen jednu jedinou.

Někteří skutečně tvrdili, že je zavádějící hovořit o „pádu“ západní římské říše, neboť ta se postupně

přeměnila v jiný útvar. Peter Brown, uznávaný historik pozdního klasického starověku, zastává názor, že se západořímská říše postupně přeměnila v to, co nyní známe jako středověk.

Takže jaké byly důsledky této změny pro křesťanství? Co se stalo s vírou římské říše, když začalo docházet k jejímu hroucení a rozpadu? Jednou bezprostřední hrozbou byla náboženská víra germánského vojevůdce Odoakera, který byl arián – to znamená, že se jeho vnímání podstaty Ježíše Nazaretského lišilo od prohlášení Nikajského koncilu v roce 325 (1.5.3.). Přesto se nezdá, že by tato teologická nesnáze vedla k obtížím, které by se daly předvídat. Možná snad tomu bylo proto, že Odoakerovu pozornost odvedly od jemných teologických nuancí naléhavější vojenské a politické krize, kterým ve svém novém italském království čelil.

Skutečný význam úpadku říšské moci pro křesťanskou církev nejlépe pochopíme z pohledu středověku. Podíváme-li se zpět na období rozpadu římské říše, bude zřejmé, že v jeho výsledku se začaly objevovat mnohé charakteristické znaky středověké církve (2.1.1.). Největšímu zájmu se těší tři události.

Zaprvé, rozpad římské politické a vojenské moci vytvořil vakuum, které nástupci císaře nikdy uspokojujícím způsobem nezaplňovali. Tito vládcové se snažili uplatňovat víc místní než mezinárodní autority. Navíc v úřadu často nesetřvali dostatečně dlouho, aby mohli založit tradice a instituce, které by zajistily společenskou a politickou stabilitu. Jako ústřední bod stálosti a kontinuity proto začala vyvstávat instituce církve. Řehoř Veliký, který byl papežem od roku 590 do své smrti v roce 604, zahájil reformu a obnovu církve a započal s misijní činností v severní Evropě, která vedla k dalšímu rozšíření křesťanského vlivu v oblastech bývalé římské říše.

Zadruhé, díky zakládání klášterů došlo k vzniku středisek učenosti, místní správy a vedení, která byla nezávislá na státních nebo mezinárodních orgánech (2.1.5.). I když kláštery byly do určité míry nepochybně ovlivněny politickým a ekonomickým vývojem, během nejistých a bouřlivých časů mohly nabídnout myšlenkovou a duchovní kontinuitu.

Zatřetí, církev ve své liturgii, kázání, správě a při vytváření teologických děl i nadále používala latinu. Jazyk římské říše se dlouho používal v politickém, filosofickém a teologickém prostředí a vykazoval vysokou míru adaptace pro potřeby západní církve. Postavení latiny jako mezinárodního jazyka zvyšovalo soudržnost západní církve i její význam jakožto sociálně propojujícího společenství. Jak z náboženských kontextů začala postupně vznikat akademická společenství – jako jsou velké klášterní a katedrální školy –, bylo nevyhnutelné, že se latina ve středověku stane akademickým jazykem.

Tento vývoj má velký význam pro pochopení středověkých dějin křesťanství na Západě a my se na něj zaměříme v následující kapitole. Přesto je důležité si uvědomit, že křesťanství po tisíciletí zůstalo ústředním náboženstvím „nového Říma“ a nové říše. Nyní je třeba probrat vznik Konstantinopole jako centra říše na východě a to, jaký vliv to mělo na dějiny křesťanství v této oblasti.

1.4.7 „Nový Řím“: BYZANC A VÝCHODNÍ ŘÍŠE

Poté co císař Konstantin porazil v roce 325 Licinia (1.4.2) a ovládl jak západní, tak východní části římské říše, rozhodl o založení nového hlavního města východu. Těžiště říše se nyní stále více přesouvalo tímto směrem a Konstantin považoval za zásadní umístit nové správní a vojenské centrum říše blíž k jejím východním hranicím. Nakonec označil vhodné místo na Bosporu, které bylo rozkročeno mezi Středozezemím a Černým mořem. Místo již dříve osídlili Řekové, kteří je nazývali „Byzantion“.

Konstantin toto starší osídlení po převzetí přestavěl. Nové, řecky hovořící město bude známo jako Konstantinopol (řecky: *Kónstantinopolis*, „Konstantinovo město“). Od počátku císař toto budoucí hlavní město říše také nazýval *Nova Roma* – „Nový Řím“. Bylo zasvěceno 11. května 330, a jak moc Říma ve čtvrtém století upadala, prestiž a význam Konstantinopole rostly.

Tušil císař, že jsou dny západořímské říše již sečteny? Předvídal velké nájezdy ze severu, které povedou

v roce 410 k vyplenění Říma? Prameny naznačují, že hlavním Konstantinovým zájmem bylo zajistit výkonnou správu a bezpečnost východní říše. Východořímská říše se sídlem v Konstantinopoli úspěšně přežije západorímskou říši o celé jedno tisíciletí a padne až roku 1453 (2.4.7).

Křesťanství se začalo rychle šířit ze své původní palestinské domoviny do řeckojazyčného světa východního Středomoří. V době na konci prvního století docházelo v mnoha městech Malé Asie (současné Turecko), Makedonie a Egypta k zakládání křesťanských obcí. Teologické základy této formy křesťanství byly položeny zejména během čtvrtého století, a stáli za tím autoři, jako je Basileios Veliký, Řehoř z Nyssy a Řehoř Naziánský.

S rozšířením křesťanství v oblasti začali mít biskupové obou předních měst – Antiochie a Alexandrie – před svými kolegy přednost (1.3.4). Ačkoli si Jeruzalém ponechal pro ranou církev velký symbolický význam, jeho politická důležitost začínala upadat. Jaký tedy byl vzájemný vztah čtyř velkých „stolců“ (kateder neboli biskupských sídel, „diecézí“), Alexandrie, Antiochie, Jeruzaléma a Říma? Který z nich měl přednost – pokud tomu tak u některého z nich bylo – před ostatními?

Tyto otázky týkající se pravidel byly položeny na Nikajském koncilu, který svolal císař Konstantin v roce 325. Primárním cílem koncilu bylo formulovat podstatu Ježíše Nazaretského způsobem, který by všichni považovali za přijatelný. Pokoušel se však také vyřešit jiné otázky, které se stávaly středem zájmu uvnitř církve – jako bylo postavení biskupů ve velkých městech. V této době nebyla Kostantinopol považována za nadřazenou církevně-správní jednotku – metropoli. To se však začalo měnit, jak ve čtvrtém století začala vzrůstat moc a vliv „Nového Říma“.

Nakonec Nikajský koncil vyhlásil zvláštní postavení čtyř velkých stolců (patriarchátů) ve světové církvi: Alexandrie, Antiochie, Jeruzaléma a Říma. U Jeruzaléma bylo ve skutečnosti potvrzeno jeho čestné místo, ale ne jeho moc. Tři „petrovské stolce“ Alexandrie, Antiochie a Říma měly uznánu jak stejnou historickou důležitost, tak politický vliv. Založení církevních obcí v Římě a An-