

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

ThLic. Mgr. Denisa Červenková

DE RELIGIONE:
JAK SE KŘESŤANSTVÍ STALO NÁBOŽENSTVÍM

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

PRAHA 2010

Velmi děkuji za veškerou podporu, které se mi při bádání dostalo jak ze strany mé řeholní komunity, tak od kolegia vyučujících z *Facoltà teologica del Triveneto* se sídlem v italské Veroně. Zvláštní poděkování za cenné výpůjčky odborných textů patří zejména doc. Giuseppe Laitimu, doc. Cristině Simonelli, doc. Danieli Cottinimu, dr. Cosmovi Ambrosinimu a také pracovníkům Centrální katolické knihovny KTF UK. Za velmi laskavé a trpělivé doprovázení v celém průběhu studia děkuji doc. Václavu Venturovi.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze dne

OBSAH

0.	ÚVOD	
1.	SEBEPOJETÍ KŘESŤANSTVÍ V PRVNÍCH STALETÍCH ŽIVOTA CÍRKVE	
1.1.	Vstup křesťanství do pozdněantického světa	10
1.2.	Střet křesťanství s tradicemi římského kulturního světa	16
1.3.	Křesťané jako loajální spojenci říše	20
2.	RELIGIO V ŘÍMSKÉ SPOLEČNOSTI POZDNÍ ANTIKY	
2.1	Koncept a role <i>religio</i> v antické kultuře	28
2.1.1	Antické prameny k poznání religiozity římského světa	28
2.1.2	Etymologie a význam pojmu <i>religio</i> v římském kulturním světě	29
2.2	Filozofické tázání po bozích v latinské tradici pozdní antiky	35
2.2.1	Představy o přirozenosti a původu bohů podle Ciceronova <i>De natura deorum</i>	38
2.3	Náboženství jako sociopolitický fenomén	55
2.3.1	<i>Tria theologia</i> Marka Terentia Varrona	63
3.	PRŮNIK POJMU RELIGIO DO SEBEPOJETÍ KŘESŤANSTVÍ	
3.1	Formace a specifické rysy latinského křesťanství v Severní Africe.....	67
3.2	Význam a funkce apologií při hledání sebedefinice křesťanství v dialogu s náboženskými tradicemi a filozofií pozdní antiky	77
3.3	Definice křesťanské identity v Tertuliánově <i>Apologetiku</i>	83
3.3.1	Strukturně-sémantická analýza <i>exordia</i> : adresáti, účel, hlavní motivy	84
3.3.2	Strukturně-motivická analýza korpusu	89
3.3.2.1	Lidské zákony a společnost	96
3.3.2.2	Skryté a veřejné zločiny křesťanů	100
3.3.2.3	Bůh křesťanů – římský obraz křesťanského Boha	103
3.3.2.4	Bohové pohanů	104
3.3.2.5	Vztah křesťana ke státu	106
3.3.2.6	Přínos křesťanů pro společnost	110
3.3.2.7	Dvě cesty poznání, dva životní styly: filozofie a křesťanství	116
3.3.3.8	Shrnutí	119
3.3.3	Teologická expozice křesťanství v <i>Ap</i> 17-21	123
3.3.3.1	<i>Dispositio</i> : Boží plán univerzální spásy, koncept zjevení	123
3.3.3.2	Obecná lidská otevřenost vůči zjevení (<i>anima naturaliter christiana</i>)	125
3.3.3.3	Svědectví Písma o Božím sebezjevení	126

3.3.3.4 Tertuliánova christologie: <i>Christo ut Deo</i> v <i>Ap 21</i>	128
a) Identita Krista-Božího Syna ve vztahu k židovství, analogie a rozdíly	131
b) Identita Božího Syna odvozená z jeho vztahu k Bohu	133
c) Identita Božího Syna odvozená z jeho Vtělení	139
d) Identita křesťana založená na identitě a vztahu ke Kristu	143
3.3.3.5 Shrnutí	148
4. OD <i>FILOSOFIA VERA</i> K <i>RELIGIO VERA</i> : KŘESŤANSTVÍ JAKO NÁBOŽENSTVÍ V <i>APOLOGETIKU</i> A V DALŠÍCH SPÍSECH Q.S.F. TERTULIÁNA	
4.1 <i>Religio, superstitio, factio a secta</i> v Apologetiku	150
4.1.1. Sémantická analýza výskytů	150
4.1.2 Závěry	159
4.2 <i>Religio</i> v dalších apologetických spisech Tertuliána	160
4.3 <i>Religio</i> v dalších textech Q. S. F. Tertuliána	164
4.4 Závěry	175
ZÁVĚR.....	177
Přehled použitých zkratk	192
Bibliografie	197
Anglická anotace	217

Úvod

V obecném kulturním povědomí jsme si běžně zvykli používat kategorii tzv. „světových náboženství“, kam bez velkých pochyb řadíme i křesťanství. Ponecháme-li nyní stranou otázku „světovosti“, bude k užítku si připomenout, že označení křesťanství za „náboženství“ (*religio*), nebylo vždy zcela samozřejmé. Tento pojem v souvislosti s křesťanským společenstvím nabyl postupně na významu, a to zejména během třetího a čtvrtého století života církve. Předtím, minimálně prvních sto padesát let života církve, se mu křesťané pečlivě vyhýbali a upřednostňovali mluvit o své víře v řecko-římském kulturním světě jako o určitém druhu *hodos*, tj. cesty následování Krista, případně jako o pravé filosofii. V kontextu latinské kulturní tradice výraz „náboženství“ aplikovaný na křesťanství nacházíme poprvé v textech ze závěru druhého století po Kristu, a to v apologetických spisech Q.S.F. Tertuliána, o něco později také v *Octaviovi* Minucia Felixe a u dalších autorů. Širokého rozšíření tato kategorie došla zřejmě díky Eusebiově spisu *Laus Constantini* a Augustinově *De civitate Dei*.

V současné době existuje vícero studií, které se zabývají historickým pozadím vzniku křesťanství,¹ případně religionistickými aspekty helénského či křesťanského náboženství v prvních staletích po Kristu,² avšak domnívám se, že dosud neexistuje ucelená teologická práce, která by analyzovala vývoj identity křesťanství prvních staletí v souvislosti s kategorií *religio*. Přitom se dle mého názoru jedná o téma, které je svrchovaně důležité mj. pro naše současné teologické tázání po vztahu křesťanství k odlišným náboženským identitám, jímž se zabývá teologie náboženství. Křesťanské autory prvních staletí v tomto kontextu obvykle citujeme v souvislosti s několika osvědčenými tématy, ať už jsou to Justinova *semina Verbi*, či různé doklady polemiky

¹ Srov. např. U. BONANATE, *La nascita di una religione*. Torino, Bollati Boringhieri 1994; M. Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob 1998.

² Alespoň několik titulů z posledního desetiletí: J. RÜPKE, *Náboženství Římanů*. Praha, Vyšehrad 2007; C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (ed.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2006; J. RÜPKE, *A companion to Roman Religion*. Blackwell, Malden 2007; S. PRICE, E. KEARNS, *The Oxford dictionary of classical myth and religion*. Oxford - New York, Oxford University Press 2004; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris, Belles Lettres, 2004; E. M. ORLIN, *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Boston, Brill 2002; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*. München, Beck 2001; R. TURCAN, *The gods of ancient Rome. Religion in everyday life from archaic to imperial times*. New York, Routledge 2001; J. ČEŠKA, *Zánik antického světa*. Praha, Vyšehrad 2000; M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE. *Religions of Rome*. Vol. 1-2. Cambridge University Press, 2000; H.-J. KLAUCK *The religious context of early christianity. A guide to Graeco-Roman religions*. London - New York, Clark 2000 ad.

křesťanství s jinými tradicemi a názory (Tertulián či Cyprián). Někteří současní badatelé právem upozorňují, že při konfrontaci jednotlivých postojů křesťanství k ostatním náboženstvím nezdůrazňuje schází důkladná exegetická a hermeneutická práce s pramennými texty.³

Za důležitý přitom považuji návrat k naslouchání teologickým pramenům dané doby (*auditus fidei*), ať už se jedná o určité znovučtení (*re-lecture*) Tertuliánova Apologetika či jednoho z důležitých zdrojů křesťanských představ o pohanském náboženství, který představoval Ciceronův spis *De natura deorum*.

Následující kapitoly této studie se pokusí vysledovat recepci kategorie náboženství v římské (z hlediska křesťanů pohanské) náboženské tradici a posléze její převzetí do křesťanství druhého staletí po Kristu. Hlubšímu analytickému ponoru do antických pramenů předchází úvodní historická kapitola věnovaná sebepojetí křesťanství v prvních staletích života církve. Povšimneme si zejména dvou ústředních momentů dějinného vývoje křesťanství v tomto období, jimiž je na jedné straně pronásledování křesťanů vnímaných jako prvek ohrožující stabilitu římské společnosti a na straně druhé postupná proměna perspektivy směrem k vnímání křesťanů jako loajálních občanů státu.

Druhá kapitola prezentuje chápání kategorie *religio* v římském kulturně-náboženském světě, od etymologie a významu tohoto pojmu v ní přejdeme k otázkám formulovaným filozofickou tradicí pozdní antiky. Antickým pramenem, který zde předkládáme a jehož výklad by nám měl napomoci nahlédnout do komplexní religiozity římského světa z hlediska filozofického tázání, je Ciceronův spis *O přirozenosti bohů*. Pro pochopení příčin, jež vedly k adaptaci původně pohanské kategorie *religio* jako označení křesťanství a posléze i dalších náboženských tradic, je ovšem stejně důležité povšimnout si římského pojetí náboženství jako sociopolitického fenoménu. Tento aspekt proto dostane prostor v závěrečné části této kapitoly.

Po představení role *religio* v antické kultuře a vysledování proměn, jimiž procházel vztah antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu, se podrobněji podíváme, jak se sebepojetí křesťanů jako *religio vera* a zároveň loajálních spojenců říše objevuje v díle prvního latinského teologa Tertuliána. Zaměříme se konkrétně na jeho *Apologeticum*, kde se nám nejuceleněji a ve velmi promyšlené kompozici spisu vyjevují jednak základní rysy konfliktu rané církve se soudobou

³ Český badatel P. Hošek připomíná, že jsou to většinou práce, které reprezentují tzv. exkluzivistický náhled na odlišné náboženské tradice, které mají srov. P. HOŠEK, *Na cestě k dialogu*. Praha, Návrat domů 2005, 89n.

společností a jednak pokus o dorozumění křesťanů s pozdněantickou latinskou kulturou a správnými strukturami Římské říše.

Tato třetí kapitola tvoří společně s následující čtvrtou kapitolou jádro předkládané studie. Při strukturně-sémantické analýze Tertuliánova spisu budeme klást důraz na aspekty, které vyjevují jeho snahu o nalezení definice křesťanské identity, která by byla srozumitelná a dostatečně přesvědčivá pro kulturně-náboženské prostředí jeho doby. Ukážeme si, že *Apologeticum* jako celek lze považovat za určité obsahově i žánrově příznačné přemostění mezi apologiemi řecky píšících křesťanských autorů a patristickou reflexí třetího století po Kristu. Tertulián, podobně jako jeho předchůdci v procesu předávání víry (*traditio*), se musel nutně konfrontovat s kulturními kategoriemi své doby a zhodnotit jejich případnou adekvátnost pro vyjádření teologického obsahu křesťanské zkušenosti. Zdá se, že v tomto ohledu postoupil o krok dále než řecky píšící apologetové, neboť se mu podařilo nalézt či adaptovat kategorie vhodné pro adresáta pohybujícího se ve světě římské státní správy. Tyto kategorie (vedle námi analyzovaného výrazu *religio* lze zmínit také pojem *persona*, či pojetí církve jakožto *corpus*) se do budoucna staly zásadními pro objasnění důležitých obsahů křesťanství. V *Apologetiku* si přitom připravil strukturaci a schémata pro budoucí teologickou syntézu hlavních témat křesťanské teologie.

Čtvrtá kapitola je vyhrazena analýze několika základních termínů, které Tertulián použil při hledání pojmu, který adekvátně popisoval celkovou identitu křesťanství prostřednictvím syntetizujícího výrazu *religio*. Tento proces třibení výrazů, který vedl od pojmenování křesťanského společenství a jeho světonázoru jako *factio*, *superstitio* a *secta* ke ztotožnění křesťanství s kategorií *religio*, zde sledujeme nejprve na sémantické analýze výskytů těchto výrazů v Tertuliánově *Apologetiku* a posléze v dalších spisech tohoto latinského teologa.

Některé poznatky bádání zachyceného ve třetí a čtvrté kapitole považuji za nutné shrnout a zdůraznit v samostatných dílčích závěrech těchto kapitol, které předchází celkovému souhrnu výsledků této studie.

Z hlediska návaznosti na bádání v této oblasti bych si dovolila připomenout, že pojem náboženství u Tertuliána byl z religionistického hlediska zkoumán v průkopnické práci francouzského historika náboženství Maurice Sachota (*L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, 1998). Předkládaná studie se pokouší na tohoto badatele navázat v oblasti teologických implikací problému a zkoumat ho s přihlédnutím ke konkrétním patristickým textům a metodikou současného teologického bádání o náboženství. Ze Sachota přejímám jednu důležitou ideu, podle které se křesťanství identifikovalo s náboženstvím teprve když

začalo pronikat do světa latinské kultury, na samém závěru druhého století po Kristu.⁴ Identifikace křesťanské tradice s kategorií náboženství nebyla automatická, lze vysledovat jistou záměrnost a postupnost jejího převzetí do křesťanství. Její recepcí v prvních staletích zároveň přispěla k dokončení inkulturace křesťanství do latinské kultury tehdejší římské společnosti.

Obraz historického pozadí a ukotvení konceptu *religio* v římské náboženské tradici je inspirován celou řadou historických a religionistických studií, které jsou uvedeny na patřičných místech v poznámkách pod čarou. Pokud je v této práci řeč o „římské náboženské tradici“, či „římském náboženství“, případně „náboženství Římanů“, nejedná se o etnické vymezení, ale o kulturně-náboženské tradice příslušníků Římské říše, jež měly výrazně veřejný charakter a podporu a regulaci ze strany státních struktur.

Patrologická část studie čerpá, kromě zmiňované samostatné práce s antickými prameny, z výsledků výzkumů zejména francouzské a italské badatelské školy, k níž náleží autoři jako Jean-Claude Frédoille, René Braun, Yves Lehmann, Giovanni Filoramo, Marco Rizzi a Giuseppe Laiti. Domnívám se, že teologicky podnětné zůstávají pro zpracování tohoto období i starší práce Jeana Daniélou (*Les origines du christianisme latin: histoire de doctrines chrétiennes avant Nicée*) a již zmíněného Jeana-Claude Frédoille. V strukturní analýze Tertuliánova *Apologetika* navazují zejména na práci Reného Brauna *Deus Christianorum* a studii Roberta Dicka *Sidera On symmetrical composition in Tertullian*. Konkrétní odchylky od závěrů těchto badatelů (např. odlišná strukturace *Apologetika*, kterou navrhuji,) budou uvedeny na patřičných místech třetí a čtvrté kapitoly.

Zbývá objasnit, k čemu může sloužit sám návrat k historii pojmu *religio* v křesťanství. Za slovem *religio* stojí určitá (nejen individuální) zkušenost, kterou tento výraz usiluje pojmenovat. V průběhu dějin se kategorie náboženství se stala samozřejmým označením pro organický celek náboženské nauky, na ní založeného individuálního i sociálního jednání, náboženských institucí a dalších výrazů konkrétní *Weltanschauung*. Současně výraz náboženství neslouží pouze jako určité obecné vymezení vlastní identity (např. oproti filozofii, souboru politických idejí či etických norem), ale s patřičným přívlastkem (*religio vera/falsa*; křesťanské, židovské atd. náboženství) tvoří součást identifikace vzhledem k odlišným náboženským identitám či základ pro jejich vzájemné srovnávání a případně zdůvodňování deklarované superiority té či oné tradice.

⁴ Srov. SACHOT, IX.

Svět pozdní antiky se zřejmě skutečně v lecčems podobal současnosti a s ním i problémy, kterým musela církev čelit v prostředí tehdejší kultury. Příkladem je faktický náboženský pluralismus, který zůstává jedním z významných teologických i společenských témat současnosti a v němž bezpochyby žili i křesťanští teologové prvních staletí po Kristu. V tomto pluralitním kontextu křesťanská komunita vedla zápas o uznání své jedinečné náboženské nabídky. Tehdy jako dnes se nemohla předpokládat samozřejmý souhlas těch, k nimž své poselství obracela, mnoho prvků křesťanského přesvědčení nebylo ostatně jednoznačně interpretováno a akceptováno ani uvnitř samotného společenství křesťanů. Jestliže jsme dnes znovu tázáni po „důvodech své naděje“, věřím, že nahlédnutí do způsobu, jakým otázce po vlastní identitě prezentované v klíči kategorie *religio* čelili křesťanští autoři prvních staletí po Kristu, může napomoci v hledání modality, jak dnes hovořit o univerzální otevřenosti křesťanství a jeho schopnosti interagovat v kulturně i nábožensky velmi různorodém prostředí.

1. Sebepojetí křesťanství v prvních staletích života církve

1.1. Vstup křesťanství do pozdněantického světa

Než přistoupíme ke zkoumání recepce pojmu náboženství v antickém světě, pokusme se nejprve si stručně připomenout celkový historický a nábožensko-kulturní kontext, do kterého vstoupilo křesťanství v prvních staletích po Kristu. Římskou říši v tomto období i nadále charakterizovala převládající administrativně-organizační a jazyková jednota, jejíž součástí byla i Palestina, v níž se zakládající události křesťanství odehrály. Společným jazykem zůstávala řečtina (*koiné*), politická organizace říše včetně jejího náboženského aspektu (*pax romana*) zajišťovala potřebnou stabilitu státu. Poměrně hustá dopravní síť nabízela velkou možnost vzájemné výměny a rozšíření řady myšlenkových a kulturních proudů po prakticky celé středozemní oblasti.⁵ Evangelium čekal střet a ospravedlnění vlastního nároku na pravdivost a univerzalitu tváří v tvář dobovým nábožensko-kulturním proudům, jímž bylo palestinské a diasporní židovství a kulturně-duchovní tradice helénského světa.⁶ Také uvnitř samotného křesťanství docházelo k polarizacím⁷ a s koncem prvního století po Kristu (neboť očekávaná parusie nepřicházela) se stala otázkou i možná nová modalita vztahu církve ke společnosti.⁸

Ohledně střetu a vymezení vztahu křesťanů vůči židovské náboženské tradici, je třeba si připomenout, že po roce 70 se křesťanství střetávalo především s rabínským

⁵ Právě ve 2. století po Kristu přeprava všeho druhu, pozemní i mořské cesty, dosáhla v římské říši svého vrcholu, co do rozsahu i výkonnosti. Srov. např. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*. Roma-Bari, Laterza 2004⁵, 37.

⁶ Srov. G. LAITI, *La Chiesa nell'antichità. Il cammino del Vangelo nell'impero romano*. Verona (rukopis přípr. k vyd.). K otázce rozšíření křesťanství v prvních staletích jeho existence a jeho konfrontace se soudobými náboženskými proudy existuje samozřejmě celá řada studií, základní bibliografické odkazy jsou dostupné v každém lepším slovníku či encyklopedické práci věnované antickému křesťanství, viz např. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia: Morcelliana, 1995 ad. Z posledních prací považujeme za nadále užitečnou již zmíněnou Siniscalcovu studii, práce turínského historika Giovanniho Filoramy: G. FILORAMO, *Storia del cristianesimo L'antichità*. Roma-Bari 2004², či F. WINKELMANN, *Geschichte des frühen Christentums*, München 2002.

⁷ Srov. novozákonní motiv církve ze židů a z pohanů (Ef 2,11-22 ad.) i pozdější odštěpování jednotlivců i komunit od hlavního proudu křesťanské tradice. Viz kterékoliv církevní dějiny a příručku patrologie, počínaje starším dílem J. QUASTEN, *Patrologia*. Torino 1967-78 a konče několikasvazkovým NUOVO DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICITÀ CRISTIANE, 3 sv., ed. A. Di Berardino, Genova-Milano, Marietti 2006-8².

⁸ Srov. M. RYŠKOVÁ, *Postoje starozákonního židovstva a křesťanů novozákonní doby ke státní moci v zrcadle biblických textů a historických faktů*, in K. SLÁDEK (a kol.), *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec, Pavel Merhart 2009, 28-33; viz též M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*. Bologna, Mulino 2009.

judaismem, který v mnohém navázal na dřívější farizejskou linii židovství.⁹ Různé proudy uvnitř židovství, ať už se jednalo o saduceje, farizeje, esejce či zélóty, spojovalo několik společných prvků, mezi které patřil důraz na mesiášský monoteismus, ortopraxi a význam chrámu a synagogy jako tradičních bohoslužebných míst.¹⁰ Jednotlivé skupiny zaujímaly odlišný postoj k tradici i k římským okupantům.¹¹

Diasporní judaismus, jehož velmi živá komunita se nacházela mj. v egyptské Alexandrii, dal vzniknout překladu hebrejského Písma do řečtiny (*Septuaginta*). Dalším nesporným přínosem tohoto proudu nejen pro židovské myšlení se stalo dílo Filóna Alexandrijského (1. stol. Kr.), který se svými spisy pokusil formulovat židovskou víru v kategoriích helénské myšlení. Septuaginta, podobně jako Filónovy texty, posloužila později i křesťanům při jejich pokusech o inkulturaci evangelia do prostředí pozdněhelénské středomořského světa.¹²

O světě a římské kultury se na tomto místě zmíníme jen nakolik to bude důležité pro porozumění bezprostředně následující úvaze, neboť souvislejšímu pojednání o náboženské situaci helénské společnosti pozdní antiky je (vzhledem k hlavní otázce této práce) vyhrazena samostatná kapitola. Řada badatelů dospěla k závěru, že náboženskou situaci v Římské říši prvních staletí po Kristu charakterizuje postupný zánik dřívější podoby polyteismu a v oblasti, kde se filozofické tázání ptá po charakteru božstev řecko-římského pantheonu, tíhnutí k henoteismu. Vedle stále zřetelněji se prosazujícího kultu císaře pokračoval proces ekvivalence a hierarchizace jednotlivých náboženských tradic přítomných na teritoriu Římské říše.¹³ Z Východu se po celém území úspěšně šířily mysterijní kultury, vzkvétaly nejrůznější formy věštnictví, astrologie a magie, považované za

⁹ Srov. S. BENOÎT, *Giudaismo e Cristianesimo*, Bari 1987, 7-41; H. COUSIN (ed.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris 1998; F. SIEGERT, *Les judaïsmes au premier siècle*, in *Que sait on de Jésus? Le monde de la Bible* 109 (1998) 21-30; W. HORNBURY, *Židovská dimenze* in I. HAZLETT (ed.), *Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, 43-52.

¹⁰ Tyto čtyři skupiny vyjmenovává např. Josef Flavius, jistě jich ovšem bylo více, avšak jen obtížně o nich dohledáváme podrobnější zprávy. K proudům uvnitř židovství v tomto historickém období viz např. M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960; viz též M. SIMON - S. BENOÎT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Epiphane à Constantin*. Paris 1968.

¹¹ Saduceové, kteří se považovali za oprávněné následníky kněžské třídy, byli například mnohem více než ostatní otevření vůči helénské kultuře i kompromisu s vládnoucími strukturami římské říše. Viz klasickou práci o průniku křesťanství do světa velkých náboženských tradic starověku z pera italského historika Paola Siniscalca: P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo*, 17-19.

¹² K alexandrijské židovské komunitě přehledově viz např. G. FILORAMO, *Storia del cristianesimo. Antichità*, 42-46.

¹³ Na jedné straně tak docházelo k určitému zrovnoprávnění lokálních tradic podmaněných oblastí, které se staly součástí tradičního římského pantheonu, přitom se však uchovala jistá kategorizace božstev. Srov. H. MARROU, *Decadenza romana e tarda antichità?*, Milano, Jaca Book 1978, 42-52; E. DAL COVOLO, *La religione a Roma tra „antico“ e „nuovo“: l'età dei Severi*, in *RSRL* 30 (1994) 237-246.

výraz lidové zbožnosti.¹⁴ Jestliže však na jedné straně bylo považováno v oblasti náboženství za spolehlivé a věrohodné vše, co se dlouhou tradicí prostě osvědčilo, rostoucí zájem o mysterijní kultury a vznikající nové náboženské skupiny a proudy poukazuje na určité napětí a hledání instance, která by lépe reflektovala aktuální historickou situaci. Při pohledu na proměny, k nimž v průběhu prvních pěti staletí po Kristu došlo v římském kulturním světě, badatelé hovoří o období velkého zpochybnění všech dosavadních jistot a opor, včetně jistot politicko-náboženských.¹⁵

Zatímco řecká duchovní tradice se orientovala v oblasti náboženství na oblast fyziky, tj. na filozofické zkoumání otázky po bozích, po jejich původu a podstatě, latinská tradice usilovala spíše o propojení kategorie *religio* s veřejnými zájmy a základními právními strukturami římské společnosti.¹⁶ Na bozích závisela stabilita říše, bohůpocť byly regulovány zákonem a stvrzeny letitou tradicí. Náboženství se připisoval velký politický význam a přispívalo k dobru *res publica*. Řádně praktikovaná *pietas*, vyžadující mj. veřejné obětování pohanským bohům, patřila k základním společenským povinnostem římského občana. Úcta k bohům projevována kultickými obřady ovšem v helénské náboženské tradici nesouvisela s jejich mýtickým zpodobněním, ani s filozofickým hledáním podstaty božství.¹⁷ Takový přístup k náboženským záležitostem později Římanům ztížil porozumění náboženství křesťanů, pro které oddělení bohůpocť od naukových obsahů nebylo myslitelné.¹⁸

Sami křesťané se v této situaci z hlediska své základní identity prezentovali jako všem lidem a kulturám adresovaná a přístupná náboženská novinka. Bez ohledu na dosavadní příslušnost k té či oné náboženské tradici či jiné kategorizaci se evangelium nabízelo jako eschatologický a ničím nezasloužený dar, jemuž je vzdálen jakýkoliv nátlak

¹⁴ K otázce východních náboženství v Římské říši viz sborník studií C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (eds.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006. Autoři se snaží vědomě navázat na klasickou práci Franze CUMONTA *Les religions orientales dans le paganisme romain* z 1906; viz také přehledovou studii L. H. MARTIN, *Helénistická náboženství*. Brno, Masarykova univerzita 1997 ad.

¹⁵ Jednou z nich bylo i zpochybnění etnicko-kulturní příslušnosti, která v Římské říši musela obstát tváří v tvář rostoucí internacionalizaci a jisté „globalizaci“. Srov. LAITI, *La chiesa nell'antichità*, 7.

¹⁶ viz dále pojednání o *pax deorum* jako jednom z důvodů střetu křesťanů a civilní společnosti prvních staletí.

¹⁷ Srov. dále druhá kapitola této studie.

¹⁸ K limitům římského pojetí trojí teologie-náboženství podle Augustina, jenž je spolu s Tertuliánem druhým z křesťanských autorů výslovně se vracejících k reflexi a kritice varronovského konceptu, zvláště mýtické teologie, patří mj. riziko chybného závěru, že člověka je ve věcech náboženství snadné oklamat. Viz AUGUSTIN, *De civit.* VI,5-6 / CCSL 47,170-174; VII,5 / CCSL 47,190-191. K širšímu pohledu na tuto problematiku, včetně tzv. „politické teologie“ viz G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino 2004, 321-356.

či násilné vnučování spásonosné pravdy, Jejimi nositeli měli být - díky své vazbě na zjevení Boha v Kristu - právě křesťané.¹⁹

Dobu druhého století po Kristu považujeme za důležité období utváření specifické vnější podoby vyjadřující křesťanskou identitu. Zatímco první křesťané neměli v úmyslu se vydělit z židovství a nebránili se být považováni za jeden z mnoha proudů židovství, další generace křesťanů musely mnohem více reflektovat vzájemnou odlišnost stále zřetelněji se profilující nejen dogmatické, ale také liturgické, etické a organizační stránky křesťanství.²⁰ Vědomí návaznosti na židovství bylo ovšem i na počátku druhého století velmi silné, církevní společenství si dosud podrželo řadu znaků, které ho sblížovaly se soudobými židovskými komunitami. Mezi tyto společenské rysy patřilo např. monoteistické vyznání víry, integrace posvátných textů židovství do křesťanské liturgie, obdobný liturgický kalendář, modlitby a další prvky života víry. Vedle obecného vlivu helénské kultury tedy i nadále křesťanství ovlivňovala jeho základní židovská matrice.²¹

Když měli křesťané druhého století vyjádřit svou identitu vzhledem k židům a vyznavačům jiných náboženských tradic uznávaných v rámci Římské říše, identifikovali se především s výrazy *verus Israel* a *tertium genus*.²² Jestliže termín *verus Israel* poukazoval na vědomí sounáležitosti a návaznosti křesťanství na židovské náboženství, výraz *tertium genus* podobně jako přívlastek *verus* (který nebyl užíván pouze v souvislosti s Izraelem) odkazuje na vědomí odlišnosti a rozdílu křesťanů od existujících náboženských tradic a uskupení.²³

Jeden z příznačných signálů rozchodu křesťanů s židovstvím nacházíme např. v listech Ignáce Antiochijského, v podobě jeho otevřených projevů nevraživosti vůči židům a rázného ohrazení se proti ztotožňování církve s židovstvím. V listu Magnesijským

¹⁹ Této otázce se budeme podrobně věnovat ve třetí kapitole.

²⁰ Srov. BENOÎT, 57.

²¹ Srov. G. FILORAMO, *Storia del cristianesimo* 144. Základní literaturou k židovským vlivům v křesťanství prvních staletí zůstává i dnes práce J. DANÉLOU, *Les origines du christianisme latin: histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris 1958, kterou zde budeme dále citovat podle jejího italského vydání *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*. Bologna 1971. V tomto smyslu také dále používaný výraz „židokřesťanství“ je v této studii chápán v jeho nejširším významu, v jakém ho najdeme v pracích J. Daniélou. Židokřesťanství v tomto pojetí označuje soubor veškerých vystopovatelných vlivů židovství v církvi prvních staletí, úžeji vymezeno sem patří všichni křesťané, kteří se původně hlásili k židovství. Viz též P. GRECH, *Giudeocristianesimo* in NDPAC 2, 2289.

²² Srov. KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, VI,5,41,6-7 / SC 446,144, kde Klément cituje fragment Petrova kázání (fragm. 5); TERTULIÁN, *Scorp.* 10,10 / CCSL 2,1089; ARISTIDES, *Apologie* 2 / SC 470,256-258. Ke kontextu této problematiky viz G. FILORAMO - D. MENOZZI, *Storia del cristianesimo. L'Antichità*, Bari 1997, 172.

²³ Adjektivum *verus* (případně *novus*) odkazuje na identifikaci církve s novým Božím lidem a dovršenost, tj. nikoliv částečnost naplnění starozákonních příslibů v křesťanství. Spojení *tertium genus* odkazuje na výše řečené zrušení všech dosavadních bariér a rozdělení (včetně dělení na pohany a židy, otroky a svobodné atp.), namísto něhož přichází křesťanství s myšlenkou opět propojeného, jednotného nového lidstva. Srov. LAITI, *Ecclesiologia patristica-medievale* (rukopis).

tento apoštolský otec vyzývá, aby křesťané, když už tedy opustili způsob života podle židovství, žili konečně vskutku „podle křesťanství“.²⁴ Tento text připomínáme i proto, že jde zřejmě o první místo, kde se mluví o „křesťanství“, přestože ještě nikoliv ve smyslu zastřešujícího pojmu pro křesťanskou identitu, v jakém bude užíváno od konce druhého století. Ignác apeluje na své souvěrce, aby na nelpěli na slavení sobotního odpočinku, který byl nahrazen nedělní oslavou Kristova vzkříšení, jež má křesťany utvrdit ve vyznávaném přesvědčení o víře v Ježíše jako očekávaného učitele a dárce života:

„Když tedy ti, kteří byli zvyklí žít ve starých skutcích, přešli k nové naději, nedrží už sobotu, ale žijí podle dne Páně, kde také vzešel náš život skrze něho a jeho smrt – kterou někteří popírají, to tajemství, skrze něž se nám dostalo víry, a proto všechno snášíme, abychom byli shledáni učedníky Ježíše Krista, našeho jediného učitele – jak bychom my mohli žít bez něho, jehož učedníky v duchu byli proroci, kteří ho jako učitele očekávali? Proto je také ten, kterého spravedlivě očekávali, když přišel, vzkřísil.

Nebuďme tedy necitelní vůči jeho dobrotě. Neboť kdyby on jednal podle toho, co jsme činili my, už bychom nebyli. Proto když jsme se stali jeho učedníky, naučme se podle křesťanství žít. [...] Je nesmyslné mluvit o Ježíši Kristu a řídit se podle židovství“.²⁵

Ústředním bodem konfrontace a vzájemné neshody, jak ozřejmuje i citovaný úryvek, byla otázka příchodu očekávaného mesiáše, kterého křesťané spatřovali v Ježíšovi z Nazareta. Svědectví Písma o smlouvě Boha s jeho vyvoleným Izraelem je reinterpretováno ve prospěch věřících v Krista: Boží zaslíbení se uskutečnila v nové smlouvě uzavřené skrze jeho Syna s „novým Izraelem“. Dějiny vztahu Boha a jeho privilegovaného lidu dostávají pro křesťany nový střed, jímž je osud Božího Syna: křesťanství proto (jak zdůrazňuje zmíněná desátá kapitola Ignácova listu) zcela upozaduje soteriologickou hodnotu židovských náboženských institucí a tradic jako je šabat či obřizka. Vedle hlavního tématu Ignácových textů, za které bývá považován motiv jednoty projevující se na různých úrovních (jednoty v Bohu, Boha a Krista, jednoty dvou přirozeností v Kristu, jednoty církve a konečně jednoty křesťana s Kristem, zdroj veškeré jednoty), se v nich dál vyhrocuje i otázka vzájemného vymezení židovství a křesťanství. Již záhy bylo odlišení křesťanů od židů natolik očividné, že si ho nemohly nevšímat instituce, jež měly na starosti řádný chod římské říše. Společnost, která si dosud jen velmi

²⁴ „Proto když jsme se stali jeho učedníky, naučme se podle křesťanství žít.“ Srov. IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Magnesijským* 10, 1 / SC 10,88 (zde i na dalších místech cituji Ignáce v překladu J. Sokola in SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ, Praha 2004). Ignác je prvním autorem, u kterého nacházíme výraz *katholiké ekklésia*. Srov. H. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato, Piemme 1997, 103.

²⁵ IGNÁC Z ANTIOCHIE, *Magn* 9,1-2 / SC 10,88; 10,1.3 / SC 10,88-89.

pomalu uvědomovala převratnost nového a šířícího se náboženství vstupujícího na scénu římského světa, začínala vnímat křesťany jako prvek destabilizující identitu státního celku.²⁶

Důkladnému uchopení tématu osamostatnění církve od židovství i typických problémů židokřesťanství se věnuje řada samostatných studií.²⁷ Připomeňme, že nejdůležitější námitky vůči křesťanství ze strany židů máme shrnuty v Justinově *Dialogu s Tryfónem*,²⁸ kde je křesťanům ústy židovského učence vytýkáno, že opustili monoteismus otců, deformovali mesiášské naděje, dezinterpretují Písma a nedodržují zákon.²⁹ První skutečný traktát *adversus Iudaeos* (ve smyslu systematického teologického pojednání o vztahu křesťanů k židům), který se nám zachoval, patří latiníkovi Tertuliánovi. Jeho stejnojmenný spis *Adversus Iudaios* vznikl zřejmě kolem roku 198.³⁰

Justinův dialog obsahuje tradiční apologickou argumentaci proti negativnímu pohledu židů na křesťany: Bůh Otec je i Bohem Ježíše Krista, Písma nás zpravují o trpícím mesiáši, jehož příchod se uskutečnil v Kristu – a právě on je správným klíčem ke čtení všech Písem, Zákon pak byl jen pedagogem, vedoucím ke Kristu³¹. Krom těchto důvodů, které nacházíme v řeckých i latinských protižidovsky zaměřených spisech, církevní texty tohoto období obvykle zahrnují tři další motivy ukazující na nutnost odloučení křesťanství od židovství: christologický spor, kritiku židovského Zákona (zvláště rituálních předpisů, které byly podle křesťanů zrušeny ustavením nové smlouvy v Kristu) a odkaz na to, že

²⁶ K motivu jednoty v Ignácových listech viz LAITI, *Storia*, 20; případně úvodní studii k italské edici Ignácových listů: G. GANDOLFO, *Introduzione* in IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Le lettere*. Roma 1980, 20-21.24-29.

²⁷ Krom již zmíněného M. Simona a jeho studie *Verus Israel* z r. 1964 a J. Daniélou připomeňme G. FILORAMO, C. GIANNOTTO (eds.), *Verus Israel*. Brescia 2001; F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, Paris 2002. Přehledně o posledním vývoji této otázky viz citovaný P. GRECH, *Giudeocristianesimo*, in *NDPAC* 2, 2289-2294.

²⁸ Srov. JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone*, in IUSTINI MARTYRIS *Apologie pro Christianis*. *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York de Gruyter, 2005 (= PTS 47).

²⁹ K židovsko-křesťanské kontroverzi viz též W. HORBURY, *Židovská dimenze*, in I. HAZLETT, 51n.; M. SIMON, *Verus Israel*. *Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1964.

³⁰ Při kláním se k hypotéze, že přes u tohoto autora poněkud neobvyklé projevy stylistické nedbalosti přítomné v tomto textu se jedná o autentický Tertuliánův spis, který se stal základem pro třetí knihu *Adversus Marcionem*. K argumentaci viz Q. S. F. TERTULIANI *Adversus Iudaeos* mit Einleitung und kritischen Kommentar herausgegeben von Hermann Tränkle, Wiesbaden 1964, LIII-LIX, srov. také MORESCHINI, *Introduzione*, in TERTULLIANO, *Opere apologetiche*, 498n.

³¹ Zákon, či přesněji téma smyslu celého dějinného příběhu Izraele jako předchůdce a předobrazu Kristova vtělení a ukřižování ovšem nacházíme už o generaci dříve v *Listě Barnabášově*. Silně protižidovský tón se nese také spísem Melitona ze Sard *O Velikonocích* a ještě později ve spise *Proti Židům* obvykle připisovaném Cypriánovi z Kartága. Srov. G. VISONÀ, *Introduzione* in S. GIUSTINO, *Dialogo*, 50.

výlučné postavení Izraelitů ve vztahu k Bohu bylo nahrazeno povoláním pohanů prostřednictvím Krista.³²

Co pro nás ovšem bude v této etapě důležité, je povšimnout si postupného zpřesňování základních rysů vlastní identity křesťanů, k níž prostřednictvím těchto polemik dochází. Lze souhlasit s Winkelmannem, že těmto již poměrně vyhoceným sporům, které nepřipouští žádné jiné řešení, předcházela jakási „oficiální demonizace“ křesťanů ze strany židů,³³ o nevráživosti židů vůči křesťanům máme ostatně zprávy už v textu Nového zákona.³⁴ Naopak ze strany křesťanů byl konflikt s židy interpretován v klíči tzv. deuteronomistického obrazu dějin,³⁵ tj. jako pokračující neposlušnost Izraele vůči Bohu.³⁶ K ní se posléze přidal i do budoucna nebezpečný obraz pocházející původně z mimokřesťanské literatury, podle kterého jsou židé nepřáteli všech lidí.³⁷ Že křesťané byli považováni za jednu další skupinu náboženských heretiků a odpadlíků od židovství ukazuje i tato pasáž z Justinova *Dialogu s Tryfónem*:

„Vždyť [vy, židé,] jste zabili spravedlivého a ještě před ním jeho proroky – a nyní strojíte úklady proti těm, kteří v něj doufají a proti tomu, který ho poslal, Bohu všemohoucímu, stvořiteli všech věcí, a jak jen lze haníte a zlořečíte ve vašich synagogách ty, kteří věří v Krista. V této chvíli sice nemáte moc k tomu, abyste nás zabýjeli, protože vám to nedovolí ti, kteří vám vládnou,³⁸ avšak pokaždé, když jste k tomu dostali příležitost, nemeškali jste [...] Jiné národy nejsou tak zatvrzelé jako vy v onom nespravedlivém postoji vůči nám a vůči Kristu. To vy jste odpovědní za předsudky, které druzí mají proti Spravedlivému i proti nám, kteří jsme z něj vyšli.

... nakonec nejenže jste nelitovali zlých skutků, jichž jste se [na Kristu] dopustili, ale vybrali jste jeruzalémské muže, které jste rozeslali po celé zemi, aby vyprávěli lidem o

³² srov. např. TERTULIÁN, *Adversus Iudaios*, viz také komentář k tomuto spisu C. MORESCHINI, *Introduzione in TERTULLIANO, Opere apologetiche*, Città Nuova, Roma 2006, 498-504. Tertulianovi ovšem (zejm. v prvních kapitolách) záleží obecně na obhájení nároku pohanů na spásu zvěstovanou dříve jen židům. Nenajdeme u něj také koncept *tertium genus*, ale pouze téma „dvoji lid“: židé a pohané. Srov. *Iud* 1,1 / CCSL 2,1339. Podobně ale také již zmíněný *List Barnabášův* či Justinův *Dialog s Tryfónem*. K tématu viz také WINKELMANN, 40-77.

³³ Srov. F. WINKELMANN, 37.

³⁴ viz 1Te 2,13-16.

³⁵ Srov. 1Te 2,15; Neh 9,26; Pl 2,20 ad., cit. in F. VOUGA, *Dějiny raného křesťanství*, Praha - Brno, Vyšehrad - Centrum pro studium demokracie a kultury 1997, 228.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Srov. TACITUS, *Historia* 5,5 / Heraeus 183-186, cit. tamtéž (lokace za lomítkem odkazuje na kritickou edici spisu). Švýcarský badatel F. Vouga připomíná, že v židovských spisech prvního staletí o procesu oddělení židovství a křesťanství mnoho zpráv nenajdeme. Také používání dvanáctého požehnání z Modlitby osmnácti jako dokladu roztržky mezi církví a synagogou považuje za problematické, neboť původní znění nám není dostupné a nemusela být namířena jednoznačně právě proti křesťanům. Viz F. VOUGA, 154-156, ale také M. RYŠKOVÁ, *Zrození církve*, in J. E. SÝKORA (a kol.), *Mlékem a medem oplývající. Sborník českých katolických biblistů Karlu Skalickému k sedmdesátinám*, Praha, SGS 2004, 117-118.

³⁸ Rozuměj: Římané.

heretické a bezbožné sektě křesťanů a aby jim přednesli seznam obvinění, které nyní obracejí proti nám, přestože nás neznají“.³⁹

1.2 Střet křesťanství s tradicemi římského kulturního světa

Zmínili jsme, že další a pro identitu křesťanství důležitou konfrontací byl střet se světem řecké a římské kultury. Jakými proměnami procházel postoj pozdněantické římské společnosti k novému náboženskému fenoménu, jímž bylo sílící křesťanství? Pokusme se vysledovat vývoj a hlavní zvraty, jimiž tento vztah procházel v období od konce prvního století až do století třetího, tj. přibližně od neronovského pronásledování po redefinici církve jako možného loajálního partnera státu a státního náboženství.

Již jsme konstatovali, že křesťané začali být správními strukturami Římské říše vnímáni jako odlišná a stávající společenskou identitu ohrožující skupina. Vedle politických a náboženských autorit projevovaly vůči křesťanům odpor i nižší vrstvy římské společnosti. Pro porozumění tomuto konfliktu a následným vlnám pronásledování křesťanů v prvních staletích (stejně jako pro nahlédnutí smyslu pozdějšího klíčového zvratu, po němž se křesťanství postupně stalo důležitou oporou vládnoucích politických garnitur) je třeba si připomenout, že v antice existovalo velmi úzké propojení mezi státní a náboženskou sférou, mezi světem práva a náboženstvím chápaným jako pečlivé dodržování kultických předpisů, jež měly za účel uchovat si přízeň bohů.

Výtky, jichž se křesťanům dostávalo ze strany administrativních struktur říše i od širokého veřejného mínění, byly zpravidla nábožensko-právní a kulturní povahy. Křesťanská komunita byla obviňována z ateismu (neúčasti na obětech bohům vlasti ohrožovala *pax deorum*)⁴⁰ a z urážky císařova majestátu.⁴¹ Křesťanům bylo dále vytýkáno, že neuznávají *logos* a *nomos* Řeků, tedy moudrost shromážděnou věky, životní styl, který je důležitou obecnou normou společnosti.⁴² Žádný křesťan tudíž nemohl být dobrým

³⁹ Srov. JUSTIN, *Dialog s Trifonem*, 16,4 / PTS 47,96n; 17, 1 / PTS 47,97, překlad na tomto místě vychází z italské edice připravené Giuseppem Visonà (S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*. Milano 1988, 124-126).

⁴⁰ Křesťané, jak známo, se vyhýbali účasti na veřejném kultu, tudíž se jevíli jako bezbožní, byli obviněni z *crimen lesae divinitatis*. K obavám z narušení *pax deorum*, jež zřejmě vedly k represí vůči křesťanům, viz G. FILORAMO, *Storia del Cristianesimo. L' antichità*. Roma-Bari 2004, 168.

⁴¹ K tomuto obvinění z tzv. *crimen lesae maiestatis* srov. TERTULIÁN, *Apologeticum*, 28–35. Souvisí s již zmíněným propojením panovníka se sférou božského. *Augustové* byli označováni za božského (*divus*) zhruba od doby panování Domitiána a jako takovým jim měla být prokazována bohopocta stavěním chrámů, soch a obětováním.

⁴² Viz kritiku římského senátora Frontona vůči křesťanům, kteří podle něj nedodrží obyčejové právo (*mos maiorum*), což ohrožuje říši, protože opustit zdravý římský životní styl většiny znamenalo ohrozit dobrý vztah bohů k říši. Jinou interpretaci ovšem představuje Titus Livius: Řím se stal velikým díky géniu Římanů, kteří dokázali z každého národa přejmout to nejlepší, takže křesťané by se za jistých okolností mohli stát

římským občanem. Veřejné mínění (*plebs*) na jedné straně obdivovalo statečný a ctnostný život křesťanů, na druhé straně potřebovalo na někoho přenést vinu za tragédie a přírodní katastrofy postihující společnost (jako byly záplavy v Římě a v Egyptě, prohrané bitvy, nákazy ad.).⁴³ Tam, kde se vyskytla početnější skupina křesťanů, byly ohroženy i některé tradiční prvky zajišťující řádný chod ekonomiky dané oblasti, jako byl trh s obětními zvířaty či s amulety pohanských svatyní.

Lze konstatovat, že všechny tyto i další problémy vyústily již v druhé polovině prvního století po Kristu v pronásledování křesťanů ze strany říšských struktur a zároveň i k nárůstu veřejného odporu vůči křesťanům.⁴⁴ Ze strany církevního společenství se jako odpověď na danou situaci šířil ideál křesťanského mučedníka - mučednictví bylo řadou autorů představeno jako nová a pro mnohé osoby nevyhnutelná forma svědectví Kristu.⁴⁵ Kulturním námitkám římského světa se pokusila čelit apologetická díla křesťanů a obvyklým osočením křesťanů ohledně jejich životního stylu měl oponovat transparentní a bratrský život křesťanského společenství.⁴⁶

Zda konečně byly důvody pronásledování křesťanů spíše sociopolitické a ekonomické, anebo náboženské, zůstává otázkou.⁴⁷ Domnívám se, že žádnou z těchto složek ovšem nelze podcenit, už pro ono zmíněné propojení náboženské sféry a života společnosti, typické pro helénský kulturní svět.

K prvním masovějším persekucím křesťanů došlo již v průběhu prvního staletí za panování císaře Nerona (54–68). Křesťané při nich byli obviněni ze zapálení Říma,⁴⁸ avšak už předtím je provázela pověst o strašlivých *flagitia*,⁴⁹ kterých se podle přesvědčení

dobrymi občany; a pokud je křesťanské náboženství pravým náboženství, jsou potenciálně také nejlepšími občany. Oba příklady cituje R. BRAUN, *Aux origines de la Chrétienté d'Afrique: un homme de combat*, Tertullien, in R. BRAUN, *Approches de Tertullien*, Paris 1972, 192; viz také D. RANKIN, 25.

⁴³ K této neoblíbenosti křesťanů mezi lidem z antických autorů viz např. TERTULIAN, *Apologeticum* 40; CICERO, *Har. resp.* 20 / Loeb 11,442-446; AILIOS ARISTEIDES, *Orat.* 49.38 / Behr 314; srov. E. R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha, Rezek 1997, 128.132n.

⁴⁴ Tématu se obsáhle věnuje již zmíněný E. R. Dodds ve své knize *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*.

⁴⁵ Srov. G. LAITI, *Ecclesiologia patristica-medievale*. Verona 2003 (rukopis).

⁴⁶ Všechny tyto tři okruhy námitek helénskému světu druhého století po Kristu najdeme zastoupeny i s patřičnými odpověďmi v Tertuliánově *Apologetiku*, jak si ukážeme ve třetí kapitole této práce.

⁴⁷ Sociopolitickou interpretaci najdeme např. u W. H. Frenda a E. Noffkeho, k náboženské se přiklání italská historička M. Sordi. Srov. W. H. C. FRENDA, *I monaci e la fine del paganesimo greco-romano in Siria e in Egitto*, in P. F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Bologna 2008; E. NOFFKE, *Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano*. Torino 2006; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*. Milano 2004.

⁴⁸ TACITUS, *Letopisy*, XV, 44, cit. in R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*. Bari, Laterza 2006, 464.

⁴⁹ K *flagitia* připisovaným křesťanům (incest, zabíjení dětí nebo znesvěcování hrobů) viz např. TERTULIÁN, *Ap* 7–9. K tématu obecně viz např. J. HARRIES, *L'ascesa del Cristianesimo*, in: J. WACHER (ed.), *Il mondo di Roma imperiale*, sv. 2, Roma-Bari, Laterza 1989, 298-318; případně S. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*. Paris 1968.

Římanů příslušníci této sekty dopouštěli. S nástupem dynastie Flaviovců (69-96) se vlna pronásledování dočasně utlumila, a to až do posledních let Domitiánovy vlády. Za jeden z důvodů této césury považujeme postupný průnik křesťanství do všech vrstev společnosti, včetně členů flaviovské dynastie jako byli Flavius Clemens a obě Flavie Domitilly.⁵⁰ Domiciánovo pronásledování se ovšem nevyhnulo ani vysoce postaveným příslušníkům těchto starých římských rodů.

Z následujících panovníků nelze nezmínit Trajána, respektive jeho korespondenci s Pliniem Mladším, tehdy císařským legátem v Pontu a Bithýnii. Jádrem problému, který Plinius představuje ve svém listu císaři z let 111–113,⁵¹ je právní otázka, „jak dalece se mají (křesťané) trestat a co se má vyšetřovat“.⁵² Plinius se panovníka táže, zda má křesťanství soudit podle kategorie *error*, či podle kategorie *culpa*, tj. zda jako především myšlenkové pomýlení, z něhož by plynulo, že křesťané mají být pronásledováni pro pouhou příslušnost ke svému vyznání (pro „jméno“, *nomen*), anebo zda je třeba tuto skupinu obyvatel říše stíhat pro skutečné trestné činy (*flagitia*) vyplývající z této příslušnosti. Legát sám ve svém listu doznává, že žádné zločiny u křesťanů neshledal, nevidí u nich nic, co by ohrožovalo morálku a bezpečnost státu.⁵³ Trajánova stručná odpověď bývá interpretována jako snaha o kompromis:⁵⁴ souhlasí s umírněným postupem, radí nevyostřovat situaci, nevyhledávat křesťany a trestat je jen na přímá a nikoliv anonymní udání, přičemž se spokojuje s pouhou obětí bohům a nežádá, aby přitom byl tupen Kristus, nebo byla přinášena oběť obrazu císaře. Smíme se tedy domnívat, že jde o poměrně vstřícné řešení, které se působením křesťanů ve společnosti zabývá v optice jistě stále četnějších, ale stále ještě spíše individuálních případů problematických konverzí. Na církve se dosud nenahlíží jako na potenciálně stát ohrožující instituci.⁵⁵

Na Trajánův reskript se odvolávali i další panovníci prakticky až do poloviny třetího století. Teprve Valerián v roce 257 začíná pronásledovat už nikoliv jednotlivce, ale církve jakožto nedovolené společenství.⁵⁶ Než však došlo k této další vlně represí, bylo tu ještě období faktické tolerance křesťanství, které charakterizuje panování Trajánových následníků. Nechceme jistě popřít výkyvy, k nimž došlo u vládců jako byli Hadrian a

⁵⁰ Přikláním se tím k závěrům studie italské badatelky M. Sordi. Srov. M. SORDI, *I Flavi e il Cristianesimo*, in *Atti del Congresso Internazionale di studi vespasiani*. Rieti 1981, 137nn.

⁵¹ srov. PLINIUS ML., *Epist.* 10, 96-97 / BL 4,73-73, český překlad in: A. FROLÍKOVÁ, *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky latinsky píšících autorů 1.-2. století*. Praha 1992, 18–19; PLINIUS ML., *Dotaz, jak nakládat s křesťany*, přel. Š. Brožová, in: *PÍŠI TI PŘÍTELI*, ed. B. Borecký, Praha 1975, 293–295.

⁵² „*quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*” - PLINIUS ML., *Epist.* 10,96, 1 / BL 4,73.

⁵³ „Neshledal jsem nic jiného než nerozumnou a přemrštěnou pověru“, tamtéž, 8.

⁵⁴ SROV. SORDI, *Cristiani e impero* 94.

⁵⁵ což je vzhledem k obvyklým Trajánovým obavám ze spiknutí dosti nezvyklé, viz k tomu např. SORDI, *Cristiani e impero*, 95n.

⁵⁶ srov. tamtéž, 96n.

Antonin Pius, avšak k porušování poměrně umírněného Trajánova reskriptu docházelo v praxi spíše jen v provinciích než v samotném Římě, jak o tom svědčí např. proces s biskupem Polykarpem, k němuž došlo kolem roku 155 ve Smyrně.⁵⁷

Velmi zajímavé rysy vztahu mezi křesťanstvím a okolním kulturně-náboženským světem lze zaznamenat za období vlády Marka Aurelia (161-180). U tohoto panovníka nacházíme jisté známky obav ne snad z existence církevní organizace, ale spíše z jejího disidentství. Marcus Aurelius se proto pokusil vytvořit podmínky pro její veřejné působení. Křesťanství sice zůstalo i nadále nedovoleným náboženstvím, *religio illicita* (nikdo dosud nezrušil starší zákony v jeho neprospěch), avšak zároveň se křesťanům nebránilo, aby získávali do svého vlastnictví místa pro slavení vlastní liturgie, pohřbívání apod.⁵⁸ U tohoto panovníka také pozorujeme určitou snahu o otevřenější spolupráci říšských struktur se stále sílící náboženskou menšinou a o její včlenění do veřejného života. V daném období křesťané již naplno pronikli do různých veřejných institucí, včetně senátu.⁵⁹

Skutečný konec období pronásledování byl ovšem ještě velmi vzdálený. Už kolem roku 177, kdy se Markovým spoluvládce stal jeho syn Commodus, opět zesílila perzekuce křesťanů v provinciích⁶⁰ a rozmnožila se obvinění z *flagitia*. Někteří badatelé se v této souvislosti domnívají,⁶¹ že křesťané začali být považováni za státu nebezpečnější mimo jiné pro záměnu „hlavního proudu“ křesťanství s jeho montanistickou odnoží, která útočila proti chrámovým institucím a sochám pohanských bohů a provokativně vyhledávala mučednictví.⁶²

⁵⁷ K Polykarpově případu viz např. S. RONCHEY, *Indagine sul Martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*. Roma 1990; viz též THE MARTYRDOM OF APOLLONIUS, in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press 2000, 90-105, případně českou jeho českou edici UMUČENÍ POLYKARPA in P. KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků*. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury, Praha, Vyšehrad 2009, 57-74.

⁵⁸ Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 113.

⁵⁹ Ke křesťanským senátorům viz např. M. SORDI, *Un senatore cristiano dell'età di Commodo*, in *Epigraphica* 17 (1955) 104nn; viz též TERTULIÁN, *Scap.* 4,6 / CČSL 2,1131; *Ap* 1,7 / CČSL 1,86.

⁶⁰ Za všechny zmiňme alespoň proces s lyonskými mučedníky. K pronásledování křesťanů viz klasickou práci W.H.C FRENDA, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford – New York 1967.

⁶¹ Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 104-106.

⁶² Jak bylo neshodné rozlišit „pravověrné“ křesťany a různá heretická hnutí se ukazuje např. u Celsa, který křesťanům obecně připisuje některé rysy typické pro montanisty: Podobně také v *Myšlenkách* Marka Aurelia najdeme názory, které ukazují, že v otázce mučednictví docházelo často k záměně názorů montanistů za názory celého křesťanstva. Srov. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 105.

1.3 Křesťané jako loajální spojenci říše

Křesťanské společenství stálo před dvěma důležitými otázkami: zda vést smysluplný dialog se státními strukturami (tj. zda vůbec lze objasnit, že křesťané mohou být a jsou loajálními spojenci státu) a jestli je každé mučednictví skutečně neseno duchem evangelia.⁶³ První otázku se snažili řešit křesťanští apologetové, když usilovali ve svých spisech ukázat na nepodloženost obecného a mnoha předsudky podmíněného názoru pohanské veřejnosti na křesťany. Mezi lety 176–177 byly sepsány hned čtyři apologie adresované Markovi Aureliovi, kde se tvrdí, že křesťané se přeci nevyhýbají vojenské službě ani jiným záležitostem důležitým pro pokoj říše, která by jejich politickým uznáním naopak získala.⁶⁴ Znamý odpůrce křesťanství, filozof Celsus (snad jménem samotného Marka Aurelia) již r. 178 namítá – jako by se k jeho sluchu žádná z apologií nedonesla či nebyla dost přesvědčivá –, že pokud křesťané chtějí prohlašovanou loajalitu skutečně dokázat, měli by začít opravdu aktivně vojensky a politicky spolupracovat v zápase proti barbarům, kteří hrozí rozvrátit říši. Kdyby křesťané vyšli z ilegality, domnívá se Celsus, pak by byl císař ochoten církev tolerovat.⁶⁵

Z hlediska kultivovaného pohanského filozofa ovšem i tak křesťanství zůstává nepřesvědčivou naukou, jíž lze ve srovnání s helénistickou filozofickou tradicí vytknout mnohé: od buřičského a rozvratného charakteru, který se podle Celsa projevil nejen vydělením křesťanů ze židovství, ale i následnou polarizací do mnoha křesťanských sekt, až po nepůvodní a málo přesvědčivý obsah jeho učení. Polyteismus jako takový totiž kritizovali už velcí řečtí filozofové a křesťanská představa o vlastní nadřazenosti se v tomto smyslu jevila jako projev neopodstatněné domýšlivosti křesťanské sekty. Také křesťanská vize Božího zjevení v dějinách se ve srovnání s platónskou vizí skutečnosti jevila podezřelá, podobně jako nauka o Kristově vtělení či otázka vzkříšení.⁶⁶ Celsus je zároveň jedním z oněch filozofů, kteří nechápou, proč by křesťané neměli obětovat císaři, když z hlediska božské hierarchie zde nejde o soupeření o post nejvyššího Boha. Namítá, že křesťanská teorie se zdá také obsahovat různé prostředkující bytosti jako byli andělé či démoni. Křesťanství podle Celsa patří a stalo se šířitelem jakési nejlidovější podoby

⁶³ Tuto druhou otázku ohledně kritérií k rozlišení „pravého mučednictví“, podnítilo zřejmě působení a záměna montanistů s hlavním proudem křesťanstva. Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 106-111.

⁶⁴ Jmenovitě jde o apologie Apollinaria a Milthiada z Asie, Melitona ze Sard a Athenagory z Athén. Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 112, viz též C. BURINI, *Introduzione generale in GLI APOLOGETI GRECI*, Roma, Città Nuova 1986, 8-14.

⁶⁵ Srov. ORIGENÉS, *C. Cels. 8.2 / SC 4,182-183*, cit. in DODDS, 131. Srov. též SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, 113.

⁶⁶ Jiné motivy jako samotné Ježíšovo narození či jeho umučení se naopak nejevily ve srovnání s obvyklými mytickými příběhy nijak mimořádné. K tomuto a následujícím poznámkám o Celsovi viz WINKELMANN, 58-59.

náboženství, ba dokonce magie – vždyť Kristovy zázraky se podle něj neliší od mnoha jiných čarodějných kousků, jichž zná společnost už víc než dost.⁶⁷

V téže době došlo k další, pro budoucnost církve důležité proměně sebepojetí křesťanství v antické společnosti, jíž se v této práci budeme dále podrobně zabývat. Latinský autor právního myšlení, Tertulián, ve své *Apologii*, sepsané v Kartágu zřejmě roku 197 po Kristu, shromáždil dosavadní argumenty apologetů i pohanských odpůrců a učinil další krok směrem k originální prezentaci křesťanství jako *religio*, náboženství. V návaznosti na klasickou triádu Marka Terentia Varrona (asi 116–27 př. Kr.) a jeho trojí teologii⁶⁸ sloučil tři klasické roviny náboženského života helénského člověka (*theologia naturalis, civilis, mythica*) do jediného nového pojmu, *religio*. Právě u Tertuliána došlo k posunu sebedefinice křesťanství od „cesty“ či „pravé filozofie“ k identifikaci křesťanů s „*religio vera*“, tedy pravou bohopoctou, avšak zahrnutím všech tří druhů varronovské teologie.⁶⁹ V následujících kapitolách, které tvoří jádro této studie, se pokusíme blíže nahlédnout, jak konkrétně tento první latinský křesťanský teolog zachází s pojmem náboženství a jakým způsobem v jeho apologetickém díle dochází k aplikaci této kategorie na celek křesťanství.

Je dobré si hned na počátku uvědomit, jaké důsledky zmíněný pojmový posun přinesl: jedno z nedorozumění mezi křesťany a vzdělanými vrstvami společnosti totiž bylo dáno rozdílným chápáním role náboženství ve společnosti a posunem ve vnímání otázky pravdy, která se pro křesťany nebyla jen gnozeologickou kategorií ve vztahu svrchovaný Bůh a svět. Otázka poznání Boha a náboženské pravdy se podle nich vymyká oblasti filozofie, neboť je kategorií relační, která má nevyhnutelný dopad na etickou praxi jedince

⁶⁷ Zatímco Celsovi bylo možné vytknout hrubou neznalost základních křesťanských konceptů, zhruba o století později další kritik křesťanství, Porfyrios z Tyru, byl ve své kritice mnohem sofistikovanejší a zaměřil se na nesrovnalosti a obtížná místa biblického textu. Podobně jako Celsus odmítal křesťanský monoteismus, vzkříšení těla, vedle toho i tak velmi pozdní Boží zásah do dějin, který by podle něj nutně odsuzoval do zatracení všechny předešlé generace. Srov. např. WINKELMANN, 61.

⁶⁸ *Theologia naturalis, civilis, mythica*, v níž jsou kompetence přehledně rozděleny: *theologia naturalis*, čili filozofie, se zabývá hledáním pravdy, zkoumáním povahy božstev; *theologiae civilis* je svěřena praxe řádné, náležité bohopocty včetně zákonodárství; *theologia mythica* zahrnuje oblast toho, co bychom dnes označili jako zobrazování božstev regulované tradicí, která se stává normou. K charakteristice teologie M. T. Varro viz Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*. Bruxelles, Latomus 1997, 157-259.

⁶⁹ Tertulián, ve snaze nabídnout křesťanství jako životní a myšlenkový ideál hodný následování v celé římské společnosti, nejprve zhodnotil dosavadní výrazy užívané pro označení podobných celků v římské společnosti od výrazu *secta* (*Ap* 1,1 / CCSL 1,85) s tehdy převážně pozitivní konotací (skupina následníků určitého mistra) po filozofii až k *religio*. Křesťané ovšem pro něj nejsou jednou z mnoha sekt, ba ani jednou z filozofií, nýbrž filozofií *par excellence*, onou hledanou pravdou Bohem zjevenou člověku prostřednictvím Mojžíše, proroků, Krista, apoštolů a jejich následníků. Výraz *religio* používá nejprve v kontextu srovnání se židovstvím: tak jako židům byl v říši uznán status *religio*, ani křesťané nejsou pouhou *superstitio*, ale náboženstvím, ba více: pravým náboženstvím. V čem ovšem spočívá toto náboženství? Když má Tertulián exponovat obsahy svého náboženství, nezačíná kultem či morálkou, nýbrž věroučnými obsahy. Jako podstatu náboženství tedy nejprve překládá filozofické obsahy.

i společenství. Že takovéto chápání nebylo v pozdně antickém světě obvyklé, ukazuje i údiv helénské filozofa, který neviděl rozpor v tom být zastáncem teoretického monoteismu, avšak přitom se zároveň účastnit tradičních veřejných kultických praktik na počet mnoha bohů ochraňujících říši, neboť se to shodovalo s obecným ideálem zbožného muže (*vir pius*).⁷⁰ Odmítavý postoj křesťanů se na pozadí tohoto přesvědčení jevil jako zbytečně přepjatý.⁷¹ Tvrzení, že způsob oslavy božstev má odpovídat pravdě o Bohu, že nelze separovat kult a filozofii, protirečilo antickému pojetí pravdy, která náležela do oblasti filozofie, nikoliv náboženství jakožto *religio* či *theologia civica*.

Jestliže tedy římská společnost byla přesvědčena, že tradiční bohopocta tvoří stmelovací prvek společnosti a zaručuje stabilitu a prosperitu země, křesťanský důraz na výlučnost a jedinečnost byl jen těžko akceptovatelný. V teologické reflexi křesťanů byla akceptována a přetvořena také další základní kategorie římského kulturního myšlení: idea vyvoleného národa (rozuměj: Římanů) a universalismus společenských struktur (tj. Římské říše). Křesťané je nahradili důrazem na univerzalitu křesťanského společenství, založenou na společném svědectví o pravdě personálního charakteru, která přesahuje hranice kultur, jazyků a národů.⁷²

Přechod k promýšlení vlastní identity křesťanství v kategorii *religio*⁷³ připravil půdu pro příští nové uspořádání vztahů mezi křesťanskou komunitou a státem v klíči vzájemné podpory. Byli to právě apologetové druhého století, kteří přišli s návrhem spolupráce; ten se o téměř dvě staletí začal uskutečňovat v míře, v níž se jistě ani neodvážili doufat.

Než se budeme věnovat této postupné proměně ve vztahu církve a státních struktur Římské říše, které vyvrcholilo ustavením křesťanství jako „státního náboženství“, připomeňme, že křesťanští autoři prvních staletí ve svých dílech prezentují křesťanství obvykle nikoliv jako zkázu a potlačení všech ostatních kultur a náboženství, ale jako dovršení všeho, co mu v dějinách národů, jejich kultur a myšlení předcházelo.⁷⁴

Vrátíme-li se k dějinnému vývoji, nemáme zprávy, že by římsští panovníci kdy četli spisy křesťanských apologetů. Nelze si však nepovšimnout, že vedle setrvalé opatrnosti

⁷⁰ Srov. FILORAMO 81n.

⁷¹ Srov. DODDS, 130.

⁷² Srov. G. LAITI, La chiesa dei Padri nel pluralismo delle religioni, in E. FALAVEGNA – G. GIRARDI, In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità e dialogo. Verona, Il Segno dei Gabrielli Editori 1998, 93-100.

⁷³ Vedle Tertuliána to bude zejména MINUCIUS FELIX ve svém *Octaviovi* (180).

⁷⁴ Ještě u Augustina nacházíme zmínky o tom, že je třeba „očistit“ přínosné prvky zbožnosti jiných kultur. K hledání delimitace toho, co patří ke křesťanské identitě a jejím kulturním projevům viz např. P. BROWN, Autorita a posvátné. Aspekty christianizace římského světa. Brno 1999, 36n. Viz také klasické Justinovo téma semének Logu přítomných v jiných filozofiích a kulturách ad. V příští kapitole se podíváme, jak s tímto konceptem, tj. křesťanství jako dovršení jiných náboženských identit pracuje Tertulián.

vůči křesťanům zřejmě rostl obdiv a sympatie společnosti k široce expandující křesťanské menšině. Elagabalova (Heliogabalova) vláda s rozvinutým synkretismem a kultem slunečního božstva bývá dokonce považována za dobu „tichého konkordátu“ mezi církví a státem.⁷⁵ Dlouho před Konstantinem dnes pozapomenutý Marcus Julius Philippus (Philippus Arabs) dokonce přijal (za svůj komplot proti předchozímu vládcí) jako první římský císař veřejné pokání z rukou křesťanského biskupa.⁷⁶

Podobné projevy tolerance církve v říši vyvolaly obavy a varování jak na straně císařských rádčů, tak paradoxně i mezi křesťany. Severův rádce Dionus byl pohoršen, jakého prostoru a podpory se oné *novae sectae* v říši dostává, zvláště když se císař pokusil postavit chrám samotnému Kristu a přiřadit ho zcela oficiálně mezi ostatní božstva. Podobně Órigenés za křesťany upozorňoval, že vágní svrchované božstvo pohanů rozhodně nelze zaměňovat za tvář křesťanského Boha.⁷⁷

Rostoucí obavy panovníků vyústily ve velké vlny pronásledování za vlády Decia (249-251), Valeriána (253-260) a později Diokleciána (284-305). Mnoha dalších útoků se křesťanství dočkalo i ze strany veřejného mínění a od představitelů pohanské filozofie, jako byli již zmíněný Celsus či Porfyrios, u nichž byli křesťané i nadále oceňováni jako nebezpeční pro jejich „bezbožnost“ ohrožující ochranu ze strany bohů, kterou říše právě v této době nájedů barbarů tolik potřebovala.⁷⁸

V souvislosti s rostoucími řadami mučedníků a v kontextu sporu s montanisty se sama křesťanská komunita tázala, jaká jsou kritéria „mučednictví podle evangelia“, tj. za jakých okolností není namístě přistupovat ke kompromisu s nabídkami římské společnosti a obstát ve svědectví evangeliu i za cenu vlastního života.⁷⁹ Několik rysů, které odlišují pravého Kristova svědka-martyra od provokativního mučednictví montanistů, nabízí např. spis *Martyrium Polycarpi*, jenž vznikl nedlouho po smrti jmenovaného smyrenského

⁷⁵ Dokladem je mj. tak velké církevní shromáždění, jakým byl v prvním dvacetiletí 3. století sněm 71 afrických biskupů, či stavba prvního nám známého křesťanského „kostela“ v Dura Europos za panování jeho následníka Severa Alexandra. Srov. např. J. ČEŠKA, *Zánik antického světa*, Praha 2000, 16–17; SORDI, *Cristiani e impero*, 125–129.

⁷⁶ srov. SORDI, *I cristiani e l'impero romano 135–139*. Sordi také upozorňuje, že myšlenka o podřízení císaře církvi v otázkách víry a morálky se dřív než u Ambrože vyskytla v antiochijské církvi třetího století, jejíž biskup si vyžádal účast císaře na penitenciálním křesťanském rituálu jako odčinění podílu na smrti svého předchůdce Marka Antonia Gordiana, viz tamtéž.

⁷⁷ srov. ORIGENES, *Ex.mart.* 46. Cit. in SORDI, *Cristiani e impero*, 129. K Órigenově vztahu k říšským strukturám viz např. druhou kapitolu studie italského patrologa a filologa Marka Rizzi in: RIZZI, *Cesare e Dio*, 59–88.

⁷⁸ K protikřesťanským literárním polemikám viz T. BARNES, *Pohanská percepce křesťanství*, in: HAZLETT, 220–224.

⁷⁹ srov. UMUČENÍ POLYKARPA in KITZLER, *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, 57-74. Viz též SORDI, *Cristiani e impero*, 107-111.

biskupa.⁸⁰ Rozvíjí ideu mučedníka jako hlasatele a svědka zvěsti o alternativním světě pod Kristovou nadvládou, kde vládne zcela jiný řád, v němž stěžejní místo náleží agapé.⁸¹

Pronásledování křesťanů za Deciova panování nepostihlo všechny provincie celé říše stejně. Chronologicky rozlišujeme dvě fáze: první stavěla na císařském výnosu vyžadujícím potvrzení o obětování bohům. Přestože reskript explicitně nezmiňoval křesťany, sám fakt, že právě pro ně bylo získání *libellu* za daných podmínek nemožné, byl veřejným tajemstvím. O další pronásledování se postaraly i lidové vzpoury, zvláště v provinciích, kde byli křesťané již velmi početní. Teprve když si byl Decius jistý touto všeobecnou podporou, vydal známý edikt (r. 250) o pronásledování, který krom deportace obsahoval také možnost rozsudku smrti nad zatvzrelými stoupenci Krista. I tento edikt byl aplikován velmi různě, podle toho, jakou reakci veřejného mínění na konkrétním území vyvolal.⁸²

Všechny dosavadní zásahy však byly namířeny proti jednotlivcům, dosud stále ještě neexistovaly výnosy, které by se obracely přímo proti církevní organizaci. Teprve s Valeriánem se objevily zákony namířené proti strukturám církevního společenství.⁸³ Následovalo pronásledování, které ovšem současně znamenalo počátek zatím negativní, avšak oficiální recepce církve. V očekávaném pozitivním smyslu se k církvi vyjádřil už jeden z následujících spoluvladařů Gallienus (253-268) ve svém tolerančním ediktu. Protože dřívější Valeriánova nařízení radikálně změnila situaci (správní struktury říše se poprvé cítily nuceny vyjádřit k církevní organizaci v kontextu vlastní právní soustavy), považujeme Gallienův edikt za jakési první uznání církve ze strany státu.⁸⁴ Gallienův edikt totiž *ipso facto* ruší předchozí nařízení namířená proti křesťanům a představuje první pozitivní právní (tj. už nejen faktickou) formulaci postoje struktur říše k církvi. Tímto úkonem se křesťanské komunity staly právním subjektem.

Jednání ze strany státních úředníků i nadále směřovalo postupné integraci křesťanství do římské společnosti a zřejmě souviselo se snahou udržet pokoj v říši, která se z mnoha stran ocitla v krizi.⁸⁵ Hledala se opora u dostatečně silného božstva, které by

⁸⁰ Srov. *Martyrium Polycarpi. The Martyrdom of St. Polycarp* in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press 2000, 2-21. K bližšímu pojednání o mučednictví si dovoluji odkázat na klasickou studii W. H. C. FRENDA, *Martyrdom and persecution in the early Church. A study of a conflict form the Maccabees to Donatus*. Oxford 1965.

⁸¹ Srov. P. DUDZIK, Úvod in KITZLER, Příběhy křesťanských mučedníků, 57-62.

⁸² Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 144.

⁸³ Zprávy o Valeriánových ediktech máme u Dionýsia z Alexandrie a Cypriána z Kartága, srov. DIONYSIOS Z ALEXANDRIE, *Apud Eus. H.E.*, 7,3/11; viz též *Acta Cypriani* cit. in SORDI, *Cristiani e impero*, 147; AKTA CYPRIANOVA I (první recenze), přel. I. Adámková, in KITZLER, *Příběhy křesťanských mučedníků*, 225.

⁸⁴ Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 156.

⁸⁵ Srov. např. ČEŠKA, 45n.

umožnilo říši vyprostit se z četných potíží a zpětně pak obnovit i narušenou rovnováhu ve vztahu k bohům. Až do počátku čtvrtého století zdálo, že onou potřebnou posilou státu, schopnou obnovit zacházející slávu Římské říše, může být sluneční božstvo, případně návrat k tradiční římské *pietas*.⁸⁶ Pozvolna se však stále zřejměji ukazovalo, že velkým rizikem pro stát a zdrojem nestability ve společnosti může být i pronásledování tak vlivné menšiny, jíž byli křesťané.⁸⁷ Nelze se proto divit závěru italské historičky M. Sordi, která zásadní proměnu ve vztahu církve a státu na počátku čtvrtého století po Kristu interpretuje jako záležitost zakořeněnou zásadně právě v náboženských, a nikoliv v první řadě politických motivech:

„Byly to náboženské motivy, tj. péče o obnovení *pax deorum*, jež ohrožovali ‚bezbožní‘ křesťané a starost, aby říše byla pod ochranou bohů, které vedly k pronásledování za dob Valeriána a Diokleciána. Snaha o navázání paktu se silnějším Bohem pak přivedla Konstantina k tomu, že si zvolil křesťanství za nové říšské náboženství“.⁸⁸

* * *

Historikové nezřídka mluví o vlivu kulturně sociálního a náboženského prostředí na křesťanství, o vlivu, který je do velké míry schopen objasnit mnohá místa ve vývoji tohoto náboženství v dějinách, avšak na druhé straně shodně tvrdí, že tento vliv samu podstatu křesťanství nemění.⁸⁹ Historicko-kulturní a náboženský kontext utvářený jak vztahem k židovství tak k římské politicko-náboženské tradici, jimž jsme v této kapitole věnovali pozornost, jistě přispěl k formaci křesťanství. Současně jsme v závěru této kapitoly již

⁸⁶ Proto byli za Diokleciána křesťané vypuzeni z vojska a z ostatních veřejných funkcí a byly vydány známé čtyři edikty. Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 179n.

⁸⁷ V době Diokleciánova panování byli křesťané dokonce i mezi osobními strážci císaře. Srov. SORDI, *Cristiani e impero* 162.

⁸⁸ SORDI, *Cristiani e impero*, 14. Politický prvek podle Sordi samozřejmě nelze vyloučit, ale v každém případě se podle ní jednalo o „politiku zabývající se bohy“. Italská badatelka zároveň připomíná, že rozdíl v pronásledování v západní a východní části říše je třeba interpretovat tak, že to, co vypadá jako mírnější podoba pronásledování (na Západě), je spíše sofistikovanější podobou téhož: Maximinus se snažil vyhnout zbytečné heroizaci mučedníků, proto zvolil taktiku šíření pomluv, falešných dokumentů (např. Akt Pilátových aj.) po provinciích. Sordi se domnívá, že tento postup zvolil mj. proto, že mezi obyčejným lidem pronásledování křesťanů v té době už nebylo populární. Srov. SORDI, *Cristiani e impero*, 170. K Aktům Pilátovým viz FROLÍKOVÁ, 83n.

⁸⁹ Podle M. Sachota až tak, že nakonec nejsme schopni, v civilizaci, kterou utváří, rozlišit mezi tím, co je skutečně křesťanské a co křesťanské není. Srov. SACHOT X. Sachot zvažuje i naše zacházení s pojmem synkretismus. Podle Sachota ho můžeme chápat jako spletitý a chaotický amalgám různých skutečností, anebo hledat, zda i v něm existuje jistá koherence a dokonale strukturovaný řád - pak je třeba podle Sachota namísto synkretismu tento řád třeba vyjádřit a definovat a neschovávat se za apologetické pojmosloví. Srov. SACHOT XI.

mohli vytyčit, jakým způsobem toto vzájemné působení křesťanství a ostatních kulturně-náboženských tradic probíhalo v době od konce prvního do třetího století po Kristu.

Pro naše další zkoumání je důležité konstatování, že jednou z hlavních funkcí náboženství v řecké *polis* stejně jako ve správních strukturách římské říše, byla integrace jedince do společenství a koordinace skupinových aktivit. Další významnou dimenzí byla politická dimenze náboženství, jíž se vyznačoval především římský koncept *religio*, jemuž budeme i nadále věnovat pozornost. Vedle toho právě křesťanství poměrně úspěšně napomohlo zdomácnění a rozšíření kategorie *religio* v evropské kultuře ve smyslu, ve kterém je užívána dnes.⁹⁰

V následující kapitole se pokusíme přiblížit koncept *religio* v římské společnosti. K systematickému studiu náboženství Římanů dnes máme k dispozici nespočet kvalitních studií,⁹¹ na které si zde dovoluujeme odkázat, neboť v následující kapitole se zaměříme pouze na představení těch aspektů římského náboženství, jež dle mého názoru ovlivnily formulaci křesťanské identity v prvních dvou staletích po Kristu. V tomto smyslu považuji za důležité zejména dvě oblasti, v nichž se v římském světě pojednávaly náboženské otázky, prvou z nich je filozofická argumentace o původu bohů a o jejich vztahu ke světu, druhou jsou právněnáboženské aspekty římského kultu. Obojí se pokusíme přiblížit zejména optikou dvou předních římských myslitelů, s nimiž se později konfrontovala i křesťanská teologie, tj. prostřednictvím díla Marka Tullia Cicera a Marka Terentia Varrona.

⁹⁰ Ve smyslu, který je pochopitelně širší než možné politické implikace náboženství.

⁹¹ Důkladnou bibliografii zahrnující jak pramenné texty k římskému náboženství, tak přehled starší i novější sekundární literatury k tématu lze nalézt např. in J. RÜPKE, *Náboženství Římanů*, Praha, Vyšehrad 2007, 273-320.

2. Religio v římské společnosti pozdní antiky

2.1 Koncept a role *religio* v antické kultuře

2.1.1 Antické prameny k poznání religiozity Římského světa

Nedochovaly se nám žádné utříděné popisy římského náboženství, zprávy o religiozitě římského světa nám poskytují jiné literární útvary. Nejlépe nacházíme dokumentovány římské obětní obřady, a to v Ovidiově (nedokončeném) komentáři k římskému bohoslužebnému kalendáři (*Fastorum Libri*), který se snaží integrovat tradiční římské bohopocty a zvyklosti s kultem císařů a usoustavnit je do ročního cyklu svátků.¹ Jiný Ovidiův současník, Řek Dionýsios z Halikarnassu, věnoval náboženství dlouhý úsek ve svých *Římských starožitnostech*.² Hojně zmiňované spisy o náboženství z pera římského polyhistora a politika Marka Terentia Varro se dochovaly pouze ve fragmentech. Krátké citace z jeho rozsáhlého díla *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nalezneme v šesté knize jiného Varronova spisu *O latinském jazyce*,³ avšak ve svých polemikách s pohanským náboženstvím ho zmiňují a citují křesťanští autoři jako byl Tertulián⁴ či Augustin.⁵ Díky nim i dalším teologům⁶ si můžeme udělat poměrně dobrou představu o obsahu i křesťanské recepci děl tohoto římského autora. Další spíše útržkovité zprávy než systematický pohled na celek římských náboženských tradic nám poskytuje řada křesťanských autorů prvních staletí. Vedle Tertuliána a jeho kritiky římského náboženského systému, který podle něj vykazuje řadu vnitřních rozporů a prohřešků proti zákonům, jež byly pro regulaci této sféry společenského života ustanoveny samotnými Římany, nacházíme polemiky s jednotlivými aspekty římské religiozity také u ostatních apologetů druhého a třetího století. Nejvíce (a zřejmě také nejvstřícněji) se náboženským

¹ K výročním svátkům podle cyklu římského roku přehledově viz např. L. VIDMAN, *Od Olympu k Pantheonu. Antické náboženství a morálka*. Praha, Vyšehrad 1986, 114-118; J. RÜPKE, *Náboženství Římanů*. Praha, Vyšehrad 2007, 183-197. V posledním zmiňovaném díle je k dispozici také obsáhlá bibliografie k celému tématu římského náboženství, na kterou si zde dovoluji odkázat.

² Srov. DIONÝSOS Z HALIKARNASSU, *Antiquitates Romanae* 2,63-74, srov. A. DELCOURT, *Lecture des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse. Un historien entre deux mondes*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2005. Stručně viz též RÜPKE, *Náboženství Římanů*, 49.

³ Srov. VARRO, 6,13.18 in M. T. VARRO, *De lingua latina. La langue latine. Livre VI*, vyd. P. Flobert, Paris, Les Belles Lettres 1985, 9.12.

⁴ Srov. TERTULIÁN, *Nat* 1,10,17 / CCSL 1,25; 1,10,43 / CCSL 1,28; 2,1,8 / CCSL 1,41 ad.

⁵ AUGUSTIN, *De civit.* 4-7 / CCSL 47,98-216.

⁶ Srov. např. MACROBIUS, *Saturnalia*, vyd. J. Willis, Leipzig, Teubner 1970 (= BT).

otázkám věnuje Marcus Minucius Felix ve svém spise *Octavius* z první poloviny třetího století.⁷

Z původních římských dokumentů, které nám umožňují nahlédnout do komplexní struktury římského rituálu, dnes máme k dispozici ještě dochované zlomky z augustovských sekulárních her⁸ a záznamy kněžského bratrstva Arval Brethren.⁹

Zvláštní kapitolu představují spisy věnované filozofické problematice a právním aspektům římského *religio*, na něž se blíže podíváme poté, co představíme etymologii a význam tohoto pojmu v antickém světě.

2.1.1. Etymologie a význam pojmu *religio* v římském kulturním světě

Dochovaly se nám dvě základní etymologizace pojmu *religio*, první se vyskytuje v Ciceronově díle *De natura deorum*, jež *religio* odvozuje od slovesa *relegere*,¹⁰ druhou, odlišnou etymologizaci nacházíme u Servia,¹¹ Lactantia¹² a Augustina,¹³ kteří *religio* odvozují od *religare*. Druhá varianta přitom předpokládá jako výchozí kořen *lig-* s významem „svázat, spojit, zavázat, upevnit“, z něhož odvozujeme další výrazy jako

⁷ Je třeba dodat, že text Minucia Felixe nás zpravuje spíše o počátečních fázích římského náboženství doby císařství. *Octavius* je pro nás zajímavý také tím, že zachycuje náboženskou situaci v Římě druhého století po Kristu, tj. pohybuje se již ve světě nikoliv severoafrického latinského křesťanství, ale reflektuje latinskou křesťanskou tradici tak, jak se vyvíjela v Římě. Srov. Marcus MINUCIUS FELIX. *Octavius*. vyd. B. Kytzler, Leipzig, Teubner 1982 (= BT); F. SOLINAS, Introduzione in M. MINUCIO FELICE, Ottavio. Přel. F. Solinas. Milano, Mondadori 1992, 20.

⁸ Srov. B. SCHNEGG-KÖHLER, Die augusteischen Säkularspiele (Archiv für Religionsgeschichte 4), München-Leipzig 2002. Krom těchto samostatných edic řadu pramenných textů ke studiu římského náboženství najdeme dostupných v anglické edici M. BEARD – J. NORTH – S. PRICE, Religions of Rome 1: A History. 2: A Sourcebook. Cambridge, Cambridge University Press 1998.

⁹ K Arválským bratřím viz jejich edice připravená J. Scheidem: J. SCHEID, Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.), Roma: École Française de Rome, Soprintendenza Archeologica di Roma, 1998. Viz také studie J. SCHEID, Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, De Boccard, Paris 1990; J. SCHEID - R. HANOUNE, Nos ancêtres les Romains, Collection Découverte, Paris 1995. Viz též J. RÜPKE, A companion to Roman Religion. Maryknoll, Blackwell 2007.

¹⁰ Srov. CICERO, *Nat. deor.* 2,28,72 / Loeb 19,192. Najdeme ji také u AULA GELLIA, *Noct.* 4,9,1 / Loeb 1,338: *religentem esse oportet, religiosum nefas*. K etymologizaci, včetně jednotlivých citátů z latinských děl, které budou nyní následovat viz Ch. T. LEWIS, Ch. SHORT, A Latin Dictionary, Oxford, Clarendon Press 1969.

¹¹ SERVIUS, Ad Verg. A. 8.349: „*Iam tum religio pavido terrebat agrestis dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant.*“ zde užito ve smyslu svědomitosti, smyslu pro pravdu a morální zásady, pro povinnost. U Vergília výraz nacházíme 11x, cit. in LEWIS – SHORT 1556.

¹² LACTANTIUS, Div. Inst. 4, 28 / SC 377,230-237. Lactantius se přitom opírá o LUCRETIA 1, 931; 4, 7. Srov. É. BENVENISTE, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, sv. II. Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit 1969, 268.

¹³ AUGUSTIN, Retr 1,13 / CCSL 57,37.

licitor, lex, ligare. Podle francouzského lingvisty Émila Benvénisteho je pravděpodobnější první varianta, tedy propojení *religio* se sémantickým okruhem slovesa *relegere*.¹⁴

Slovo *religio* pak s sebou nese význam „závazku“ (*obligatio*), přeneseně pak chápaného jako závazek jednotlivce i společnosti vůči bohům.¹⁵ Výraz *religio*, který obvykle překládáme jako „náboženství“, byl v kontextu římského kulturního světa spojován s postojem úcty či bázně vůči těm, jimž institucionalizovaná tradice přiznala statut bohů. Tento uctivý vztah k božstvu se ovšem projevoval navenek jako soustava náboženských obřadů, nazývaných *res divinae* či *res sacrae*, případně *religio* či *religiones*.¹⁶ V tomto základním smyslu také nacházíme výraz *religio* ve zmíněném Ciceronově díle *De natura deorum*:

„Úcta bohů však jest nejlepší, nečistší nejsvětější a nejoddanější, vzýváme-li je vždy s čistým, bezúhonným a nezkaženým srdcem i hlasem. Neboť nejen filosofové, nýbrž i naši předkové oddělili pověru od náboženství. Kdo totiž celé dni prosili a obětovali, aby je jejich děti přežily (*superstites esent*), byli nazváni pověřčivými (*superstitiosi*); toto jméno nabylo později širšího významu. Kdo pak vše příslušné k úctě bohů svědomitě znovu probrali a jakoby znovu sebrali (*relegerent*), byli nazváni zbožnými (*religiosi*), jako jsou vybíraví (*elegantes*) podle vybírání (*eligendo*), rozlišující (*diligentes*) podle rozlišování (*diligendo*) a rozumějící (*intellegentes*) podle rozumění (*intellegendo*). Neboť ve všech těchto slovech jest též původní význam slovesa *legere* jako v *religiosus*. Tak se stalo u slov „pověřčivý“ a „nábožný“ první jménem výtky, druhé jménem chvály. Tím pokládám za dostatečně vyloženo, i že bohové jsou i jací jsou.“¹⁷

V dalších textech římského řečníka a filozofa nacházíme potvrzení této vazby na kultickou stránku náboženství, viz např. „*religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam caerimoniamque affert*“,¹⁸ či „*(Pompilius) animos ardentis*

¹⁴ Srov. BENVENISTE, 265-279.

¹⁵ srov. LEWIS – SHORT, 1556.

LUCRETIUS 1,109 / Diels 7 cit. in LEWIS – SHORT, 1556.

¹⁶ Srov. LEWIS – SHORT, 1556.

¹⁷ CICERO, Nat. deor. 2,28,71-72 / Loeb 19,192: „*qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tamquam a diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes: his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso*“, viz také tamtéž, 2,3,8: „*religione id est cultu deorum*“. Zde i na dalších místech citujeme český překlad podle M. T. CICERO, O přirozenosti bohů. Tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi, přel. A. Kolář, Praha, J. Laichter 1948. Latinská edice vychází z edice Marcus Tullius CICERO: De natura deorum. Academica, vyd. H. Rackham, Cambridge – London, Harvard University Press: Heinemann, 1979. (= Loeb 19).

¹⁸ CICERO, Inv. 2,53,161 / Loeb 2,330, cit. in LEWIS – SHORT 1556.

*consuetudine et cupiditate bellandi religionum caeremoniis mitigavit*¹⁹ (viz také „*illa diuturna pax Numae mater huic urbi juris et religionis fuit*“).²⁰

Vedle významu *religio* jakožto soustavy rituálů vyjadřujících vnitřní postoj úcty k bohům, nacházíme u antických autorů výraz *religio* i v sémanticky stále ještě blízkém významu jako náboženská zvyklost²¹ či dokonce náboženské přesvědčení.²²

V pozdní a církevní latině pak výraz *religio* označoval prostě bohoslužebný pořádek, obřad, liturgii. „*Quae est ista religio?*“ čteme ve Vulgátě (Ex 12, 26), srov. též Nm 19,2: „*ista est religio victimae*“, ale také u Cicerona nacházíme „*expertes religionum omnium*“,²³ kde „*religionum*“ označuje především soubor obřadů, či „*qui in bello religionum et consuetudinis jura continent*“.²⁴

Religio ve významu náboženství jakožto soubor náboženských praktik se vyskytuje jak u Cicerona v jeho *Pro Fonteio*: „*Druides religiones interpretantur*“,²⁵ tak u Caesara v *Commentarii de bello Gallico*: „*scientia morum ac religionum eius rei publicae*“,²⁶ u Quintiliana („*civitas religionibus dedita*“)²⁷ a u Plinia Mladšího v Panegyrikách²⁸ („*liberum a religionibus matutinum*“).

U výrazu *religio* (či v plurálu *religiones*) je v některých textech kladen velký důraz na jeho konotaci svědomitého až úzkostlivého dodržování náboženských povinností.²⁹ Může se přitom vyskytovat jak ve spojení s abstrakty, tj. v souvislosti s posvátným

¹⁹ CICERO, Rep. 2,14,26 / Loeb 16,134.

²⁰ CICERO, Rep. 5,2,3 / Loeb 16,246. Přehled výskytů pojmu *religio* v Ciceronových spisech a ve spisech dalších antických autorů poskytuje již zmíněný Lewis – Shortův slovník, z nějž přejímáme i následující doklady. Za lomítkem uvádím odkaz na kritickou edici Ciceronových děl z Loeb Classical Library. Srov. „*de auguriis, responsis, religione denique omni*“ in Quint. 12,2,21 / Loeb 6,46; „*unde enim pietas? aut a quibus religio?*“ in Rep. 1,2,2 / Loeb 16,14; „*aliquem a pietate, religione deducere*“, Verr. 2.4.6. § 12 / Loeb 8,294; „*horum sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur*“; Nat. deor. 1,42,117 / Loeb 19,112: „*quis enim istas (Democriti) imagines ... aut cultu aut religione dignas judicare?*“; tamtéž 1,43,121 / Loeb 19,116 „*cum animus cultum deorum et puram religionem suscepit*“ in Leg 1,23,60 / Loeb 16,364 ad.

²¹ Srov. např. PLINIUS ST, Hist. Nat. 25, 4, 11, § 30.

²² k poslednímu srov. např. Ciceronovo Verr. 2.4.35. § 77 / Loeb 8,376. Srov. též CICERO, Verr. 2, 4, 50, § 110 / Loeb 8,418 a tamtéž 2,4,51, § 113 / Loeb 8,422, cit. in LEWIS – SHORT 1556.

²³ CICERO, Nat. deor. 1,42, 119 / Loeb 19,114.

²⁴ CICERO, Verr. 2,4,55, § 122 / Loeb 8,432, tento i předchozí citát in LEWIS – SHORT 1556.

²⁵ CICERO, Font. 14,30 / Loeb 14,338.

²⁶ CAESAR, B.G. 6.13

²⁷ QUINTILLIANUS 12,3,1.

²⁸ PLINIUS MI. 74,5 / BL 4,164.

²⁹ Srov. např. LUCRETIIUS 5,1114, CICERO, Verr. 2,4,34 § 75 / Loeb 8,372 ad., cit. in LEWIS-SHORT 1556. Odtud i přenesený význam jako výčitka svědomí způsobená nedodržením náboženských předpisů či v participiální vazbě jako svědomité dodržování náboženské přísahy či závazku (srov. např. „*religione jurisjurandi ac metu deorum in testimoniis dicendis commoveri*“, CICERO, Font. 9,20 / Loeb 14,326), případně jako označení vlastnosti: být velmi svědomitý, skrupulózně dodržující. Řídké není ani spojení *religio a fide*: „*fide et religione vitae defendi*“, CICERO, Deiot. 6,16 / Loeb 14,514; srov. též *propter fidem et religionem iudicis*, CICERO, Rosc. Com. 15,45 / Loeb 6,316; *testimoniorum religionem et fidem*, CICERO, Fl. 4, 9 / Loeb 10: „*homo sine ulla religione ac fide*“. V podobném významu se vyskytuje také u Tertuliána, srov. Ap 36,2 / CCSL 1,147.

charakterem určitých objektů či osob (chrámů, božstev, předmětů atp.), tak s konkréty, tedy označovat předměty náboženské úcty či posvátná místa.³⁰

Teprve v pozdní latině přibývá i význam náboženského přesvědčení, věroučného systému, a to právě v souvislosti s jeho průnikem do sebepojetí křesťanství. Krom Tertuliána, jemuž se budeme věnovat, *religio* v tomto smyslu najdeme také u Eutropia,³¹ u Lva Velkého,³² u Lactantia³³ a v neposlední řadě u Augustina či Minucia Felixe.

V řečtině je našemu termínu sémanticky blízký výraz *sebas* (či *eusebeia*,³⁴ obojí od *sebomai*)³⁵ označující posvátnou bázeň, která má člověka chránit před tím, aby se dopustil bezbožného činu;³⁶ případně strach blízký údivu³⁷ a obecněji úcta k bohu, bohoslužba, pocta či bázeň před božstvem.³⁸ V předhomérském období se používal i jako označení předmětu zbožné úcty či úctyhodné osoby.³⁹ Dalším výrazem bylo řecké slovo *opis*, které v kontextu promluvy o bozích označovalo péči bohů, ať už ve smyslu jejich přízně či naopak odplaty, která následovala po překročení jimi daných zákonů.⁴⁰ Pokud byl výraz použit o člověku, označoval úctyplný vztah k bohům, náboženskou úctu a poslušnost, případně, podobně jako v latině, starostlivou péči o náboženské záležitosti či náboženskou horlivost.⁴¹ Také *deisidaimonia* patří stále ještě do sémantického okruhu latinského *religio*: označovalo strach z bohů, zbožné pocity, případně (v negativním smyslu) pověru.⁴²

Co je posvátné, posvěcené, případně dovolené Božími či přírodními zákony, bylo v řečtině označováno jako *hosios*.⁴³ Smysl tohoto výrazu ovšem vyplývá z kontextu, někdy je proto jeho význam bližší výrazu *dikaios* (to, co je schváleno lidskými zákony), jindy spíše slovu *hieros* (tedy co je bohy posvěcené, dovolené či nezakázané božím zákonem).⁴⁴

³⁰ Srov. např. CICERO Verr. 2,4,43 § 93 / Loeb 8,396, cit. in LEWIS – SHORT 1557.

³¹ „Civilis in cunctos, mediocrem habens aerarii curam, gloriae avidus ac per eam animi plerumque inmodici, religionis Christianae nimius insectator, perinde tamen, ut cruore abstineret, M. Antonino non absimilis, quem etiam aemulari studebat.“ EUTROPIUS, Brev. 10,16, / MGH 181cit. In LEWIS – SHORT 1557.

³² LEV VELKÝ, Serm. 66 2 / CCSL 138A,401 ad.

³³ LACTANTIUS, Div. Inst. 5,2,8 / SC 204,136 .

³⁴ K dalšímu (ne striktně náboženskému významu) výrazu *eusebeia* viz LIDDELL – SCOTT – JONES, 731.

³⁵ Řecké termíny a jednotlivé výskyty jsou převzaty z H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, A Greek-English Lexicon. With a revised supplement, Oxford, Clarendon Press 1996⁹.

³⁶ Srov. Ilias 18.178, cit. in LIDDELL – SCOTT – JONES, 1588.

³⁷ Srov. Odyssea 3.123, 4.75, cit tamtéž.

³⁸ Srov. AISCHYLOS, Oresteia – Choeforoe 54, cit. in LIDDELL – SCOTT – JONES, 1588.

³⁹ Srov. např. AISCHYLOS Prométheus 1091.

⁴⁰ Srov. např. PINDAROS, *Pythijské zpěvy*, 8.71, Il.16.388, HESIODOS Opera ed Dies. 251, cit. in LIDDELL – SCOTT – JONES, 1238.

⁴¹ Srov. např. HERODOTOS 9.76.

⁴² Srov. např. POLYBIOS 6.56.7; PHILODEMUS, Herculaniensi Volumina 1251.10; POLYBIOS 6.56,7; DIODORUS SICULUS 1,70; THEOPHRASTUS Char. 16, POLYBIOS 12.24.5. Srov. LIDDELL – SCOTT – JONES, 375.

⁴³ Srov. LIDDELL – SCOTT – JONES, 1260-1261.

⁴⁴ K výrazu *hieros* viz LIDDELL – SCOTT – JONES, 822.

Může se jednat o místa i osoby, které jsou pak chápány jako zbožné, či bez poskvrny a provinění, jen zřídka jde o výpověď o bozích, u Plutarcha jde o titul pěti delfských kněží.⁴⁵

V latině se metonymicky objevily i výrazy *caerimonia*⁴⁶, *cultus*,⁴⁷ *ritus*,⁴⁸ *sacer*⁴⁹ a další, ovšem žádný se neujal v takovém rozsahu jako právě *religio*. Jak jsme již připomněli a z uvedeného vyplývá, základní sémantický okruh pojmu *religio* v římské kultuře klasického období i v pozdní latině označoval v první řadě postoj svědomitého respektování ustavených náboženských tradic, který nacházel své přednostní vyjádření v náboženských obřadech. Přestože etymologie pojmu nás vede ke dvěma rozdílným slovesným tvarům, jejich význam od sebe není příliš vzdálený, ať už bychom *religio* odvozovali s Ciceronem od *relegere* ve smyslu „znovu poskládat, složit“ či s Lactantiem od *religare*, tj. „svázat, spojit dohromady“.⁵⁰

Jako protiklad *religio* pozdní latině posloužil výraz *superstitio* (ze *super-sto*, pův. stát nad něčím či na něčem), který označoval přehnaný náboženský úžas, údiv až úlek vyvolaný náboženskou zkušeností.⁵¹ Podobně jako u *religio* tak mohl být označen i předmět, který probouzí bázeň,⁵² a v postaugustovské době byl používán také zástupně za *religio* ve smyslu svatosti či náboženského ritu (takto např. u Seneky).⁵³ Původně pozitivní význam se však postupem času vytratil a *superstitio* se ujalo jako označení neúčelných náboženských úkonů, pověr či přímo degradovaných a zvrácených forem náboženství.⁵⁴

V návaznosti na lingvistické výzkumy É. Benvénista se francouzský badatel Maurice Sachot snaží vystopovat proměnu, jíž tento výraz v latinské kultuře prošel od jejího klasického období po střet s křesťanstvím. Domnívá se, že prvním a základním smyslem pojmu náboženství ve světě latinské kultury bylo ono velmi pečlivé dodržování náboženských tradic a teprve později (od prvního století před Kristem) přibyl i význam

⁴⁵ Srov. PLUTARCHOS 2.292d, 365, cit. in LIDDELL – SCOTT – JONES, 1261.

⁴⁶ Srov. LEWIS – SHORT, 264, původně bohyni Cereře zasvěcené dílo či obřad, později svátost i význam posvátné úcty, bázně, přeneseně pojmenování náboženského zvyku či obřadu.

⁴⁷ Srov. LEWIS – SHORT, 488.

⁴⁸ Srov. LEWIS – SHORT, 1596, většinou ve významu formy, způsobu, jak dostát náboženským zvyklostem.

⁴⁹ Srov. LEWIS – SHORT, 1610-1611. K těmto pojmům, včetně výše zmíněných řeckých výrazů viz také É. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, 179-207.

⁵⁰ Srov. k tomu ostatně i hesla *relego* a *religo* v českém díle PRAŽÁK – NOVOTNÝ – SEDLÁČEK, *Latinsko-český slovník*, 394-395.

⁵¹ *religio* se od *superstitio* liší uměřeností boží bázně, srov. *religio veri dei cultus est, superstitio falsi*, LACTANTIUS 4,28,11 / SC 377,234.236; *horum sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur*, CICERO, *Nat. deor.* 1,42,117 / Loeb 19,112 ad. Cit. in LEWIS – SHORT, 1809.

⁵² Srov. VERGILIUS, *Aeneis* 12, 817 in RIBBECK, 1907.

⁵³ Srov. „*hujus (virtutis) quādam superstitione teneantur, hanc amant*“, SENECA Ep. 95, 35, srov. LEWIS – SHORT, 1809.

⁵⁴ Srov. BENVENISTE, 279.

religio jako socio-politického fenoménu, jemuž náleží další specifikace: *religio civica*.⁵⁵ Sachotova interpretace ovšem poněkud vybočuje z řady klasických přístupů a vede ho k chápání *religio* nikoliv jako postoje zaměřeného k určitému jednání či ke kultické praxi, ale naopak k důrazu na (z dosavadního etymologického exkurzu jen obtížně vyvoditelný) význam zaváhání a pochybnosti. *Religio* by tedy znamenalo jakýsi akt reflexe, vymezení si určitého času před tím, než bude přijato rozhodnutí v určité věci, či případně doba určená k přezkoumání předchozích voleb.⁵⁶ Stejně jako jiní badatelé ovšem i Sachot (i jeho předchůdce Benvéniste) dospívá k názoru, že římské *religio* je třeba chápat v první řadě jako určité vnitřní rozpoložení a nikoliv jako objektivní kvalitu věcí či soubor náboženských nauk a praxe⁵⁷

Podle Sachota i Benvénista by pak teprve obsahově blízké výrazy jako *caerimonia*, *cultus*, *ritus* ad. měly být spojovány s objektivními vnějšími kultickými úkony. *Religio* jako postoj v pozadí tohoto jednání naopak upomíná na pozornou úctu, již je třeba prokazovat uznávaným náboženským tradicím. Stává se nosným prvkem života římských měst – každé město má své náboženství⁵⁸ bez něž by neobstálo, neboť vytváří zvláštní typ koheze, semknutí občanů a postojů jednotlivých obyvatel, o které se opírá státní celek.⁵⁹ Podle Sachota náboženství v této podobě patří k definici *romanitas*, tj. k jednomu z typických rysů identity příslušníka římské kultury.⁶⁰

Se Sachotem lze jistě souhlasit, že s prvním stoletím před Kristem převládlo pojetí náboženství jako politicko-náboženského systému⁶¹ spočívajícího v udržování tradic a institucí nutných pro řádný chod *civitas*. Rozlišila se *religio romana* a *religio externae* (náboženství ostatních národů říše). Obě kategorie spadaly pod státem uznávaná náboženství, na rozdíl od tradic považovaných za *superstitio*, které se staly nezákonnými.⁶²

Religio romana zahrnovala i náboženství příslušníků jiných národů říše. Plně legitimní zůstávala náboženství obyvatel cizích měst ať už náležejících k říši či zcela autonomních, zatímco náboženství území, která byla již kdysi dávno dobytá a zcela integrována do říše, se považovala za nezákonná. Jednu z výjimek představovala Judea a vůbec Židé, u nichž pokusy o asimilaci selhaly a židovství si udrželo status legitimního

⁵⁵ Srov. SACHOT, La predicazione, 147-149.

⁵⁶ Srov. SACHOT, La predicazione 147, ale také BENVENISTE, 270; G. DUMEZIL, La Religion romaine archaïque, Payot, Paris 1966, 54.

⁵⁷ Srov. SACHO, La predicazione 147. S tímto závěrem pochopitelně nemusíme souhlasit.

⁵⁸ Srov. CICERO, Flac 69 / Loeb 10,516, cit. in SACHOT, La predicazione, 148.

⁵⁹ Právě v tomto kontextu bývá citován Ciceronova prezentace Římanů jako národa zbožnějšího než jiné.

⁶⁰ Srov. Sachot, 149.

⁶¹ Srov. M. SACHOT, Origine et trajectoire d'un mot: religion. Dostupné in <http://www.univ-lyon3.fr/servlet/com.univ.utils.LectureFichierJoint?CODE=1130151409585&LANGUE=0>. (24.11. 2009)

⁶² Srov. SACHOT, La predicazione, 152-153.

náboženství.⁶³ Podobně spřízněnost křesťanství s židovstvím způsobila, že křesťanství nebylo hned zpočátku považováno stejně jako další *externae religiones* za *superstitio*, ale za jedno z hnutí uvnitř židovského společenství.

Samotné označení za *superstitio*⁶⁴ s sebou obvykle ještě nepřinášelo pronásledování či odsouzení ze strany římských úřadů. Národní kultury cizích společenství, ať už usazených v Římě či v jiném městě, ať už se jednalo o náboženskou či filozoficky orientovanou sektu, astrologie či charismatické a prorocké osobnosti, byly obvykle civilní autoritou tolerovány. Musely ovšem dostát základnímu požadavku, kladenému na podobné skupiny, totiž prokázat, že jsou v praxi schopny se nedestruktivně včlenit do soustavy institucí římské společnosti, a nebýt jejím rozvratným prvkem. Pokud někde tato ochota starat se o obecný užitek *civitas*, včetně stanovených kultických výrazů loajality, scházela, nutně došlo ke střetu končícímu odsouzením a potrestáním „rebelů“.⁶⁵ Instituce, kterým byla svěřena starost o administrativní chod říše, se nezajímaly tolik filozofické přesvědčení, nauku a morální kritéria určitého společenství, ale právě o tuto spolehlivost a věrnost prokazovanou tradicí, o níž se po staletí opírala římská civilizace a její správní struktury.

2.2 Filozofické tázání po bozích v latinské tradici pozdní antiky

Při recepci římské kategorie *religio* jako kategorie sebepojetí křesťanství musela být ze strany křesťanských teologů zakomponována i tradičně filozofická otázka po povaze a původu božstva. Jedním z děl, jež bezpochyby nejvíce ovlivnilo první křesťanské autory, kteří v průběhu druhého a třetího století po Kristu považovali za potřebné konfrontovat se s tradicí římského pojetí zbožnosti a s filozofickými otázkami po původu a povaze bohů, a přitom nabízelo (místy dezinterpretující) přehled a syntézu všech velkých filozofických proudů, byl Ciceronův spis *O přirozenosti bohů*.⁶⁶

⁶³ Lze tedy konstatovat, že snaha o jistou „náboženskou kolonizaci“ ze strany Říma nebránila udržování náboženských projevů a tradic neřímského původu. Srov. SACHOT, La predicazione, 152, podrobněji viz M. SIMON, Jupiter-Yahvé, in *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, Tübingen, Mohr 1981, 622-648.

⁶⁴ Přestože byly častovány přívlastky jako *pravae* (pošetilé či zvrácené), *immodicae* (přemrštěné), *vanae*, *inanes* (prázdné, zbytečné), *nimiae* (přehnané), *aniles* (zženštilé, babské), *maleficae* (škodlivé, zhoubné). Srov. SACHOT, La predicazione 153.

⁶⁵ Srov. SACHOT, La predicazione 157.

⁶⁶ CICERO, *De natura deorum*. V následujících citacích budeme používat úryvky z českého překladu spisu Marcus TULLIUS CICERO, *O přirozenosti bohů*. Tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi. Přel. A. Kolář. J. Laichter, Praha 1948. Lokace jednotlivým míst spisu přitom vychází z kritické edice M. T. CICERO: *De natura deorum*. *Academica*, vyd. H. Rackham, Cambridge – London, Harvard University Press: Heinemann, 1979. (= Loeb 19).

V následující kapitole bude právě tento spis naším průvodcem umožňujícím vhled do filozofických názorů příslušníků římského kulturní světa, vůči nimž křesťané usilovali vymezit vlastní identitu a zároveň z nich učinit adresáty křesťanského poselství.

Římská náboženská tradice za časů Marka Tullia Cicerona, tj. na konci druhého a v počátcích prvního století před Kristem, procházela zřejmě určitou novou fází vývoje, kterou charakterizovalo rozpětí mezi skeptickým racionalismem a pragmatismem a šířícími se mysterijními kulty.⁶⁷ Někteří badatelé tuto proměnu hodnotí negativně,⁶⁸ jako výsledek rostoucí nedbalosti římských kněží. K ní se přidal starší vliv řecké mytologie a její nedůstojné zobrazování chování bohů, rozšíření egyptských a orientálních kultů po celé oblasti Středomoří a v neposlední vliv různých filozoficko-náboženských proudů vycházejících z epikureismu, novopythagorejství a stoicismu.⁶⁹ Právě stoické myšlení zřejmě výrazně ovlivnilo i náboženské myšlení v latinské tradici od druhého století před Kristem.⁷⁰

Religiozitu, která byla považována za podstatný prvek římského života zahrnující všechny oblasti společenského i individuálního chování, ovlivnil také filozofický ideál ctnostného.⁷¹ Dokonalým prototypem Římana, který posléze popsal Vergilius ve své Aeneidě, byl muž pozorný ke svým druhům, připravený položit svůj život za službu vlasti, dodržující všechny své povinnosti a závazky, včetně závazku úcty k bohům.⁷²

Kognitivní obsah náboženství byl upozaděn ve prospěch jeho praktických aspektů, avšak nelze říci, že se nevěnoval prostor klasickým náboženským otázkám o původu bohů a jejich vztahu ke světu, takže nepřítomnost systematizované náboženské „nauky“, tak jak ji známe z křesťanství, nelze jistě vykládat v neprospěch římského náboženského systému, jak vyvozují někteří současní katoličtí teologové.⁷³

⁶⁷ K šíření mysterijních kultů a jejich charakteristice viz např. již zmíněný L. H. MARTIN, *Helenistická náboženství*; případně W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge – London, Harvard University Press 1987; M. W. MEYER (ed.), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook*, New York, Harper & Row 1983; R. TURCAN, *Mithra a mithraismus*, Praha, Vyšehrad 2004; R. TURCAN, *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Live from Archaic to Imperial Times*. Edinburg, Edinburg University Press 2000.

⁶⁸ Srov. např. J. GUILLÉN CABAÑERO, *Teología de Cicerón*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia 1999, 18.

⁶⁹ Srov. závěry Turcanovy studie, R. TURCAN, *The Gods*, 155-165.

⁷⁰ Srov. např. GUILLÉN, 20. Guillénovy další soudy o římském náboženství však místy nechávají prosvítat neustálé srovnávání s křesťanským teologickým systémem a pojmoslovím, což může být místy problematické, viz např. jeho popis domácího náboženství, které podle něj spočívalo pouze ve vnějškových projevech a stalo se pouhou ozdobou veřejných her, jež ztrácely svůj náboženský ráz.

⁷¹ K vědomí výjimečné zbožnosti, které si pěstovali Římané, srov. CICERO, *Har. Resp.* 19-20 / Loeb 11,366-374; SALLUSTIUS, *Cat.* 13,3; HORATIUS, *Od.* 2,15, srov. např. SACHOT, *La predicazione* 149-150.

⁷² Srov. VERGLIUS, A. 6, cit. in GUILLÉN, 20.

⁷³ Srov. GUILLÉN, 21. „La religión, carente en absoluto de dogmas, quedaba en lo exterior como un bello barniz para decorar los juegos públicos, cada vez menos religiosos; o las asambleas populares más manejadas e influenciada de día en día; para dar vistosidad a las ceremonias de un triunfo; o inspirar esperanzas

Marcus Tullius Cicero nevytvořil vlastní filozofický systém, spíše usiloval předat to nejlepší z řecké filozofie, co sám poznal.⁷⁴ Podle svého vlastního vyjádření byl zastáncem učení novoakademiků a jejich důrazu na pochyby jakožto protipól některých stoických a epikurejských myšlenek.⁷⁵ Etické aspekty jeho myšlení však byly mnohem bližší stoikům, od nichž zřejmě také přejal koncept morálky.⁷⁶ Jeho úsilím o nalezení pravdy byl později fascinován sv. Augustin ve svém *Vyznání*⁷⁷ a bez významu by jistě nebylo ani srovnání augustinovského a ciceronovského pojetí skutečného, šťastného člověka, kterého charakterizuje táž touha po pravdě.⁷⁸

Španělský badatel José Guillén, jehož obsáhlá monografie o Ciceronově teologii nám v těchto odstavcích posloužila jako zdroj informací o římské politikovi a řečníkovi, zastává názor, že Ciceronova filozofie je sama o sobě koherentním myšlenkovým systémem.⁷⁹ *Academica* podle něj shrnují otázky percepce a poznání, na ně navazuje rozvíjení stoických etických základů v dílech *De finibus bonorum et malorum* a v Tuskulských rozhovorech, kde zároveň ukazuje, jak si člověk může uchovat svou svobodu tváří v tvář různým vnitřním hnutím jako jsou vášně, bolest, úzkosti ze smrti ad. Poté se Cicero systematicky věnuje otázkám lidské svobody ve vztahu k vnějším vlivům: světovému řádu, osudu a bohům, což je obsahem jeho spisů *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*. Úvodem k těmto kosmologickým a teologickým spisům měl být jeho latinský překlad Platonova *Timea*.⁸⁰ Po těchto teoreticky orientovaných spisech přichází Ciceronova díla *De Senectute*, *De Amicitia*, *De Gloria*, *De Officiis*, kde antický autor

halagüeñas en el momento de una inauguración.“ Domnívám se ovšem, na rozdíl od Guilléna, že při hodnocení náboženství Římanů nemá smysl vycházet ze zpráv, které nám o této zdánlivě vnějškovosti a povrchnosti, poskytují křesťanští apologetové, stojící přirozeně na opačné straně než pohanské tradice. Podobně nevidím dostatečnou oporu v dochovaných dobových dokumentech pro tvrzení typu: „Cicerón en la intimidad de su ser era un hombre que vivía inmerso en el sentimiento de la divinidad, como se ve por los hechos más ordinarios de su vida.“ Příroda podle Guilléna Ciceronovi „comunica el sentimiento de la presencia de la divinidad y de la infinita grandeza del universo.“ GUILLÉN, 26.

⁷⁴ Srov. např. RÜPKE, Náboženství Římanů, 71.127.

⁷⁵ Srov. CICERO, *De Officiis* 2,7-8 / Loeb 172.174. Právě tak u Cicera nacházíme stopy inspirace Platónem a Aristotelem. Srov. GUILLÉN, 56.

⁷⁶ Zejm. otázkou po pravdě, v tomto bodě zřejmě nesdílí naprostou skepsi Nové Akademie. Srov. GUILLÉN 56n.

⁷⁷ srov. AUGUSTIN, *Confessiones* 3,4,6 / CCSL 27,30; 8,7,15 / CCSL 27,123 (odvolává se na nedochovaný Ciceronův spis *Hortensius*).

⁷⁸ Jak to definoval ve své studii již Ohlmann. Srov. D. OHLMANN, *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Strassbourg 1897. K otázce vlivu ciceronovského vzoru na toto Augustinovo dílo viz též F. NAVARRO COMA, *La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción*, in *Augustinus* 45 (2000) 191-213.

⁷⁹ Tento systém podle něj najdeme fixován v uvedených spisech sepsaných mezi lety 45-43 př. Kr. Srov. GUILLÉN 59n.

⁸⁰ Srov. GUILLÉN, 59.

představil praktická pravidla chování.⁸¹ Často zmiňované praktické zaměření jeho děl bývá považováno za originální rys jeho tvorby, na druhé straně u něj na rozdíl od dalších velkých postav antické filozofie zcela schází samostatné pojednání o bytí.⁸²

Z našeho hlediska nás budou zajímat především dva spisy. První z nich, *De re publica* se věnuje politické koncepci státu a příbuzným otázkám.⁸³ V tomto díle, které chce soupeřit s Platónovou Ústavou,⁸⁴ Cicero analyzuje reálné fungování a teoretické základy římské republiky. Další velký motiv představuje téma spravedlnosti a postava ideálního státníka, kterou ve spise reprezentuje jeho hlavní mluvčí Scipio Africanus. Do tohoto kontextu pak latinský autor zasazuje své úvahy o jakési základní podobnosti všech lidí dané tím, že jsme všichni stvořeni podobni bohům, s nimiž máme společný rozum, božský původ a nesmrtelnou duši. Bohové jsou podle Cicerona čisté nebeské bytosti, jimž patří svět, které panují nade všemi lidmi a rozdílí jim svou přízeň. Vztah mezi lidskou a božskou přirozeností je dán účastí na témže rozumu, poslušností vůči témuž řádu, jeho zákonům a povinnostem, daným příslušností k *urbs*. V tom smyslu Ciceronovo pojetí náboženství odpovídá tradiční římské koncepci státního náboženství, které má být stmelujícím prvkem všech obyvatel říše, založeným na společném ideálu *virtus, pietas a fides*.⁸⁵

2.2.1 Představy o přirozenosti a původu bohů podle Ciceronova spisu *De natura deorum*

Ciceronův spis *O přirozenosti bohů* je jedním z děl, jež nejvíce ovlivnilo křesťanské autory, kteří považovali za potřebné se konfrontovat s tradicí římského pojetí zbožnosti.⁸⁶ Pokusme se ho reflektovat jako text, který nám umožňuje lépe pochopit

⁸¹ Ke studiu vzájemné souvislosti zmíněných děl viz A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris 1960. Guillén podle mého názoru investuje příliš mnoho energie na obhajobu ucelenosti Ciceronova myšlenkového systému: domnívám se, že jde skutečně autora velké filozofické syntézy, avšak nemyslím, že je proto třeba odmítat veškeré kritiky a představit figuru tohoto velkého antického řečníka pouze v superlativech. Místy tak Guillén ve své interpretaci zachází do těžko obhajitelných názorů tohoto typu (s. 62 „Lo que resulta verdaderamente maravilloso es cómo Cicerón, en medio de la agitada y convulsionada vida que plevó en los años 45-43, pudo encontrar el reconcentramiento y la tranquilidad necesarias para componer sus obras de filosofía.“ Je sice pravda, že jde o období Ciceronovy hojné korespondence v politických záležitostech, ale zároveň víme, že již nebyl natolik plně exponován v politickém dění jako v letech předchozích (sám Guillén to o pár odstavců níže zmiňuje!) atp.

⁸² Srov. GUILLÉN, 62.

⁸³ Srov. Marcus Tullius CICERO, *De re publica*, vyd. C. W. Keys. London, Heinemann, 1988. Tento spis vznikl mezi 154-51 př. Kr., předchází tudíž oné sérii děl, o nichž je řeč o odstavci výše.

⁸⁴ Srov. J. JANOUŠEK, Úvod in CICERO, *O věcech veřejných*, Praha, Oikúmené 2009, 11.

⁸⁵ Srov. GUILLÉN, 63n. Viz též A. BEN MANSOUR, *Aspects de la religion de Cicéron*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Bade* (1970) 359-373.

⁸⁶ Zcela zásadně tento spis ovlivnil latinsky psanou apologii *Octavius* Marka Minucia Felixe. Další odkazy jsou uvedeny v závěru této podkapitoly.

kulturně-náboženské pozadí, které tvořilo základ běžných názorů na náboženství u příslušníka římského kulturního světa.⁸⁷

Jedná se o spis, který vznikl v druhém období Ciceronovy politické nečinnosti, v posledních třech letech jeho života, tj. kolem r. 45 před Kristem.⁸⁸ Podobně jako jeho další spisy z téhož období představuje určitou popularizaci známých a rozšířených filozofických směrů.⁸⁹ Neznamená to, že se jedná o díla bez většího významu, neboť krom souhrnu filozofických myšlenek tyto spisy představují ukázkou příkladného slohu a latinské filozofické terminologie, která se stala inspirací pro další latinské autory. Je dobré si také uvědomit, že několik generací čerpalo svou znalost řecké filozofie právě z jeho spisů, protože nemělo k dispozici řecké prameny,⁹⁰ zvláště týkající se epikureismu, stoicismu a střední a nové Akademie.

Sám Cicero při prezentaci filozofických názorů uvedených škol zřejmě nečerpal z originálů, ale z odvozených děl. Jeho výklad epikurejské filozofie se opírá o Filodémův spis *O zbožnosti (Peri eusebeias)*,⁹¹ další expozice vychází z Poseidonia a Karneada.⁹²

Dílo *De natura deorum* se snaží z hlediska jednotlivých směrů představit filozofickou reflexi o podstatě bohů a o jejich vztahu k lidstvu i ke světu. Spis se skládá ze tří knih, je věnován římskému politikovi Marku Brutovi. Je napsán formou fiktivního dialogu, který se v domě skeptického filozofa a řečníka Gaia Aurelia Cotty. Dalšími účastníky tohoto smyšleného setkání jsou epikurejec Gaius Velleius a stoik Quintus Lucilius Balbus. Každá postava prezentuje pojetí božství podle stanovisek školy, kterou reprezentuje, a vymezuje se proti odlišným názorům.

Ciceronův spis je ukázkou typického pojednání o podstatě bohů, která patřila do oblasti fyziky a úzce souvisela s otázkou po vzniku a existenci světa. V jejím rámci byla

⁸⁷ Jak upozorňuje Rüpke, existuje poměrně málo prací, které zpracovávají obraz římského náboženství, který načrtl Cicero, namísto toho převažují spekulace o Ciceronově osobní religiozitě, srov. např. R. J. GOAR, *Cicero and the State Religion*, Amsterdam, Hakkert 1972; J. LEONHART, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München, Beck 1999; cit. in RÜPKE, *Náboženství Římanů*, 256, pozn. 4. Za dosud neopominutelnou práci bývá považováno M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937.

⁸⁸ Mezi další Ciceronova díla vzniklá v téže době řadíme *Academica*, *De divinatione*, *De fato*, *De finibus bonorum et malorum*, *Paradoxa stoicorum*, Tuskulské rozhovory, *Cato maior de senectute*, *Laelius de amicitia*, *De officiis*. K základním charakteristikám spisu srov. A. R. DYCK, Introduction in CICERO, *De natura deorum*, sv. I, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 1-22.

⁸⁹ Sám Cicero poznamenal o těchto dílech v listě k příteli Attikovi: „Jsou opsaná, vznikají s menší námahou; přináším toliko slova, jimiž oplývám.“ (XII,52,3), cit. in A. KOLÁŘ, Úvod in CICERO, *O přirozenosti bohů*, Praha, J. Laichter 1948, 6.

⁹⁰ Srov. KOLÁŘ 6. Samozřejmě i se všemi nepřesnostmi, nebo chybnými interpretacemi řeckého myšlení, tak jak je příkladně nacházíme na vícero místech spisu *De natura deorum*.

⁹¹ Filodémůs z Gadary (asi 110-39 př. Kr.).

⁹² více viz K. SVOBODA, Studie o pramenech filosofických spisů Ciceronových, in *Listy filologické* 46 (1919), 153nn.

hledána odpověď na otázku, zda bohové do chodu světa zasahují, či se naopak o lidské záležitosti nijak nestarají.

Formálně nebývá tento spis hodnocen jako vynikající,⁹³ zdá se málo propracovaný a systematicky rozčleněný, navíc je v něm poměrně zjevný zápas s abstrakty, která latině na rozdíl od řečtiny scházela. Proto zde nacházíme opisy řeckých pojmů vztažnými větami, což zpětně ovlivnilo sloh spisu. K tomu je třeba přičíst i mnohoznačnost řady důležitých výrazů jako *natura* či *census*, čímž se dál znesnadnila interpretace textu. Cicero si vypomáhá uváděním synonym, to vše s úmyslem, který je explicitně vyjádřen v první knize spisu *De natura deorum*:⁹⁴ povznést latinu na úroveň řečtiny.⁹⁵

Krom začátku první knihy, Cicero nevěnuje mnoho pozornosti nejstarším řeckým filozofům a soustředí se na tři velké filozofické školy, epikurejce, stou a skeptiky.⁹⁶ Po autorském úvodu začíná první kniha spisu polemikou s Platónem a se stoickou koncepcí Osudu (*heimarmenē*).⁹⁷ Epikúrejce Velleius podává přehled názorů 27 starověkých filozofů od Thalety po Diogena Babylónského, včetně Epikúrova pojetí, podle kterého bohové existují, ale nestvořili svět a nespravují ho a nestarají se o lidi, neboť by to narušovalo jejich absolutní blaženost. Úctu lidí si bohové zaslouží právě pro svou dokonalost. Takový názor se zdá ze stoického hlediska nepřijatelný: o existenci bohů jsme přesvědčeni nikoliv díky společné představě lidí o bozích, ale díky tradici, přejaté od předků. – Vzhledem k našemu tématu jistě nebude od věci si povšimnout, jakým způsobem s tématem prozřetelnosti ve smyslu božské péče o člověka a jeho svět naloží budoucí křesťanská teologie, jak si ukážeme při motivické analýze Tertuliánova spisu *Apologeticum* z druhé poloviny druhého století po Kristu, v němž právě recepce těchto kategorií helénské myšlení v křesťanství hraje velmi důležitou roli.

Druhá kniha se nese ve znamení prezentace stoické teologie. Po prezentaci důkazů o jsočnosti bohů, tak jak o nich hovoří Zénón, Kleantes a Chrysippos, se představuje jako další důležitým argument odkaz na krásu a účelnost všeho, co existuje, neboť vše ve

⁹³ Ke stylu stručně viz DICK, 11-14.

⁹⁴ Srov. CICERO, Nat. deor. 1,4,8 / Loeb 19,11.

⁹⁵ podobně jako později Tertulián pro církevní latinu, zavádí řadu neologismů: viz *principatus* namísto *hégemonikon* v 1,15,40 / Loeb 19,40; *anticipatio*, *praenotio* namísto *prolépsis* (1,16,43 / Loeb 19,44), *qualitas* namísto *poiotés* (2,37,94 / Loeb 19,212), *consensus* namísto *sympatheia* (3,11,28 / Loeb 19,312) ad. Srov. KOLÁŘ, 14.

⁹⁶ Za povšimnutí stojí i to, že součástí jeho pojednání není aristotelská filozofie. Aristotela sice v díle cituje, ale nepřipisuje mu žádnou zvláštní školu.

⁹⁷ K významu *heimarmenē* v řeckém myšlení viz např. L. H. MARTIN, Helénistická náboženství, 137-140, viz též LIDDELL – SCOTT – JONES, 1093.

světě vypovídá o božské prozřetelnosti.⁹⁸ Tato část knihy zároveň nabízí řadu podpůrných argumentů pro budoucí křesťanskou kritiku antropomorfních představ o podobě bohů.

Knihy třetí obsahuje kritiku stoické i epikurejské vize založené na námitce, že to, co je hmotné a tělesné není věčné a nesmrtelné, což by platilo i pro boha, kterého bychom chtěli chápat jako universum. Ze třetí knihy, jež se měla věnovat pojednání o božské prozřetelnosti,⁹⁹ se zachovala pouze další z námitek proti péči bohů o lidstvo: rozum nám podle názoru skeptiků spíše škodí a jen těžko najdeme zde na zemi spravedlnost ve smyslu odměny za dobré skutky a trestu za zlo.

Po tomto velmi stručném přehlednutí obsahu, se zaměříme na několik příznačných míst z tohoto spisu, která se stala typickými motivy v polemice mezi pohany a křesťany a současně dobře ilustrují důležité filozoficko-náboženské otázky římského náboženství.

V první knize Ciceronova dialogu bychom si měli povšimnout tématu tzv. *consensu gentium*, respektive vyvracení tohoto přesvědčení o existenci obecného souhlasu o existenci bohů. Podobně jako u Tertuliána¹⁰⁰ v ústech Ciceronových hrdinů nacházíme argumenty podrývající autoritu obecné víry v bohy založené na síle tradice: jedním z nich je poukaz na četnost božstev a jejich pojmenování. Dalším je neshoda panující v pojednání tak základních otázek, jakým je samotný pojem boha, který, dle názoru diskutujících filozofů, některé národy vůbec neužívají.

Pro naše pojednání je důležitý již samotný úvod spisu, kde Cicero ve vstupní periodě vyjadřuje k nesnadnosti zvoleného tématu. Pojednání o přirozenosti bohů totiž podle něj zůstává jednou z dosud nedostatečně objasněných a obtížných oblastí filozofického zkoumání:

„Jako jest ve filosofii mnoho věcí dosud nikterak dostatečně objasněných, tak jest přenesnadná, jak velmi dobře, Brute, víš, a nad míru temná otázka o přirozenosti bohů, nejen nejkrásnější pro poznání našeho ducha, nýbrž i nezbytná pro uspořádání bohoslužby“.¹⁰¹

⁹⁸ Téma nalezneme jak u řecky, tak latinsky píšících apologetů, srov. např. ARISTIDES, Apol 1,1 / SC 407,256; ATHENAGORAS, Res 19,1-7 / SC 379-292-294; TEOFIL Z ANTIOCHIE, Aut I, 4-5 / PTS 44,19n.

⁹⁹ Třetí část spisu *De natura deorum* podle Guilléna (který zde přejímá Opeltův názor) zmizela, protože z něj křesťanští apologeté přejímali své argumenty proti pohanství. Srov. GUILLÉN, 64, odvolává se na I. OPELT, Ciceros Schrift De Natura Deorum bei den lateinischen Kirchenvätern, in A et A 12 (1966) 141-145; podobně ale také V. GUAZZONI FOÀ, Il pensiero ciceroniano, anello di congiunzione tra ellenismo e cristianesimo, in Sophia 25 (1957), 208-217.

¹⁰⁰ Srov. Ap 4 a Ap 19 a komentář k nim ve třetí kapitole této práce.

¹⁰¹ „Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.“ Nat. Deor. 1,1,1 / Loeb 19,2.

Závěr této vstupní periody, klíčové pro pochopení celého textu (téma se ostatně v samém závěru spisu vrátí), nás odkazuje na souvislost filozofických otázek po bozích s chápáním *religio* v jeho dimenzi bohoslužby. Jak již bylo řečeno, pluralita názorů ohledně existence bohů a jejich povahy neusnadňuje filozofovo zkoumání, který z myšlenkových směrů je skutečným nositelem pravdy. Zdá se, že Cicero považuje vztah bohů ke světu a k člověku za nutný předpoklad smysluplnosti postoje úcty k bohům i praktických bohoslužebných gest.¹⁰²

Filozofické hledání pravdy se ovšem musí utkat s onou zneklidňující mnohotvárností bohů řecko-římského pantheonu, na kterou bude poukazovat posléze celá řada křesťanských autorů. Různost filozofických představ o projevech a působení bohů na život člověka a světa¹⁰³ vedla k otázce po tom, jakou tvář přisoudit Bohu, máme-li volit mezi tak odlišnými koncepty jako je Thaletova pralátka až po aristotelského netělesného prvotního činitele, který se hýbe bez těla, řídí a udržuje pohyb světa, v klidu a blaženosti?¹⁰⁴ Nejednotnost názorů, která charakterizuje tyto otázky vede podle Cicerona ke zpochybnění všech obvyklých představ o bozích, nemluvě o nepřijatelnosti antropomorfizace mýtů, k nimž dochází v řecké mytologii.

„Neboť nejsou o mnoho nesmyslnější než tyto představy, rozšířené hlasy básníků, jež uškodily svou příjemností. Ti totiž předvádějí bohy rozpálené hněvem a zuřící vášní a způsobují, že vidíme jejich války, bitvy, boje a rány, dále zášť, roztržky, sváry, vznik, zánik, nářky, bědování, vášně rozpoutané se vši nezřízeností, cizoložství, věznění, soulož se pokolením lidským a smrtelníky zrozené z pokolení nesmrtelného“.¹⁰⁵

Podobně ovšem podle římského řečníka neobstojí ani pantheony jiných národů, Peršanů či Egyptanů, ani lidová religiozita:

¹⁰² Nat. deor. 1,2,3 / Loeb 19,2: „*Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio?... sin autem dei neque possunt nos iuvare nec volunt nec omnino curant nec, quid agamus, animadvertunt nec est, quod ab is ad hominum vitam permanere possit, quid est, quod ullos deis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus?*“ – „Byli totiž a jsou filosofové, kteří soudí, že se bohové vůbec nestarají o věci lidské. Je-li však jejich mínění pravdivé, jaká může býti zbožnosti, bohabojnost a bohopocta?“ KOLÁŘ, 18

¹⁰³ srov. Nat. deor. 1,2,4 / Loeb 19,6: „*Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.*“

¹⁰⁴ srov. Nat. deor. 1,13,32-35 / Loeb 19,34-38. Ozvuk filozofické otázky po původu světa nacházíme např. v Tertuliánově Apologetiku, srov. Ap 21; viz také TEOFIL Z ANTIOCHIE, Aut. 1,4-8 / PTS 44,19-25.

¹⁰⁵ Nat. deor. 1,16,42 / Loeb 19,42n.

„S mylnými představami básníků lze pak spojití zjevení magů a stejně pošetilé představy Egyptanů, dále domněnky lidu, jež z neznalosti pravdy jsou plny největších rozporů“.¹⁰⁶

Otázka monoteismu je v této souvislosti jednou z možných alternativ, nijak se nevyomykající z řady ostatních možných konceptů a představ o bozích. Cicero připomíná např. Antisthenův spis *O přírodě*, kde se tvrdí, že sice „bohů lidových jest mnoho, skutečný však jen jeden“,¹⁰⁷ avšak tím je, podle řečníka, bohům odňata jejich přirozenost.¹⁰⁸

Na tomto místě je dobré si připomenout, že antické pojetí božství bylo velmi široké a umožňovalo, aby pokojně koexistovaly jak představy o neosobním božství filozofů, tak o antropomorfních bozích homérského mýtu.¹⁰⁹ Kritika antropomorfního popisu božstev se již u řeckých filozofů opírala o mýtické popisy lidskými vášněmi poznamenaného a nemorálního chování bohů. Už básník Pindaros (6.-5.stol. př. Kr.) vznáší výhrady vůči nedůstojnému zpodobování bohů v mýtech, neboť „lidé smějí mluvit o bozích jen krásně“,¹¹⁰ podobně Euripidés (5. stol. př. Kr.) interpretuje pohoršlivé příběhy o bozích jako pouhé výmysly a promítání lidských negativních sklonů.¹¹¹

Zpochybnění antropomorfizace bohů nacházíme už u předsokratika Xenofana z Kolofónu, který v obhajobě koncepce božství jako toho, co je zcela jiné, a co překračuje běžné lidské kategorie, odmítá připisovat bohům lidské vlastnosti.¹¹² Je ovšem zároveň dobré si připomenout, že veškerá filozofická kritika se zaměřuje na básnické vyjadřování o bozích - nejde ani o radikální vyjádření ateistických stanovisek, ani o kritiku samotné náboženské praxe, neboť filozofové se až na řídké výjimky (jako byli někteří kynikové)

¹⁰⁶ Nat. deor. 1,16,43 / Loeb 19,44.

¹⁰⁷ „Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur popularis, deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum.“ (Nat. deor. 1,13,32 / Loeb 19,34) Podobně Cicero mluví o odstavec výše o stopách monoteismu u Sokrata, respektive o jeho kolísání mezi polyteismem a monoteismem.

¹⁰⁸ Následuje prezentace Speusippovy myšlenky, že bůh je vše řídící živá síla: „Nec multo secus Speusippus Platonem avunculum subsequens et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum“ – v českém Kolářově překladu tedy cosi schází, srov. Nat. deor. 1,13,32 / Loeb 19,34.

¹⁰⁹ Srov. R. CHLUP, Pojetí božství v Řecku, in R. CHLUP (ed.), Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Praha, Dharmagaia 2005, 31-58.

¹¹⁰ Cit. in CHLUP, 38.

¹¹¹ Euripidés: „Když bůh je strůjcem zla, pak není to už bůh“, cit. in CHLUP, 38n. Také Platón v Ústavě hájí ústy Sókrata představu o svrchovaně dobrém, neměnném, pravdivém, rozumném a soběstačném božstvu, jenž je pro člověka vzorem dokonalosti, již má napodobit, a kde není prostor pro mýty, v nichž bohové páchají zlo, mění svou podobu, lžou a podléhají emocím. Tamtéž, 40n.

¹¹² K obhajobě antropomorfního jazyka homérského mýtu je třeba dodat, že v jeho pozadí (podle R. Chlupa) zřejmě stála snaha představit bohy jako „superlativy všeho lidského“, a to ve všech směrech. Srov. tamtéž.

účastnili obecních kultů i náboženských svátků. Ani Epikúros popírající zásahy božské prozřetelnosti do běhu světa ani Aristoteles se nevyhýbali povinnosti uctívat bohy.¹¹³

Neshoda ovšem panovala také v otázce po měřítku pravdivosti: řečníci účastní ciceronovského dialogu napadají klasické epikúrejské přesvědčení, podle nějž to, v čem jsou všichni zajedno, je pravdivé. Společný konsensus (*consensus gentium*) bylo možné konstatovat ohledně otázky existence bohů: máme-li zde samotný pojem bůh/bohové, tj. jejich pojmové představy (*anticipationes* či *praenotiones deorum*), máme tu i bohy, a to bohy popisované nejčastěji jako blažené a nesmrtelné (*beatos et immortales*).¹¹⁴ Jde o *prolepsis*, kterou tvoří představy společné všem lidem, na čemž se shodují epikúrejci i stoikové.

Podle některých filozofů však společný konsensus všech národů ohledně existence bohů není dostatečně zdůvodněný, jednak protože nikdo nezná náboženský názor skutečně všech národů (lze se domnívat, že by se mohla najít i místa, kde pojem boha neexistuje), jednak protože i většina se může mýlit.

Jak si ukážeme v kapitole věnované Tertuliánově Apologetiku, na pozadí těchto výhrad a argumentace budou později vznikat důležitá vymezení týkající se charakteru Boha podle křesťanství.

O podobě bohů nás poučují příroda a rozum.¹¹⁵ Právě příroda nám zjevuje antropomorfní rysy božstva („neboť která jiná podoba se kdy komu zjevuje, ať bdí či spí?“).¹¹⁶ Protože však lidská podoba předčí podobu všech ostatních živých bytostí a „bůh jest živý tvor“, lidská podoba je zároveň mezi všemi tvory nejkrásnější, tvrdí ciceronský řečník.

Filozofický pojem božství v řecko-římské náboženské tradici na rozdíl od křesťanství pracoval s neosobním konceptem boha, který se nepodobá člověku. Prakticky všechny velké filozofické školy se shodují na tom, že se jedná o neosobní metafyzickou

¹¹³ V Aristotelových *Topikách* (105a) je povinnost uctívat bohy prezentována jako cosi samozřejmého, o čem se nediskutuje. Ateismus, jak známo, byl v antice jen velmi řídký, srov. P.A. MEIJER, *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*, in H. S. VERNER (ed.), *Faith, Hope and Worship*, leden, Brill 198, 216-232; cit. in CHLUP 42 (dostupné také in <http://books.google.cz/books?id=dCUVAAAIAAJ> &pg=PA216&lpg=PA216&dq=MEIJER,+Philosophers,+Intellectuals+and+Religion&source=bl&ots=NZGyRKozsZ&sig=KIq12gxcEYOUcCaiTpivtGINdEw&hl=cs&ei=0_LwS4ecFpSFOO-WtdcH&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBUQ6AEwAA#v=onepage&q=MEIJER%2C%20Philosophers%2C%20Intellectuals%20and%20Religion&f=false. (10.5. 2010). K účasti filozofů na náboženském životě obce viz také RÜPKE, *Náboženství Římanů* 127n ad.

¹¹⁴ srov. *Nat. deor.* 1,17,44-45 / Loeb 19,44-46.

¹¹⁵ *Nat. deor.* 1,18,46 / Loeb 19,48.

¹¹⁶ *Nat. deor.* 1,18,46 / Loeb 19,48.

entitu, která zůstává zcela oddělena od světa lidí, avšak současně souvisí s vnitřním a nejvznešenějším prvkem lidské duše (jenž je blízký intelektu a myšlení).¹¹⁷

Zmíněná abstraktnost pojmu božství ovšem komplikovala otázku po vztahu boha ke světu, která se u některých filozofických škol řešila popřením jakékoliv péče boha o svět, nejdůsledněji právě u Epikúra, jehož názory zachycuje i Cicero ve svém dialogu. Podle epikúrejců tak bohové nemají se světem nic společného, žijí ve své božské blaženosti a věčnosti, tedy v tom, co je jim vlastní: „bůh nic nedělá, ničím se nezaměstnává, pouze se raduje z vlastní moudrosti a ctnosti, protože mu navěky patří všechny rozkoše“.¹¹⁸ Tuto myšlenku o zásadní odvislosti boha od světa nacházíme také v aristotelovském konceptu boha jako Nehybného hybatele, který věčně nahlíží sebe sama ve své dokonalosti a pro náš svět, do kterého aktivně nezasahuje, je pouze ideálním vzorem.¹¹⁹ Teprve u novoplatoniků nacházíme rozpracování myšlenky o jakési bezděčné a nezáměrné boží péči o svět, jež je způsobena emanací plnosti božství do světa. Tato mimovolná emanace boží energie přitom napodobuje zdroj, ze kterého vyšla, a stává se pořádacím principem skutečnosti. Úkolem člověka (nejen podle novoplatoniků) zůstává nahlédnout onen neměnný řád skutečnosti a uvést se do souladu s ním.¹²⁰

Právě neosobnost pojetí vztahu boha ke světu má zaručit spravedlnost, nezaujatost a spolehlivost bohů, kteří ve své svrchované dokonalosti shlíží na svět a nenechají se svést k chybám, jež jsou vlastní člověku. Zůstávají tak pro člověka dokonalým vzorem a zárukou, že vše, co od nich přichází, přichází (přestože jaksí mimoděk) nejlepším možným způsobem.¹²¹

Kdybychom chtěli trvat na tom, že se bohové o člověka nijak nestarají a nezasahují do běhu světa, veškerá bohopocta se jeví jako zbytečná:

„Proč hlásáš, že lidé mají ctít bohy, když se bohové o ně nestarají, nýbrž vůbec o nic nepečují, nic nedělají?“¹²² [...] „Cožpak může býti nějaká výtečnost v bytosti, jež radujíc

¹¹⁷ Podle Platóna bychom sotva v duši našli „božštější část nežli tu, s níž souvisí vědění a myšlení. Ta se podobá bohu a bude-li se do ní člověk dívat a pozná-li božství, boha a myšlení, může takto nejlépe poznat i sám sebe.“ PLATÓN, *Alkibiadés*, I 133c, cit. in CHLUP, 47.

¹¹⁸ „*Nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus.*“ Nat. deor. 1,19,51 / Loeb 19,50.

¹¹⁹ Srov. ARISTOTELES, *Metaf. XII*, 1072a-1073b, in ARISTOTELES, *Metaphysica*, vyd. W. Christ, Leipzig: Teubner, 1886, 255-257. Srov. CHLUP, 50.

¹²⁰ Antické filozofické koncepti božství je tedy vzdáleno pojetí vztahu mezi bohem a člověkem v klíči vzájemného dialogu, domnívá se Chlup, srov. CHLUP, 55. K novoplatonismu viz též F. KARFÍK: *Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha, Oikúmené 2007.

¹²¹ Klade se přitom velký nárok na individuální odpovědnost jedince, který se musí rozhodovat, zda bude či nebude božstvo napodobovat. Srov. CHLUP, 55.

¹²² „*Quid est enim, cur deos ab hominibus colendos dicas, cum dei non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant?*“ Nat. deor. 1,41,115 / Loeb 19,110.

se ze své rozkoše nic nedělala, nedělá a nikdy nebude dělati? A dále, jaká úcta (*pietas*) přísluší tomu, od něhož jsi nikdy nic neobdržel, a čím jsme vůbec zavázáni tomu, kdo o nás nemá nijakých zásluh?“¹²³

„Jest totiž zbožnost spravedlností vůči bohům. Ježto pak jest zbožnost (*sanctitas*) věděním, jak ctíti bohy (*scientia colendorum deorum*), nechápu, proč by měli být bohové ctěni, jestliže jsme od nich dobro ani neobdrželi, ani neočekáváme“.¹²⁴

Uvedené odstavce jsou pro nás důležité jako doklad již zmiňované role náboženství v římské společnosti. Ukazují také na odlišné (tj. vzhledem ke křesťanství) nuance v postulování vztahu boha k člověku jako předpokladu lidské odpovědi bohům. V římském pojetí se tento vztah zdá být náboženskou variantou právního vztah *do ut des*. Religiozita se tak jeví jako vše jiné než vnitřní postoj související s poznáním pravdy o božství, zato se nabízí interpretace role náboženství v římské společnosti jako pragmatické bohopocty udržované a udržující tradici.¹²⁵

Jak ovšem ukazuje Ciceronův spis a vůbec celá antická (předkřesťanská) filozofická tradice, obě skutečnosti, tj. filozofická i rituální stránka náboženství, mohou existovat jaksi paralelně. Filozofové se právem táží po existenci a povaze bohů, po jejich vztahu ke světu, mají se však přitom držet limitů vytyčených zákonitostmi tradice: tak jako lze těžko zpochybnit existenci pojmu bůh, nelze nevnímat, že zde existují dávné a právě tak obtížně zpochybnitelné náboženské tradice, které jsou nositelkami úcty k božstvu.¹²⁶

Druhá kniha Ciceronova textu se vrací k otázce důkazů boží existence. Jedním z argumentů se zdá být jejich zjevování lidem:

„Časté hlasy Faunů, časté zjevy bohů přiměly lidi jen trochu chápavé nebo zbožné k uznání bohů. [...] Co jiného hlásají předpovědi a předtuchy budoucnosti, než že to bohové lidem ukazují, zjevují, věští a předpovídají?“¹²⁷

¹²³ „*An quicquam eximium potest esse in ea natura, quae sua voluptate laetans nihil nec actura sit umquam neque agat neque egerit? Quae porro pietas ei debetur, a quo nihil acceperis, aut quid omnino, cuius nullum meritum sit, ei deberi potest?*“ Nat. deor. 1,41,116 / Loeb 19,110n.

¹²⁴ Nat. deor. 1,41,116 / Loeb 19,111. *Est enim pietas iustitia adversum deos; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo sit communitas? Sanctitas autem est scientia colendorum deorum; qui quam ob rem colendi sint, non intellego nullo nec accepto ab his nec sperato bono.*

¹²⁵ Proti příliš utilitaristickému chápání konceptu *religio* v římské společnosti pozdní antiky, k němuž v bádání o římské religiozitě skutečně tíhne většina badatelů, se staví milánský historik Giuseppe ZECCHINI, *Religione e Società: qualche riflessione su Roma antica*. Dostupné in www.giuseppevalditara.it/materiali/religioneromana_zecchini.pdf (15.5. 2009). Tezi o užítkovosti římského náboženství najdeme např. v Turcanově citovaném díle *The Gods of Ancient Rome*.

¹²⁶ Srov. v této kapitole pozn. 89.

¹²⁷ Nat. deor. 2,2,6 / Loeb 19,128.

Odtud podle stoiků, jež zde zastupuje postava Ciceronova přítele Quinta Lucilia Balba, pramení také věštby a předpovědi velkých věstců, kteří za pomoci věštných znamení varují či navádějí k vítězství a zdaru díla. Filozof neváhá vyjmenovat řadu příkladů ukazujících neblahý konec těch, který nenaslouchali náboženským pokynům:

„Proto byl Klaudius odsouzen národem a Iunius sám se usmrtil. Caelius píše, že Gaius Flaminius padl u jezera Trasumenského a stát při tom utrpěl těžkou ránu, protože nedbal náboženských předpisů. Ze záhuby těchto mužů lze poznati, že kdo poslechl náboženských pokynů, zvelebili stát“.¹²⁸

Následuje vynášení tradiční římské zbožnosti nad ostatní národy, kde najdeme také klasickou definici římského náboženství. Explicitně se tu mluví o *religio* jako o záležitosti (kultického) uctívání bohů (*religio, id est cultu deorum*):

„Chceme-li srovnati naše poměry s cizími, shledáme, že se v ostatních věcech cizině buď jen vyrovnáme nebo též stojíme za ní, kdežto v náboženství, tj. v uctívání bohů, stojíme vysoko nad ní“.¹²⁹

Římský filozof, podobně jako pozdější křesťanští apologetové, konstatuje úpadek této příkladné úcty k bohům a doplňuje ho příklady, které nám zároveň přibližují konkrétní obsahy náboženství Římanů chápaného jako *cultus deorum*:

„A tak jsou obstarávány nejdůležitější úkoly státu, mezi nimi války, v nichž spočívá jeho blaho, bez věštných znamení, nezachovává se pozorování jich ani hrotů kopí a odznaků vojenských při přechodu řeky ani při výzvě vojska k závěti, takže zanikly ústní závěti v pohotovosti k boji. Neboť naši vůdcové začínají vésti války teprve tehdy, když složili právo auspicií“.¹³⁰

Dokonce i funkce augurů a haruspiků, kteří byli považováni za „tlumočníky bohů“ (*interpretes*), je zde předkládána jako argument pro existenci bohů (*deos igitur esse fateamur*).¹³¹ Možné námitce, že předpovědi augurů se vždy nenaplnily, filozof čelí

¹²⁸ Nat. deor. 2,3,7-8 / Loeb 19,128.130.

¹²⁹ Tamtéž: „*Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.*“

¹³⁰ Nat. deor. 2,3,9 / Loeb 19,130. Od dob římské republiky se vyžadovalo konat auspicia před významnými událostmi, mezi které patřil i odchod armády do pole či zahájení boje.

¹³¹ Nat. deor. 2,4,12 / Loeb 19,134.

poukazem na existenci lékařství, jehož existenci také nikdo nezpochybní jen proto, že se všichni nemocní neuzdraví:

„Bohové dávají znamení o budoucnosti. Zmýlí-li se v nich kdo, nechybila božská bytost, nýbrž lidský dohad. Proto jest na světě všeobecný souhlas v hlavní věci; všem jest vrozeno a do mysli jaksi vryto přesvědčení o jsoucnosti bohů“.¹³²

Skeptik Cotta v ciceronovském spise se ovšem vrací k striktně filozofické otázce po povaze bohů. Připomíná, že pojmy o bozích vznikly ze čtyř základních příčin. První z nich je předtucha budoucnosti (*praesensione rerum futurarum*), druhou příčinou je *magnitudine comodarum* – tj. je pro nás velmi výhodné, mít někoho, kdo dává řád počasí a stará se o úrodnost země apod., třetím důvodem byl strach z přírodních jevů-znamení, která člověku dávají vytušit přítomnost určitých nebeských a božských sil.¹³³ Posledním důvodem je sám řád všech věcí, který nelze považovat za nahodilý.

„Jak přijde-li kdo do nějakého domu nebo gymnasia nebo na náměstí a vidí rozumnost, míru a spořádanost všech věcí, nemůže soucítit, že se to děje bez příčiny, nýbrž poznává, že jest někdo, kdo stojí v čele a jehož vše poslouchá, tak musí mnohem spíše usouditi při tak velikých pohybech a změnách, při spořádanosti tolika a tak velikých těles, při nichž nesmírná a nekonečná starobylost nikdy ani v nejmenším nezklamala, že tak ohromné pohyby ve vesmíru řídí nějaká rozumná bytost“.¹³⁴

Nelze se divit, že v tomto čtvrtém bodě někteří badatelé hledají kosmologický a teleologický důkaz existence osobního boha:¹³⁵

„Je-li něco v přírodě, co nemůže vytvořiti mysl, rozum, síla nebo moc člověka, jest zajisté to, co tyto věci způsobuje, lepší než člověk. Nebeská tělesa a všechno to, co má věčný řád, nemůže však vytvořiti člověk; proto jest to, co ony věci vytváří, lepší než člověk. A jak bychom to nazvali lépe než bohem? Není-li totiž bohů, co může býti ve vesmíru nad člověka lepšího? Neboť v něm jediném jest rozum, nad který nemůže býti nic

¹³² Nat. deor. 2,4,12 / Loeb 19,134. Dle mého názoru toto všem společně vrozené přesvědčení o existenci bohů dál rozvinul Tertulián výrokem o „přirozené křesťanské duši“ (*anima naturaliter christiana*), srov. Ap 17,6 / CCSL 1,117.

¹³³ srov. Nat. deor. 2,5,13-15 / Loeb 19,136.138.

¹³⁴ „*In quibus nihil umquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari.*“ Nat. deor. 2,5,15 / Loeb 19,138.

¹³⁵ srov. KOLÁŘ, pozn. 32 na srov. 183.

dokonalejšího. Pošetile domýšlivým byl by však člověk, který by nepokládal v celém světě nic za lepší, než jest sám. Proto jest něco lepšího a jest tedy bůh“.¹³⁶

Také sám původ lidského ducha, náš důvtip, rozum, moudrost je připsán působení bohů:

„Jest tudíž přírodní síla, udržující celý svět pospolu a jej chránící, nadána smysly a rozumem. Neboť každá věc v přírodě, jež není sama o sobě a jednoduchá, nýbrž v těsné spojitosti s jiným, má v sobě vůdčí prvek, např. člověk duši, zvíře cosi podobného, z čeho vzniká touha po věcech. /.../ Vůdčím prvkem pak jmenují to, co nazývají Řekové hégemonikon; nad to nemůže a nesmí býti v žádném druhu věcí nic dokonalejšího. Proto jest i vůdčí prvek celého vesmíru nutně ze všeho nejlepší a neomezené vlády nade vším nejhodnější. Vidíme však též, že jest v částech světa – není totiž v celém světě nic, co by nebylo částí veškerenstva – obsažen prvek vnímající a myslící. Proto jsou nutně ve vůdčí části světa tyto dva prvky, a to ve vyšším stupni a větší míře. Jest tudíž nezbytně svět moudrý a podstata udržující vše v souvislosti vyniká dokonalostí rozumu, takže jest svět bohem a jest celý udržován podstatou božskou“.¹³⁷

Celý vesmír by byl tedy, zcela v intencích řeckého a římského filozofického myšlení, proniknut tvořivým, vnímajícím a inteligentním duchem (*pneuma noeron, enthermon*).¹³⁸ Hmota a energie, duše i život si neprotiřečí.

Ještě jednou se setkáváme s tématem antropomorfních představ o bozích, kterých je podle skeptika Cotty jen velmi obtížné se zbavit. Nejvhodnější se proto zdá ztotožnit podobu boha se světem. Svět je totiž to nejlepší, „nad nějž nemůže být nic dokonalejšího“:

„Poněvadž si podle určitého pojmu představujeme boha předně jako oduševněného, za druhé jako ze všech bytostí nejdokonalejšího, nevidím, co bych této naší představě a tomuto našemu pojmu vhodnější přizpůsobil než názor, že jest tento svět, nad nějž nemůže býti nic dokonalejšího, oduševněný a bohem“.¹³⁹

Výraz bůh ovšem označoval celou řadu bytostí, někdy také samotnou tvůrčí sílu přírody či lidový pantheon. Římská filozofická tradice se přitom nijak nebrání obohacování původního pantheonu o další prvky, což bylo cosi zcela nemyslitelného pro křesťanské

¹³⁶ Nat. deor. 2, 6,16-17 / Loeb 19,138.140.

¹³⁷ Nat. deor. 2,6,15 / Loeb 19,136.138.

¹³⁸ ke konceptu *pneuma noeron*, životodárného a myslícího ducha viz např. Z. KRATOCHVÍL, Prolínání světů, 20-21, k pneumatu v helénistické filozofii viz také RŮPKE, Náboženství Římanů, 70.

¹³⁹ Nat. deor. 2,5,17 / Loeb 19,138.140.

teology.¹⁴⁰ Co pocházelo od boha, bylo postupně také nazváno bohem, ať už šlo o hmotné statky (plodiny či víno ztotožněné s Cererou a Liberem atd.),¹⁴¹ či o abstraktní hodnoty jako věrnost či svornost, svoboda, spása, plodnost, kterým byly právě tak zasvěcovány chrámy. Bůh je totiž původcem každého dobra.¹⁴² K tomu je nutno přidat i zvyk připisovat status bohů i význačným osobnostem jako byl Herkules či Aeskulapius a další:

„Ti byli právem pokládáni za bohy, protože byli nejlepší a věční, ježto jejich duše trvaly a těšily se z věčnosti. [...] Těž z jiného, a to přírodovědeckého, pramene vzniklo veliké množství bohů, kteří byvše obdařeni lidskou podobou, poskytli básníkům látku k bájím, avšak život lidský přeplnili všemožnou pověrou“.¹⁴³

Zůstává otázkou, zda tuto pasáž interpretovat spíše ve smyslu zdůvodnění existence polyteismu jako projevu jediného všepronikajícího božského ducha, kde by každý bůh ztělesňoval jednu vlastnost obecného metafyzického božství, či spíše ve smyslu, že každý bůh se může projevit různými způsoby. Ve druhém případě by tyto boží projevy/vlastnosti byly posléze hypostazovány jako samostatné božské bytosti.¹⁴⁴

Takové chápání by odpovídalo i klasickému řeckému pojetí kategorie božství jako neosobní vlastnosti, která teprve konkrétní manifestací nabývá konkrétní, osobnější podobu. Bohové byli považováni za zkonkretizované projevy celkového božství.¹⁴⁵

Závěr této části druhé knihy věnované podobě bohů přináší (krom etymologizací názvů božstev, kde se Cicero dopouští řady zkreslení) také velmi často citovanou etymologii a s ní spojené vymezení latinského termínu *religio*. V závorkách uvedené původní latinské výrazy přitom lépe ozřejmují ciceronovskou interpretační linii, která odkazuje na jednotný základ *legere*, jež podle Cicerona stojí v pozadí termínu *religio*, jak o tom již byla řeč v úvodu této kapitoly.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Srov. kritiku zbožšťování lidí a věcí v Tertuliánově Apologetiku a v dalších apologiích: TERTULIÁN, Ap 9-13, ATHENAGORAS, Leg 28 / PTS 31,90-93; 30-31 / PTS 31,91-101ad.

¹⁴¹ Srov. Nat. deor. 2,23,60 / Loeb 19,180.

¹⁴² Srov. Nat. deor. 2,24,62 / Loeb 19,182.

¹⁴³ Tamtéž.

¹⁴⁴ Tak Kolář, podle kterého jde především o projev lidového polyteismu, který však neobsahuje reflexi o původu této mnohosti bohu, viz jeho poznámka 79 k českému překladu, na s. 188.

¹⁴⁵ Srov. CHLUP, 50, který zde také odkazuje na studii o vztahu mnoha bohů k jedinému božství z pera G. ELSE, *God and Gods in Early Greek Thought*, 1949. Chlup zároveň připomíná, že řecké slovo *theos* má primárně význam podmětový, nikoliv predikativní, takže neplatí, že „Bůh je něco“, ale naopak se definuje, že „něco je bůh“. Srov. CHLUP, 49.

¹⁴⁶ Srov. citát na s. 30 v této práci. Podle Koláře je Ciceronova etymologizace lepší než Lactantiova odvozujiící *religio* od *religare*, vedoucí k interpretaci náboženství jako vzájemného závazku mezi bohy a lidmi, postaveného na právním základě a stanovující oběma stranám určité povinnosti, respektive lidskou povinnost obětovat bohům, kteří jim dávají to, o čem lidé prosí. *Superstes* („ti, kteří přežili“) ovšem nesouvisí

Dalším filozofickým argumentem pro nutnou existenci vztahu bohů ke světu, nacházíme v třetí části druhé knihy. Cicero se ještě jednou vrací k otázce vztahu bohů ke světu, k prozřetelnostnímu řízení světa ze strany bohů (*pronoia, providentia*), tentokrát jako hledání onoho principu, který svět nejen stvořil, ale zároveň ho také udržuje při životě. „Svět jest spravován prozřetelností bohů“,¹⁴⁷ tvrdí, a to oproti předchozí prezentaci opačné epikúrejské pozice zcela a dokonale.

„Naši rozdělují výklad o tom asi na tři části. První z nich se odvozuje z důkazu jsoucnosti bohů; připustí-li se, třeba uznati, že spravují svět svým dūmyslem. V druhé části pak se dokazuje, že jest vše podřízeno myslící bytosti, jež vše nejdokonaleji řídí; je-li toto pevně stanoveno, následuje z toho, že byl svět zplozen z oduševnělých počátků (*ab animantibus principiis eam esse generatam*). V třetí části provádí se důkaz z obdivuhodného zařízení věcí na nebi i na zemi“.¹⁴⁸

Právě zásahy prozřetelnosti udržují pozitivní charakter veškerého stvoření. Jak jsme již poznamenali v souvislosti s obecně helénským přesvědčením o úkolu člověka, tento základní řád, který staví na božské dokonalosti a její emanaci do světa, probouzí údiv, má být poznáván a přijímán jako model vlastní cesty a jako živé svědectví o boží péči o běh světa.

„Všech věcí spravovaných přírodou, původcem, zasévačem a, abych tak řekl, otcem, pěstitelem a živitelem jest svět, který živí a udržuje vše jako své údy a části. Jsou-li části světa řízeny přírodou, nutně jest jí řízen sám svět a toto řízení neobsahuje nic, co by mohlo býti káráno; byloť vytvořeno z látek, jež byly po ruce, nejlepší možné. Ať někdo dokáže, že bylo možné lepší! To se nikdy nikomu nepodaří, a bude-li někdo chtít něco opravit, buď to zhorší, nebo bude usilovati o věc nemožnou“.¹⁴⁹

„A nejen toto jest podivuhodné, nýbrž nic nad to není velkolepějšího kromě toho, že svět jest tak stálý a jeho soudržnost tak trvalá, že ani nemůže býti nic vhodnějšího vymyšleno.

s *superstitiosus* („pověřivý“), přestože oba výrazy pochází od slovesa *superstare*, stát nad někým nebo něčím (ve významu: stát nad někým v žalu bezradně, přeneseně ochotně uznat nadpřirozený výklad něčeho). Srov. KOLÁŘ, pozn. 107n, s. 191.

¹⁴⁷ Nat. deor. 2,29,74 / Loeb 19,198. Srov. též Nat. deor. 2,30,75 / Loeb 19,196: „Tvrdím tedy, že prozřetelnost bohů svět a všechny jeho části i na počátku ustanovila i po všechen čas spravuje.“

¹⁴⁸ tamtéž. Kolář si všimá, že o několik stránek dříve ovšem se naopak z řádu veškerenstva vyvozovala nutnost existence bohů. Myslíci bytost (*natura sentiens*), která vše řídí, se dá ztotožnit se stoickými *logoi spermatikoi*, tj. seménky logu, projevy tohoto plodného rozumu, jež proniká a tvoří celý svět. Právě v člověku se tento inteligentní základ světa vyjevuje nejvíce. Překladatel si také všimá jistě nesrovnalosti a jistých projevů dualismu, které by neodpovídaly klasické stoické koncepci světa, jež staví na panteismu.

¹⁴⁹ Nat. deor. 2,34,86n / Loeb 19,204.206.

neboť všechny jeho části směřují ze všech stran stejnoměrně do středu; ale především tělesa setrvávají ve vzájemném spojení, jako by byla svázána nějakým poutem. To činí síla, jež vytvářejíc všechno myslí a rozumem, rozprostírá se celým vesmírem a vše unáší a obrací s okraje do středu“.¹⁵⁰

Závěrečná kniha Ciceronova spisu obsahuje kritiku stoické teologie, která je pro nás zajímavá opětným propojením náboženské otázky s tématem římských tradic.

„A poněvadž se celé náboženství národa římského skládá z obětí a auspicií,... nikdy jsem neopovrhoval žádnou z těchto složek náboženství a byl jsem přesvědčen, že Romulus položil pozorováním letu ptáků a Numa zřizováním obětí základy naší obce“.¹⁵¹

Stoikům se vyčítá, že se pokouší dokazovat existence bohů různými rozumovými důvody tam, kde by měl stačit jediný. Tím by měl být již zmíněný „důkaz z tradice“ (*consensus gentium*), který znamená udržovat osvědčený odkaz předků.¹⁵² Už v první knize jsme se ovšem setkali s námitkou proti této základní společné platformě všech lidských názorů na existenci a podobu bohů, s níž operovali i epikúrejci. Zde pak Gaius Cotta zpochybňuje i veškerou dosavadní racionální argumentaci ve prospěch existence bohů, neboť podle něj z toho, co dosud bylo představeno, nevyplývá žádný jednoznačný závěr a tradice proto zůstává jedinou pomůckou.

Skeptik Cotta dále vytýká stoikům, že namísto prezentace vlastností bohů vedou posluchače k pochybám o jejich existenci, a to svým ztotožněním světa s bohem, „ježto není nad něj ve vesmírovém prostoru nic lepšího“.¹⁵³ Filozof nesouhlasí s úvahou, která vychází z Chrysippa, podle něhož o existenci bohů svědčí existence skutečností, které člověk sám nedovede vytvořit, např. vesmírných těles:

„Celý tento úsudek spočívá na témž omylu jako úsudek Zenonův; neurčuje se totiž blíže, co znamená lepší a více vynikající a jaký jest rozdíl mezi přírodou a rozumem. ... Dejme tomu, že jest domýšlivost, cení se výše než svět; jest však spíše moudrost než domýšlivost, je-li si člověk vědom toho, že má smysly a rozum, kdežto Orion a Malý Pes nikoli“.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Nat. deor. 2, 45,115 / Loeb 19,232.

¹⁵¹ Nat. deor. 3,2,5 / Loeb 19,290.

¹⁵² viz Nat. deor. 1,9,23 / Loeb 19,24.

¹⁵³ Nat. deor. 3,8,20n / Loeb 19,304.

¹⁵⁴ Nat. deor. 3,10,26 / Loeb 19,310.

Právě tak původ lidského ducha nelze dle skeptického filozofa prostě odvodit z vlastností všehomíra.¹⁵⁵ Z hlediska skeptiků konkrétní rozpory v představách o bozích, podobně jako četnost bohů a přiřítání božského charakteru hvězdám, pokrmům¹⁵⁶ a některým význačným osobnostem probouzí oprávněné pochyby o božském charakteru těchto reprezentací.¹⁵⁷ Kdo vlastně a na základě jakých kritérií rozlišuje, koho včlenit do pantheonu a koho nikoliv?¹⁵⁸

Bez zajímavosti pro nás není ani zmínka o teozích (*principio Ioves tres numerant ii, qui theologi nominantur*) v *De natura deorum* 3,53, jimiž jsou míněni právě helénští filozofové, kteří za pomoci rozumových argumentů kritizují lidový polyteismus a považují bohy za antropomorfní projekce.¹⁵⁹

Poslední oddíl¹⁶⁰ přináší další teologicky významné téma teodiceje: jako hlavní námitka proti předpokládané laskavé péči bohů o svět se nabízí existence zla ve světě.¹⁶¹ Ciceronovský filozof přitom neshledává nic, co by dokazovalo mimořádnou starost bohů o lidské záležitosti, a to jak o věci jednotlivců, tak o osudy národů:

„Nepečuje o jednotlivce, řeknete. Není divu, vždyť ani o obce ne, a nejen o ně, ani o národy a kmeny. Pohrdá-li tedy i těmito, jaký div, že pohrdá celým pokolením lidským?“¹⁶²

¹⁵⁵ Protože ve vesmíru nenajdeme některé prvky, které vytváří lidskou totožnost, jako je např. řeč či zpět, domnívá se filozof, „ledaže se domníváme, že Slunce mluví s Měsícem, když se k němu přiblíží, nebo že vesmír zpívá v souzvuku, jak myslí Pythagoras.“ Podobný obraz nacházíme už u Sókrata. Srov. *Nat. deor.* 3,11,27 / Loeb 19,310. Obdobně je tomu v otázce schopnosti prožívat emoci, touhu či odpor vůči něčemu, která charakterizuje člověka, avšak není vlastní univerzu: „Není pak živého tvora bez pocitu, proto není živého tvora, který by byl věčný.“ *Nat. deor.* 3,13 / 3,34.

¹⁵⁶ „pokládáš někoho za tak pošetilého, aby měl za bohy svůj pokrm?“ *Nat. deor.* 3,16,41 / Loeb 19,324. Jde opět o již jednou předestřený argument, který je nyní prezentován z hlediska kritiky Nové akademie.

¹⁵⁷ „Co pak se týče toho, že pokládáš některé lidi za povýšené na bohy, udej důvod, proč se to mohlo díti dříve, nyní však to přestalo, a dám se rád poučiti.“ Tamtéž.

¹⁵⁸ „Jsou-li bohy ti, jež jsme přijali a ctíme, co říkáš tomu, nepočítáme-li do téhož druhu Serapia a Isidu? Činíme-li to však, proč odmítáme bohy barbarů? Budeme tedy pokládati za bohy voly, koně, ibise, jestřáby, zmije, krokodýly, ryby, psy, vlky, kočky a mnoho jiných zvířat. Odmítáme-li toto však, odmítneme též základ, z něhož toto vzniklo. A dále, Ino bude pokládána za bohyni a bude nazývána od Řeků Leukotheou, námi Matutou, poněvadž jest dcerou Kadmovou, kdežto Kiele, Pasifaë a Aietes, dítky Perseidy, dcery Okeánovy a Sola, nebudou v počtu bohů? Kirku mají přece v zbožné účtě i naši osadníci v Circeích. Tu tedy budeme považovati za bohyni?“ *Nat. deor.* 3,19,47n / Loeb 19,330. Cicero je v tomto ohledu stejně sžíravým kritikem jako raněkřesťanští apologeté, srov. TERTULIÁN, *Ap 11* / CCSL 1,107-109.

¹⁵⁹ srov. KOLÁŘ, pozn. 80 na s. 206.

¹⁶⁰ Třetí část spolu se začátkem čtvrté části této třetí knihy se nedochovala, z kritiky stoického učení o božské prozřetelnosti a správě světa máme k dispozici jen úvodní zlomek nastiňující téma a kritiku stoického konceptu zvláštní péče bohů o lidstvo.

¹⁶¹ „Telamon řeší otázku, proč třeba souditi, že se bohové o lidi nestarají, jediným veršem: Není totiž dobrým dobře, zlým pak zle, jak čekáme. [...] Měli buď všechny učiniti dobrými, jestliže pečovali o pokolení lidské, nebo, když už to neučinili, aspoň pečovati o dobré. pročpak tedy zahubil Puny v Hispanii oba statečné a výborné Scipiony? Proč pochoval Maximus syna bývalého konsula? ... Proč neuchránily Afrikana stěny jeho domu?“ *Nat. deor.* 3,32,79n / Loeb 19,364.

¹⁶² *Nat. deor.* 3,39,93 / Loeb 19,378.

Závěr kritiky jeho kritiky je namířen na soustavu náboženských praktik jako jsou sny, které mají poskytovat náhled do vůle bohů. Připomíná se také celkový záměr spisu, jímž nemělo být popření samotné existence bohů, ale prezentace názorů hlavních filozofických škol a poukaz na obtížnost veškerých pojednání o přirozenosti bohů:

„Toto asi jsem chtěl říci o přirozenosti bohů, ne abych je odstranil, nýbrž abyste poznali, jak jest temná (*obscura et difficiles*) a jak nesnadný jest její výklad.“¹⁶³

Řadu náboženských otázek předkřesťanského starověku zdědili i vyznavači křesťanského učení. Cicero přitom svými filozofickými díly inspiroval celou řadu křesťanských autorů prvních staletí po Kristu, od zásadního vlivu, který měl na kompozici spisu latinského apologety druhého století po Kristu, Marka Minucia Felixe,¹⁶⁴ až po Lactantia, který zřejmě znal všechna Ciceronova díla. Krom odkazů na shodná dílčí témata, která jsme zmínili, je třeba připomenout alespoň Ambrože z Milána, jenž ve svém stejnojmenném spise napodobil strukturu a přejal samotný název jiného Ciceronova spisu *De officiis*.¹⁶⁵ Cicero ovlivnil i jiného velkého patristického autora, Augustina, který přiznává, že Ciceronovu spisu *Hortensius* vděčí za lásku k filozofii.¹⁶⁶ Další Ciceronův text, který je součástí jeho spisu *De re publica*, známý jako *Somnium Scipionis*, vedle toho inspiroval autory jako byli Macrobius¹⁶⁷ či Boethius ad.¹⁶⁸

¹⁶³ „Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intellexeretis, quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet.“ Nat. deor. 3,39,93 / Loeb 19,380.

¹⁶⁴ V této apologii nacházíme zřejmě a s velkou pravděpodobností vědomé ozvuky jak Ciceronova díla *De natura deorum*, tak spisu *Laelius sive de amicitia*. Srov. F. KOTEK, Anklänge an Ciceros De Natura Deorum bei Minucius Felix und Tertullian, Wien 1901; O. BOTTERO, L'Octavius di M. Minucio Felice e le sue relazioni con la cultura classica, in Riviera filosofica, 5 (1903) 6, 359-397; G. W. CLARKE, The literary setting of the „octavius“ of Minucius Felix, in Journal of Religious History 3 (1965), 195-211; též, Journal of Religious History 4 (1967) 267-86; C. BECKER, Der „Octavius“ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik München 1967/2.

¹⁶⁵ Ambrožův spis (asi z r. 390) má též název, stejný počet knih (tři), stejnou strukturu i řadu menších prvků. Srov. např. N. E. NELSON, Cicero's De Officiis in Christian Thought: 300-1300. University of Michigan Studies in Language and Literature 10 (1933) 59-160; SIMONETTI – PRINZIVALLI, 418-419; D. RANKIN, From Clement to Origen: the social and historic context of church fathers. Burlington, Ashgate 2006, 44 ad.

¹⁶⁶ Srov. AUGUSTIN, *De beata vita* 1,4 / CCSL 29,66.

¹⁶⁷ Macrobiovi a jeho spisu *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo* (který je součástí Saturnálií) také vděčíme za to, že se nám vůbec zachovala tato část Ciceronova spisu, dlouho považovaná za ztracenou, srov. M. CONTI, Macrobio in NDPAC, sv. 2, 2964; viz též MACROBIUS, *Commentarii in somnium Scipionis*, vyd. J. Willis, Leipzig: Teubner 1970.

¹⁶⁸ Podle Guilléna z něj čerpali znalost platónského a pythagorejského myšlení, srov. GUILLÉN, 64. Stranou by neměly zůstat ani tematické shody nejen mezi Cicerovým Nat. deor. a křesťanskými apologiemi prvních staletí, o kterých již byla řeč, ale také pozdější Lactantius, Eusebiův spis *Laus Constantini* napsaný v r. 335. K základním motivům spisu *Laus Constantini* viz např. M. AMERISE, Introduzione in EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il Trentennale. Discorso regale*. Milano 2005, 77n.

2.3 Náboženství jako sociopolitický fenomén

Ponecháme-li v této chvíli stranou nejkompexnější prezentaci náboženských otázek, kterou nacházíme u Marka Terentia Varrona,¹⁶⁹ lze konstatovat, že náboženských témat se v rámci latinské kultury (zejména ve spojení s právními aspekty náboženských kultů) dotýkala celá řada dalších autorů. Patřil mezi ně např. Ciceronův přítel Publius Nigidius Figulus (asi 98-45 př. Kr.),¹⁷⁰ který se kromě náboženství věnoval také astronomii, matematice a dalším oborům, avšak podobně jako u následujících autorů, zprávy o něm, stejně jako úryvky z jeho děl čerpáme ze spisů jiných myslitelů.¹⁷¹ Víme však, že jeho teologická pojednání byla silně ovlivněna linií novopythagorejského myšlení a mysterijními orfickými kulty.

Dalším autorem je právník Granius Flaccus, který ve svém spise věnovaném Caesarovi rozebírá římská *indigitamenta*, tj. sbírku posvátných invokací adresovaných bohům, na které se Římané obraceli ohledně záležitostí svého soukromého života. Z jeho pera pochází i tzv. *ius Papirianum*, důležitý dokument právního myšlení své doby, inspirovaného varronovskými spisy.¹⁷²

Častou tematikou těchto autorů byly poznámky týkající se augurů, případně etruských rituů.¹⁷³ Augury se ostatně zabývali i Varro a Cicero, první ve spise *In Augurium libris*,¹⁷⁴ druhý v *De divinatione*¹⁷⁵ a zachovala se nám i korespondence mezi Ciceronem a Appiem Claudiem Pulcherem k témuž tématu.¹⁷⁶ Dalším augurem a konzulem, který napsal spis k tomuto tématu, byl Lucius Julius Caesar, strýc Marka Antonia. Jeho spis s

¹⁶⁹ K jeho koncepci se dostaneme v druhé části této podkapitoly. Přehled autorů zabývajících se náboženskými tématy nikoliv z hlediska filozofického tázání, ale v souvislosti s rolí náboženství v sociálně-politickém systému římské říše viz GUILLÉN, 37-43.

¹⁷⁰ Sv. Jeroným, od něhož přejímáme i životopisná data o Nigidiovi Figulovi, o něm napsal, že to byl „*pythagoricus et magus*“, zastánce novopythagorejského myšlenkového proudu esoterické orientace. Viz JERONÝM, *Chronicon* 6, 23, cit. in GUILLÉN, 37.

¹⁷¹ Fragментy jeho děl vyšly in Anton SWOBODA, *P. Nigidii Figuli Operum Reliquiae*, A.M. Hakkert, Amsterdam 1964 (jde o nové, doplněné vydání edice z r. 1889). Zprávy o některých jeho spisech s úryvky z nich viz např. AULUS GELLIUS 7,6,10 / Loeb 1,108; 19, 14,1-3 / Loeb 3,400; 16,6,12 / Loeb 3,150; MACROBIUS 3,4,6 / BT 171, cit. in GUILLÉN, 38.

¹⁷² „*Granius Flaccus in libro quem ad Caesarem indigitamentis scriptum reliquit*“, Srov. např. G. WISSOVA, *Indigitamenta* in H. HASTINGS (ed.) *The encyclopaedia of Religion and Ethics*, 217-218. Připomeňme, že spisy tohoto autora, stejně jako spisy Varronovy, četl a komentoval nejen Augustin, ale také např. Arnobius, viz ARNOBIUS, *Adversus Nationes* 3,38 / CSEL 136.

¹⁷³ Srov. GUILLÉN 40. K etruskému náboženství viz DUMÉZIL, 593-660, nověji např. R. BLOCH, *Les Étrusques*, Paris: Presses universitaires de France, 1998.

¹⁷⁴ Viz MACROBIUS 1, 16, 9 / BT 75, cit. in GUILLÉN, 40.

¹⁷⁵ Oba se přitom opírají o Gaia Claudia Marcella, srov. GUILLÉN, 40.

¹⁷⁶ Srov. CICERO, *Fam.* 3,4,1 / Loeb 25174; 3,9,3 / Loeb 25,214. Appius Claudius Pulcher (97-49 př. Kr.) byl expert na římské právo a dějiny, člen kolegia augurů, konzul římské republiky.

názvem *Libri Auspicium*¹⁷⁷ se zabývá náboženskými svátky a zákazem sdružování ve dnech, které jsou zasvěceny bohyni předsedající očišťování a pojmenovávání nově narozených dětí.¹⁷⁸ Témuž tématu se věnoval i právník a Ciceronův přítel Gaius Trebatius Testa v rozsáhlém díle *De religionibus*,¹⁷⁹ o němž ovšem máme opět pouze zmínky v dílech jiných autorů.

Auspicia, tedy věštění z letu ptáků,¹⁸⁰ bylo tématem díla *De Auspicii* od augura Marka Valeria Messally Rufa, také o něm se dochovaly pouze zprávy díky pozdějším spisovatelům, konkrétně Aulu Gelliovi, podle kterého se kniha zabývala významem těch kultických výrazů, jejichž smysl se postupně vytrácel, anebo deformoval.¹⁸¹ Zmínit lze i Verania, autora spisů *Libri Auspiciorum* a *Pontificales quaestiones*.¹⁸² Podle dochovaných zmínek se domníváme, že jeho texty pojednávaly o významech kultických výrazů, o shromážděních (*comitia*), které se konaly za účelem obřadů auspicí, a o otázkách římského pontifikálního práva.¹⁸³

Podobně důležitým tématem bylo věštění z útrob obětovaných zvířat. Haruspicii se ve svém díle věnoval zejm. Tarquitijs Priscus, který pravděpodobně přeložil do latiny etruské pojednání *Ostentarium tuscum*, z něhož máme zachován fragment u Macrobia.¹⁸⁴ O jiném pojednání nám zanechal zprávu Lactantius ve svých *Institutiones*, spis nesl název *De viris illustribus* a věnoval se mj. otázkám původu bohů a jejich projevů v životě lidí, včetně záležitostí zřejmě původně etruské haruspicie, nazývané ostatně *disciplina etrusca*.¹⁸⁵

U řeckého autora Jana Laurentia Lydose nacházíme také zmínky o latinsky psaném pojednání věnovaném sochám bohů a náležitým obětem, jež mají být každému z bohů přinášeny (*De signis*), a o dnes ztraceném spise *De tonnituo*, který se zabýval další věšteckou technikou etruského původu, brontoskopií (věštěním z hromů).¹⁸⁶ Také další Ciceronův přítel ze starého etruského rodu, Aulus Caecina, se podobně zabýval

¹⁷⁷ Tak u Macrobia, u Prisciana jako *Libri augurales*, srov. GUILLÉN, 41.

¹⁷⁸ Tento den připadal na devátý den (*mundina*) po narození chlapce a osmý po narození děvčátka, tak MACROBIUS, 1,16,36 / BT 80. K tomuto svátku viz také DUMÉZIL, 177-178, 184.

¹⁷⁹ Tak in PORFYRIOS, Ad Hor. Sat. 2,1,1. Cit. in GUILLÉN 41.

¹⁸⁰ Stručně k auspicíím viz např. RÜPKE, Náboženství Římanů, 222-224, viz též DUMÉZIL 570-572.

¹⁸¹ Srov. AULUS GELLIUS, 13, 14, 3 / Loeb 2,448; 13,15-16 / Loeb 2,450.452; ale také viz MACROBIUS, *Saturnalia*, 1,9,14 / BT 38 všechny výskyty zde podle GUILLÉN, 41.

¹⁸² Srov. MACROBIUS, *Saturnalia* 3,5,6 / BT 174.

¹⁸³ Srov. GUILLÉN 42.

¹⁸⁴ Srov. MACROBIUS, 3,7,2 / BT 180. U Macrobia nalezneme fragment dalšího Tarquitiiova díla, *Ostentarium arborarium*, (in VON JAN, 287).

¹⁸⁵ LACTANTIUS, Div. Inst. 1,10 / SC 326,34. K tématu viz též Auguste BOUCHÉ-LECLERC, *Historie de la divination dans l'Antiquité*, Paris 2003, 874; BEARTH – NORTH – PRICE, 166-178.

¹⁸⁶ Srov. GUILLÉN 43. K etruské brontoskopii viz též Jean MACINTOSH TURFA, *The Etruscan brontoscopic calendare* in N. THOMSON DE GRUMMOND, E. SIMON, *The religion of the Etruscans*, Austin: University of Texas Press, 2006, 173-190.

haruspicinou.¹⁸⁷ U tohoto autora se ve svém pojednání inspirovali, podle jejich vlastních slov, i Plinius Starší a Seneca.¹⁸⁸

Krom zřejmé četnosti pojednání věnovaných kultickým otázkám je dobré si povšimnout ještě dalšího rysu, který vyplývá z těchto několika poznámek k římskému náboženství: přestože je řeč o období rozšířeného skepticismu, augurská pojednání se s velkou pečlivostí zabývají nejmenšími detaily tradičních římských kultů a všemi náležitostmi nutnými k správnému dodržování ritů. Různé druhy věštění stavěly na filozofickém předpokladu existence řádu věcí, který je poznatelný mj. právě díky věšteckým technikám.¹⁸⁹

Již v úvodu této práce jsme konstatovali, že v latině neexistovalo slovo, které by vyjádřilo náboženství ve smyslu, jak mu rozumíme dnes. Dodejme, že nejbližším pojmem našemu současnému chápání by byl výraz *cultus deorum*.¹⁹⁰ Teprve u Lactantia¹⁹¹ nacházíme reflexi o pojmu náboženství, které je tu spojeno se slovesem *religare*, tj. znovu navázat vztah mezi člověkem a Bohem, avšak už Cicero ve svém *De Natura deorum*¹⁹² mluví o náboženství ve významu „svědomitého uctívání bohů“. ¹⁹³ Z etymologie, k níž se nyní vracíme, lze vyvodit závěr, že v každém případě slovo *religio* již ve světě římské antiky implikovalo vztah člověka se sférou božství.

Na Ciceronově díle jsme si ukázali, že krom komplexních filozofických otázek je právě význam náboženství jako *cultus deorum* považován za příznačný. Je třeba dodat, že pro soustavu filozofických a náboženských představ, etické a rituální praxe, jíž dnes říkáme náboženství,¹⁹⁴ existovaly vedle zmíněného sousloví *cultus deorum* či konceptu *religio* i další výrazy, avšak žádný se už tak úspěšně neprosadil jako právě *religio*. Ctnostný Říman nemohl zanedbávat (*negligere*) ani konkrétní znamení, která tento vztah měla vyjádřit. Rozlišovala se tak sakrální sféra toho, co patří bohům (např. chrám), vedle ní pak soubor materiálních znamení, která sloužila k udržení vlastního života pod ochranou

¹⁸⁷ Srov. CICERO, *Fam* 6,5,1 / Loeb 25,338; 6,6,3 / Loeb 25,454.

¹⁸⁸ Srov. mj. Dominik BRIQUEL, *Les présages de royauté de la divination étrusque* in Michel FARTZOFF, Élisabeth SMADJA, Évelyne GENY (ed.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*. Paříž, Presses universitaires franc-comtoises 2002, 185-204. Srov. též SENECA, *Qaest. Nat* 2,39; 2,56,1; PLINIUS ST. *Hist. Nat.* 10,71; 11,197; 10,37; 2,199. Arnobius mezi autory pojednávající o hepatoskopii řadí ještě Cesia, srov. GULLÉN 44n.

¹⁸⁹ Srov. MARTIN, *Helénistická náboženství*, 140.

¹⁹⁰ Výraz je odvozen z konkrétního *colere deos*, „uctívat bohy“, srov. J. FERGUSSON, *Le religioni classiche*, in WACHER 3, 243-257.

¹⁹¹ Srov. LACTANTIUS, *Div. Inst.* 7,28.

¹⁹² CICERO, *Nat. deor.* 2,28,72 / Loeb 19,192.

¹⁹³ Srov. mj. U. BERNER, *Nuovo dizionario delle religioni*, 756 ad.

¹⁹⁴ srov. též FERGUSSON, *Le religioni classiche*, in WACHER 3, 243-257; RÜPKE, *Náboženství Římanů*, 16n.

bohů (např. znamení na veřejných domů), a konečně oblast působení nadzemských sil (kam patřil např. hrob).¹⁹⁵

V komplexu římského náboženství¹⁹⁶ hrála důležitou roli i jeho zákonná složka: rozlišovalo se mezi *ius*, tj. tím, co je dovolené z hlediska civilního práva, a mezi *fas*, tedy dovoleným z hlediska náboženských norem.¹⁹⁷ Jak naznačuje řada badatelů, římské náboženství bylo zřejmě už před příchodem křesťanství orientováno spíše na praktické aspekty náboženství než na reflexi jeho obsahů, které často zůstávají implicitní.¹⁹⁸ Účelem náboženských praktik bylo garantování *pax deorum*, tj. zajištění přízně bohů, kteří se starají o stabilní a pokojné fungování říše.¹⁹⁹ Koncept „uchování přízně bohů“ byl považován za sám teologický základ náboženských obřadů a za základ celého právně-náboženského systému.²⁰⁰

Římská religiozita procházela transformací také díky vlivům různorodého obyvatelstva, jež se postupně stávalo součástí říše. Na italském území tak byla zbožnost výrazně poznamenána etruským náboženstvím, které přispělo k obměně hlavní triády božstev.²⁰¹ Na africké půdě byla do pantheonu včleněna různá místní božstva (*di indigetes*) a božstva migrantů (*di novensiles*) a ústřední dvojice předřímského kultu, Baal a Tanis, byla přeznačena jmény hlavních římských bohů. Seznam uznávaných bohů se tedy měnil podle postupující romanizace jednotlivých území. Nejvíce se přitom po celém území říše rozšířil synkretistický kult ztotožňující Baala s italským Saturnem.²⁰²

¹⁹⁵ Tyto tři sféry jsou v latině rozlišeny třemi různými výrazy *sacer*, *sanctus* a *religiosus*, srov. FERGUSSON, 244.

¹⁹⁶ Fergusson zmiňuje také pozoruhodné, i když jistě diskutabilní obecné srovnání mezi římským a indickým náboženstvím: zatímco pro římskou religiozitu je podle něj typické historické, racionální, praktické, relativní, empirické a politické myšlení, indickou zbožnost charakterizuje bájná, kosmická, filozofická, absolutizující, dogmatická, morální a mystická reflexe. Odkazuje na Dumézilův výzkum *Services et la Fortune* z r. 1943. FERGUSSON, 244.

¹⁹⁷ *Fas* a *ius* si neprotiřečilo, *fas* mělo podporovat *ius*. Viz také rozlišení dnů na *fasti* a *nefasti*, podle jejich vhodnosti k projednávání veřejných záležitostí. Protiklad *fas* tvořilo *nefas*, tedy to, co bohové zakazují. Srov. M. BARTOŠEK, Encyklopedie římského práva. Praha, Academia 1994, 111. Podrobněji k rozlišení *fas* a *ius* s konkrétními příklady viz též M. SKŘEJPEK, *Ius et religio*. Právo a náboženství ve starověkém Římě, Pelhřimov 1999, 87-100.

¹⁹⁸ Srov. RŮPKE, *Náboženství Římanů*, 71.118: běžného Římana, který neměl filozofické vzdělání, zajímala víc než systematická teologická pojednání především praxe, tj. otázky sociálního řádu, udobřování bohů, náboženského kalendáře a vůbec vše, co vycházelo vstříc jeho potřebě ritualizace.

¹⁹⁹ Odtud také rozvoj různých forem hledání znamení boží přízně, tak kritizované všemi apologety, včetně Tertuliána.

²⁰⁰ Viz k tomu C. BAILEY, *Phases in the religion of Ancient Rome*, Berkeley 1932, 76.

²⁰¹ Tj. původně zřejmě řecké postavy Nebeský otec, Mars a Quirinus byli nahrazeni Janusem, Vestou či Junonou a Uni, etruskou bohyní plodnosti. Srov. FERGUSSON, 245; DUMÉZIL, 147-279.

²⁰² Nikoliv tedy s Jovem, jak bychom čekali, důvodem byl zřejmě důraz na plodnost, kterou severoafričané chtěli mít garantovanou svým nejvyšším bohem. Srov. M. J. GREEN, *I culti nelle province*, in WACHER III, 289-290.

Dalším důležitým prvkem římské religiozity byl statut posvátnosti panovníků, který měl v římské tradici dlouhé kořeny.²⁰³ Později se z něj vydělil kult císaře, který již nebyl považován za pouhého prostředníka ve vztahu s božstvem, ale byl ztotožněn s božstvem samotným. První známky tohoto posunu směrem ke zbožštění vládce sledujeme již u Julia Césara, který byl prohlášen za božského (*Divus Iulius*) po svém vítězství nad Pompeiem v r. 44. U jeho adoptivního syna Oktaviána posléze nacházíme užít další titul *Divi filius*, s Antoniem dochází ke ztotožnění panovníka s konkrétním božstvem (v jeho případě s Dionýsem), k vyhlášení vládcova božského charakteru a k ustavení a organizaci tohoto nového kultu. Pro Augusta se stal přídomek *Divi filius* hlavním titulem a současně vzorem pro panovnický kult dalších generací. Seneca nazýval Claudia Spasitelem (*Salvator*), podobně i Hadrián dostal v Antinoopoli přídomek Spasitel světa (*Salvator mundi*) a na mincích byl vyobrazen s aureolou. Za panování Severů vzrostl vliv císařské rodiny, která se stala duchovním centrem pro množství východních kultů kvetoucích po celé říši. Severus začal aplikovat nárok na uznání božskosti na celou svoji rodinu. Císař se postupně stal *numen presens* a bohové byli jeho *comites*, rádcové. Postupně tak došlo k rozsáhlé proměně svazku mezi císařem a náboženstvím, v níž tradiční forma kultu ustoupila kultu císaře.²⁰⁴

Pietas, typická ctnost, jíž se měli vyznačovat Římané,²⁰⁵ měla tedy poněkud rozostřené hranice mezi člověkem a bohem: bohem se stával ten, komu byly prokazovány božské počty. Kult byl ustavován, regulován či rušen právním úkonem politické autority (senátem). Proto také nemělo pro Římany velký smysl rozlišovat bohy na pravé či falešné: důležité bylo pouze to, aby *urbs* byla pod ochranou co největšího množství božstev. Tíhnutí k monoteismu přitom bylo poměrně pozdní záležitostí, která zajímala především vzdělané vrstvy ovlivněné platónským a stoickým myšlenkovým zázemím.²⁰⁶

Stručnou definici náboženství, kterou podává Cicero ve svém spise *De natura deorum*, lze tedy chápat ve smyslu, že *religio* v antice znamenalo poměr zbožného Římana k vlastním bohům, který se konkretizoval dodržováním veřejných i privátních kultických úkonů. Výraz náboženství tedy označoval soubor těchto úkonů, bez přímé vazby na filozofii nebo morálku s nimi spojenou.

²⁰³ Srov. tradici *reges sacrorum*, jež se udržela v podobě kněžského úřadu, a *reges augures*, tj. Sféra posvátna rozšířená i na zónu sídla vládce a dokonce na správní úředníky, konzuly a tribuny. Srov. FERGUSON, *Il culto imperiale* in WACHER 3, 263-279.

²⁰⁴ K tomuto odstavci srov. FERGUSON, *Il culto imperiale* 278n.

²⁰⁵ Srov. CICERO, *Har. Resp.* 9.19 / Loeb 11,338.340; TERTULIÁN *Ap 25* / CCSL 1,135-138.

²⁰⁶ Srov. LAITI, *La Chiesa dei Padri*, 96.

V tom smyslu pak lze antické *religio* chápat jako sociopolitický fenomén, postoj svědomitého respektování řádu ustanoveného občanskou společností a jejími institucemi, a v posledku i jako jednu z těchto institucí potřebných ke kohezi sociopolitického života římské společnosti.²⁰⁷

Náboženství, jak jsme již připomněli, plnilo funkci *religione civica* s cílem garantovat *pax deorum*, tj. příznivý vztah bohů k říši, a tudíž její stabilitu a blahobyt. Římané od svých bohů očekávali pokoj a odpuštění.²⁰⁸ *Pax deorum* lze definovat jako „soubor činů a chování, které společenství i jednotlivci museli dodržet proto, aby si uchovali přízeň bohů.“²⁰⁹ Náboženský život římského občana tak předpokládal např. respektování dní závazně zasvěcených bohům (*dies festi/ferie*), na nichž záviselo uchování dobrých vztahů mezi lidmi a bohy, což v praxi znamenalo nezanedbat stanovená gesta úcty a obětní úkony určené daným božstvům. S tím byla spojena také řada poměrně složitých a podrobných zákazů týkajících se úkonů, jichž je třeba se během těchto dní vystříhat.

Rituál se stal projevem a konkretizací nerozlučitelného svazku existujícího mezi životem Římanů a jejich přátelským vztahem k bohům. V tom smyslu i obětování (*sacra facere, sacrificium*) bylo chápáno jako rituální úkon, který umožňoval prostřednictvím obětního zvířete komunikovat s božstvy, jimž byla oběť určena. Sám výraz *cultus* (ze slovesa *colere*) byl obecně používán jako výraz obhospodařování, kultivace směřující k plodnosti – proto byl rituál, kult zcela nezbytný předpoklad této plodnosti. Kult a oběť se považovaly za nejvhodnější způsob, jak nabýt boží přízně a zároveň načerpat z nezměrné boží moci: čím více se obětuje bohům, tím mocnějšími se stávají sami bohové. Obětní rituál byl tedy chápán jako „obživa bohů“. V tomto smyslu lze tedy přeci jen mluvit o jisté vzájemnosti vztahu mezi božstvem a člověkem, o bilateralitě (jistě zcela jiného charakteru, než o které mluví křesťanství), kterou předpokládalo římské *religio*.²¹⁰

Je pochopitelně otázkou, zda skutečně nejde o příliš utilitaristické chápání konceptu *religio* v římské společnosti pozdní antiky, jak se domnívá milánský historik Giuseppe

²⁰⁷ Zdá se, že *religio* bylo již v antice vnímáno ambivalentně, odtud dvě uvedená etymologická vysvětlení pojmu a dva odvozené významy: *religio* jako celek vztahů k bohům ustavený skrze kult (objektivní aspekt náboženství), nebo *religio* jako dodržování těchto kultických praktik (jeho subjektivní aspekt). Srov. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione*. Torino 2004, 81n.

²⁰⁸ Srov. CICERO, *Pro Rabir.* 2,5 / Loeb 9,456, OVIDIUS, *Amor.* 1,2,21; LIVIUS 39,10,5 ad. cit. in F. SINI, *Uomini e Dei nel sistema giurido-religioso romano. Pax deorum, tempo degli Dei, sacrifici*. In <http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-20Uomini%20e%20D%E8i%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm> (20.1.2010).

²⁰⁹ Srov. Tamtéž.

²¹⁰ Významné je v této souvislosti např. Ciceronovo přesvědčení, že lidé náleží k téže *societas*, k téže *civitas* jako bohové a že tím, co je spojuje, je právě společný zákon. Srov. CICERO, *Leg.* 1,2,3 / Loeb 16,16, srov. též P. CATALANO, *Una civitas communis deorum atque hominum. Cicerone tra temperatio 'reipublicae' e rivoluzioni*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 61 (1995) 723-730.

Zecchini.²¹¹ Podle něj jsme toto stanovisko přejali od historika Polybia, tj. (zjednodušeně řečeno) pohled na náboženství jako nástroj k ovládnutí poddaných. Omyl, který je v základu této dezinterpretace charakteru římského náboženství, spočívá podle Zecchiniho v nedostatečném rozlišování soukromého a veřejného náboženství Římanů: zatímco v soukromé sféře byla jednotlivcům dopřána velká volnost vyznání, ve veřejné sféře nikoliv. Systém náboženských obřadů a pravidel přejatých z tradice je přitom také mnohem starší než „civilní“ legislativa, která pochází až z poloviny pátého století před Kristem. Veřejná náboženská sféra pak sloužila jako určitý kontrolní mechanismus etických obsahů celého římského práva. Právě pro tuto svou roli bylo veřejné náboženství konstitutivním prvkem společnosti.²¹²

Je třeba dodat, že zástupce politické moci byl často ve strukturách římské společnosti zároveň „náboženským specialistou“.²¹³ Na tomto místě nejde již jen o posvátných charakter vládce, ale o jisté náboženské kompetence, které byly politickým reprezentantům říše udělovány. Bez asistence kněžstva ovšem naopak nebylo možné fungování státních orgánů.²¹⁴ O důležitosti náboženství v životě římské civilní společnosti vypovídá také Ciceronův hrdý výrok:

„Ve srovnání s cizími národy se nelišíme, ba jsme na tom v jiných ohledech hůře, ale v *religio*, chci říci v uctívání bohů, jsme mnohem dále než ostatní“.²¹⁵

Také politické úspěchy Římané připisovali této kolektivní a instituční zbožnosti:

„Budme tedy se sebou spokojeni, jak je nám jen libo, ó senátorové, i když se nemůžeme rovnat počtem Hispáncům, statností Gallům, moudrostí Kartagincům, dovedností Řekům a konečně přirozeným důvtipem zdejšími Italikům a Latinům, vynikáme nad nimi [my, Římané] zbožností a náboženským kultem,²¹⁶ onou mimořádnou moudrostí, jež nám dovolila plně pochopit, že všechno je spravováno a řízeno vůlí božstev – v tom jsme překonali všechny lidi a národy“.²¹⁷

211 Srov. G. ZECCHINI, *Religione e società: qualche riflessione su Roma antica*. In www.giuseppevalditara.it/materiali/religioneromana_zecchini.pdf (15.5. 2009). K tématu srov. též G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*. Roma 1997.

212 Odtud se také ozřejmuje, jak docházelo k tomu, že byli křesťané obviňováni z poškozování *res publica*: šlo o náboženství a politiku současně. Srov. tamtéž.

213 RÜPKE, 222.

214 Docházelo tak k propojení magistratur a kněžských hodností, významní představitelé římského politického života byli zároveň vysokými kněžími. Srov. SKŘEJPEK, *Ius*, 101-102.

215 CICERO, *Nat. deor.* 2,3,8 / Loeb 19,130.

216 „*sed pietate ac religione atque hac una sapientia.*“

217 CICERO, *Har. resp.* 9,19 / Loeb 19,366.

Náboženství jako postoj úcty k uznávanému panteonu bohů současně pomáhalo definovat *romanitas*, specifikum vlastní kultury vůči ostatním národům, a deklamovat její svrchovanost.²¹⁸

Již byla řeč o tom, že římské náboženství bylo schopno do sebe pojmout i kultury ostatních národů, rozlišovalo však náboženství legitimní a nelegitimní. Druhá z kategorií, označovaná jako *superstitio*, degradovaná, zvrácená forma náboženství,²¹⁹ s sebou obvykle nenesla automatické pronásledování ze strany civilních autorit. Pojmy jako hereze či náboženská nesnášenlivost ovšem nepatřily do běžného slovníku příslušníka římské kultury, jediným důvodem pronásledování určité skupiny mohlo být prokázané obvinění, že ohrožuje *pax deorum*.²²⁰ Než si připomeneme peripetie křesťanských komunit, které postihlo označení za *superstitio*, připomeňme si význam antické sounáležitosti s *polis*.²²¹

Příslušnost k *polis*²²² byla v celém Středomoří nejmocnější politickou vazbou, která určovala právní postavení konkrétní osoby, její privilegia a sociální a hospodářské vyhlídky.²²³ Každá *polis* měla svůj kalendář, čili nábožensky podmíněný řád času, tedy svátků, obětních dní pro jednotlivá božstva. Proto někdy mluvíme o „náboženství *polis*“,²²⁴ kde jednou z hlavních funkcí náboženství je integrace do společenství a koordinace skupinových aktivit.

V římském politickém světě hrály důležitou roli také „veřejné kultury“, *sacra publica*. Tyto rituály, jimiž byli příslušníci obce povinováni bohům, byly hrazeny

²¹⁸ Srov. SACHOT, 150.

²¹⁹ „Nejen filozofové, ale i naši předkové rozlišovali *superstitio* od *religio*.“ CICERO, Nat. deor. 2,28,71 / Loeb 19,192. *Superstitio* zřejmě původně nezahrnovalo pejorativní význam, jehož nabylo teprve s postupem času. Kritériem rozlišení *religio* od *superstitio* byla starobylost (*antiquitas*) a etnicita, kterou se *superstitio* na rozdíl od *religio* nemohla vykákat. K tématu se ještě vrátíme v souvislosti s jeho výskytem v Tertuliánově Apologetiku.

²²⁰ Jako se to přihodilo křesťanům: viz např. Akta mučedníků ze Scilli z 2. století, kde v procesu zaznělo ono již neakceptovatelné a ze strany obviněných křesťanů proti sobě postavené „*Christianus sum*“ a „*civis Romanus sum*“. Srov. Akta mučedníků ze Scilli 9 / MUSURILLO 88. K motivům odsouzení pro jméno (*nomen*) v rámci římského právního systému viz dále.

²²¹ Zhruba od pátého století před Kristem byla politika chápána nejen jako celek skutečností (*ta politiká*), které náleží k životu občana (*polites*), ale také jako věda (*epistémé*), umění (*techné*) či ctnost (*arété*). Nebyla záležitostí úzké skupiny, nýbrž sférou obecného; byla organizační strukturou života společenství, které se chápalo jako celek svobodných občanů, již sami stanovují pravidla společného života. Na rozdíl od rodinné sféry, založené na poslušnosti, nerovných vztazích, materiálních zájmech a jistém utilitarismu, politické jednání předpokládalo rovnocenné vztahy a konsensus podřízených i ve věcech dotýkajících se výkonu moci. Srov. M. NICOLETTI, *Politica*, in G. BARBAGLIO – G. BOFF – S. DIANICH (ed.), *Teologia*. Cinisello Balsamo 2002, 1157-1180.

²²² Rüpke doporučuje užívat spíše výrazu *polis* než „stát“, jenž je příliš zatížený významy, které s tímto pojmem spojujeme od 19. století; podrobnosti ke vztahu *polis* a náboženství viz RÜPKE, 27. Viz též M. RYŠKOVÁ, Postoje starozákonního židovstva a křesťanů novozákonní doby ke státní moci v zrcadle biblických textů a historických faktů, in K. SLÁDEK (a kol.), *Monoteistická náboženství a stát*, 17-34.

²²³ Srov. RÜPKE, *Náboženství Římanů*, 26.

²²⁴ Tento výraz se zdá být lepší než „státní náboženství“, které svádí k hledání opozita „soukromého náboženství“ – soukromá náboženská sféra však podléhala právě tak společenské kontrole; viz např. „soukromá návštěva“ cirku u příležitosti apollonských her, která se automaticky stává účastí na „veřejném náboženství“. Viz RÜPKE, *Náboženství Římanů*, 27.

z veřejných financí: z daní, poplatků, případně válečné kořisti toho kterého politického společenství.²²⁵ *Sacra publica* byla povinností politického společenství vůči bohům opírající se o přesvědčení, že bohové mají nárok na uctívání, neboť společnost podporují a chrání. Úcta k nim se měla projevovat řádným organizováním veřejného kultu, platným pro celé politické společenství.²²⁶

2.3.1 Tria theologia Marka Terentia Varrona

Zcela na závěr nelze neučinit poznámku o *tria genera theologiae* Marka Terentia Varrona,²²⁷ dalšího významného inspirátora křesťanské teologické vize, jemuž vděčíme za popularizaci výrazu teologie.²²⁸ Jeho systematizace veškerého uvažování o bozích obsažená v nedochovaném spise *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* obsahuje základní rozčlenění náboženských látek na tzv. *theologia mythica* (kam patří epika a mýtické zobrazování božstev jako příklad teologie, která je vhodná pro divadlo, hry totiž byly ustaveny na příkaz bohů), *theologia naturalis* vhodnou pro svět (jde o fyziku ve smyslu filozofie) a *theologia civilis* (jež je teologií vhodnou pro *urbs*, teologií politickou a kultovní).²²⁹

Podle Waszinka²³⁰ byla až do poloviny 5. století po Kristu většina Varronových děl známa i církevním autorům, kteří ho zpočátku užívali především kvůli polemikám s pohany, protože nabízel řadu argumentů, vůči nimž se mohli jako křesťané vymezit. Teprve u Augustina lze zaznamenat větší zájem o celkovou strukturu Varronova díla a jeho filozofii. Právě Augustin Varrona docení jako největší autoritu v otázkách římského

²²⁵ „Nejsou-li k dispozici žádné soukromé dary, zajišťují se s pomocí těchto příjmů nákupy pozemků a pokrývají se jimi stavební náklady. Svatyně a chrámové zařízení určená pro veřejné kultury jsou zřizována na veřejné půdě a následně jsou aktem konsekrace ustavena jako pozemek, který náleží božstvu jako jeho majetek, jako *locus sacer*.“ RÜPKE, Náboženství Římanů, 29.

²²⁶ K právní regulaci kultu viz také F. SINI: Uomini e dèi nel sistema giuridico-religioso romano: Pax deorum, tempo degli Dèi, sacrifici. In <http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-%20Uomini%20e%20D%20E8i%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm> (20.1.2010).

²²⁷ Jak jsme již zmínili, tento Varronův spis se nedochoval, ale je natolik obsáhle citován Augustinem (zejm. v jeho *De civitate Dei*), že lze poměrně dobře rekonstruovat minimálně jeho hlavní obsah a strukturu.

²²⁸ Ještě u Justina je však *theologia* dávána do protikladu ke křesťanství. V pozitivním významu výraz nacházíme poprvé u Órigéna (183-253), ve významu „vyznávat Boha“ a po něm u Eusebia z Césareje (cca 260-340) jako vyznání víry v křesťanského Boha. Srov. např. L. ŽÁK, Epistemologia generale, in G. LORIZIO (ed.), Teologia fondamentale, sv. 1. Epistemologia. Roma, Città Nuova 2005, 21.

²²⁹ Přehlednou strukturu Varronových *Antiquitates rerum divinarum* najdeme v Rüpkeho práci o náboženství Římanů, srov. J. RÜPKE, Náboženství Římanů, 64.

²³⁰ Srov. J. WASZINK, Varrone nella letteratura cristiana dei primi secoli in WASZINK, Opuscula selecta, Leiden 1979, 209-223.

náboženství.²³¹ Varronův vliv se v latinsky psané literatuře křesťanských autorů prvních staletí objevil především v podobě citací jeho údajů o fungování římského bohoslužebného systému a o římské mytologii, často i s Varronovými konkrétními názory o těchto faktech.²³² Také celkové pojetí dějin římské civilizace, kde se kladl důraz na význam Říma, který si dle Varrona v ničem nezadá s velikostí řecké kultury, poznamenalo řadu křesťanských autorů.²³³

Podle Augustina byl Varro při svém psaní veden záměrem uctít římské bohy a odstranit případné pomluvy týkající se náboženství.²³⁴ Sám Varro však (uvádí Augustin) považoval tradiční úctu k bohům za ohroženou nikoliv ze strany vnějších nepřátel, ale kvůli nedbalosti samotných Římanů. Proto autor Starožitností ve svém díle apeluje na zbožnost čestných občanů říše, které vyzývá k návratu k řádné náboženské praxi.²³⁵

Je dobré si uvědomit, že část nazvaná „starožitnosti božské“ (*antiquitates rerum divinarum*) následuje až po pojednání o „starožitnostech lidských“ (*antiquitates rerum humanarum*), což má ve varronovské koncepci vztahu božského a lidského světa zdůraznit, že je to člověk, ne bohové, kdo ustanovil božský kult.²³⁶ Aby Varro rozlišil skutečné záležitosti božské od pouhých lidských smyšlenek a současně čelil náboženské lhostejnosti svých současníků, přichází se zmíněním rozlišením tří druhů teologie.²³⁷ Jedinou pravou teologií by podle něj měla ideálně být teologie fyzická či přirozená (*genus physicon, genus naturale*), jenže ta se jeví jako nevhodná pro lid. Vedle ní existuje teologický *genus civile*, zahrnující oficiálně ustavené bohoocty, a konečně třetí *genus mythicon*, který tvoří mýty básníků.²³⁸ Ve šlépějích řeckých filozofů Varro odsuzuje mýtickou teologii básníků jednak pro její nevěrohodná líčení zázraků, které doprovázely zrození bohů, a jednak pro obecně antropomorfní zpodobnění bohů, tak jak to před ním učinili i další filozofové kritizující právě tuto dimenzi helénské zbožnosti, již představoval mýtus. Druhý teologický žánr, nazývaný *theologia naturalis*, podle Varrona pěstují především vzdělaní lidé (zejména

²³¹ Srov. AUGUSTIN, De civ. Dei, 6,2 / CCSL 47,167: „*Quis Marco Varrone curiosus ista quaesivit? Quis invenit doctius? Quis consideravit adtentius? Quis distinxit acutius? Quis diligentius pleniusque conscripsit?*“

²³² Připomeňme, že M. T. Varro pravděpodobně patřil ke skeptické škole, jejíž stanoviska se v jeho úsudcích projevila. Srov. Y. LEHMANN, Varron théologien et philosophe romain. Bruxelles, Latomus 1997.

²³³ Rozlišujeme tři období varronovské recepcce křesťanskými autory: a) Tertulián a jeho bezprostřední následníci, včetně Minucia Felixe; b) období od Tertuliána po Arnobia a a Lactantia; c) spisy Jeronýmovy, Augustinovy a některých jeho žáků. Srov. WASZINK, 211.

²³⁴ AUGUSTIN, De civit. 4,22 / CCSL 47,116.

²³⁵ Srov. De civit. 6,2 / CCSL 47,168.

²³⁶ Tak, jako je zde nejdřív malíř a teprve poté jeho dílo, nejdříve město a až poté jeho instituce, mezi které patří i kult. Srov. A. CAPONERA, Varrone e i „tria genera theologiae“, in *Convivium Assisiense* 4 (2002), 163. Kdyby byl Varro skutečný teolog, zabýval by se nejdříve bohy a až poté lidmi, domnívá se jiný významný badatel F. della Corte. Srov. F. DELLA CORTE, Varrone, il terzo gran lume romano. Firenze, 1970²,98.

²³⁷ Opět podle názoru sv. Augustina. Srov. AUGUSTIN, De civit. 6,3 / CCSL 47,169-170.

²³⁸ Srov. AUGUSTIN, De civit. 6,5 / CCSL 47,170-171.

filozofové), kteří božstvo ztotožnili s podstatou bytí. Právě tato odrůda teologie se však často ocitá v konfliktu s tzv. politickou teologií (*theologia civilis*), kam byly zahrnovány veškeré náboženské instituce v říši. A právě tato třetí teologie se Varronovi jeví jako nejvhodnější pro masové rozšíření, protože odpovídá požadavkům člověka na zdůvodnění nutnosti zákonů.²³⁹ Lidovou zbožnost by také mohlo, dle Varrona, pozvednout, kdyby se podařilo vytvořit ze všech tří odrůd teologie jeden sourodý celek.

Varronova politická teologie nám zároveň umožňuje nahlédnout již zmiňovaný pragmatismus Římanů v náboženských otázkách. Prvky mýtického i filozofického chápání božstva vedle sebe mohly pokojně žít už proto, že samotné zobrazování bohů v epice nebo v divadle bylo považováno za druhořadé vzhledem k důrazu na tradici, kterou především bylo třeba podle přesvědčení antického autora uchovat a předat. Podobně jako filozofové škol představených v Ciceronově *De natura deorum*, zřejmě i Varro rozlišoval mezi transcendentním a neuchopitelných božstvím, jehož je třeba mít v posvátné úctě, a mezi božstvy, jež bylo možné zobrazit prostřednictvím mýtů či soch.

To, že původ kultických předpisů byl spatřován u člověka a nikoliv v božské sféře, nijak nesnižovalo význam kultické stránky římského náboženství. Je otázkou nakolik právě Varronovo dílo a vůbec tuto fázi náboženského vývoje smíme interpretovat přímo jako pokus o politizaci náboženství,²⁴⁰ na jejímž základě bude panovníkovi (jakožto osobě, jíž náleží interpretovat vůli božstev) připsáno náboženské poslání. Právě Varro ovšem ukazuje, že náboženství bylo skutečně považováno za součást právního systému říše, dokonce nejdůležitější, protože opírající se o síly nejmocnější, božské.

Dimenze zbožnosti obsažená v konceptu *religio*, o níž jsme mluvili v souvislosti s etymologií výrazu i v kontextu úvah o bozích obsažených v Ciceronově díle *De natura deorum* (tj. náboženství jako výrazu postoje úcty, posvátné bázně před bohy) našlo velký ohlas v díle křesťanských autorů prvních staletí po Kristu. Veškeré zmínky o kategorii náboženství budou zejména v období mezi druhým a čtvrtým stoletím mimo jiné dalším vymezováním této pravé zbožnosti, která je dědictvím římského konceptu *religio*. Tam, kde bude řeč o rozdílu mezi křesťany a pohany či židy a kde se zrodí nejprve pojmenování „křesťané“ (Antiochie)²⁴¹ a později i přívlastek „křesťanský/křesťanské“ náboženství či „pravé náboženství“ (u Tertuliána), bude řeč především o kvalitě víry, nikoliv o konfesi, o

²³⁹ Srov. AUGUSTIN, *De civit.* 6,5 / CCSL 47,171. Charakteristiku tří odrůd teologie přejímáme ze studie CAPONERA, 165-167. Viz ovšem také zásadní varronovskou práci LEHMANN, 157-259.

²⁴⁰ jak se domnívá CAPONERA, 175.

²⁴¹ Srov. Sk 11,26.

autenticitě, případně deviantnosti určité víry, jak si ukážeme v následujících dvou kapitolách této práce.²⁴²

* * *

Původně antický pojem *religio* tedy označoval postoj zbožného Římana k vlastním bohům, který se projevoval dodržováním veřejných i privátních kultických úkonů. Nezahrnoval filozofii (celek nauky o bozích ve smyslu otázek po jejich podstatě a původu) nebo osobní či společenskou morálku s nimi spojenou. Šlo o užší a neabstraktní kategorii.²⁴³

Religio zároveň pomáhalo Římanům definovat *romanitas*, specifikum vlastní „kultury“ vůči ostatním národům a deklamovat vlastní svrchovanost. Právě náležité péči o kolektivní a instituční *pietas*, zbožnost Římané připisovali své politické úspěchy. V tom smyslu hovoříme o důležité společensko-politické funkci náboženství, které bylo vnímáno jako *religio civica*, schopná akceptovat i kultury Římány podmaněných národů. Konstatovali jsme, že právě v této sociopolitické dimenzi se rozlišovala náboženství legitimní a nelegitimní, přičemž nelegitimní náboženství se považovala za *superstitio*, což ještě neznamenalo potlačení či vyhlazení dané náboženské tradice, která byla respektována, pokud byla schopna stát se součástí existující soustavy institucí potřebných ke kohezi sociopolitického života římské společnosti.

Pokusíme se nyní nahlédnout, jakým způsobem koncept *religio* přešel do sebepojetí křesťanství. Poslouží nám k tomu především analýza textu Tertuliánova *Apologetika*, kde se tento výraz jako označení křesťanství vyskytuje poprvé. Později se podíváme také na ostatní Tertuliánovy texty, jak na jeho další apologie, které zohledňují specifického adresáta stojícího zcela mimo horizont křesťanství, tak na jeho spisy „vnitrocírkevní“ (dogmatické a prakticko-asketické).

Než se však budeme zabývat definicí křesťanské identity za pomoci římské kategorie *religio*, přibližme si obecně několik důležitých prvků formace křesťanství ve druhém století po Kristu, které se vyjadřovalo v kategoriích latinské kulturní tradice.

²⁴² Existují také pokusy, jimiž jsme zde nevěnovali prostor, rozlišit konkrétní rysy římského náboženství, které byly přejaty do křesťanství. Bývá sem řazen např. důraz na instituční stránku náboženství, užití titulu *pontifex maximus* pro římského biskupa, univerzalita náboženské nabídky, jistý právní rigorismus a primát kategorie *urbs* nad *orbis*. Již Tertulián používá syntagma *pontifex maximus*, ovšem ironicky, jako označení některých místních biskupů. Srov. Ch. DRÖGE, *Religione romana* in NUOVO DIZIONARIO DELLE RELIGIONI, 791-795.

²⁴³ Srov. FILORAMO 81n, SACHOT 149.

centrum křesťanské *latinitas* přesunulo do Itálie a Galie, avšak i tehdy si autoři severoafrického původu udrželi důležitou pozici v literární a teologické produkci křesťanského Západu,⁴ za příklad mohou posloužit osobnosti formátu biskupů a teologů jako byl Cyprián či Augustin. Za důvody poměrně pozdní formace „latinského“ křesťanství, které si osvojilo jisté rysy *romanitas*, považujeme trvajících preferenci řečtiny v podobě *koiné* nejen jako obecného komunikačního prostředku, ale i jako liturgického jazyka církve prakticky až do druhé poloviny 4. století po Kristu.⁵

Nejstarší zmínky o přítomnosti křesťanství na tomto teritoriu nacházíme na náhrobních nápisech z doby kolem poloviny 2. století, domníváme se že k první evangelizaci však došlo již během prvního století. Víme, že v Kartágu došlo k přechodu k církevní latině dříve⁶ než v samotném Římě, a to paradoxně zřejmě při současném kulturním „pořímšťování“⁷ původních kultur (jednalo se o punské kultury v přímořských městech, berberské ve vnitrozemí).⁸ Pravděpodobně zde po určitou dobu řečtina a latina poklidně koexistovaly. Řečtina přitom zřejmě zůstávala oficiálním jazykem církve, avšak současně s ní se šířilo „lidové křesťanství“, které mluvilo latinsky.⁹

Předpokládáme, že díky snadné komunikaci *via maris* jak s Římem, tak vůbec s celým Středomořím, v Kartágu a jeho okolí zřejmě existovaly křesťanské komunity už koncem prvního století.¹⁰ K prvním konverzím, podobně jako v Římě, zřejmě docházelo

strukturami rozesetými po celé římské Africe, včetně Numidie a Mauritánie. K dějinám křesťanství v Africe v prvních staletích viz R. BRAUN, *Aux origines de la Chrétienté d'Afrique: un homme de combat, Tertullien* in *IBID, Approches de Tertullien*, Paris 1972, 190-208.

⁴ C. Moreschini in E. NORELLI – C. MORESCHINI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1995, 452.

⁵ Časové vymezení tu platí pro užití řečtiny v liturgii. Srov. SACHOT, *La predicazione* 143. Domníváme se, že také evangelium zde podobně jako v ostatních částech říše bylo zpočátku hlášáno řecky (srov. Pavlův list Římanům, Klement Římský v listu Korintánům, Hermův Pastýř ad.)

⁶ A s mnohem většími důsledky než tomu bylo v případném kontaktu s řečtinou.

⁷ Existují samozřejmě i odlišné názory. Někteří se domnívají, že sever Afriky nebyl nikdy „pořečten“ a to přesto, že řečtina fungovala jako *koiné dialektos* (tedy po dobytí Řecka Římany v r. 147 př. Kr, srov. H. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 216). Místní jazyky si udržely svůj význam a zůstávaly znamením jisté autonomie uvnitř celku Římské říše, která lpěla spíše na politicko-administrativní jednotě (viz význam *urbis* a římského občanství). Texty jako Akta scilitánských mučedníků či Tertuliánovy spisy by pak byly výplodem kultury nezávislé na kultuře řeckého typu. Řecké pojetí občanství na rozdíl od římského totiž velmi zdůrazňovalo právě jazykový aspekt: řecký občan je ten, kdo mluví řecky. Tím se ovšem narušovala etnická příslušnost, kterou se podařilo lépe zachovat v římském pojetí *civitas*, kde velký státní celek dokázal udržet pospolu množství heterogenních kultur, jazyků a náboženství díky důrazu na jednotnou politickou strukturu, svobodu kultu a hegemonii místních tradic, které přijal za vlastní. Proto se také římský správní systém mohl považovat za univerzální a na základě této univerzality stavět své přesvědčení o vlastní nadřazenosti, prakticky až po rozšíření křesťanů ve společnosti nikým nezpochybněné. K významu občanství jako důležitého faktoru vnitřní stability v římských provinciích viz M. HASSAL, 165-167.

⁸ Srov. BRAUN, *Approches* 191.

⁹ J. DANIELOU, *Le origini del cristianesimo latino*. *Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*. Bologna, EDB 1993, 14. Většina badatelů dnes jeho tezi upravuje a klade větší důraz na autonomii a přínos místních kultur, které zřejmě postupně podlely vlivu latinské kultury.

¹⁰ Viz negativní komentáře k přítomnosti křesťanů u Apuleia a Frontona, cit. in BRAUN, *Aux origines* 192; podobně RANKIN, 25.

v lůně židovských komunit v Kartágu a v dalších pobřežních městech, zejména poté, co sem po Titově vítězství přesídlili uprchlíci z Jeruzaléma.¹¹

Kontakty Kartága se Středomořím přinášely také napojení zdejšího společenství na křesťanské komunity v Malé Asii, zejména ve Fezu, Antiochii, ale i na egyptskou Alexandrii a Řím.¹² Pro římský vliv se zdá svědčit podobné sociálněkulturní prostředí Říma a severní Afriky. V dochovaných památkách vedle vlivů místních kultur (berberské a punské) se objevila řada znaků svědčících pro helénsko-římské kulturní vlivy, nemluvě o uplatnění funkčního systému římské správy. Někteří badatelé se domnívají, že k christianizaci severní Afriky došlo až po jejím „pořímštění“,¹³ které nastalo za vlády císaře Claudia (10 př. Kr. – 54 po Kr.).¹⁴ Vedle toho na území Kartága současně docházelo k usazování dosud kočovných populací a existují i doklady o poměrně silném vlivu maloasijských církevních obcí na křesťanské komunity severní Afriky. Svědčí pro něj např. rozdíly mezi římskou a kartaginskou liturgií,¹⁵ odlišnosti v pojetí církevní disciplíny, v samotném krédu kartaginské církve a v její sakrální architektuře, která se zdá být bližší některým církevním obcím v Kapadocii.¹⁶

Církevní komunity tvořili příslušníci nižších i vzdělanějších vrstev. Zatímco *Akta scilitánských mučedníků*¹⁷ se zdají svědčit spíše o přítomnosti prostých křesťanů z malých punských a berberských sídel, Tertulián by mohl být ukázkou průniku křesťanství do

¹¹ Hamman se domnívá, že první křesťanská komunita v Kartágu byla poměrně heterogenní, složená z židovských uprchlíků, původních obyvatel a několika více či méně vzdělaných Latinů. Srov. A.G. HAMMAN, 32.

¹² Srov. např. François DECRET, *Primi cristiani in terra d’Africa*, in *Quando l’Africa del Nord era cristiana. Il mondo della Bibbia*, 16 (2005) 8. Francouzský historik cituje Augustina, který píše, že místní biskupové mají nejen úzký vztah k Římu, ale také „se všemi ostatními oblastmi, z nichž se evangelium rozšířilo do Afriky“ (AUGUSTIN, Ep 43,7/ CCSL 31,172).

¹³ Na teritoriích, která byla součástí Římské říše, byla moc svěřena legislativnímu orgánu, senátu, kurii či *ordo decurionum*, exekutivní moc náležela magistrátům, tj. správním úředníkům. V Severní Africe se udržela punská magistratura (*suffes*) volená každoročně shromážděním dospělých mužů daného společenství. Není od věci připomenout problematiku římského občanství: status obyvatel římských provincií se řídil od r. 212 Karakalovým přípisem. Římská říše se přitom snažila zachovat lingvistickou zvláštnost jednotlivých území a zachovat rovnováhu mezi jejich potřebou autonomie (včetně autonomie kulturní), a přitom však udržet vlastní univerzalistické pojetí říše založené na společné *civitas*, občanství a z něj odvozených politických a náboženských požadavcích. Není náhodou, že jediná dvě náboženství, která byla v Římské říši nedovolená, bylo právě křesťanství a keltské náboženství, obě byly obviněny z přílišného lpění na vlastních zvláštnostech, proto se jeví jako nebezpečné nacionalistické sekty. Srov. M. HASSAL, *Romani e non Romani* in J. WACHER, 3, 165-182.

¹⁴ Za Claudia (41-54) se ustálila administrativní struktura území, která se udržela bez větších změn prakticky až do dob Diokleciánovy vlády (284-305). Srov. např. SAXER, 546; Ch. DANIELS, *Africa* in J. WACHER, 1, 247-295.

¹⁵ Více k tématu viz MONCEAUX, *Histoire* 24; COYLE, 20-22; případně V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III siècle*, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, Roma 1984.

¹⁶ Srov. BRAUN, *Aux origines*, 7; COYLE 22 (s další bibliografií).

¹⁷ Srov. *Akta mučedníků ze Scilli* in P. KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, Praha, Vyšehrad 2009, 117-124; viz též T. D. BARNES, *Pre-Decian Acta martyrum*, in *JTS*, 19 (1968), 519n.

vzdělanějších vrstev.¹⁸ A přestože dnes Tertuliánův popis církve v *Apologetiku*¹⁹ považujeme za popis ideálu křesťanské obce, jeho zprávy o obecném rozšíření křesťanů do všech vrstev společnosti na konci druhého století po Kristu zřejmě odpovídají realitě.²⁰

Minimálně od roku 180 se ani kartaginské církevní obci nevyhnulo pronásledování ze strany římských úřadů, jak o tom svědčí zmíněná *Acta Scillitanorum*, popisující proces a odsouzení dvanácti křesťanů ze Scilli.²¹ Dá se očekávat, že podobně jako v jiných částech římské říše, předcházela procesům s křesťany obecnější nevole společnosti vyvolaná jejich neúčastí na ritech, které byly považovány obecně prospěšné.²² K procesu popsaném v *Aktech mučedníků ze Scilli* došlo zřejmě v červenci roku 180, za panování císaře Commoda. Další vlnu pronásledování křesťanů na africké půdě máme zachycenu v *Umučení svatých Perpetuy a Felicity*,²³ zmínky o ní nacházíme i v Tertuliánově *Apologetiku* z roku 197. Na třetí vlnu reaguje Tertuliánův spis *De corona*, napsaný v roce 211 a věnovaný památce křesťanského vojína, který byl sťat, protože se odmítl ozdobit věncem na počest císaře.²⁴

Na počátku třetího století bychom v této části Afriky našli již zcela polatinštělou církev²⁵ se stabilními organizačními strukturami.²⁶ První africký synod se uskutečnil

¹⁸ Srov. některá témata, která tomu u Tertuliána nasvědčují: např. téma druhého sňatku mez bohatými křesťany a pohany, Tertuliánovo rozlišování pro křesťana nedovolených povolání (*Idol.* 17,2). Ve *Fug* 13,3 implicitně poukazuje na existenci křesťanů, kteří mají dost prostředků k tomu, aby si pořídili *libellus*, a tak se vyhnuli pronásledování.

¹⁹ Upřednostňuji název *Apologeticum* před českým výrazem *Obrana*, a to proto, že podle mého názoru lépe vystihuje podstatu starověké apologie, jež se neomezovala na pouhou obhajobu, ale ve své *expositio* nabízela čtenáři pozitivní prezentaci základních obsahů křesťanství, viz dále v této kapitole.

²⁰ Srov. *Ap* 37,4: „Zrodili jsme se teprve včera a již jsme zaplavili celou zemi a vaše panství: města, ostrovy, osady, úřady, osady, tábory, rody, dekurie, palác, senát, fórum. Ponechali jsme vám pouze chrámy.“ K ideálnímu figuře křesťanské obce srov. také *Ap* 39; *Scap* 5.

²¹ Mohlo by se zároveň jednat o první proces namířený proti křesťanům na půdě severní Afriky, nepočítáme-li Egypt. Podle Tertuliána to byl právě prokonzul Vigilius Saturnin „*qui primis his gladius eis nos egit*“, tedy první, kdo proti křesťanům obrátil meč (*Scap* 3,4).

²² „Lo sviluppo sociale delle comunità cristiane andava evidentemente in una direzione convergente con quella dell'ambiente non cristiano. Ciò merita di essere ricordato e contrapposto alla segregazione cristiana, alle espressioni dell'amixia e dell'odium generis umani da un lato, e ad un'equiparazione da parte della chiesa tra storia ecclesiastica precostantiniana e storia delle persecuzioni dall'altra. È vero che il topos teologico dell'ostilità fra il "mondo" e la chiesa di Cristo offriva pur sempre un modello di spiegazione: anzi le formule di glorificazione dei perseguitati "siate beati, se gli uomini vi odiano a causa del figlio dell'uomo" (Lc 6, 22), potevano addirittura indurre la sublimazione di ogni conflitto. Tuttavia la vita quotidiana non corrispondeva a questo schema." D. TIMPE, *Apologeti cristiani e storia sociale della chiesa antica*, in *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena* 7 (1986) 113-117.

²³ Srov. *Umučení svatých Perpetuy a Felicity – Akta Perpetuina A* in KITZLER, Příběhy, 139-176.

²⁴ Obecně k pronásledování křesťanů viz úvodní studie J. ŠUBRT, *Sanguis martyrum, semen christianorum*: idea mučednictví v rané církvi in KITZLER (ed.), *Příběhy*, 15-48; k pronásledování církve v Kartágu a okolí v prvních křesťanských staletích viz též MONCEAUX, *Histoire*, 27-48 ad.

²⁵ Srov. BRAUN, *Approches* 192.

²⁶ F. Decret se domnívá, že v severoafrické církvi prvních staletí hráli velmi důležitou roli vedle biskupů i laici, kteří byli konzultováni při všech důležitých záležitostech života společenství, ať už se jednalo o svěcení jáhnů, kněží či biskupů, nebo jiné záležitosti. Od poloviny 3. století měla kartaginská církev k dispozici úřad exorcisty, akolyty, lektora, podjáhna, jáhna, kněze i biskupa. Shromáždění předsedal biskup doprovázený kněžími a jáhni. Srov. DECRET, 19. Ke struktuře církevních společenství na konci 2. století po Kristu viz též MONCEAUX, *Histoire*, 11-28.

zřejmě mezi lety 210-220, účastnilo se ho na sedmdesát místních biskupů.²⁷ V seznamu severoafrických biskupských sídel zastoupených na kartaginském koncilu v r. 256 pak nacházíme dokonce 87 biskupů.²⁸ O kulturním bohatství této místní církve svědčí i postavy velkých teologů jako byl Tertulián či Cyprián. Vedle „velké církve“, tak jako jinde i zde vznikala řada komunit, které začaly být považovány za heterodoxní: předpokládáme, že montanismus, který se kolem r. 200 rozšířil prakticky po celém Středomoří, se nevyhnul ani Kartágu. Z Tertuliánových spisů, které nám poskytují řadu zásadních informací o životě kartaginského společenství, vyvozujeme, že na tomto africkém teritoriu působily také skupiny valentiniánů a markionitů.

Pro rozvoj prokonzulní Afriky měl již na přelomu druhého a třetího století velký význam císař Septimius Severus (192/3-211), vládce afrického původu, který ovšem paradoxně velmi přispěl k romanizaci tohoto teritoria. Byl to také právě tento císař, který jako první trval na tom, aby byl římskému císaři přiznán titul *dominus noster*, který si osobovali již Caligula, Nero či Domicián, ale dosud žádný z nich s takovou vehemencí jako tento panovník.²⁹

Přestože *Acta Scillitanorum, Passio Perpetuae et Felicitatis* či Tertuliánovy spisy svědčí o soudních procesech s africkými křesťany, domníváme se, že, v období panování mezi Commodem a Caracalou (177-217) bylo na tomto teritoriu pronásledování ze strany římských institucí méně intenzivní než v jiných částech říše.³⁰

Průnik křesťanství do světa římské kultury s sebou nesl jeho rozšíření mezi původně berberské a punské obyvatelstvo, což, domníváme se, zpětně poznamenalo kulturu i religiozitu prokonzulární Afriky.³¹ Současné studie věnující se výzkumu náboženského života severní Afriky v prvních staletích po Kristu hovoří o některých typických rysech tzv. berbersko-punské religiozity, které lze nalézt i ve spisech samotného Tertuliána. Patřilo by k nim např. určité pohrdání filozofickou spekulací a rys, jemuž

²⁷ Což bylo zřejmě víc než celkový počet biskupů působících v téže době na území Galie a Itálie. Předsedal mu kartaginský biskup Agrippinus, hlavním tématem synodu byla otázka případného druhého křtu u heretiků, jež byl považován za nutný. Tak velký počet biskupů vede k domněnce, že svého biskupa tedy musela mít téměř každá trochu větší usedlost. Srov. COYLE, 14.

²⁸ Srov. SAXER, 563-565.

²⁹ Septimius Severus sám sebe nazval dokonce *kosmokrátorem* panujícím nad zasněžením (s odkazem na Hérakla), srov. A. M. MCCANN, *The Portraits of Septimius Severus*, Roma 1968, 52, cit. in RANKIN, 31. Srov. též vztah mezi církví a úctou k císařovi jakožto bohu, tak jak se jím zabývá Tertulián in *Ap* 28-38.

³⁰ Další dějiny církve v Africe později výrazně poznamenala přítomnost národnostních skupin, které si na daná teritoria činila nárok, jako byli v pátém století Vandaloové či o dvě století později také Arabové (kolem r. 698) a následná i další vlna exodu a náboženských konverzí obyvatel tohoto území, tentokrát k islámu. K historii severní Afriky v době vandalských a arabských invazí viz např. Yves MODÉLAN, *Le christianisme africain à l'époque vandale et byzantine*, in C. LANDES, H. BEN HASSEN (eds.), *Tunisie, du christianisme à l'Islam. IVe-XIe siècles*, Lattes, 2001, 31-36; TÝZ, *Les Maures et l'Afrique romaine, IVe-VIe s.*, Roma, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 2003.

³¹ Podle některých to bylo právě punské náboženství, které Afričanům otevřelo přístup ke křesťanství. BRAUN, *Approches* 203.

badatelé říkají „praktický realismus“ a za jeho prototyp se považují právě Tertuliánovy spisy. Podle těchto badatelů se Tertulián se metafyzickým otázkám věnuje jen okrajově a vždy v reakci na podněty filozofů a heretiků: například proti Valentinově domněnce rozvíjí ideu plérómatu a vyprovokován Praxeou prohlubuje svou spekulaci o Trojici.³²

Dalším charakteristickým rysem kartaginské teologie je velký důraz na monoteismus, který v Africe tvoří druhý pól rozšířeného diteismu lidové religiozity³³ obvykle představovanému ústřední dvojicí Baal a Tanit.³⁴ Proto podle některých badatelů Tertulián ve svých spisech mluví převážně o Božím Synu (a ne tolik o Ježíši Kristu)³⁵ a v expozici trojičního dogmatu (viz *Adversus Praxeam*) zdůrazňuje křesťanský monoteismus jako náboženství jediného a pravého Boha, který se od filozofického monoteismu liší mj. osobním charakterem připisovaným Božím bytí (není to tedy bytí nehybné a neměnné). Základním atributem Boha je všemohoucnost, vyjadřovaná často obrazem Boha jako Soudce. Za další z projevů punsko-berberského křesťanství je považován důraz na bázeň před Bohem.³⁶ Podle francouzského badatele Reného Brauna africké křesťanství vedle toho klade důraz na Boží spravedlnost a na líčení posledního soudu, které mají být odpovědí na problém zla.³⁷ Podobně i démonologie, která je např. u Tertuliána hojně rozvíjena, je někdy nahlížena jako specifikum autochtonního afrického křesťanství.³⁸ Představovaný Bůh se tak podle francouzského badatele místy podobá africkému Baalovi, přejímá jeho tyranský charakter vyžadující lidské oběti a posvátnou bázeň. Podle této interpretace bychom měli i vydělení Tertuliána z kartaginské komunity za účelem založení vlastní malé církve pravověrných následovníků Krista interpretovat jako důsledek vlivu jeho punského prostředí, pro něž byla nadto příznačná i velká pozornost věnovaná různým

³² Srov. BRAUN, *Approches*, 202-208.

³³ nikoliv tedy v první řadě řecko-římský polyteismus

³⁴ Baal a Tanit Římané byli posléze přejmenováni a ztotožněni se Saturnem a Junonou. Srov. BRAUN, *Approches* 202-208.

³⁵ Podle mého názoru se ovšem liší četnost výskytu jednotlivých christologických titulů podle kategorií spisů, tj. apologetické spisy, které jsou určeny adresátovi stojícímu mimo horizont křesťanské víry pracují více s řecko-římskou kategorií Logos-Verbum, odtud zaměřeni na titul Boží Syn (případně v dialogu s židovským čtenářem titul Kristus), „vnitrocírkevní“ spisy, polemizující s heretickými skupinami uvnitř křesťanství, se nevyhýbají ani dalším christologickým titulům.

³⁶ Nikoliv tedy pouze židovství, kde motiv *jir'at Adonaj* také nacházíme (srov. např. sapienciální texty Starého zákona).

³⁷ „Ce n'est pas l'amour de Dieu, ce n'est pas le pouvoir de libération apporté à l'homme par le Christ qui sont mis le plus en lumière, mai la perspective du Jugement et du courroux divin.“ BRAUN, 207.

³⁸ Jak ovšem víme, úvahy o působení démonů zdaleka necharakterizují pouze teologii vzniklou v kartaginském prostředí, srov. JUSTIN 1Apol 26,1 / PTS 38,69; 28,1 / PTS 38,74; 54,1.6 / PTS 38,108n; 62,1-2 / PTS 38,120; 2Apol 5,3 / PTS 38,143n; TATIANOS, Oratio 7.9.12.17-19/ PTS 17-40; ATHENAGORAS, Leg 23-27 / PTS 31,74-89 ad. (mnohem méně se toto téma vyskytuje u Theofila z Antiochie).

prorockým darům a výrokům.³⁹ Neměli bychom opomenout i důraz na pneumatologickou ekleziologii, kterou nacházíme právě u afrických autorů prvních staletí.⁴⁰

Zůstává samozřejmě otázkou, zda tyto proklamované rysy berbersko-punské spirituality nelze chápat spíše obecněji jako určitý typ pojetí vztahu mezi božstvem a člověkem, tj. nikoliv jako rys spirituality přítomné v této geograficko-kulturně vymezené oblasti. Obraz Boha Soudce stejně jako téma Boží bázně nacházíme v židovské apokalyptice a v mudroslovné literatuře Starého zákona, obdobně démonologie patřila k oblíbeným tématům autorů řecky psaných apologií této doby i autorů nábožensko-filozofické pohanské orientace.⁴¹

Při našem pokusu vysledovat postupné utváření specifického latinského křesťanství ve starověké církvi nelze pominout ani tzv. židokřesťanství. Jak již bylo připomenuto v první kapitole této studie, křesťanství se nekonfrontovalo pouze s klasickou antickou kulturou, ale potřebovalo svou identitu vymežit i vzhledem k židovské tradici. Mezi nejstarší dokumenty křesťanské latiny patří právě překlady židokřesťanských spisů jako byl *Hermův Pastýř* či spis *De centesima, sexagesima, tricesima* ad.⁴² Díky zmínce u Tertuliána a Cypriána víme, že už koncem druhého století existovaly v severoafrických komunitách přeložené úryvky z biblických starozákonních textů.⁴³ Některé byly pořízeny překladem z řecké Septuaginty, předpokládáme však, že tu musely být existovat i starozákonní překlady pro židy, kteří mezi sebou komunikovali v latině, neboť víme, že v synagogách se tehdy četl biblický text nejprve hebrejsky a poté v místním jazyce, tj. řecky, aramejsky či latinsky. Některé překlady tedy vycházely zřejmě přímo z hebrejštiny a měly pravděpodobně vliv na utváření latinského výraziva křesťanské víry. Rysy křesťanské latiny ovlivněné hebrejským podkladem lze podle francouzského badatele Jeana Daniélou spatřovat např. v důrazu na doslovnost překladu, na udržení téhož pořádku slov ve větě, aby se zachovala co

³⁹ V Tertuliánových spisech podle Brauna nacházíme i tzv. "protiřímský partikularismus" jako další znak spirituality severoafričanů druhého století po Kr. V této verzi by i Tertuliánova konverze obsahovala zároveň zřejmé odmítnutí římské společnosti, které by bylo jakousi odvetou římské kultuře, jež do země přinesla idolatrii. Názory na Tertuliánův vztah ke klasické kultuře se ovšem dnes velmi různí, srov. BRAUN, *Approches*, 207.

⁴⁰ Více viz COYLE 16, Tento badatel zdůrazňuje, že už v preaugustinovské teologii, jmenovitě u Tychonia, nacházíme reflexi o roli Ducha sv. v církvi.

⁴¹ K démonologii viz pozn. 37 v této kapitole, k tématu Božího soudu viz např. ARISTIDES, *Apolog* 17 / SC 407,292; JUSTIN 1 *Apol* 68 / PTS 38,131; 28,1n / PTS 38,74; 2*Apol* 7,1 / PTS 38,147; 2,9 / PTS 38,138; ATHENAGORAS, *Leg* 12,1-4 / PTS 31,44-46; *Res* 18, 1-5 / SC 379,286-290; 20-21 / SC 379,296-302 (mezi řeckými apologety se opět vymyká Theofil z Antiochie, kde toto téma nenajdeme pojednáno zdaleka v takovém rozsahu jako u ostatních dochovaných autorů) ad. Výskyt tohoto tématu u ostatních křesťanských autorů prvních staletí viz např. A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, sv. 2, *Temi neotestamentari*, *Temi neotestamentari*. Roma – Casale Monferrato, Pontificia Università Gregoriana – Piemme 1996², 548-575.

⁴² Srov. DANIELOU, *Le origini*, 10.

⁴³ V Římě se s překlady biblických textů do latiny, odlišnými od afrických verzí, setkáváme až s Novaciánem.

největší věrnost originálu, texty vedle toho obsahují řadu lexikálních a syntaktických neologismů a semitismů.⁴⁴ Židokřesťanská latina se také tolik nezajímá o klasické rétorické modely, ale spíše se nechává inspirovat lidovou latinou své doby, proto se zřejmě biblické texty jevíly vzdělaným pohanům jako projev nekultivovaného barbarství křesťanské sekty. Překlady byly zároveň určeny k co nejširšímu využití v církevních obcích, ve kterých latina představovala hlavní dorozumívací jazyk. Jak jsme již konstatovali, až do čtvrtého století byla v západní části římské říše oficiálním jazykem církve řečtina, latina tedy ještě dlouho nesloužila jako sjednocující jazyk církevního společenství (k tomu zde byla *koiné*).⁴⁵ Zdá se, že i pro latinu jako v případě dalších jazyků platí, že lidová mluva byla využita pro lepší zprostředkování poselství evangelia na daném území, v našem případě na teritoriu římské Afriky. Dokud šlo o „interní“ komunikaci, dostačovala řečtina, jakmile se však jednalo o oslovení adresátů mimo křesťanskou komunitu, přešlo se k jinému jazykovému prostředku, kterým se stala latina.⁴⁶

Za doklad mohou posloužit i novozákonní latinské překlady, jež zřejmě vznikaly kvůli křesťanům z nižších vrstev společnosti, kteří prostě jiný jazyk než latinu či případně punštinu neznali.⁴⁷ Jiní badatelé se domnívají, že tyto překlady jsou dílem okrajových skupin jako byli markionité, které se tímto způsobem pokoušely proniknout do různých vrstev místního obyvatelstva.⁴⁸ Naše vědomosti o novozákonních překladech v africké provincii pochází ze svědectví dochovaného v *Aktech mučedníků ze Scilli*, u Tertuliána a u Cypriána. Někde nacházíme zmínky také o různých překladech *Veterae Latinae*, někde (např. v Bézově kodexu) nacházíme stopy syrské verze.⁴⁹ Také novozákonní překlady mají své specifické rysy: i ony obvykle bývají velmi doslovné, mnohé termíny jsou jednoduše přepisem z řečtiny do latiny, možná proto, že byly součástí jakéhosi základního společného slovníku, který se jevil jako dostatečný pro vystižení křesťanství. Vedle sémantických a lexikálních neologismů proto v křesťanské latině prvních staletí nacházíme řadu helénismů jako jsou výrazy *anastasis*, *apostolus*, *baptismo*, *diabolus*, *episcopus*, *martyr* ad.⁵⁰ Z dalších textů připomeňme alespoň apokryfní Pátou knihu Ezdrášovu,⁵¹ která je

⁴⁴ Srov. DANÉLOU, Le origini, 16.

⁴⁵ Srov. tamtéž.

⁴⁶ „Sin quando non si esaurisce l'orizzonte vitale della comunità, il greco, lingua originale del Cristianesimo, può bastare (...); quando alla coscienza e alla concreta vita della comunità si pone il problema dell'altro, del voi, ne deriva l'adozione, in chiave comunicativa preiva ad ogni scelta argomentativa, irenica o polemica, del medio linguistico comune all'interno e all'esterno del Cristianesimo.” M. RIZZI, Ideologia e retorica negli exordia apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo), Milano, Vita e pensiero 1993, 14.

⁴⁷ Srov. MONCEAUX, Histoire, 51.

⁴⁸ Srov. DANÉLOU, 17.

⁴⁹ Srov. DANÉLOU, 17. K latinským překladům biblických textů viz též MONCEAUX, Histoire, 97-173.

⁵⁰ Srov. opět DANÉLOU, 18. K lexikografickým, sémantickým a syntaktickým jevům křesťanské latiny v syntéze také DROBNER, 217n. Další literaturu k tématu lze nalézt in G. SANDERS, M. Van UYTFANGHE, Bibliographie signalétique du latin des chrétiens. Turnhout, Brépols 1989 (= CCLP-PB1), viz též práci Ch.

důležitá pro porozumění římské liturgii, a několik málo dalších latinských textů předtertuliánovského období jako je homilie *Adversus Iudaeos*,⁵² *De montibus Sina et Sion*,⁵³ spisy *Passio Perpetuae*,⁵⁴ *De centesima, sexagesima, trigesima*,⁵⁵ *De aleatoribus*.⁵⁶ Prakticky všechny texty, které až do třetího století vznikly v západní církvi, se zdají být poznamenány židokřesťanstvím.⁵⁷

Křesťanství vedle toho usilovalo představit víru v kategoriích řecké kultury,⁵⁸ což bývá v průběhu dalších dějin církve hodnoceno jednotlivými badateli velmi různě, od chápání tohoto střetu evangelia s řeckým a posléze latinským světem v klíči postupné deformace základního křesťanského poselství,⁵⁹ po zdůraznění pozitivních novinek, které přineslo soužití křesťanství a pozdněhelénské kultury. Sám Tertulián, velký kritik negativních rysů *romanitas*, neodsuzuje filozofii a rétoriku jako celek, ale vymezuje se vůči nim pouze tam, kde se podle něj odchylují od hledání pravdy a zabývají se podružnými formalitami.⁶⁰ Přestože tedy již v církvi prvních staletí existovalo napětí vůči profánní latinské tradici, nelze mluvit o zcela jednoznačném odsudku. Možná je skutečně

MOHRMANN, Études sur le latin des chrétiens. Latin chrétien et liturgique, 4 sv., Roma, Edizioni di storia e letteratura 1958-1977.

⁵¹ Text a úvodní studie jsou dostupné v češtině jako ZJEVENÍ EZDRÁŠOVO, in Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III, uspoř. J. A. Dus, Praha: Vyšehrad 2007, 163-171.

⁵² Srov. *Ap 21*, téma vztahu mezi židovskou a křesťanskou tradicí. Text neznámého autora *Adversus Iudaeos* (bývá připisován Pseudocypriánovi, viz CYPRIÁN, Opera 3, vyd. W. Hartel, 1871, 133-144 (= CSEL 3), příp. srov. editorův úvod in NOVATIANI Opera, vyd. G. F. Diercks, Turnholt: Brepols 1972, V (= CCSL 4).

⁵³ Kde nacházíme výraz *carni mixtus* se vztahem k Božímu Synu – srov. *homo deo mixtus a caro spiritu* v *Ap 21,14*. Spis vyšel opět jako součást pseudocypriánovských textů, srov. *De montibus Sina et Sion*, in CYPRIÁN, Opera 3. Opera spuria, indices, praefatio, vyd. W. Hartel, Wien, Gerold 1871, 104-119 (= CSEL 3).

⁵⁴ *Umučení svatých Perpetuy a Felicity* je poněkud netradiční dílo na pomezí několika žánrů, vedle svědectví o mučednické smrti Perpetuy, Felicity a jejich druhů totiž obsahuje mnoho vidění připomínajících apokalyptickou literaturu, srov. k tomu např. J. DANÍELOU, *Le origini*, 61nn; P. KITZLER, Úvod in KITZLER, *Příběhy*, 139.

⁵⁵ K problematice dataci tohoto spisu viz DANÍELOU, *Le origini* 49-62.

⁵⁶ Viz DANÍELOU, *Le origini* 96-101. Kritická edice je k dispozici in PSEUDOCYPRIANUS, *De aleatoribus*, in CYPRIÁN, Opera 3, Opera spuria, indices, praefatio, vyd. W. Hartel 1871, 92-104 (= CSEL 3), případně in NOVATIANUS, Opera, vyd. G. F. Diercks, Turnholt, Brepols 1972, 153-179.

⁵⁷ Patřily by sem jistě i spisy Commodiana a Victorina z Ptuje. Comodianus je důležitou postavou pro obeznámení se s římskou teologií třetího století (teologie Zefirinovy, Kalixtovy, Praxeovy). Srov. DANÍELOU, 103-113. K této teorii viz též P. GRECH, *Giudeocristianesimo*, in *Nuovo dizionario patristico e delle antichità cristiane*, sv. 2, Genova-Milano, Marietti 2007, 2289-2294; S. BENOÎT, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*. Roma-Bari, Laterza 2005, 236-254.

⁵⁸ viz reflexe o božském Logu: křesťanští apologetové mj. přejali od stoiků rozlišení *logos endiathetos* a *logos proforikos*, srov. TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Aut.* 2,10 / PTS 44,52-54; 2,22 / PTS 44,70-71; ale také JUSTIN, *Dial.* 61,1 / PTS 47,174n; ATHENAGORAS, *Leg.* 10,2 / PTS 31,39n; TATIANOS, 5 / PTS 43,13-15. K identifikaci řecké kategorie Logu s Ježíšem Kristem v souvislosti s jeho prostřednickou rolí při stvoření viz JUSTIN, *IApol* 13,3 / PTS 38,51; 23,2 / PTS 38,66; 32,10 / PTS 38,79 ad. K teologii Logu viz také B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della chiesa*, Roma, Borla 1986, 79-83.

⁵⁹ Za všechny připomeňme nejznámějšího zastávce této myšlenky, A. Harnacka, podle něhož se tak postupně z evangelia stala dogmatika, srov. A. COZZI, *La crisi modernista*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*. Milano, Glosa, 14.

⁶⁰ Připomeňme, že tento autor, který se ptá po tom, co mají Athény společného s Jeruzalémem, je týž, který v jiném svém díle napíše, že neexistuje zásadní rozpor mezi řeckým rozumem a Písmem, protože obojí pochází od Boha: „Co je od Boha, aby to přitom nebylo i rozumné? [Co je rozumné], aby to přitom nebylo i dobré? Co je dobré, aniž by to zároveň nebylo i od Boha?“, TERTULIÁN, *Fug.* 4,1 / CCSL 2,1140.

namísto, jak se vyjadřují někteří současní badatelé, hovořit o jistém druhu konfrontačního procesu a postupného prolnutí křesťanského poselství s řeckým a latinským světem a zároveň i „nabytí většího uvědomění ze strany nové komunity věřících, která se snaží uchránit autenticitu obsahů víry tváří v tvář velkému vnějšímu i vnitřnímu tlaku“.⁶¹

Vztah raného křesťanství k římské společnosti a její kultuře, jež je i jedním z témat *Apologetika*, byl na základě současných bádání přehodnocen, a podobně i názor na postoj k římské kultuře, který zaujímal jeden z nejvýraznějších představitelů latinského křesťanství druhého a třetího století, Tertulián. K opatrnějšímu úsudku nás vede mj. analýza apologetických spisů tohoto severoafrického teologa. Starší názor některých badatelů⁶² podporuje existence rysů, které svědčí o skutečném konfliktu mezi křesťanstvím a jeho kulturně-náboženským okolím. Tyto rysy nacházíme právě v řecky a latinsky psaných apologiích prvních staletí, kde se ukazuje, že se křesťané jeví v očích Římanů jako narušitelé *mos maiorum* a jako ti, kteří si pěstují odlišnou identitu uzavřené skupiny. Hned v úvodních větách *Apologetika* Tertulián píše: „stávají se křesťany... a hned začínají nenávidět, čím byli dříve“.⁶³

U Tertuliána však nenajdeme pouze jednoznačný odsudek světa, ve kterém vyrůstal a který ho obklopoval. Nelze jistě popřít, že polemizuje s konkrétními rysy pohanské kultury, avšak zároveň jeho apologetické dílo charakterizuje velká důvěra v rozum a faktická akceptace klasické kultury, respektive těch jejích podob a obsahů, které se severoafrickému teologovi zdají využitelné pro zprostředkování obsahu křesťanství, jakou nabízí např. zmíněná kategorie *religio*.

Z českých autorů se Tertuliánem zabývá především historik a filolog Petr Kitzler, který se velmi zasloužil o prezentaci současného tertuliánovského bádání českému čtenáři.⁶⁴ Teoložka Ivana Noble vedle toho reflektuje Tertuliánův rozporuplný postoj

⁶¹ Podle italského historika P. Siniscalca, z nějž zde citujeme, nemusí jít o protiklad křesťanství a klasické antické kultury a zlom mezi dvěma světy, ale o vývojovou kontinuitu, která zahrnuje vstřebání a rozvinutí toho nejlepšího, co křesťanství mohla poskytnout helénská tradice. Srov. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza 1983, 18.

⁶² Např. podle H. Hagendahla Tertulián rozlišuje mezi náboženstvím a filozofií, a to na úkor filozofie. Zdálo by se, že Tertulián, má-li volit mezi dvěma pavlovskými postoji, tím, který vyjadřuje Pavlova řeč na Areopágu a jiným, v němž odsuzuje moudrost světa (1Kor 1), by se rozhodně přiklonil k druhému. „Nepoznávat nic, co by bylo proti pravidlu víry, znamená vědět všechno.“ („*adversum regulam nihil scire omnia scire est*“, *Praescr.* 14,5 / CCSL 1,198). Srov. H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica*, Roma, Borla 1988, 45.

⁶³ Srov. *Ap* 1,6 / CCSL 1,86: „*Fiunt christiani... et incipiunt odisse quod fuerant*.“ K identitě křesťanů jako uzavřené skupiny, srov. M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli exordia apologetici. Il problema dell'altro* (II-III secolo). Milano, Vita e pensiero 1993, 5.

⁶⁴ Srov. vedle jeho překladu Tertuliánova spisu *De spectaculis*, který obsahuje Kitzlerovu obsáhlou úvodní studii o životě a základních problémech současného tertuliánovského bádání, také studii P. KITZLER, *Ecclesiae hominem non fuisse*“? Tertullianus a jeho nový portrét in *Teologická reflexe* 10 (2004) 2, 199-209; P. KITZLER, *Some Comments on the Czech Tertullian scholarship*, in *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, 8 (2003) 47-51 ad.

k antické filozofii, typický pro latinsky píšící severoafrické křesťany.⁶⁵ Tertuliánovo pojetí teologie se jí ve srovnání s řecky píšícím Justinem a jeho dialogickou koncepcí jeví mnohem uzavřenější, jak ukazuje nejen již zmíněná sedmá kapitola spisu *De praescriptione haereticorum*, ale také některé pasáže z *Apologetika*, jako např. ta, v níž o křesťanech prohlašuje, že „nic nám není tak cizí jako stát. Neznáme než jedinou vlast společnou všem: svět“.⁶⁶

Můžeme souhlasit, že vztah mezi křesťanskou komunitou a jejím pohanským prostředím je pro Tertuliána velmi důležitý, ovšem názor, že jde o jednoznačný konflikt, se dnes zdá překonán, podobně jako mínění o negativním vztahu Tertuliána ke klasické filozofii.⁶⁷

Jiným specifický problém tertuliánovského bádání představuje téma (i)racionálního charakteru víry. V žádném Tertuliánově spise nenajdeme okřídlený výrok „věřím, protože je to nesmyslné“ (*credo quiam absurdum*), který je zřejmě interpretací sentence z jeho díla *De carne Christi* 5,4, která zní: „je to uvěřitelné, neboť je to absurdní... je to jisté, protože nemožné“ (*credibile est, quasi ineptum est... certum est, quia impossibile est*). Dovožovat však na základě těchto výroků, že Tertulián patří mezi zastánce fideismu, se nezdá být zcela korektní interpretací Tertuliánova myšlení.⁶⁸ Jak připomíná P. Kitzler, originální citát z Tertuliánova spisu *De carne Christi* zní takto: „Syn Boží byl ukřižován; není to hanba, protože to je hanebné. Syn boží zemřel; je to hodno víry, protože to je pošetilé. Když byl pohřben, vstal z mrtvých; je to jisté, protože to je nemožné“.⁶⁹ Tento pro Tertuliána typický paradoxní výrok bychom měli chápat v kontextu celého díla a považovat (zde nelze než souhlasit s Kitzlerem) Tertuliánovu argumentaci za racionálně podloženou rétoriku směřující k tomu, aby v konkrétní situaci dokázal svou pravdu. V daném případě jde o vyvrácení argumentů doketistů,⁷⁰ proti nimž v souladu s biblickými

⁶⁵ Srov. I. NOBLE, Teologie jako věda ve východní a v západní tradici, in *Teologická revue*, 75 (2004), 3-4, 259-272, dostupný také in <http://www.iespraha.cz/?q=node/52> (28.1.2009). „Místo moudrosti Tertullian klade důraz na prostotu srdce, v němž věřící člověk nachází svého Pána. Tertullian nestaví na první místo otázku, jak je to, než člověk uvěří, ani jakou má platnost poznání, které nabral před konverzí, nebo dokonce, které potřebuje spolu s růstem v křesťanské víře. Jeho hlavním tématem je polemika se synkretiky. Proti nim staví pravdu, kterou vnímá jako jednoznačně danou a adekvátně shrnutou v pravidle víry. Je to nauka, která je v souladu s vírou mateřských a původních apoštolských církví, neboť ony tuto víru přejaly od apoštolů, apoštolové od Krista a Kristus od Boha.“ Doplňme, že první citovaný výrok evokuje stoický protiklad mezi *res publica* a *mundus*.

⁶⁶ Srov. *Ap* 1,2; *Ap* 38,3: „Nic nám není tak cizí jako stát. Neznáme než jedinou vlast společnou všem: svět.“ Právě tak lze ovšem v *Apologetiku* najít výrazy vypovídající o snaze najít oboustranně vstřícné nastavení tohoto vztahu jako jsou *Ap* 30-32 („křesťan je nejlepší občan“).

⁶⁷ Srov. např. R. BRAUN, Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point in BRAUN, *Approches*, 231-250.

⁶⁸ K této tradiční dezinterpretaci Tertuliánova díla viz KITZLER, *Ecclesiae*, 199.205.

⁶⁹ *De carn* 5,4, zde cituji podle KITZLER, *Ecclesiae*, 205.

⁷⁰ Podle doketistů je lidské tělo a jeho ukřižování s Kristovou božskou přirozeností neslučitelné, proto nelze Kristovo tělo považovat za skutečné. Srov. KITZLER, *Ecclesiae*, 205.

texty zdůrazňuje „pošetilost kříže“ a odlišnost Boha od člověka i od všech ostatních věcí.⁷¹ Je to právě nepochopitelnost a nemožnost Kristovy smrti a zmrtvýchvstání, která má podle Tertuliána stvrdit pravdivost protidoketistického stanoviska.⁷²

Podobná tvrzení o neslučitelnosti klasické filozofie s křesťanstvím, která najdeme i u jiných křesťanských spisovatelů prvních staletí, tedy vyslovuje autor, který se v praxi nebrání komunikaci v pojmech vlastních helénské kulturní tradici.⁷³

3.2 Význam a funkce apologií při hledání sebedefinice křesťanství v dialogu s náboženskými tradicemi a filozofií pozdní antiky

Právě apologie sehrály specifickou roli v úsilí křesťanů o náležité vyjádření vlastní identity v helénské kultuře druhého století po Kristu.⁷⁴ Přestože mluvíme o apologiích jako o literárním žánru, je třeba říci, že je nekvalifikuje ani tak jejich literární podoba jako spíše vyjadřovací forma charakterizovaná specifickým obsahem, jímž je vedle obhajoby předání obsahů víry do určitého (ne nutně vůči křesťanství nepřátelského)⁷⁵ prostředí. Odlišuje se tedy tím, co významný francouzský badatel Jean-Claude Fredouille nazývá „funkčním záměrem“, tj. expozicí obsahů, která zohledňuje adresáta textu.⁷⁶ Autoři apologií přitom pro svůj záměr využívají hned několika literárních druhů jako je dialog, modlitba, epištola, petice či filozofický traktát.⁷⁷ Tato charakteristika platí jak pro řecké apologie, tak pro nejdůležitější latinská apologetická díla prvních tří staletí, kam vedle Tertuliánova

⁷¹ Srov. tamtéž.

⁷² „Kdyby se Slovo nestalo tělem a nebylo vydáno potupě kříže, což je z lidského hlediska něčím nepochopitelným a nemožným, Bůh by se přizpůsobil lidským kategoriím a přestal by být Bohem – právě tato pošetilost a nemožnost vtělení a ukřížování tak potvrzuje jeho pravdivost.“ KITZLER, *Ecclesiam*, 205.

⁷³ Přehodnocení Tertuliánova vztahu ke klasické filozofii najdeme např. in R. BRAUN, *Tertullien et la philosophie paienne*, 231-250; viz též R. SIDER, *Credo quia absurdum?*, in *CW* 73 (1980) 417-419. Vlivem klasických antických autorů na Tertuliánovo dílo se zabývá také Z. K. VYSOKÝ, *Příspěvky k poznání pramenů spisů Tertullianových a vzájemných vztahů nejstarší apologetické literatury křesťanské*. Praha, Filosofická fakulta university Karlovy 1937.

⁷⁴ název pro tento literární žánr je velice pozdní, souvisí se vznikem apologetiky jako teologického žánru zaměřujícího se na obranu víry. Termín *apologia* sice najdeme již v řecky psaných textech 2. století po Kristu, ovšem ne jako označení pro tento typ literární produkce křesťanských autorů prvních staletí. V následujícím textu se zaměříme pouze na apologie, které se explicitně obrací na pohanské posluchači, nikoliv na židy či heretiky.

⁷⁵ Viz dále odstavce věnované adresátům apologií.

⁷⁶ Srov. J.-C. FREDOUILLE, *L'Apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire* in *REA*, 38 (1992) 228, 244.

⁷⁷ viz např. Justin, který svůj spis nazývá *biblidion*, tj. žádost (*libellus*) adresovaná vladaři kvůli zásahu ve prospěch jedné křesťanky. Srov. FREDOUILLE, tamtéž; D. TIMPE, *Apologeti cristiani e storia sociale della chiesa antica*, in *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena*, 7 (1986) 101.

Apologetika řadíme především *Octavia* Marka Minucia Felixe a Cypriánův spis *Demetrianovi*.⁷⁸

Z teologického hlediska vznik těchto originálních sebe prezentací křesťanství byl zřejmě podnícen požadavkem dostat onomu základnímu univerzálnímu poslání šířit evangelium, jež Ježíš svěřil svým učedníkům.⁷⁹ Nejde o okrajový detail, ale o jeden z dokladů již zmiňovaného širšího autorského záměru starokřesťanských apologií, které se obvykle nespokojují s pouhou obhajobou bezúhonnosti křesťanství před jeho protivníky. Apologii proto můžeme považovat za součást procesu předávání víry ve stádiu hledání vhodných kategorií teologické reflexe, která od sdělení základního kerygmatu směřuje ke komplexním a systematickým vizím celku skutečnosti. Apologie jsou tedy čímsi více než pouhým svědectvím o dějinných zápasech křesťanské církve prvních staletí, představují podklady (a v případě Tertuliána i skutečné základy) systematické reflexe křesťanské teologie.

Křesťanský apologeta plnil v rámci svého společenství roli, která se podobala úloze rétora, sofisty a učitele v klasické antické kultuře. Autory apologií byli většinou vzdělaní křesťanští laici, pouze někteří z apologetů byli zároveň biskupy (Meliton ze Sard, Teofil z Antiochie a Apollinarios z Hierapole). Mnozí z nich byli učitelé (Aristides, Athenagoras, Justin, Tatianos, Hermias), sami se většinou označovali za filozofy spíše než za hlas církevních autorit.⁸⁰ Obraz církve v římské společnosti ve druhém století ostatně došel značné proměny: velká misijní expanze církve s sebou přinášela nové problémy vyplývající z potřeby šířit evangelium mezi další kulturní entity. S tím, jak církev postupně pronikala i do státní správy, měnila se i role putujících křesťanských učitelů a prorockých postav, které postupně nahradila služba biskupů. Instituční struktura církve se nechala inspirovat organizací říšské správy a dosáhla větší soudržnosti. Apologetové proto nutně nepředstavovali přímé autoritativní zástupce konkrétních křesťanských komunit, působili spíše nezávisle na ustavující se hierarchické struktuře církevní organizace a je otázkou, nakolik jsme právi jim připsat status služby teologů.⁸¹

Adresátem jejich apologií byly rozdílné kategorie osob, obvykle buď heterodoxní skupiny uvnitř církve, nebo židé, nebo veřejní zástupci pozdněhelénské společnosti. Vzhledem k tématu naší práce, se zaměříme především na tuto třetí skupinu možných

⁷⁸ Srov. M. MINUCIUS FELIX: *Octavius*. Vyd. B. Kytzler, Leipzig: Teubner, 1982 (= BT); CYPRIÁN, *Ad Demetrianum*. A *Démétrien*, vyd. J.C. Fredouille, Paris, Cerf 2003 (= SC 467).

⁷⁹ Srov. Mt 28, 19. K misijnímu impulsu prvotního křesťanství viz např. E. NORELLI, *Gli apologisti cristiani del secondo secolo* in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA, *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, sv. 2, Roma, Salerno 1994, 517-557. Viz také ústřední kapitolu Tertuliánova *Apologetika*, *Ap* 21.

⁸⁰ Srov. TIMPE, 110, 112.

⁸¹ Srov. tamtéž.

čtenářů křesťanských apologií. Apologetové Quadratus a Aristides svůj proslov adresovali císaři Hadrianovi, Justin Antoninu Piovi, Apollinarios z Hierapole a Meliton Marku Aureliovi, Athenagoras Marku Aureliovi a jeho synu Commodovi,⁸² Tertulián své *Apologeticum* adresoval správcům římské provincie *Africa*: u všech těchto adresátů lze předpokládat, že jim byla židovsko-křesťanská náboženská tradice vzdálená. Oslovené osoby obvykle náleží k důležitým zástupcům administrativního sektoru říše, k těm, kteří mají být garanty zákona (neboť ve hře je postavení křesťanů ve společnosti). V některých případech autor apologie apeluje více na religiozitu svého adresáta spíše než na jeho společenské postavení.⁸³ Můžeme mezi nimi také rozlišit apologie, které se obrací ke kolektivnímu adresátovi, jímž jsou „národy“ (*gentes*), jako je Tatianova *Oratio d Graecos*, *Cohortatio ad Graecos* a *Oratio ad Graecos* Pseudo-Justinovy, Tertuliánův *Ad Nationes* a Arnobiův *Adversus Nationes*.⁸⁴ Do většiny těchto kategorizací je obtížně včlenitelný Minuciův *Octavius*, kde adresát není přímo specifikován.⁸⁵

Domnívám se, že ohled na adresáta ovlivnil zacílení i metodické zpracování jednotlivých témat apologetických spisů, neboť v pozadí zůstává úsilí vysvětlit vzdělanému posluchači, vychovanému podle zásad řecké *paideie*,⁸⁶ rozumnost, odůvodněnost a koherenci křesťanského světonázoru a z něj vyplývající životní praxe.

Struktura a témata křesťanských apologií často vychází z klasické výstavby antických apologií jako byla např. Sokratova obrana.⁸⁷ V jejich struktuře se tak projevuje dvojí účel těchto spisů: hájit určitou nauku před nejrůznějšími obviněními a pozitivním

⁸² k Athénagorově obraně křesťanství viz M. RECINOVA, Athénagoras a střední platonismus in V. HUŠEK, P. KITZLER, J. PLÁTOVÁ (eds.), *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, 109-125.

⁸³ Přestože zbožnost a zákonodárství byly v římském světě velmi úzce propojeny. Viz ovšem rozdíl mezi apologiemi Justina a Athenagory a Teofilem či *Ad Diognetum*, případně Cypriánův spis *Ad Demetrianum*.

⁸⁴ K pojmům *gentes*, ale také *nationes* a *ethnici* jako označení pro pohany u Tertuliána viz např. P. KITZLER in TERTULLIANUS, *O hrách*, 1,3, pozn. 6.

⁸⁵ Srov. RIZZI, *Ideologia e retorica*, 19.

⁸⁶ K tématu klasické římské výchovy viz např. J. FLAMANT – F. MONFRIU, *La scrittura e la parola in Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, sv. 2, *La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma 2000, 586-593.

⁸⁷ křesťanská apologetika má své předchůdce i v židovském písemnictví, ovšem domníváme se, že i ono bylo ovlivněno řeckou kritikou náboženství, viz např. stoické prvky, které se dostaly do helenizujícího judaismu a odtud až do Sk 17 (Pavel na Areopagu). Srov. např. A. Dulles, *Apologia* in R. Latourelle – R. Fisichella, *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi: Cittadella 1990,75, viz též V. PERI, *Caratteri dell'apologia greca dagli inizi al concilio di Nicea*, in G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Genova, Marietti 1987, 17-60.

způsobem prezentovat vlastní poselství.⁸⁸ První část se obvykle věnuje vyvrácení (apologii, obraně), druhá výkladu (*expositio*).⁸⁹

Část věnovaná vyvrácení obvinění vznášených vůči křesťanům, věnuje - krom obhajoby pronásledovaných křesťanů (jež by podle apologetů mohli být příkladnými občany, kdyby za takové byli uznáni)⁹⁰ - pozornost kritice modloslužebnictví a negativních rysů životního stylu pohanů. Jak si ukážeme na příkladu Tertuliánovy apologie, která systematicky představuje jednotlivé body obžaloby vznášené vůči křesťanům, nařčení se týkala především jejich předpokládané individuální morálky (obvinění z rituálního vraždění a antropofagie, mravní zpustlosti, incestu) a postoje ke společnosti (obvinění z ateismu a nekulturnosti, porušování společenské etiky).⁹¹ Křesťané si podle civilních autorit zasloužili odsouzení za své opuštění náboženských tradic, které byly oporou identity a síly politického společenství, jehož byli součástí. Protivila se i vlažná či nepřesvědčivá loajalita věřících vůči obvyklému společenskému a politickému pořádku v době, kdy se říše cítila z několika stran ohrožována nájezdy barbarů.

Apologetové proti obviněním z věrolomnosti a velezrady namítali, že křesťané jsou naopak zcela věrní říši, přestože s jedinou výjimkou, jíž bylo vzdávání bohopocty císaři. Křesťanští autoři se ve svých textech hájili i před obviněním z novotářství, zavádění neužitečných pověr a obecné nevzdělanosti. Odkazovali přitom na úctyhodnou tradici oněch hodnot, které dle nich velcí pohanští filozofové dosud pouze zahlédli a které křesťanství naplňuje a dále rozvíjí.⁹²

První část apologií byla obvykle ve funkci druhé části, která usilovala o prezentaci křesťanského poselství.⁹³ Obrana tak byla nutným předpokladem, prezentací předsudků a zásadní neznalosti nauky a etiky křesťanů, které dosud osloveným osobám, podle mínění apologetů, brání v porozumění a přijetí náboženské nabídky křesťanů.⁹⁴ Tertuliánovo *Apologeticum*, které je dobrou ukázkou propracovaného apologetického spisu, tak nejprve věnuje pozornost jevům, které posluchače odvádí od náležitého porozumění křesťanského

⁸⁸ O zacílení apologií a následně o jejich strukturaci nepadají mezi badateli plná shoda, konkrétně pro Tertuliánovo *Apologeticum* viz protikladná stanoviska P. Keresztese a Waltzinga či novější L.J. Swifta, cit. in RIZZI, *Ideologia e retorica*, 22-23.

⁸⁹ Podle italského badatele Marca Rizzi je tu ovšem v samotném zacílení jeden zásadní rozdíl mezi klasickou rétorikou, jakou nacházíme např. u Ciceronových spisů a křesťanských apologetů: pro křesťanského autora v případě neúspěchu jeho argumentace nepřicházela v úvahu další možnost, leda velmi ztížená, jak se ukazuje např. na případě tzv. Druhé apologie Justinovy, podníčené nárůstem pronásledování. Srov. RIZZI, *Ideologia e retorica*, 7.

⁹⁰ Srov. *Ap* 35,4 / CCSL 1,144.

⁹¹ srov. dále téma *manifesta et occulta facinora* v Tertuliánově Apologetiku.

⁹² Srov. NORELLI-MORESCHINI, 287.

⁹³ nejde o žádnou novinku, tak tomu bylo i v předkřesťanských apologiích, které zvláště byli-li užity v právním kontextu, se zaměřovaly na výklad pozitivních argumentů, které by byly ve prospěch klienta, nejen pouhým vyvrácením obvinění, srov. FREDOUILLE, 224.

⁹⁴ srov. TERTULIÁN, *Ap* 1-16.

poselství, a posléze přechází k aspektům, jež jsou základem minimálního možného konsensu pohanů a křesťanů. Středem spisu je přitom objasnění, v čem spočívá skutečná novost křesťanství, tj. jeho specifický vztah Boha a člověka v Kristu, Božím Synu.⁹⁵

Protože v typu apologií, kterému se chceme přednostně věnovat, je adresátem příslušník kultury, jemuž je židovství cizí, apologetové využívají tři typická témata, která se zdají být více než jiná schopna vytvořit minimální základ pro porozumění obsahům křesťanské víry v kontextu pozdněhelénské kultury. Prvním je prezentace filozofického monoteismu středoplatonského ražení (odtud se posléze odvíjí představení celku křesťanské teologie), druhým tématem je obecné apokalyptické očekávání konce světa-kosmu⁹⁶ (které umožnilo apelovat na lidskou odpovědnost a připojit i téma Božího soudu).⁹⁷ Třetí tematický okruh tvořilo užití kategorie Logu, které umožnilo představit Ježíše Krista jako prostředníka ve vztahu mezi Bohem a člověkem/světlem. Také kategorie pravdy a univerzality, charakteristické pro sebepojetí příslušníka pozdněantického světa Římské říše, byly ranou křesťanskou teologií přejaty a předloženy jako kategorie vlastní křesťanskému pohledu na svět.

Vztah božstva a světa/člověka byl uvažován v celku středoplatonské trojiční struktury skutečnosti, na jejímž vrcholu stojí svrchovaný Bůh, který je jeden, neměnný a věčný. Jeho protipólem zůstává *kosmos* charakterizovaný mnohostí a nahodilostí. Komunikaci mezi těmito dvěma póly skutečnosti měl zprostředkovat *logos* jakožto prostředník přírodních zákonů a ten, který zabraňuje zvratu uspořádaného kosmu v chaos.⁹⁸ S touto nábožensko-filozofickou vizí souvisela i obecně etická dimenze:⁹⁹ je třeba dodržovat božské zákony, na nichž stojí svět, a stát se *logikoi*, tj. žít v souladu se smyslem/řádem/logikou věcí. Politika byla chápána jako určitý lidský kosmos, reprezentovaný organismem říše - ctnostný občanský život byl přitom totožný se zachováváním konkrétních římských zákonů. Toto komplexní propojení filozofie, zákonodárství a etiky jako součást nabízené křesťanské víry se podle některých badatelů stalo základem nové identity pozdněantického příslušníka římské říše.¹⁰⁰

Krom nepochybných zásluh o teologické uchopení víry lze poukázat i na některé limity autorů prvokřesťanských apologií, zejména v jejich uchopení kategorie Logu, která

⁹⁵ Srov. *Ap* 21 / CCSL 1,122-128.

⁹⁶ Cfr. *Ap* 41, 3 / CCSL 1,156.

⁹⁷ Srov. *Ap* 23; 31, 1; 45 a především 40, 1-15 / CCSL 1,153-155.

⁹⁸ Srov. LAITI, *Il Dio vivente compimento dell'uomo (momento patristico-liturgico)*, 2004-2005 (nepublikováno), 6n. 28n.

⁹⁹ Příznačné vysoké etické požadavky (až "morální perfekcionismus") ostatně do určité míry sblížovaly hlavní proud církve s komunitami, u nichž byly patrné jisté gnostické tendence. Srov. E. OSBORN, *Tertullian, first theologian of the West*, Cambridge 1997, 23.

¹⁰⁰ Srov. NORELLI, 557.

jím sice na jedné straně umožnila vyjádřit univerzální a pravdivostní charakter křesťanské nauky (protože tak mohli představit Ježíše jako *Logos*-plnost pravdy, která je všem k dispozici a zároveň dovršením všech filozofických a kulturních tradic), na druhé straně ovšem předznamenala otázku po adekvátní formulaci vztahu mezi Božím Synem a Bohem Otcem.¹⁰¹ Jak sdělit, že Bůh zůstává jediný, a přitom zachovat klasické schéma christologie Logu? Jestliže Justin a teologická reflexe třetího století¹⁰² spatřovali možné řešení tohoto problému v rozlišení mezi *logos endiathetos* (imanentní Logos) a *logos proforikos* (tj. Slovo vyřčené skrze *pneuma*),¹⁰³ později, v konfliktu s ariánským proudem křesťanského myšlení se naplno vyjevily limity daného modelu.

Apologie autorů druhého a třetího století po Kristu, které měly napomoci setkání a konfrontaci křesťanství s kulturou a společenskými strukturami Římské říše, jsou dokladem bohatství výrazů křesťanského života tohoto období života církve. Nejde pochopitelně zdaleka o jediný prvek, který nám umožňuje vytvořit si určitou představu o teologickém myšlení a životě křesťanů prvních staletí. Vedle apologií utvářel sebepojetí křesťanství v římském světě samozřejmě i liturgický život církve, vznik prvních organizačních struktur místních komunit, formulace vyznání víry a svědectví o víře, jímž bylo pronásledování a mučednictví jako určitá krajní odpověď definitivně zpečetující přesvědčení Ježíšových následníků o pravdivosti a životnosti křesťanské světovize.

Tertuliánovo apologetické dílo se přitom v kontextu ostatních apologetických spisů zdá přejímat společné prvky typické pro apologetický žánr,¹⁰⁴ ale zároveň už výrazně vstupuje na novou půdu teologické reflexe a pokouší se usoustavit jednotlivé výroky víry do systematického celku, s využitím vyjadřovacích schémat předchozích autorů a epoch. Již v nejvýznamnějším apologetickém díle tohoto latinského teologa, v *Apologetiku*¹⁰⁵ (tj. před velkými dogmatickými kompozicemi Tertuliánova druhého období jako byl spis

¹⁰¹ Srov. C. SIMONELLI, *Temi fondamentali – Cristologia. Momento storico-patristico*, 14-15 (rukopis).

¹⁰² Srov. JUSTIN, *1Apol* 61-67 / *PTS* 38,118-130. Po Justinovi tento myšlenkový model převzala ve 3. století zejména alexandrijská teologická škola.

¹⁰³ Srov. STUDER, 79-82.

¹⁰⁴ Srov. poznámky pod čarou v jednotlivých edicích *Apologetika*. Také v této práci připomeneme některé *locis communis* křesťanské apologetiky prvních staletí. Četné shody v motivech nacházíme zejména mezi Tertuliánem a Justinem a Taciánem, srov. P. PODOLAK, *Introduzione in TERTULLIANO, Opere apologetiche*. Roma, Città Nuova 2006, 162.

¹⁰⁵ Pro výše uvedené charakteristiky apologií, které nejsou pouhou obranou křesťanství, ponechávám původní latinský název *Apologeticum* nepřeložený, na rozdíl od překladu J. Nováka. Srov. TERTULLIANUS, *Apologeticum: Obrana křesťanů*. Přel. J. Novák. Praha 1987. Novákův překlad obsahuje řadu nepřesností, proto je v následujícím textu uváděn text v latinském originále, který nejlépe ilustruje Tertuliánovo jazykové mistrovství a tam, kde to práce vyžaduje, překládám z latiny podle Dekkersova kritického vydání TERTULLIANUS, *Apologeticum*, in TERTULLIANUS, *Opera*, Turnhout, Brepols 1954, 77-171 (= CCL 1). Ke konfrontaci a kvůli poznámkovému aparátu využívám hojně také bilingvních edic P. Podolaka - C. Moreschiniho (dále MORESCHINI - PODOLAK, 2006) a J. P. Waltzinga. srov. TERTULLIANO, *Opere apologetiche*. Roma, Città Nuova 2006; TERTULLIEN, *Apologétique*, Les Belles Lettres, Paris 1971³ (dále WALTZING, 1971).

Adversus Praxean či *De praescriptione haereticorum* ad.) nacházíme prvky této systematizace, která se snaží zohlednit, že partnerem jejího teologického dialogu je příslušník latinského kulturního světa.¹⁰⁶

3.3 Definice křesťanské identity v Tertuliánově *Apologetiku*

V následující podkapitole se pokusíme představit motivy, strukturu a obsahy Tertuliánova spisu *Apologeticum*.¹⁰⁷ Právě zde se nejvýrazněji a systematicky ze všech spisů vzniklých v průběhu prvních třech staletí dostává ke slovu otázka možného sebezpojetí křesťanství jako náboženství a to jako nový krok na cestě vyjádření vlastní identity křesťanů vzhledem k prostředí pozdněantické římské společnosti, ve které je jim dáno žít.

Na následujících stránkách této studie provedeme strukturní a sémantickou analýzu textu,¹⁰⁸ povšimneme si i možných spojení mezi jednotlivými motivy, jež jsou nositeli významných teologických obsahů tertuliánovské reflexe.¹⁰⁹ Z obecných charakteristik si připomeňme, že ve srovnání s řeckými apologiemi Tertuliánovo *Apologeticum* vyniká svou literární hodnotou: oproti autorům řecky psaných křesťanských apologií má dokonalejší

¹⁰⁶ Podle P. Podolaka je jedním z významných přínosů Apologetika právě jeho vztah k ostatním dílům afrického autora, neboť v něm alespoň náznakově najdeme zastoupena všechna důležitá témata tertulianovské teologie, od odmítání her jako projevu řecko-římské idolatrie (rozvede se v *Spect*), pravidlo víry (viz *Praes*), základní argumenty pro vzkříšení těla (později v *Res*) až po problematiku trojiční teologie, kterou se pak obsáhle zabýval v *Prax* Srov. PODOLAK, in TERTULLIANO 163-165. Viz také následující analýzu Apologetika, která tuto Podolakovu ideu dále stvrzuje.

¹⁰⁷ Spis bývá považován za první latinskou apologii (ve shodě s většinou současných badatelů se domnívám, že krátce před tím vzniklý Tertuliánův text *Ad nationes* představuje jakýsi náčrt k *Ap*) a obvykle i za nejznámější i nejlepší Tertuliánovo dílo. Byl napsán zřejmě na podzim či v zimě roku 197 (srov. text *Ap* 35,11) a brzy po svém vzniku bylo přeloženo do řečtiny. Srov. též P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1, Tertullien et les origines, Paris 1901, 197-198; T. BARNES, Tertullian, 51-58, R. BRAUN, *Deus Christianorum*. Paris 1977², 568 ad. K řeckému překladu *Apologetika* viz práce Adolfa von Harnacka: A. VON HARNACK, *Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians*, Leipzig 1892, srov. též P. KITZLER, Úvod 29, pozn. 91.

¹⁰⁸ Navazují na analýzu předchozích badatelů jako byli J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, I, Münster 1927, 35; J.P. WALTZING in TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris 1971³, XXXVIII; C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954, 290-293; C. CASTILLO, *El Apologeticum de Tertuliano: estructura y composición*, in *Emerita*, 39 (1967), 315-326, P. KERESZTES, *Tertullian's Apologeticus: a historical and literary study*, in *Latomus* 25 (1966), 124-133; O. SCHÖNBERGER, *Über die symmetrische Komposition in Tertullians Apologeticum*, in *Gymnasium* 64 (1957), 335-340; R. BRAUN, *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*, in M. RENARD - R. SCHILLING (ed.), *Hommages à Jean Bayet Bruxelles-Berchem* 1964, 114-121; R. D. SIDER, *On symmetrical composition in Tertullian*, in *The Journal of Theological Studies*, 24 (1973), 405-423. Na konkrétní rozdíly v chápání struktury tohoto Tertuliánova díla (zejm. vzhledem k Siderově studii) i v interpretaci některých tertuliánovských pasáží, upozorním dále v textu analýzy.

¹⁰⁹ Ke stylu (tj. ke gramatické a syntaktické rovině textu) nelze neodkázat na stále ještě zásadní starší práci Heinricha Hoppeho, srov. H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*. Leipzig 1903; vyčerpávající přehled novějších studií věnovaných Tertuliánově jazyku podává R. BRAUN, *État des travaux sur la langue de Tertullien*, in *Approches* 301-319.

kompozici, vytříbenější styl a obsahuje méně redundancí.¹¹⁰ Málakterý apologeta se přitom obrátil na své čtenáře v tak ostře polemickém tónu jako právě Tertulián¹¹¹ a žádný se tak výrazně nepřesunul od obvyklého filozofického srovnávání na půdu právní argumentace.¹¹² Podobně jako u dalších Tertuliánových děl i styl tohoto spisu nese stopy formálně velmi vybroušené a rétorické latinské obdoby starších řeckých sofistických textů.¹¹³

Zvláštní pozornost je třeba věnovat úvodnímu exordiu a celé první kapitole spisu,¹¹⁴ které poskytují hermeneutický klíč k uchopení celého textu a umožňují nahlédnout organické uspořádání celé apologie. Po představení exordia se budeme věnovat obecné struktuře díla.¹¹⁵

3.3.1 Strukturně-sémantická analýza *exordia*: adresáti, účel, hlavní motivy

Adresátem Tertuliánova *Apologetica* jsou římsští magistrátní úředníci v Kartágu, jimž byla svěřena správa prokonzulární Afriky.¹¹⁶ Tertuliánova volba oslovení lokálních autorit (a nikoliv císaře či římského senátu) bývá vysvětlována jednak tím, že k pronásledování křesťanů na africké půdě docházelo právě z iniciativy místních úřadů (a nikoliv díky císařským ediktům), a jednak jako určitý doklad spjatosti našeho autora se situací místní kartaginské církve.¹¹⁷

Není zcela od věci položit si otázku, zda bychom neměli uvažovat o jakémsi dvojmí příjemci spisu, už proto, že „reálným“ čtenářem spisu¹¹⁸ se stala zřejmě sama křesťanská

¹¹⁰ Srov. k tomu např. PODOLAK, *Introduzione*, 162.

¹¹¹ Výjimkou mezi řecky píšícími apologety prvních křesťanských staletí je Tatianos a jeho spis *Oratio ad Graecos* vyznačující se vyhrčenou polemikou a naprostým odmítáním všeho, co souvisí s řeckou kulturou.

¹¹² Komparaci Apologetika s římským forezním řečnictvím provedl G. ECKERT, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart 1993.

¹¹³ Srov. P. KITZLER, Úvod in TERTULLIANUS, *O hrách*, Praha, Oikúmené 2004, 44n. Ze studií o Tertuliánově stylu připomeňme alespoň klasickou práci Heinricha Hoppeho (viz pozn. 104); viz též E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa, vom vi. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 sv., Leipzig, B. G. Teubner 1898; C. CALVANO, *La rivalutazione degli scrittori cristiani nella didattica della letteratura latina* in DAL COVOLO – SODI, 293-372; Ch. MOHRMANN, *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia* 4 (1950) 153-163; J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna, Patron 1981².

¹¹⁴ Členění na kapitoly a odstavce se řídí edicí Apologetika od editorů J. P. Waltzing – A. Severyns, *Les Belles Lettres*, Paris 1979³, na některých místech je přihlíženo k nejnovější latinsko-italské edici MORESCHINI-PODOLAK. *Opere apologetiche*, ed. C. Moreschini – P. Podolak, Roma, Città Nuova 2006, 178-337.

¹¹⁵ K významu incipitu v apologiích druhého a třetího století viz originální studie M. RIZZI, *Ideologia e retorica negli exordia apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)*. Milano 1993.

¹¹⁶ „Vám, správcové římské říše, kteří na místě veřejném a vyvýšeném, téměř na samém vrcholku města, předsedáte soudům,“ *Ap* 1,1 / CCSL 1,85. Ke správním strukturám říše a jejich místě v náboženském životě společnosti viz předchozí kapitola této práce.

¹¹⁷ Srov. PODOLAK in MORESCHINI - PODOLAK, 162.

¹¹⁸ Tj. historicky ověřitelným, viz recepce tohoto díla, včetně jeho překladu do řečtiny, srov. např. A. RESTA BARILE, *Introduzione in Tertulliano, Apologetico*, Bologna 1992, XVIII-XX, Kitzler, Úvod in Tertullianus, *O hrách*, 24-27.29. Vedle toho nacházíme četné odkazy v křesťanské literatuře dalších století, pro kterou

komunita. Mnohá z témat obsažených v Apologetiku jsou zároveň základními otázkami vlastní teologické reflexe církve, ať už se jedná o téma vzkříšení těla či nárys trojiční teologie a další motivy, které budou dál rozvedeny v pozdějších Tertuliánových spisech.¹¹⁹ Přes explicitní formulaci adresáta, jímž měli být (dle úvodu *Apologetika*) kartaginští magistrátové, se smíme domnívat, že spis mohl zároveň křesťanskému společenství posloužit jako povzbuzení v období poměrně náročného střetu křesťanství s tradičním římským kulturním a náboženským prostředím.¹²⁰ Analýza textu, jak si ukážeme, tuto domněnku podporuje.

Vrátíme-li se k explicitnímu adresátovi, je třeba podotknout, že v Kartágu za dob Tertuliánova života neexistovaly další instance,¹²¹ na něž by bylo možné se obrátit v případě nepříznivého soudního rozsudku, ať už byla pověst magistrátních úředníků jakákoliv.¹²² Křesťanský teolog se tedy obrací na ty, v jejichž rukou v dané chvíli definitivně spočinul rozsudek nad křesťany, kteří byli uvězněni v prokonzulově sídle a čekali na rozsudek. Tertulián ze sebe činí obhájce křesťanského společenství v intencích tradičního forenzního řečnictví. Vstupní „vám“ (*vobis*)¹²³ této větné periody ukazuje, že se pokusí o dialog s představiteli vládnoucích struktur říše. Již od prvního souvětí *Apologetika* přitom náš autor charakterizuje křesťany jako svědky svědčící ve prospěch pravdy, což také bude podstatou celé *causa christianorum*.¹²⁴

Úvodní pasáž první kapitoly *Apologetika* zároveň obsahuje hlavní pohnutku, která přispěla k sepsání tohoto textu: protože obvyklými veřejnými cestami křesťané nedošli v kauze svého pronásledování slyšení, Tertulián nyní volí *oculta via tacitarum litterarum*, tj. písemný projev, „aby pravdě bylo dopřáno dojít u vás sluchu alespoň neveřejně cestou

zůstaly jak argumenty, tak vposledku i styl prvokřesťanských apologií inspirací. Naopak ze strany v textu explicitně oslovených pohanských adresátů se nám žádná reakce na spisy apologetů nedochovala.

¹¹⁹ Základní přehled shod a ozvuků témat Apologetika v ostatních Tertuliánových dílech najdeme např. u PODOLAK in MORESCHINI - PODOLAK, 163-165, podrobněji viz další podkapitola této práce.

¹²⁰ Snad téměř ve smyslu janovského úryvku chtěl Tertulián podpořit křesťany v jejich setrvání „v pravdě“, proti veškeré nenávisti a neporozumění, jichž se jim dostávalo od „světa“ (tyto janovské termíny najdeme i v tertuliánovském slovníku tohoto spisu, srov. dále rozbor textu). Přestože Tertuliánovi nelze upřít dobrou znalost biblických textů, v tomto díle žádný biblický citát nenajdeme.

¹²¹ Magistrátové zároveň hráli důležitou roli při výkonu římského kultu. Magistrát nařizoval auspicia a účastnil se jich, k jejich úloze v římském náboženském i politickém životě viz např. SKŘEJPEK, *Ius*, 112-118.

¹²² Srov. např. *Ap* 35,1 / CCSL 1,144: „Ale i ti, kteří jsou nyní každodenně odhalováni jako spojenci či spřízněnci zločineckých skupin, oněch klasů zbylých po sklizni, jež skosila vlastizrádce, nevisely snad na jejich dveřích svěží a bohaté vavříny, nepotemněly snad jejich předsně vysokými a zářícími plameny lamp, o jak nádherná a nákladná lůžka spolu soupeřili ve fóru? A to nikoliv, aby se podíleli veřejném veselí, ale aby se naučili, u příležitosti svátku druhých, směřovat k sobě veřejný hlas a zatímco v hlubinách srdce vyměnili vládcovo jméno, oslavovali model a obraz vlastních nadějí.“ *Ap* 35,11 / CCSL 1,146

¹²³ *Ap* 1,1 / CCSL 1,85: „*Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa christianorum.*“

¹²⁴ Srov. *Ap* 1,1-2 / CCSL 1,85

tohoto tichého psaní“.¹²⁵ Autor v exordiu spisu předkládá zásadní argumenty obhajoby křesťanství, kterým bude v celém svém spise věnovat velkou pozornost. Zpochybňuje celý právní postup aplikovaného na případ křesťanů, v němž chybí základní předpoklady pro řádný soudní proces, jako je např. důkladné prošetření vznesených obvinění. Konstatuje, že soudy vůči křesťanům jsou předpojaté, takže u nich není, tak jako u jiných případů, vyšetřováno, „která obvinění vznesená proti křesťanům lze považovat za podložená“. Dle apologety lze vůbec pozorovat jakousi obecnou nenávist vůči „naší sektě“.¹²⁶ Jestliže se křesťané nemohou hájit veřejně, budou o své pravdě přesvědčovat alespoň tímto skrytějším způsobem, neboť ve hře není jen prosté obhájení bezúhonnosti, ale také, jak již bylo řečeno, sebepojetí křesťanů jako svědků pravdy.

Je třeba si povšimnout, že jak v bezprostředně následujících odstavcích, tak na dalších místech svého spisu, Tertulián užívá řadu významných (a pro jeho spis příznačných) abstraktních kategorií jako je pravda, právo ad. a zasazuje je do zcela konkrétního případového rámce. Tato kontextualizace je velmi důležitá, protože napomáhá objasnit případný specificky křesťanský obsah daných pojmů.¹²⁷ V analýze spisu se hlouběji zaměříme na některé konkrétní pojmy a jejich výskyt v celkové struktuře a uspořádání Apologetika v optice porozumění formaci křesťanské identity v prvních staletích života církve.

Dosud jsme konstatovali, že východiskem pro našeho teologa je přesvědčení o nekorektnosti procesu proti křesťanům vedeného ze strany římské legislativy. Text vstupní kapitoly spisu přitom obsahuje celou řadu aluzí: každý uvedený příklad dokládající zjevnou nespravedlnost procesu, odkazuje na úvahu o povaze římských zákonů a jejich závaznosti. Už zde Tertulián formuluje své pochyby nejen ohledně lidské schopnosti náležitě dostát svým vlastním zákonům, ale také ohledně samotné podloženosti právních předpisů Římské říše.

Podobně již v první kapitole podrobuje analýze a srovnání i další důležité oblasti, v nichž dochází ke střetu mezi křesťany a latinskou kulturou dosud nepoznamenanou křesťanstvím, jednou z nich je zde filozoficko-právně chápaná otázka po pravdě. Tertulián

¹²⁵ *Ap 1,1 / CCSL 1,85: „liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire.“* Dvojice opozit *publicus-occultus* se bude v textu Apologetika dále objevovat v souvislosti s předpokládanými utajovanými a veřejnými zločiny křesťanů. Srov. *Ap 7-16 / CCSL 1,98-116*.

¹²⁶ Výraz sekta (lat. *secta*) byl v té době považován za spíše neutrální označení skupiny, bez jednoznačně negativních konotací, jímž je zatíženo toto slovo dnes. Tertuliánovo označení církve za sektu nebylo mezi církevními spisovateli ojedinělé. K etymologii a významu výrazu sekta v antice viz P. BOULHOL, *Secta: de la ligne conduite au groupe hétérodoxe. Évolution sémantique jusqu'au début du Moyen Âge*, in *RHR 1*, 2002, 5-33. Viz také analýzu pojmu *religio* ve čtvrté kapitole této studie, kde se k významům termínu sekta v prvních staletích křesťanství ještě vrátíme.

¹²⁷ Připomeňme, že abstrakta jsou v latině obvykle derivátem z konkrétního, srov. HOPPE, 213-252, viz též M. LEUMANN, J. B. HOFFMANN, A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, 3 sv. München, Beck 1977-1979.

svou pozici prezentuje nejen jako právně obhajitelnou, ale také jako epistemologicky vyhraněnou: pravda je na straně křesťanů. Jejich pravda je na zemi cizinkou a proto má nutně nepřátele, neboť její pravý původ a příbytek je v nebi.¹²⁸ Antinomie „nebe/země“ (případně „božský/lidský“) označující rozdílný původ křesťanského Boha a božstev pohanů, bude v díle dál rozvinuta podobně jako opozice „znát/nevědět“ (*scire/ignorare*),¹²⁹ jež je jedním z výrazných leitmotivů celého díla. Dalším důležitým, opakujícím se a dále rozvíjeným motivem Apologetika je téma nespravedlnosti a záště společnosti vůči křesťanství, jejichž protipólem je jednak zmíněné poznání vedoucí ke spravedlnosti a současně nabídka konverze ke křesťanské *caritas*.

Vrátíme-li se k výrazným rysům právníkové perspektivy tohoto spisu, lze konstatovat, že křesťané podle úvodních vět Apologetika žádají jediné: nebýt odsouzeni, aniž by předtím byli poznáni,¹³⁰ aniž by byla vyslechnuta jejich pravda. Bezprostředně následující odstavce (*Ap* 1,4-5) se věnují motivu nenávisti: Tertulián vytýká těm, kteří zaujímají negativní postoj vůči křesťanství, že ho zakládají na prosté nevědomosti, na neochotě seznámit se se skutečnou tváří křesťanství. Motiv „nenávidíte nás jen proto, že jste nás dosud nevyslechli“, se v úvodních odstavcích neustále vrací (najdeme ho naposledy v závěru pátého odstavce první kapitoly, *Ap* 1,5) a je propojen s rozhodným přesvědčením o tom, že nenávist a neznalost spolu úzce souvisí: „zůstává se v neznalosti, zatímco se nenávidí a nenávidí se nespravedlivě, zatímco se zůstává v nevědomosti“.¹³¹

Jsme tu svědky záměrné výměny rolí v kauze: ti, kteří měli být garanty řádného a spravedlivé právního postupu říše, jsou nyní obviněni z nespravedlnosti, podjatosti a neodůvodněné nenávisti. Nedostatečné uvědomění této předpojatosti je dle našeho apologety příčinou selhání odpovědných osob římské administrativy v kauze křesťanů a zároveň podstatou provinění úředníků proti samotné povaze římského zákonodárství.

Důkazem chabé znalosti křesťanů vedoucí k jejich nespravedlivému odsouzení je totiž sama nenávist, domnívá se Tertulián, neboť kdo se seznámil s křesťanstvím, přestal ho nenávidět. Text afrického teologa plní v těchto odstavcích výraznou apelativní funkci,¹³² jež má čtenáře navést na cestu poznání. Tato cesta vyvádí z nenávisti směrem ke

¹²⁸ Srov. *Ap* 1,2 / CCSL 1,85: „*Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere.*“

¹²⁹ K tématu konverze ke křesťanství pojednanému jako povolání ze tmy ke světlu, od nevědomosti k poznání Boha viz biblické pavlovské texty jako Kol 1,12-13; 2Kor 4,6; Sk 26,18, ale také viz KLÉMENT ŘÍMSKÝ, List Korintským 36,2 / SC 167,160; IGNÁC Z ANTIOCHIE, Efezským 19,2-3 / SC 10,94-96.

¹³⁰ „*unum gestit interdum, ne ignorata dannatus,*“ *Ap* 1,2-3 / CCSL 1,85.

¹³¹ *Ap* 1,5 / CCSL 1,85n: „*Ita utrumque ex alterutro redarguimus, et ignorare illos, dum oderunt, et iniuste odisse, dum ignorant.*“

¹³² Srov. *Ap* 1,6 / CCSL 1,86.

konverzi ke křesťanskému světonázoru, tak jako to již před nimi udělali mnozí, „z nichž se stali křesťané“ (*ex his fiunt christiani*):

„Mezi nimi jsou ti, kteří se při plném vědomí obrací na křesťanství a ihned začínají nenávidět, čím dříve byli a vyznávat, co nenáviděli“.¹³³

S konverzí tedy, podle Tertuliána, nenávist zcela nemizí, avšak proměňuje se předmět zášti a přesvědčení. Je pochopitelně otázkou, nakolik jde o řečnickou figuru, tj. využití a gradaci klasických stylistických příznaků asianismu jako jsou u Tertuliána např. velmi časté antiteze a větné paralelismy,¹³⁴ a nakolik jde o výraz radikálního skoncování křesťanů s vlastní pohanskou minulostí. Ve druhém případě by se jednalo o další ukázkou Tertuliánova negativního postoje k pohanské kultuře a filozofii, tak, jak ho tradičně reprezentuje již zmíněný výrok o nekompatibilitě Athén s Jeruzalémem ve spise *De fuga in persecutione*.¹³⁵ Slovník i základní motivy se opakují, cyklicky je tu i nadále rozvíjena základní myšlenka o nespravedlnosti právního procesu vedeného proti křesťanům.¹³⁶

Přestože konverze ke křesťanství postupně pronikla do různých vrstev společnosti, není podle Tertuliána dosud všeobecně hodnocena jako pozitivní a společensky přínosný jev:

„Říká se, že zaplavili město, křesťané jsou na venkově, v menších městech i na ostrovech; že osoby obou pohlaví, všech věků, pohlaví, stavů či důstojností přecházejí k této příslušnosti, má se za škodu“.¹³⁷

Tertulián obviňuje své protivníky z nezájmu o poznání křesťanství, neboť tito „dávají přednost nevědomosti, zatímco druzí se radují z toho, že poznali“¹³⁸ a upřednostňují nevědomost a nenávist nad poznáním neznámého. Apologeta proto své

¹³³ *Ap* 1,6 / CCSL 1,86.

¹³⁴ K asianismu v Tertuliánově díle viz HOPPE, 34-38, 163-372 ad.; NORDEN, 606-615; C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954 ad. Připomeňme, že Tertuliánův styl bývá považován za poněkud uvolněnější než je klasický asijský styl. Ke srovnání se nabízí i v tomto smyslu sevřenější atický styl Minucia Felixe a jiných křesťanských autorů. Všichni ovšem byli velmi ovlivněni pro rétoriku příznačným zohledňováním metriky a rytmu prózy, zvukomalby, využíváním paralelismů a antitezí.

¹³⁵ Viz v této kapitole pozn. 60.

¹³⁶ Podrobnosti k právní aspektům Tertuliánovy argumentace jak v této kapitole, tak v dalších lze nalézt v již zmíněné studii G. ECKERT, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart 1993. Tuto interpretační linii budeme v naší analýze poněkud upozadovat ve prospěch teologických témat, která jsou ve středu našeho zájmu.

¹³⁷ *Ap* 1,7 / CCSL 1,86. Srov. též PLINIUS ML., *Ep.* 10, 96 / BL 4,73-75: „Usoudil jsem totiž, že si ta věc zaslouží, abych se dotázal pro velký počet ohrožených, protože mnoho lidí všeho věku, všech stavů a obojího pohlaví je a bude ještě pohnáno před soud. Nákaza této pověry se rozšířila nejen do měst, ale také do menších obcí a na venkov; avšak myslím, že je možno ji zarazit a vyléčit“. Překlad in A. FROLÍKOVÁ, *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky latinsky píšících autorů 1.-2. století*. Praha 1992, 18–19.

¹³⁸ *Ap* 1,9: „*Amant ignorare, cum alii gaudeant cognovisse*“ – tato krátká pasáž je zároveň ukázkou Tertuliánova smyslu pro paradox a antinomii.

adresáty vyzývá ke zkoumání motivů nenávisti vůči křesťanům. Zároveň ovšem uznává, že samo množství konvertitů by ovšem pro řadu lidí nemuselo být dostatečným důkazem kvalit křesťanské nauky, neboť lidé jsou obecně náchylní ke zlu, které se představuje pod rouškou dobra. Zlo je přitom přirozeně doprovázeno strachem a studem, argumentuje teolog.

Závěr první kapitoly se věnuje etickým aspektům případu a srovnává zjevné rozdíly mezi chováním skutečných provinilců a vystupováním křesťanů ve společnosti. Podobné srovnání je pro apologie typické, nacházíme ho jak v Justinově *Druhé apologii*,¹³⁹ tak u jeho stoických předchůdců. Praví zločinci se před obviněním

„snaží ukrýt a vyhýbají se veřejnosti, chvějí se, když jsou přistiženi, když jsou obviněni, zapírají a ani když jsou mučeni není vždy snadné z nich vynutit přiznání a když jsou konečně odsouzeni, nařikají a viní zlého ducha v sobě, že proti nim zaútočil a vlastní špatnost svalují na osud či na hvězdy“.¹⁴⁰

Provinilý člověk také odmítá vlastní odpovědnost, argumentuje Tertulián. Křesťané se však chovají jinak („*Christianus vero quid simile?*“):

„Žádný se nestydí a nelituje, ne-li toho, že se nestal křesťanem již dříve, když je udán, honosí se tím; když je obžalován, nehájí se; když je vyslýchán, doznává se bez váhání, když je odsouzen, děkuje.“¹⁴¹

Odlišnost v jednání pak má být dalším důkazem nepodloženosti obvinění vznesených vůči křesťanům, kteří podle Tertuliána nejsou nositeli „charakteristických znaků zla“.¹⁴² Následovníkům Krista jsou totiž vzdáleny veškerý strach, stud, váhavost, lítost, bědování.¹⁴³ V závěrečné větě autor vyjadřuje podiv nad přečinem, který je obviněným křesťanům důvodem k radosti, a nad odsouzením, které vnímají jako vítězství. Tertulián přitom přechází k osobnější formě oslovení posluchače druhou osobou singuláru, aby znovu apeloval na nutnost přehodnocení odsudku křesťanů a na poznání toho, co dosud pro čtenáře bylo pouhou „pošetilostí“.¹⁴⁴

¹³⁹ Srov. např. JUSTIN, *2Apol* 2,14 / PTS 38,138.

¹⁴⁰ *Ap* 1,11 / CCSL 1,86n.

¹⁴¹ *Ap* 1,12 / CCSL 1,87.

¹⁴² „*Naturalia mali non habet*,“ *Ap* 1,13 / CCSL 1,87.

¹⁴³ Srov. *Ap* 1,13 / CCSL 1,87.

¹⁴⁴ „*Non potes dementiam dicere, quod revinceri ignorare*.“ *Ap* 1,13. Může jít o aluzi na citovaný Pliniův list Trajánovi (viz pozn. 130), podobně jako na Marka Aurelia, srov. MARCUS AURELIUS, *Hovory k sobě* 11,3 / Loeb 306.

3.3.2 Strukturně-motivická analýza korpusu¹⁴⁵

Věnovali jsme zvláštní pozornost první kapitole Apologetika, protože tvoří *prepositio* či *proemio* k dílu, tedy úvod k hlavním motivům, které budou ve spise dále rozvedeny. Celý spis má komplexní koncentrickou strukturu: *exordium* první kapitoly a závěrečná padesátá kapitola tvoří první nejširší rámec díla, celkově je možné uvážit jako úzce související a na sebe navzájem odkazující kapitoly 1-6 a 46-50 (pro ilustraci viz schéma práce na samostatném listu). Úvodní perioda předkládá příjemce textu, jeho cíl a ohlášení hlavních témat, závěrečné kapitoly se naposledy vracejí ke vstupnímu tématu zákonů, poznání a etické praxe, jež jsou podle křesťanů s to zastavit nespravedlivou nenávist a proměnit ji v křesťanskou *caritas*. Tyto leitmotivy se pak ocitají i na dalších místech spisu, kde ilustrují jednotlivé obsahy spojené s poznáním pravdy a s jednáním, které z takového poznání vyplývá, tj. s životem, který usiluje o soulad s plností poznané a přijaté pravdy.

Aby na svého čtenáře zapůsobil, autor téma poznání zdůraznil srovnáním (*synkrisis*) dvou rozlišných způsobů vědění, které umožňuje na jedné straně cesta filozofického tázání a v protikladu k němu poznání vyplývající z křesťanského zjevení. Křesťanská gnoze se filozofům¹⁴⁶ může jevit jako pošetilost a nerozum, avšak podle našeho apologety cesta křesťanské pravdy překonává jak filozofické zkoumání tak i mytickou teologii varronovské triády, neboť má původ v Bohu a vedle nauky zahrnuje i odpovídající životní styl. Garantem první cesty moudrosti, jíž kráčí běžný Říman, je filozof. Představitelem a garantem druhé cesty je kterýkoliv křesťan. Z hlediska soudního procesu, který byl podnětem ke vzniku spisu, je však konečně rozřešení tohoto sporu v rukou Boha: bude to Bůh, kdo nakonec křesťany zproští viny. Mučednictví se v této perspektivě jeví jako výpověď o tom, do jaké míry křesťanské poznání implikuje celý život, včetně smrti, která sama o sobě může být vítězstvím. Při pohledu na mučedníky by si tudíž čtenář měl položit otázku, co jim stálo za to, že pro to byli ochotni vzdát se svého života. Apoteózou mučednictví Tertuliánův spis končí.

¹⁴⁵ Nabízím poněkud odlišnou interpretaci struktury tohoto Tertuliánova spisu než předkládá např. klasická práce R. Sidera, která zároveň shrnuje dosavadní bádání v této oblasti. Se Siderem ovšem sdílím názor, že jde o tematicky vymezenou strukturu. Srov. R. D. SIDER, On symmetrical composition in Tertullian, in JTS 24 (1973) 405-423.

¹⁴⁶ v Tertuliánově době ovšem jde o zástupnou kategorii pro jakékoliv tázání a zpochybňování nároku křesťanství na pravdu, které vychází z filozofických argumentů.

Ostatní kapitoly Apologetika obsahují střídavě *confutatio* a *expositio*, které spolu se zmíněnou *synkrisis* tvoří dvě klasické figury apologetického žánru.¹⁴⁷ V této části spisu podle mého názoru můžeme vysledovat následující tematickou strukturu, v níž se střídá obhajoba a výklad křesťanství (názor na křesťany je konfrontován s prezentací reálné nabídky křesťanství):¹⁴⁸

A 7-9	životní styl – zločiny
B 10-16	ateismus křesťanů – společnost
C 17-21	pravá religiozita křesťanů, která spočívá ve sloučení filozofie
C' 22-27	a náboženství do jediného vztahu k Bohu (důraz na naukovou stránku k.)
B' 28-38	křesťané ve společnosti (důraz na <i>religio</i>)
A' 39-45	poznání životního stylu církve (důraz na etickou stránku křesťanství)

Domnívám se, že soubor textu obsažený v kapitolách označených jako A-A' lze interpretovat následujícím způsobem: po představení témat, jimiž jsou veřejná kauza vedená proti křesťanům, zákon deformovaný v jejich neprospěch, který odsuzuje, aniž by pečlivě prozkoumal celý případ, jak to vyžaduje římské právo (*Ap* 2-5), přichází seznam tajných zločinů (*occulta facinora*) křesťanů. Obecně se jednalo o zločiny týkající se etiky křesťanského života (obvinění z incestu a antropofagie ad.). Tertulián se k nim znovu vyjadřuje zejména v kapitolách 39-45, kde usiluje předložit svému čtenáři nedeformovaný obraz životního stylu křesťanů, který úzce souvisí s naukou, již vyznávají.

Kapitoly tvořící celek B-B' obsahují apologetův rozbor obvinění z ateismu, tj. z veřejných zločinů (*manifesta facinora*), na něž odpovídá v kapitolách 28-38 pojednáním o prospěšnosti křesťanů pro společnost a definuje zásadně pozitivní vztah věřícího k (pohanskému) státu a jeho představitelům.

Část označená jako C-C' tvoří ústřední část spisu. Stanovisko křesťanů vůči pohanskému pantheonu již není podepřeno pouze odmítáním ne právě příkladného postoje Římanů k vlastním bohům, často plného projevu nedbalosti a neúcty, ale důrazem na samu nekonsistenci římských božstev. Současně apologeta připomíná, že množství následníků určité doktríny (křesťanské či nikoliv) samo o sobě není garantem její přínosnosti a prospěšnosti. V kapitolách 22-27 Tertulián rozebírá konkrétní příklad, v čem vidí zlo

¹⁴⁷ Srov. R. BRAUN, Observations sur l'architecture de l'Apologeticum in BRAUN, Approches, 110-121.

¹⁴⁸ Čísla tu odkazují ke kapitolám Apologetika.

ukryté pod roušku dobra: pohanská božstva jsou v zásadě prostými démony, proto i obvinění křesťanů z urážky bohů jsou nemístná, nejde-li o skutečné bohy.

V kapitolách 17-21 (16. kapitola zde tvoří určité přemostění), se Tertulián přestává zabývat falešnými představami Římanů o křesťanském Bohu a přistupuje k tomu, aby svému čtenáři předestřel pravou křesťanskou nauku o pravém a jediném Bohu,¹⁴⁹ její zdroje a prameny. Zvláště pozornosti přitom věnuje christologickému prvku a náčrtu nauky o Trojici. Dodejme, že tato část zároveň představuje jednu z nejucelenějších ukázek teologické reflexe patristického období před velkými koncily třetího a čtvrtého křesťanského století.

Strukturu celého spisu lze tedy prezentovat takto (číslíce označují názvy kapitol):

1-6 PREAMBULE (*propositio* + lidské zákony)

1 Oznámení tématu – preambule

Propositio: adresát + účel díla: magistrátům Římské říše sídlícím v Kartágu, aby vyšli ze své nevědomosti a rozpoznali, že jejich zášť vůči křesťanům je nespravedlivá

2-6 LIDSKÉ ZÁKONY

- 2 proč jsou křesťané souzeni jinak než ostatní obvinění
- 3 původ bezdůvodné zášti vůči těm, kdo se hlásí ke jménu křesťan
- 4 lidské zákony, jejich ambivalentnost a limity
- 5 původ lidských zákonů
- 6 autorita zákonů v běhu lidských dějin

¹⁴⁹ K terminologii „*vera religio veri Dei*“ viz dále rozbor pojmu *religio* a pasáž věnovaná *Ap* 24,2.

7-16 CONFUTATIO (odpověď na nařčení z *occulta a manifesta facinora*)

7-9 *Occulta facinora* křesťanů – jejich morální provinění

- 7 nařčení křesťanů z utajovaných zločinů
- 8 o nepodloženosti těchto obvinění
- 9 srovnání morálky Římanů a křesťanů

10-16 *Manifesta facinora* křesťanů – obvinění z ateismu

- 10 hlavní argument: ateismus křesťanů (nectí bohy)
- 11 odpověď: křesťané nectí božstva ostatních národů, která nejsou svrchovaným Bohem
- 12 původ božstev jiných národů
- 13 původ římských božstev: sami Římané si rozhodli, kdo pro ně bude bohem
- 14 vztah Římanů k vlastním bohům (rozšířená neúcta)
- 15 bohoslužba Římanů a římská mytologie
- 16 představy Římanů o křesťanském Bohu

17-27 EXPOSITIO (*positiva + negativa*):

17-21 „Křesťanská gnoze“ – základy křesťanské teologie tlumočené do světa římské kultury

- 17 Jediný Bůh
- 18 Svědectví Písem
- 19 Autorita Písem
- 20 Božský původ Písem stvrzený naplněním proroctví
- 21 Kristus, Boží Syn

22-27 O urážce bohů, jíž se dopouští křesťané

- 22 Proč člověk nepřijímá pravého Boha: působením démonů
- 23 Božstva pohanů jsou démoni
- 24 Náboženská svoboda platí pro všechny vyjma pro křesťany
- 25 Jsou římscí bohové silnější než Bůh křesťanů?
- 26 Odpověď: Bůh řídí všechny národy a jejich dějiny
- 27 Křesťané jsou souzeni pro svou víru, nikoliv kvůli urážce bohů

28-38 CONFUTATIO

Obvinění křesťanů z urážky císařského majestátu, *lesae maiestatis* (téma vztahu křesťanů ke státu)

- 28 Neúcta k autoritě císaře je záminkou k procesu
- 29 úcta k bohům závisí na císaři
- 30 vztah křesťanů k císaři: modlí se za něj
- 31 neboť tak přikazují jejich posvátné spisy („náš zákon“)
- 32 a tak oddalují konec světa
- 33 také císař je pouze člověk
- 34 císař není Pán, tento přívlastek patří jen Bohu
- 35 křesťané oslavují císaře, s větší zbožností (*pietas*) než sami Římané
- 36 křesťané nejenže mají úctu k císaři, jsou také Římany
- 37 křesťané sice mají početní převahu, avšak netouží po pomstě
- 38 křesťané jsou pro společnost užiteční, protože nejsou strůjci jejího rozdělení a účastní se jejího života

39-45 EXPOSITIO

O užitečnosti křesťanů pro společnost

- 39 působení křesťanů – vnáší do společnosti cosi nového
- 40 nikoliv křesťané, ale sami římané přivolávají hněv bohů
- 41 nikoliv křesťané, ale sami římané jsou příčinou pohrom, k nimž dochází ve společnosti
- 42 o užítku křesťanů pro společnost: odmítají pohanské rituály
- 43 sami žalobci křesťanů jsou škůdci společnosti
- 44 odsouzení křesťanů ochuzuje stát
- 45 v kauze křesťanů je lidskými zákony posuzováno to, co je přesahuje

46-50 SYNKRISIS (srovnání nauk)

Cesta poznání filozofů a cesta poznání křesťanů

- 46 Křesťanské poznání je božského původu, srovnání filozofie a křesťanství
- 47 Cesta filozofů a cesta zjevení v Písmu
- 48 Vzkříšení a filozofové
- 49 Filozofové a básníci se jeví být moudřími, křesťané pošetilými (pravé poznání a pravá pošetilst)
- 50 Dovězení křesťanského života: křesťanské mučednictví

Rozlišení prvků *confutatio*, *expositio* a *synkrisis* přejímám od francouzského badatele R. Brauna,¹⁵⁰ na kterého se ve své studii věnované kompozici Tertuliánova *Apologetika* pokusil kriticky navázat jiný tertuliánovský znalec, R. D. Sider. Protože Siderova práce bývá považována za poslední směrodatnou studii o kompozici tohoto spisu, jíž nelze obejít, je třeba podotknout, proč upřednostňuji rozvedení Braunova řešení před Siderovým návrhem. Připomeňme, že Sider podobně jako celá řada dalších badatelů¹⁵¹ polemizuje nejen s Braunem, ale již se Schönbergerovým¹⁵² jinak přínosným rozčleněním *Apologetika* na pět základních oddílů (1-6; 7-17; 18-28,2; 28,3-45; 46-50).¹⁵³ Braun na *Apologeticum* aplikoval strukturu klasických řeckých apologií s jejich rozdělením na část apologetickou (*apologia* či *confutatio*, v tomto případě obhajoba křesťanů), kérygmatickou (*epideixis*, hlásání obracející se na pohany) a komparativní (*synkrisis*, zde jako srovnání pravdy křesťanů a pohanů). V detailech se pak ovšem podle Sidera Braunovo členění nejeví dokonale symetrické¹⁵⁴ a schází mu vysvětlení, jak symetričnost díla souvisí se záměrem díla a rozvíjením jeho hlavních témat. Jistě lze se Siderem souhlasit, že pokud jde o symetričnost kompozice *Apologetika*, nelze ji chápat především v kvantitativním smyslu, ale spíše ji spatřovat v souměrném uspořádání základních myšlenek, které chtěl Tertulián ve svém díle předestřít. Stejně jako většina badatelů (včetně Sidera) považují kapitoly 1-6 a 45-50 za jakýsi rámeček celého díla, do něhož jsou pečlivě zabudována jednotlivá nosná témata latinského teologa.

Sider se také přiklání k tomu, že střed *Apologetika* tvoří přesvědčení, že poznání (pravda, tudíž filozofie) a jednání (etika) jsou spolu úzce spojeny, v institucionalizované podobě tak podle něj spolu souvisí filozofie a právo. To přináší dva důsledky, první z nich pro samotnou obranu křesťanů: jestliže mají křesťané pravdu, jsou i morálně bezúhonní a naopak pohané morálně pokřivení, neboť jejich pravda je pokřivená. Druhý důsledek se týká hlásání evangelia: pokud prosperita společnosti závisí na její celkové mravní integritě, pak ozdravení římské společnosti nenastane vymýcením křesťanů, ale naopak přijetím pravdy, kterou nabízejí. Sider věnuje velkou pozornost také opakujícímu se kontrastu

¹⁵⁰ Srov. R. BRAUN, Observations sur l'architecture de l'Apologeticum in R. BRAUN, Approches, 110-121.

¹⁵¹ Srov. P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Utrecht-Brussels 1951, 231; J. P. WALTZING, Tertullien. Apologétique, Liège-Paris 1919, 8-9; C. MOHRMANN, Tertullianus Apologeticum en andere Geschriften uit Tertullianus voor-Montanischen Tijd, Utrecht-Brussels 1951,3.

¹⁵² Srov. Otto SCHÖNBERGER, Über die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum, in Gymnasium LXIV (1957), 335-340.

¹⁵³ Vadí mu, podobně jako výše zmíněným autorům přiřazení 17. kapitoly k předchozímu celku. Hlavním argumentem je podle něj *Ap* 15,8 a *Ap* 16,14, kde nacházíme jasné signály blížícího se přechodu k novému oddílu. Srov. SIDER, Symmetrical composition 406.

¹⁵⁴ Např. *synkrisis* zaujímá mnohem méně prostoru než apologie, srov. SIDER, Symmetrical 407.

skrytého a zjeveného, utajovaného a veřejného, jak je zřejmé v celkovém návrhu struktury *Apologetika*, který jeho studie nabízí a který zde pro srovnání předkládám.¹⁵⁵

Schéma symetrií v Apologetiku podle R. Sidera:

- 1,1 Úvod: vyjevení lidských soudů, zatímco božská pravda je skrytá
- 1,2-6 Právo a filozofie
 - 1 Pravda a chování (filozofie)
 - 2 Přisvojení si spravedlnosti (právo)
 - 3 Pravda a chování (filozofie)
 - 4 Změna zvrácených zákonů
 - 5 Zvrácené chování a právo
 - 6 Dobré zákony byly zvráceny
- 7-9 Život křesťanů – skrytý i veřejný: A) skrytý život
- 10-24 Manifestace lži pohanů a pravdy křesťanů
 - A 10-12; 22-24 Pohanská lež
 - B 17-21 Křesťanská pravda
 - 10-12 (1) Čím nejsou bohové pohanů, (2) důkazy (13-16 pohanská dezinterpretace křesťanství)
 - 17 Bůh (obsah zjevení)
 - 18-20 Písma (prostředek zjevení)
 - 21 Kristus (obsah zjevení)
- 25-34 Důsledky/implikace pravdy
 - 25-26 Křesťané neškodí říši
 - 27-28,2 tranzice
 - 28,3-34 Křesťané neškodí císaři
- 35-44 Život křesťanů – skrytý i veřejný: B) veřejný život
 - 35-38 veřejné působení křesťanů – ve vztahu k císaři a jeho vládnutí
 - 39 soukromé aktivity křesťanů
 - 40-44 veřejné působení křesťanů – ve vztahu k říši a spoluobčanům
 - 45 shrnutí a přechod
- 46-49 Filozofie a spravedlnost (právo)
 - 46-47 pravda a chování (filozofie)
 - 48-49 Přisvojení si spravedlnosti
- 50 vyjevení Božího soudu

¹⁵⁵ Srov. SIDER, *Symmetrical*, 408.423. Předkládané schéma také zřetelně ukazuje jednotlivé odlišnosti mezi jeho strukturací spisu a návrhem struktury, který zde předkládám.

Pokusme se ovšem navázat na naši analýzu některých důležitých motivů Tertuliánovy apologie, abychom byli schopni lépe porozumět transformaci křesťanského jazyka, která vedla k popsání celku nauky, etické a rituální praxe křesťanství původně římským pojmem *religio*. Budeme postupovat po jednotlivých tematických souborech v pořadí, ve kterém se s nimi setkáváme v textu *Apologetiku* s jedinou výjimkou, již představují ústřední kapitoly *Ap* 17-21.

3.3.2.1 Lidské zákony a společnost

Hlavní téma druhé až šesté kapitoly *Apologetika* představuje lidské zákonodárství, jeho role, původ a aplikace zásad římského práva na případ křesťanů. Tertulián vychází z toho, že pokud jsou křesťané považováni za nebezpečné, mělo by se nimi následně zacházet jako s ostatními ohrožovateli pořádku: jako tito by měli dostat možnost reagovat na vznesená obvinění. Skutečnost je však odlišná: „pouze křesťanům není dovoleno říci nic, co by je ospravedlňovalo“.¹⁵⁶ Než budou odsouzeni, měly by se, podobně jako v ostatních kauzách, prozkoumat „okolnosti, povaha činu, recidivita, místo, způsob, doba zločinu, jeho svědci a spolupachatelé“.¹⁵⁷ V případě křesťanů však takové vyšetřování není dovoleno.

Následuje¹⁵⁸ exkurs věnovaný dějinám pronásledování: Tertulián v něm připomíná Pliniův list císaři Trajánovi, který zmiňuje, že při zkoumání chování křesťanů císařský legát nenalézá žádné zločiny, krom jejich vytrvalého odpírání obětovat císaři. Křesťanský teolog tlumočí poměrně přesně jak obsah Pliniova listu, tak Trajánův reskript. Z Plinia přejímá i poznámku o mírumilovné a neškodné povaze křesťanského rituálu, jež ukazuje na pravý opak obvinění z *Ap* 2,4¹⁵⁹ (rouhání, vraždy, incesty, odpor vůči státnímu zřízení):

„Shromážďují se před úsvitem, aby opěvovali Krista jako boha a aby upevnili svou kázeň, která zakazuje vraždění, cizoložství, zpronevěry, podvody a další zločiny“.¹⁶⁰

¹⁵⁶ *Ap* 2,3 / CCSL 1,87

¹⁵⁷ *Ap* 2,4 / CCSL 1,87

¹⁵⁸ srov. *Ap* 2,6-9 / CCSL 1,88

¹⁵⁹ CCSL 1,87

¹⁶⁰ *Ap* 2,6 / CCSL 1,88. Srov. PLINIUS MLADŠÍ, Ep. 10,96-97 (in FROLÍKOVÁ, 18): „Tvrдили však, že celá jejich vina nebo pomýlení byla pouze v tom, že se scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k počtě Christa 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.“ K postavení křesťanů v Kartágu Tertuliánovy doby, kdy rozhodnutí o interpretaci Trajánova reskriptu bylo ponecháno na tamních magistrátech, viz také úvodní studii Claudia Moreschiniho v italské edici *Apologetika* připravené L. Ruscou (dále RUSCA 1984), Rizzoli 1984, 7-41. K římskému právu a jeho vztahu ke křesťanům viz též Jill HARRIES, *L'ascesa del cristianesimo*, in WACHER 2, 298-318. Harries připomíná důležité rozlišení

Tertulián zmiňuje i nejednoznačnost císařovy odpovědi, který sice nedoporučuje po křesťanech přímo pátrat „jako by byli nevinní“, avšak jestliže už budou obžalováni, mají být potrestáni „jako by se provinili“.¹⁶¹ Tertuliána taková odpověď popuzuje: „Když odsuzuješ, proč tedy také bedlivě nepátráš? Když nepátráš, proč tedy nezprošťuješ viny?“¹⁶² Apologeta sdílí se čtenářem svůj údiv nad tím, že křesťané nemají být vyhledáváni a podrobeni mučení proto, aby se doznali, ale aby byli potrestáni a zapírali, což je pro něj dalším dokladem, že v pozadí těchto procesů není péče o spravedlnost, ale naopak veřejná zášť, která zdeformovala římské právo. K odsouzení dochází za pouhou příslušnost ke křesťanství (*nomen christianus*).¹⁶³ „Člověk volá 'jsem křesťan' a říká tak, kým je - avšak ty chceš slyšet, kým není“.¹⁶⁴

Vládcové tak, podle Tertuliána, jednají protizákonně, proti povaze a předpisům obvyklého soudního postupu, neboť zákony (senát a císař) vyžadují, „aby viníci byli odhaleni, nikoliv skrýváni, a nařizují, aby obžalovaní, kteří byli usvědčeni, byli odsouzeni, nikoliv zproštěni viny“, neboť „tato říše, již úředně zastupujete, se nachází pod vládou občanskou, nikoliv pod samovládným panováním“.¹⁶⁵ Zdá se, že tato formulace z Tertuliánova pera osciluje mezi ironií a stále ještě trvajícím respektem vůči klasickému pojetí státu (tj. kdyby Římané žili podle hodnot a zákonů, které hlásají, křesťanům by se dostalo jiného zacházení).

V následujících pasážích svého spisu Tertulián zdůrazňuje jednotlivé rysy řádného soudního postupu, který nebyl v případě křesťanů dodržen. Vrací se k údajně vině křesťanů a znovu vyjmenovává jednotlivé body obžaloby, podle níž je křesťan „nepřítelem bohů, císařů, zákonů, dobrých zvyků a vůbec přirozenosti“.¹⁶⁶ Tertuliánův křesťan se ovšem těmto absurdním obviněním a nenávisti směje a trvá na svém vyznání. *Ap* 2,18¹⁶⁷ shrnuje dosud řečené a rozvádí další typický motiv křesťanských apologií: s křesťany se zachází jinak nikoliv protože se provinili konkrétním zločinem, ale pro pouhé *jméno*, tj. pro

obžaloby založené na obvinění z *flagitia* či z pouze založené na *nomen*, tj. obvinění z konkrétních zločinů či pro pouhou příslušnost k určité skupině. Také Plinius Ml. se táže císaře, zda má trestat pouhou příslušnost ke křesťanství či eventuální zločiny s ní spojené.

¹⁶¹ Srov. *Ap* 2,8 / CCSL 1,88

¹⁶² *Ap* 2,8 / CCSL 1,88.

¹⁶³ K obvinění založenému na příslušnosti ke křesťanství, viz pozn. 138 v této kapitole.

¹⁶⁴ *Vociferatur homo: „Christianus sum“. Quod est dicit; tu vis audire quod non est.*“ *Ap* 2,13 / CCSL 1,89. Výraz „christianus sum“ je vyznání typické pro *acta martyrum*, oficiální zápisy soudních přelíčení s křesťanskými mučedníky, srov. např. Umučení Polykarpa 10 / MUSURILLO 11; Akta mučedníků ze Scilli 9-10 / MUSURILLO 88; Umučení svatého a přeslavného Apollóa zvaného Asketa 1 / MUSURILLO 90ad. Jejich český překlad je dostupný in P. KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků*. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury. Praha, Vyšehrad 2009.

¹⁶⁵ Srov. *Ap* 2,13 / CCSL 1,89. Tyranové užívali mučení jako trest, zatímco v době císařů se užívalo jen k získání příznání obviněného, dodává Tertulián v *Ap* 2,15 / CCSL 1,90.

¹⁶⁶ *Ap* 2,16 / CCSL 1,90.

¹⁶⁷ CCSL 1,89.

příslušnost ke křesťanskému učení.¹⁶⁸ Skutečným motivem pronásledování je ovšem podle Tertuliána snaha „zabránit, aby lidé jistě poznali to, co jistě ví, že neznají“,¹⁶⁹ a tak odhalit nepodloženost veškerých obvinění. Jestliže ovšem pouhá příslušnost ke křesťanství nevede k žádnému zločinu, nemá smysl odsuzovat na základě doznání k této příslušnosti.¹⁷⁰

Přestože je tedy zřejmé, že se křesťané ve skutečnosti chovají morálně (vždyť dokonce i ti, kteří předtím než se stali křesťany, nežili zrovna příkladně, se změnili), pro Římany „dobro, které z jejich příslušnosti ke křesťanství vyplývá, nemá takovou váhu jako zášť, již mají ke jménu 'křesťan'“. ¹⁷¹

Třetí kapitola čtenáři nabízí klasickou dobovou etymologizaci obecného jména *christianus*, křesťan, který Tertulián podobně jako další apologetové vyvozuje z výrazu „pomazání“, *chriein*. Sama chybná výslovnost tohoto jména u křesťanů je dalším dokladem skutečně základní neznalosti křesťanství ze strany jeho pohanského prostředí. Jméno samotné je přitom podle něj spojeno s čímsi „líbezným“ a „ušlechtilým“ (*suavitas et benignitas*).¹⁷² Jméno křesťan evokuje příslušnost ke Kristu, který je v této kapitole prezentován jako zakladatel (*auctor*) křesťanství:¹⁷³ poznat tohoto učitele¹⁷⁴ by napomohlo k poznání jeho žáků, tak jak je tomu v případě dalších filozofů a učitelů.¹⁷⁵

„Poté, co jsme řekli toto“,¹⁷⁶ tj. s připomínkou, že úmyslem tohoto spisu je „pranířovat nespravedlivou obecnou zášť vůči nám“,¹⁷⁷ Tertulián ohlašuje, že nyní míní vyjavit nevinnost obžalovaných křesťanů. Tak jako před veřejným tribunálem, křesťanský obhájce přichází se slavnostně znějícím prohlášením, které dalece překračuje téma bezúhonnosti svého klienta: „neomezím se pouze na vyvrácení obvinění proti nám vzneseným, ale obrátím je proti těm, kteří nám je připisují“. ¹⁷⁸ Popisuje dvě základní

¹⁶⁸ Podobný motiv nacházíme také v Justinově První apologii (*1Ap* 4,1-5/ PTS 38,94); u Athénagory v *Leg* 1-2/ PTS 31,21-25.

¹⁶⁹ *Ap* 2,18 / CCSL 1,90.

¹⁷⁰ „válka je tu vedena proti pouhému jménu /křesťan/“ *Ap* 2,19 / CCSL 1,90. K tématu viz též ECKERT, 74-76.

¹⁷¹ *Ap* 3,4 / CCSL 1,91.

¹⁷² Srov. *Ap* 3,5 / CCSL 1,92. Křesťan jako ten, který je „pomazán Božím olejem“ má také TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Aut.* 1,12 / PTS 44,31. Chybná výslovnost Římanů vedla k chybnému porozumění: *chrēstos* je superlativem slova dobrý, tudíž křesťan by sám sebe chápal jako „nejlepšího“, vynikajícího člověka. Týž motiv má JUSTIN, *1Apol* 4,1-4 / PTS 38,94.

¹⁷³ Sedmkrát je v této jediné kapitole Kristus jmenován *auctor*, zakladatel sekty křesťanů. K významu výrazu sekta viz pozn. č. 126. Pouze jednou je zde Kristus představen jako *magister*, učitel po vzoru filozofů, a jednou jako *institutor*, ustavitel.

¹⁷⁴ Srov. *Ap* 3,6 / CCSL 1,92.

¹⁷⁵ Zejm. v *Ap* 21 Tertulián představí zakladatele své sekty, Ježíše Krista. Téma se vrátí ještě v *Ap* 45-49 jako srovnání dvou cest poznání, cesty poznání filozofů a cesty křesťanského zjevení.

¹⁷⁶ *Ap* 4,1 / CCSL 1,92. Jde o typickou konjunktivní frázi, po které v Apologetiku obvykle následuje bezprostřední rekapitulace předchozího a ohlášení nového tématu.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž.

kategorie zločinů, z nichž byli křesťané obžalováni: jednak ty, jichž se podle veřejného mínění křesťané dopouštěli ve skrytosti, a posléze ty, kterých se dopouští veřejně.¹⁷⁹

Než se podíváme na jednotlivá obvinění, bude na místě se zdržet u otázky po *veritas christiana* ve vztahu k autoritě zákonů. Dominující témata kapitol 4-6 jsou, jak již bylo řečeno, zákony, jejich původ, autorita, hodnota a význam. Zákony by měly zakazovat, co je škodlivé, nikoliv to, co prospívá. Pokud je tomu (jako v případě křesťanů) jinak, jde o zákony křehké, což je pochopitelné, neboť to jsou zákony lidské a jako takové se mohou mýlit či být zrušeny, jak lze pozorovat na řecké i římské legislativě:

„Kolik zákonů, které zůstávají stranou vaší pozornosti, vám ještě zbývá zlepšit! Není to věk, ani důstojnost jejich autorů, ale pouze spravedlnost, která dodává hodnotu zákonům, a proto jsou-li rozpoznány jako bezprávné, jsou po zásluze odsouzeny, i když jim náleželo právo odsuzovat“.¹⁸⁰

Tertulián zde napadá základní principy, o které se opírá autorita v římské společnosti. Patřil mezi ně důraz na *antiquitas*, přesvědčení, že vážnost zákonů se zakládá na jejich dávnověkosti a autoritě jejich tvůrců. Namísto něj zde Tertulián překvapivě postuluje hodnotu zákonů na základě jejich pravdivostní kvality, tj. zda korespondují se spravedlností, již si právo položilo za cíl. Zákony o náboženství se tak ovšem jeví nespravedlivé, neboť dopřávají náboženskou svobodu všem kromě křesťanů.¹⁸¹

V páté kapitole Tertulián prezentuje konkrétní normy regulující vztah mezi státním zřízením a náboženstvím v kulturně-právním prostoru Římské říše. Předkládá čtenáři dvě tvrzení, jedno je přejato z císařského práva, druhé z dějinného principu: prvé připomíná, že jsou to zákonodárci, kteří schvalují božstva. Druhý argument se opírá o dějinnou realitu, v níž podle Tertuliána žádný moudrý vládce nikdy nepronásledoval křesťany. Příkladnou ukázkou pravdivosti tohoto tvrzení je pro něj Marcus Aurelius, který byl „naším ochráncem a nebyvale moudrým panovníkem“,¹⁸² zatímco Nero je předveden jako protiklad, který dovoluje zpochybnit hodnotu právních ustanovení vydaných podobně nespravedlivými vládci.¹⁸³

179 *Occulta facinora a manifesta facinora*, srov. *Ap* 4,2 / CCSL 1,92n: „*quae in occulto admittere dicimur, quae illos palam admittentes invenimus, in quibus scelesti, in quibus vani, in quibus damnandi, in quibus iridendi deputamur.*“ – o užití aliterací u Tertuliána viz HOPPE, 263-265.

¹⁸⁰ *Ap* 4,10 / CCSL 1,93n.

¹⁸¹ Téma náboženské svobody, která je křesťanům upírána, nacházíme u řady apologetů, srov. např. ATHÉNAGORAS, *Leg* 1,2-3 / PTS 31,21-23.

¹⁸² *Ap* 5,6 / CCSL 1,96

¹⁸³ Po boku Marka Aurelia se tak řadí např. Tiberius (vládl 14-37 po Kr.), Neronovi se podle Tertuliána podobal Domitián (81-96 po Kr.). Z hlediska našeho teritoria snad stojí za zmínku o zázraku vyprošeném na přímluvu křesťanů, o němž píše *Ap* 5. Odehrál se v r. 174 během Markova tažení proti germánským

Starší zákony ovšem není třeba odsuzovat *in toto*, mnoho jich slouží dobré věci (*bonis maiorum*), avšak často byly zanedbány či nebrány v potaz.¹⁸⁴ Tertulián zároveň ohlašuje příští vývoj tématu, tj. že to byli v první řadě Římané a nikoliv křesťané, kdo se prohřešili „proti autoritě předků“ tím, že sami nemají v úctě svá božstva (srov. *Ap* 13-15). Než toto téma v plnosti rozvine, představí v příštích dvou kapitolách kategorii závažných provinění proti etice společnosti.

3.3.2.2 Skryté a veřejné zločiny křesťanů

Po krátkém seznamu obecných obvinění, která zaznamenali už řecky píšící křesťanští apologetové („říká se... že vraždíme děti, sytíme se jejich masem a po naší hostině se dopouštíme incestu“),¹⁸⁵ Tertulián čtenáři připomíná, že křesťanská nauka byla už od samého počátku, tj. od časů Tiberia, ve společnosti odmítána: „*cum odio sui coepit veritas*“, „zároveň s pravdou se zrodila nenávisť“.¹⁸⁶ Obvinění ze zločinů je tak podle našeho apologety pouhou záminkou, ve hře je samotná pravda. Vysmívá se údajné utajovanosti zločinů, které jsou natolik skryté, že je nikdy nikdo neviděl: „*Fama, malum, qua non aliud velocius ullum*“, věděl již Vergilius.¹⁸⁷ Podobně je tomu se všemi ostatními body obžaloby, i ony jsou podle našeho autora pouhými nepodloženými pomluvami.

Dvě následující kapitoly Apologetika (*Ap* 8-9) útočí na nemravnost Římanů, jejíž jednotlivé projevy by podle Tertuliána samy o sobě byly dostačující k tomu, aby se křesťané mohli vysmát obžalobě z nemorálnosti. K tomu ovšem přidává i několik pozitivních poznámek ohledně křesťanských mravů.¹⁸⁸

Jsou to tedy křesťané, kdo by měl vznést obvinění z nemorálnosti. Tertulián vyjmenovává jednotlivé dějinné doklady vražd dětí i dospělých: „Je-li zavražděno dítě,

Markomanům, Kvádům a dalším kmenům. Během této expedice se římské vojsko ocitlo odříznuto od vody, která byla vyprošena podle křesťanů díky jejich modlitbám, jiné prameny (Dion Cassius 71,8-10) hovoří o moci pohanských bohů a jejich schopných prostředníků. Z posledních studií k tématu viz I. RAMELLI, *Protector Christianorum* (Tert. Apol. V,4): il miracolo della pioggia e la lettera di Marco Aurelio al senato, in *Aevum* 76 (2002), 101-112.

¹⁸⁴ Vzdálili jste se moudrým nařízením vašich předků a udržujete při životě a respektujete ty, kterých byste se držet neměli, zatímco zavrhuje ty zákony, které byste měli uchovat.“ *Ap* 6,9 / CCSL 1,98. Navazující perioda obsahuje pozoruhodnou sémantickou inovaci: u Tertuliána v *Ap* 6,10 / CCSL 1,98 poprvé nacházíme substantivum *transgressio* v metaforickém významu, tj. jako „přestupek“, „přečin“, k neologismům srov. též HOPPE, 213-252.

¹⁸⁵ *Ap* 7,1 / CCSL 1,98. Srov. obdobné motivy in TATIANOS, *Oratio* 25 / PTS 43,48-49; ATHENAGORAS, *Leg* 3,1 / PTS 31,26; 31,1 / PTS 31,99; 35,1 / PTS 31,108; TÝŽ, *Res.* 4,4, / SC 379,228ale srov. také latinsky píšící MINUCIUS FELIX, *Octavius* 29.

¹⁸⁶ *Ap* 7,3 / CCSL 1,98.

¹⁸⁷ Tertulián v *Ap* 7,8 / CCSL 1,99 cituje verš z Vergiliový skladby *Aeneis* 4, 174: Fama je zlo, nad nějž není rychlejšího. Srov. též pozn. 37 in MORESCHINI-PODOLAK, 203.

¹⁸⁸ Srov. *Ap* 9,8.13.19 / CCSL 1,103-105. Jde o jednu z nejostřejších polemik Tertuliána s římskou kulturou, srovnatelnou mezi ostatními apologety pouze s Tacianem, srov. jeho *Oratio ad Graecos* (= PTS 43).

není tu rozdíl, zda se to událo kvůli posvátnému rituálu či z pouhého rozmaru“.¹⁸⁹ Křesťané oproti tomu odmítají vraždu v každé její podobě, dokonce i pokud se jedná o život sotva počatý v lůně matky.¹⁹⁰ Na obvinění z incestu se namítá, že u řádných křesťanů se naopak předpokládá „*diligentissima et fidelissima castitas*“, jež nedovoluje podobné chování.¹⁹¹

Kapitola desátá se dostává k tématu *manifesta facinora*, tj. ke zločinům, jimiž křesťané ohrožují římskou společnost. „*Deos, iniquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis.*“ - tak zní hlavní bod obžaloby křesťanů. Nectí bohy řádnými oběťmi, provinují se tudíž rouháním a urážkou císařské autority. Proč ovšem křesťané podle Tertuliána odmítají římská božstva? Protože *ex quo illos non esse cognovimus*, tedy proto, že je za božstva nepovažujeme, uvádí apologeta.¹⁹² Kdo tvrdí opak, tedy že bohy jsou, má to dokázat, podobně jako se o to pokusí Tertulián při představování Boha křesťanů v kapitolách *Ap* 17-21, kde si dá velmi záležet, aby prezentoval své božstvo pro římské prostředí s maximální možnou věrohodností. Nelze si ovšem nevšimnout, že zde apologeta opět převrátil obvinění proti svým žalobcům a obvinil Římany z ateismu (srov. *Ap* 13-14).

Dokladem mu jsou písemná svědectví (*litterae*) řeckých básníků a historiků,¹⁹³ která neskrývají lidský původ bohů. Tertulián se přitom implicitně opírá (podobně jako další křesťanští apologetové a ještě před nimi Cicero) o Euhémerovo pojednání o bozích přeložené Enniem počátkem druhého století př. Kr. do latiny.¹⁹⁴ Při pohledu na řecko-římský pantheon se jeví, že dokonce sám nejstarší a tudíž nejuctívanější bůh Saturn¹⁹⁵ pochází z lidského pokolení – je známo město, ve které se narodil i epizody z jeho pozemského života. Podobně to platí pro Jova a jeho potomky, všichni římsští bohové se

¹⁸⁹ *Ap* 9,6 / CCSL 1,102.

¹⁹⁰ Srov. *Ap* 9,8 / CCSL 1,103: „Co se týče nás, protože je nám vraždění jednou pro vždy zakázáno, není nám dovoleno dokonce ani usmrtit tvora počatého v mateřském lůně, zatímco krev teprve přitéká, aby z něj utvořila člověka.

¹⁹¹ *Ap* 9, 19 / CCSL 1,105: „„nejsvědomitější a nejvěrnější čistota“.

¹⁹² „Přestali jsme uctívat vaše bohy od chvíle, kdy jsme poznali, že bohy nejsou.“ *Ap* 10,2 / CCSL 1,105.

¹⁹³ Tertulián v textu (*Ap* 10,7 / CCSL 1,106) zmiňuje Diodora Sicilského s jeho *Historickou knihovnou*, Thalla, Cassia Severa (jde ale zřejmě o Cassia Herminia, autora díla *Annales*), Cornelia Nepota a jeho *De viris illustribus* a *Chronica*. Apologetův postup prezentuje nejprve argumenty opírající se o písemná svědectví (*litterae argumenta*), na něž naváže *rerum argumenta*, tj. logická úvaha opírající se o důsledky předchozí argumentace. Srov. pozn. 58 in MORESCHINI - PODOLÁK, 216.

¹⁹⁴ K Euhémerově teorii, podle které byli mnozí pozemští vládcové svými národy zbožštěni, viz RÜPKE, 126. Rüpke připomíná, že záměrem této koncepce nebylo demaskovat helénské náboženství, ale naopak v době stále více tíhnoucí k projevování bohopot panovníkům ukázat, že nejde o jev nový, ale naopak o osvědčenou praxi. S euhemerismem se střetl ve své obhajobě křesťanství také Cyprián v díle *De idolorum vanitate* 1,1-9 ad., cit. tamtéž.

¹⁹⁵ Původně italské božstvo Saturn nahradilo na severoafrickém teritoriu říše nejvyššího Boha Baala. Srov. BRAUN, *Approches* 202-208.

apologetovi zdají být jedním velkým shromážděním mrtvých lidí, kteří byli prohlášeni za bohy.

Proč se ovšem lidem dostává božské pocty? Druhá část argumentace se zabývá důkazy, které z uvedené skutečností vyplývají (*rerum argumenta*).¹⁹⁶ Podle Tertuliána je třeba uznat existenci nejvyššího Boha, z nějž všichni lidé i bohové pocházejí – i Říman jistě chápe, že tu musí být starší a důležitější Bůh než jsou Saturn a Jupiter. Když však připustí tuto možnost, která by objasnila, jak je možné, že se z některých lidí stávají bohové, je na místě další otázka: proč by nejvyšší Bůh měl zapotřebí vytvářet bohy z lidí? Snad že by potřeboval pomocníky? Jestliže „tělo světa bylo /.../ ustaveno, uspořádáno a spravováno podle rozumného plánu“,¹⁹⁷ není zde tedy důvod pro podobné Boží činy. Při pohledu na chování zbožštěných osob také nevidíme žádné zvláštní důvody, proč by měli být právě tito pozdviženi k bohopoctě, ba naopak se zdá, že nejlepším z nich byla „nebesa uzavřena“.¹⁹⁸

Kdo by tedy i nadále tvrdil, že přesto pro něj zmíněné osoby zůstávají bohy, podle apologety by je měl důsledně uctívat. V 13.-15. kapitole Apologetika Tertulián osočuje Římany z pokřiveného vztahu k vlastním božstvům.¹⁹⁹ Jak by ovšem vztah k bohům mohl být správný, jestliže již staré prameny zpodobují bohy takové, že budí jen velmi málo obdivu?²⁰⁰

Celá tato obšírná a systematická argumentace autorovi posloužila k tomu, aby zpochybnil další rozpor, který podle něj existuje mezi hodnotami, k nimž se hlásí společnost, a konkrétním jednáním. V daném případě se jedná o rozpor mezi vyžadování

¹⁹⁶ Viz též pozn. 57 in MORESCHINI - PODOLÁK, 216.

¹⁹⁷ *Semel utique in ipsa conceptione dispositum et instructum et ordinatum cum omnis rationis gubernaculo inventum est.* *Ap* 11,5 / CČSL 1,107n . Viz také platónskou koncepci *mundi corpus* z *Tímaia* 32 / Rivaud 144-145.

¹⁹⁸ *Ap* 11,16 / CČSL 1,109. Můžeme předpokládat, že si v této kapitole zároveň Tertulián připravuje půdu pro expozici křesťanského pohledu na svět: odkazem na Pythagorovo a Platónovo pojetí kosmu jako původně dobrého a harmonicky uspořádaného mu dovolí později navázat biblickým pojetím světa, který je stvořen jako dobrý (tím se jeví blízký platónské kosmologii, která na rozdíl od Pythagory považuje svět za stvořený. Počátek procesu divinizace je zde svázán se subjektem, který není totožný s člověkem. Mnohé otázky této kapitoly však zůstávají otevřené: proč se Bůh stará o člověka až do té míry, že je činí sobě podobnými?

¹⁹⁹ „Právě vy se však veřejně proviňujete bezbožností, rouháním, neúctou k bohům,“ *Ap* 13,1 / CČSL 1,110.

²⁰⁰ Na tomto místě (srov. *Ap* 14,7 / CČSL 1,113) je podruhé zmiňován Sokrates jako zjevný příklad této pochopitelné neúcty k antropomorfním bohům řeckého a římského pantheonu. Sokrates se tak stává vedle císaře Marka Aurelia druhou pohanskou osobností, která je považována za velmi blízkou křesťanství. Srov. také JUSTIN, *1Apol* 1-2 / PTS 38,31-34; ATHENAGORAS, *Leg.* 1,1-3 / PTS 31,21-23. Zatímco např. u Athenagory jsou však filozofové považováni za adresáty spisu, u Tertuliána se stávají symptomatickými odpůrci idolatrie a jako takoví (v případě Sokrata) ve svém prostředí odsouzeni. O postavě Sókrata u Justina viz např. pozn. 89 in MORESCHINI - PODOLÁK 229, kde se zároveň hovoří o jisté tendenčnosti Tertuliánova zacházení s motivy ze života řeckého filozofa. Jak známo, Sokrates přísahal na dub a na psa (jak zmiňuje náš apologeta v uvedené pasáži) nikoliv proto, že by se stavěl proti tradičnímu athénskému náboženství, ale protože nesouhlasil s častým opakováním jmen bohů. Předložená argumentace zároveň ukazuje na Tertuliánovu obeznamenost s klasickou helénskou kritikou náboženství, jak jsme si ji ukázali v předchozí kapitole při rozboru Ciceronova uvažování o náboženství.

korektního vztahu k bohům a realitou, která podle něj zásadně snižuje věrohodnost bohopoety vzdávané římským božstvům.

Po zdůraznění rozporuplnosti a nepřijatelných rysů helénských božstev, které jen podporují náboženskou vlašnost Římanů, přichází *Ap* 16, kde se ohlašuje blízký tematický zlom. V tematické kompozici díla nastává příhodná chvíle k prezentaci základů víry, z nichž vyplývá i etické jednání křesťanů ve společnosti, tedy naukových obsahů křesťanství. Nejprve ovšem (*Ap* 16) apologeta ještě věnuje prostor římské karikatuře křesťanského Boha,²⁰¹ kterou posléze koriguje podle „křesťanské pravdy“ (*Ap* 17-21).

3.3.2.3 Bůh křesťanů – římský obraz křesťanského Boha

Jestliže se bohové pohanů a jejich zpodobeníjevilo křesťanům jako málo věrohodná prezentace Boha, o nic věrohodněji nepůsobila oslí hlava, jíž se vysmívali Římané jako podobence Boha křesťanů.²⁰² Alespoň tak byla prezentována křesťanská *latreia* (bohoslužba) ve spisech významného římského historika Publia Cornelia Tacita, jíž se v úvodu *Ap* 16 věnuje křesťanský apologeta.²⁰³ Tertulián uvádí, že Římané tak znevažují původ židovského a křesťanského náboženství, jimž podle nich dalo původ stádo divokých oslů, jež osvobodilo Židy, když se ztratili na své cestě z Egypta, odkud byli vyhnáni. Křesťané jsou i podle Římanů židům blízcí, sdílí jejich kult a modlu, tlumočí se v *Apologetiku* veřejné mínění.²⁰⁴

Někteří křesťany pohrdají proto, že prokazují poctu kříži, hrubému kusu dřeva – ale přitom obvykle nebývá považováno za nic neobvyklého uctívat symboly vojenského kultu,²⁰⁵ připomíná Tertulián. Další lidé v křesťanech vidí uctíváče slunce podobné Peršanům, protože se modlí směrem k východu a zasvěcují „den slunce“ odpočinku a radosti, přesto však se zcela jiným úmyslem než „ti, kteří zasvěcují Saturnův den zahálce a hostinám a dodržují hebrejské zvyky, které ostatně ani neznají“.²⁰⁶ V Kartágu se za časů

²⁰¹ Konfrontace zde probíhá na úrovni mýtu, pokud tedy použijeme klasickou byronovskou teologickou triádu (politické, mytické a filozofické teologie), jíž Tertulián znal, viz TERTULIÁN, *Nat* 2,1,8-15 / CCSL 1,41.

²⁰² „Nam, ut quidam, somniastis caput asinum esse deum nostrum.“ *Ap* 16,1 / CCSL 1,115.

²⁰³ Srov. TACITUS, *Historiae* 5,3,1nn / 180n, k nařčení židů z onolatrie viz FLAVIUS JOSEPHUS, *Contro Apione* 2,7,86 / Dindorfius 374.

²⁰⁴ „nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari“. *Ap* 16,3 / CCSL 1,115

²⁰⁵ Srov. *Ap* 16,6-8 / CCSL 1,115-116.

²⁰⁶ *Ap* 16,11. Tertulián usiluje o prosazení dovolenosti křesťanské bohoslužby poukazem na příbuznost s dnem Saturnovým, zejm. odvolávkou na přejímání židovských zvyků ze strany Římanů, viz Senekovo *De superstitione*, srov. pozn 103 in MORESCHINI – PODOLAK, 236. Zároveň jde o první zmínku o liturgických

apologety objevila ještě další karikatura křesťanského boha: Bůh je na ní zachycen jako bytost napůl lidská a napůl oslí, oblečená v tóze, držící v ruce knihu.²⁰⁷

V křesťanech samotných ovšem podobná zobrazení podle Tertuliána budí pouhý úsměv (*Ap* 16,12 / CC SL 1,116), jako ostatně veškeré římské uctívání zvířat. Zmínit se o tomto nedůležitém argumentu náš apologeta považoval za vhodné pouze proto, že nechtěl nechat žádnou pomluvu bez odpovědi. To skutečně důležité však bude teprve následovat: je třeba očistit pokřivený obraz křesťanské *religio* prostřednictvím pozitivního a systematického výkladu nauky o pravém Bohu, tak, jak ho poznalo a uctívá toto pronásledované společenství křesťanů.²⁰⁸

Kapitoly 17-21, vzhledem k jejich významu pro hlavní linii našeho bádání, ponecháme ještě chvíli stranou a přiblížíme si další tematické celky a důležité motivy, které jsme vypožorovali ve struktuře Tertuliánova Apologetika.

3.3.2.4 Bohové pohanů

Poté, co představil obraz křesťanského Boha, se Tertulián vrací k otázce po původu římských bohů a úcty k nim, již předložil svému čtenáři už v *Ap* 5 a *Ap* 10-16. Jestliže ho předtím zajímaly právní důsledky, tedy nestíhatelnost křesťanů pro obvinění z ateismu, nyní se k tématu vrací, aby ho pojednal na pozadí helénské kulturní tradice, tedy na základě filozofie a mýtu. Pokud je Bůh křesťanů pravý Bůh a má rysy, které Tertulián načrtl v kapitolách *Ap* 17-21, a je možné poznat dokonce i jen na základě pouhého přirozeného rozumu - jak je možné, že ho mnozí dosud nepřijali za svého boha?

Tertulián k objasnění používá klasický argument celé křesťanské apologetiky, jíž je existence a působení démonů na život člověka. Také antičtí filozofové počínaje Sokratem stejně jako lidová religiozita Římanů připouštěly vedle bohů i existenci démonů, to oni jsou podle apologety příčinou, proč je pro člověka tak těžké osvojit si pravdu, připomíná latinský teolog svému čtenáři. Démoni jednají v neprospěch člověka, k jeho zkáze, od nich pochází nemoci, neštěstí a rozrušení duše, to oni navádějí lidi ke lživé bohopotě a odvracejí je od pravého obrazu Boha. Také sama pohanská božstva nejsou než démoni.²⁰⁹

odlišnostech mezi židy a křesťany v Apologetiku (kteří mohli být, podle našeho apologety, zaměnění jen díky hrubé neznalosti čtenáře). K tématu se Tertulián vrací v *Ap* 21.

²⁰⁷ Srov. *Ap* 16, 12 / CC SL 1,116.

²⁰⁸ Srov. *Ap* 16,14 / CC SL 1,117.

²⁰⁹ Podle Tertuliána (ale také Tatiana, srov. jeho *Oratio ad Graecos*, 18 / PTS 43/44,37-38) se s těmito člověku nepřátelskými silami stýká i běžný lékař a léčitel, srov. *Ap* 22,11 / CC SL 1,130: „Ano, občas jsou ku prospěchu, protože umí léčit nemoci. Jistě: nejprve způsobí zlo, a poté, aby vzbudili obdiv, předepisují divné či opačné léky, takže přestávají škodit a lidé věří, že jimi byli uzdraveni.“

Zdá se, že Římané by po některých evidentních projevech škodlivé moci svých bohů měli být schopni rozpoznat jejich pravou démonickou povahu a poučit se z toho a „poznat, kdo je pravý Bůh [...], který si zaslouží víru a úctu lidí, jak tomu učí víra a disciplína křesťanů“.²¹⁰ Tento proces rozlišování a přechod od nevědomosti k poznání pravého Boha apologeta líčí s velikou emfází:

„Oni [křesťané] vám řeknou, kdo je onen „Kristus s jeho bájným životním příběhem“ – zda je to člověk jako ostatní, zda je to mág, zda byl po svém ukřižování ukraden uředníky z hrobu, zda se nyní nachází v podsvětí či zda není spíše v nebesích, odkud se vrátí, zatímco celá země bude zpřevracena a vesmír se zachvěje hrůzou, za nářku všech kromě křesťanů a za zjevení Boží moci, Božího ducha, Boží mysli, Božího syna, samotné podstaty Boží“.²¹¹

Tento úryvek představuje vyznání víry s christologicko-eschatologickým obsahem, který se odvolává na náplň předešlých kapitol *Ap* 17-21. Zdůrazňuje i završení dějin, jež je líčeno jako Boží soud.²¹² Vliv démonů je ovšem chápán jako omezený, Kristovo jméno totiž nad nimi dává křesťanům moc:

„Zděšení a ve strachu z ohně, který na ně čeká, na pouhý dotek a dech, se na náš příkaz z posedlých těl vzdalují, ač neradi, s lítostí a zahanbení vaší přítomností“.²¹³

Proti všeobecnému přesvědčení Římanů se podle apologety staví svědectví významných textů antiky i svědectví samotných démonů, kteří popírají, že by byli bohy. Jsou to pohané, kteří urážejí náboženství, útočí na své čtenáře apologeta, protože uctívají lež a „potíráním pravého náboženství pravého Boha“ se dopouštějí zločinu opravdové proti pravdě namířené bezbožnosti.²¹⁴ Ovšem i kdyby snad byli opravdu bohy, stejně ve veřejném mínění existuje názor, že nad nimi je jakýsi ještě vyšší a mocnější Bůh, „Bůh, který je jakýmsi vládcem veškerenstva a dokonale vznešený“.²¹⁵ Tertulián je přesvědčen, že většina lidí je schopna dospět k henoteismu, tedy k obrazu Boha jako zdroje veškeré

²¹⁰ Srov. *Ap* 23, 11 / CCSL 1.

²¹¹ *Ap* 23,12 / CCSL 1,132.

²¹² Téma Božího soudu posléze uzavírá celou apologii, srov. *Ap* 50. K tertuliánovské eschatologii viz např. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma, Borla 1983, 129-132.

²¹³ *Ap* 23,16.

²¹⁴ „*Mendacium colentes veram religionem veri dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae irreligiositas.*“ *Ap* 24,2 / CCSL 1,133.

²¹⁵ „*Principem mundi perfectae maiestatis,*“ *Ap* 24,3 / CCSL 1,133

moci, jemuž náleží panování nade vším.²¹⁶ Tak jako na zemi přídomek císař náleží pouze jediné osobě, podobně by tomu mělo být i v nebi.²¹⁷

Každý národ i jednotlivá města mají své bohy, které smí uctívat, pouze křesťanům je upírána svoboda vyznání: „Jsme nařčeni z toho, že urážíme Římany a nepovažují nás za Římany, protože Bůh, kterého uctíváme, není bohem Římanů.“²¹⁸

Ap 25 začíná souhrnem, který má evokovat smysl předchozích kapitol (v nichž se jednalo o to předložit, „které božstvo je pravé a které falešné“), a zároveň vytvořit další přemostění k novému tématu. Zbývá odpovědět na tradiční přesvědčení Římanů, že římská *pietas*, zbožnost, je příčinou rozkvětu a moci Římské říše.²¹⁹ Jestliže by platilo, že větší zbožnost přináší větší nadvládu nad světem, pak by Římané museli být opravdu nejzbožnější ze všech národů. Ovšem při pohledu do římských dějin, konstatuje nás apologeta, římská politická expanze předcházela rozkvět náboženství. „Římané tedy nebyli nejprve zbožní a pak velcí, proto ani nebyli velcí, protože zbožní.“²²⁰ Nelze tedy říci, že velikost říše zapříčinila přesvědčivá religiozita jejích obyvatel, ale naopak: dobývání s sebou vždy přináší války, ničení měst a chrámů, tudíž i urážku jejich bohů. Byla to tedy naopak právě bezbožnost Římanů, která jim umožnila nadvládu nad ostatními národy Tertulián opět obrací smysl římské protikřesťanské argumentace.

Kdo tedy skutečně rozděluje moc nad říšemi a vládne světu? Pouze „ten, který byl přede všemi věky a stvořil svět jako souhrn časů.“²²¹ *Ap* 26 posouvá pozornost k tématu moci, nejvyšší autority. Od *Ap* 22 toto téma nabývá na síle a vytváří spojení mezi jednotlivými oddíly až po *Ap* 35. Motiv od „moci“ démonů (tedy nikoliv bohů, kteří byli diskvalifikováni na pouhé démony) ustupuje do pozadí a přechází se ke svazku mezi náboženstvím a mocí a k obrazu Boha jako skutečného vládce nade všemi národy a jejich dějinami (*Ap* 26-27) – v této perspektivě apologeta přistupuje k reflexi o roli císaře.²²²

²¹⁶ Srov. též typy božských atributů v Tertuliánově textu, které souvisí s prostředím římské imperiální kultury. O spojení mezi boží všemohoucností se společenskou realitou říše viz mj. A. GESCHÉ, *Dio per pensare*. Dio. San Paolo 1996, 47n.

²¹⁷ Srov. *Ap* 24,4 / CCSL 1,134.

²¹⁸ *Ap* 24,9 / CCSL 1,135.

²¹⁹ „Neopominu diskuzi vyvolanou domýšlivostí těch, kteří tvrdí, že Římané dospěli a usadili se na takových výšinách, že vládou světu díky své svědomité zbožnosti“ *Ap* 25,2 Srov. také J. FERGUSSON in WACHER 3, 243-257. Argumentaci na téma výjimečné římské zbožnosti jsme viděli už u Cicera v jeho *Nat. deor.* 2,3 / 2,8 a *Har. resp.* 9,19, srov. s. 60.

²²⁰ *Ap* 25,13 / CCSL 1,137.

²²¹ Tak MORESCHINI - PODOLAK, 277, zatímco RESTA BARILE překládá spojení *saeculum corpus temporum fecit* z *Ap* 26,1 / CCSL 1,138 podle Waltzinga jako „z celku staletí stvořil čas“.

²²² V *Ap* 26,3 / CCSL 1,138 Tertulián věnoval znovu pozornost i vztahu křesťanů a židů a připomněl zásluhy židů na hledání pravého Boha, neboť pohrdli „všemi těmito božstvy rozšířenými mezi různými národy.“

3.3.2.5 Vztah křesťana ke státu

Bylo objasněno, proč křesťané odmítají obětovat bohům²²³ - zbývá vysvětlit, proč je nelze obvinít ani z urážky císařského majestátu.²²⁴ Pokud se chceme zabývat vztahem křesťanů ke společnosti v prvních staletích po Kristu, právě tyto kapitoly nám poskytnou řadu cenných motivů. Všechny směřují k tomu, aby ozřejmily potřebnost křesťanů pro společnost. Výklad začíná konstatováním prostého faktu: Římané prokazují vůči císaři „větší pocty a horlivější bázeň než samotnému olympskému Jovovi“.²²⁵

Císař sám byl ovšem v systému římské religiozity svěřen do ochrany bohů, přitom se však podle našeho apologety tato ochrana v běhu dějin ukazuje jako velmi křehká a nespolehlivá.²²⁶ Pouze křesťané se podle něj obrací na toho, který jediný je schopen skutečně ochraňovat císaře:

„My totiž pro císaře vyprošujeme spásu u věčného Boha, pravého Boha, živého Boha, Toho, jehož sami císařové touží mít na své straně víc než koho jiného. Vědí, že od něj dostali moc nad říší, protože, jelikož jsou pouhými lidmi, vědí, kdo jim dal život. Vnímají, že jedině on je Bůh, na jehož autoritě závisejí, oni, kteří jsou za ním na druhém místě a první hned po Něm, přede všemi a nade všemi bohy. Nestojí snad výše než všichni lidé, kteří, jakožto živí tvorové, stojí nad mrtvými? Uvážíme-li hranice jejich moci, jsou vedeni k tomu, aby věřili v existenci Boha: chápou, že proti němu nezmohou nic, poznávají, že jsou mocní díky Boží milosti. [...] Císař je velký právě proto, že je méně než nebesa: je podřízen Tomu, jemuž náleží nebe i každé stvoření. Je vládcem díky působení toho, na němž závisí nejprve jako člověk a pak jako císař: jeho moc pochází ze stejného místa, odkud pochází i jeho duše“.²²⁷

Tento dlouhý úryvek nám dovoluje povšimnout si několika míst klíčových pro pochopení postoje křesťanského společenství k autoritě císaře. Tertulián tu užívá pro něj ne zcela typické (tedy vzhledem k osobě císaře) *captatio benevolentiae*: císař „ví“, „zná“ lépe než jiní (neboť je „výše postavený než ostatní lidé“) hranice vlastní moci. Na jedné straně je tedy skutečně mocný, panuje a těší se z božské přízně, na druhé víc než kdo jiný ví o kontingenci vlastního života - ví, že nemůže ovládnout „nebesa“. Citovanou pasáží

²²³ Tertulián to znovu připomíná na začátku 28. kapitoly, aby tak propojil jednotlivé tematiky do sourodého celku.

²²⁴ Viz též politická funkce *religio* v Římské říši, již jsme se věnovali ve třetí části druhé kapitoly.

²²⁵ *Ap* 28,3 / CCSL 1,140. Srov. také *Ap* 28,4 / CCSL 1,140: „ne bez důvodu byste mohli být nařčeni z bezbožnosti ve vztahu k vašim bohům, neboť vůči pozemskému panovníkovi projevujete více úcty než vůči nim.“

²²⁶ „hledáte onu spásu tam, kde není, žádáte ji po tom, kdo vám ji nemůže dát, zatímco pohrdáte tím, který jediný ji má ve své moci“ *Ap* 28,4 / CCSL 1,140.

²²⁷ *Ap* 30,1-3 / CCSL 1,141.

prosvítá apologetův respekt k osobě panovníka: císař je vládcem, který je podřízen pouze tomu, „jemuž patří nebesa a každé stvoření“.²²⁸ Stojí nad božstvy, o nichž byla řeč v předchozích kapitolách – jako živému člověku mu náleží větší úcta než mrtvým modlám, proto je také právem více než ony vážen a uctíván.

U autora, který jindy s takovou vehemencí formuluje negativní stránky *romanitas*, může překvapit snaha o smířlivý postoj, jakou pozorujeme v následujícím popisu modlitby křesťanů za vládce. Přesahuje totiž pouhé vyjádření loajality křesťanského společenství vůči tomu, kdo stojí v čele společnosti. Říká se v ní, že při modlitbě

„my, křesťané, pozdvihujeme oči vzhůru k Bohu, rozpínáme ruce, protože jsou nevinné, s hlavou odkrytou, protože se nemáme zač stydět, bez našeptávačů, protože se modlíme z hloubi srdce, stále vyprošujeme císaři dlouhý život a pokojné vládnutí, rozkvět panovnického domu a statečné vojsko, věrný senát, poctivý lid a pokoj ve světě a vůbec všechno to, co by si každý člověk a každý císař přál“.²²⁹

Hlavním cílem křesťanů ve společnosti tedy není stát se zcela vyčleněnou a revoltující skupinou. Postoj, který je zde popsán, se nezdá být prostým odsudkem společnosti a jejích struktur, přestože řada prvků sociálního života pozdněřímské společnosti musela být pro příslušníky křesťanských církevních společenství skutečně svízelná.²³⁰ Náležitý vztah k těm, kteří se vůči křesťanům přese všechno staví nepřátelsky, se zdá být modlitba.²³¹ *Ap* 30 uzavírá svrchovaně ironický komentář na účet osob, které se domnívají, že jednájí pro dobro císaře, když hubí loajální křesťany a vůbec trestají a postihují pravé poznání a pravou zbožnost.

Ap 31 objasňuje motivy, které vedou křesťany k velkodušnosti vůči pronásledovatelům. Prvním důvodem jsou svatá Písma křesťanů, která povzbuzují věřící k velkorysosti vůči protivníkům a k modlitbě („A kdo je větším nepřitelem a zuřivějším pronásledovatelem křesťanů než ti, kteří je obviňují z urážky majestátu“?²³²). Dalším důvodem je snaha oddálit Boží soud, či přeloženo do obrazů srozumitelných římským čtenářům Tertuliánovy doby, „onu strašlivou katastrofu, která hrozí celému světu a ony úděsné pohromy, které budou doprovázet konec světa“.²³³

²²⁸ *Ap* 30,3 / CCSL 1,141.

²²⁹ *Ap* 30,4 / CCSL 1,141.

²³⁰ Viz téma účasti křesťanů na pohanských hrách, které rozvíjí Tertulián v samostatném spise *De spectaculis*, srov. TERTULLIANUS, O hrách. Praha, Oikúmené 2004.

²³¹ Ke struktuře těchto kapitol z hlediska větné výstavby a právní argumentace viz opět důkladný rozbor G. ECKERTA, 161-173.

²³² *Ap* 31,2 / CCSL 1,142.

²³³ *Ap* 32,1 / 1,142. Abychom správně porozuměli Tertuliánovu chiliastickému důrazu, připomeňme, že v prvních staletích po Kristu (zejm. za panování císaře Severa) se rozšířilo přesvědčení, že s koncem římské

„Ve vládách se odráží Boží vůle, proto si přejeme uchránit to, co Bůh chtěl a považujeme to za velmi důležitý závazek“.²³⁴ Tertuliánovo chápání vztahu církevního společenství k politickým autoritám zde lze interpretovat v návaznosti na první ze dvou hlavních exegetických linií vztahu mezi mocí a křesťanským společenství, která si bere za základ Ježíšovu větu z Matoušova evangelia „odevzdejte tedy co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“ (*reddite Caesari*).²³⁵

Proč však křesťané odmítají považovat císaře za boha? Tertulián připomíná, že nejde o projev pohrdání jeho osobou, vždyť, jak již bylo řečeno, panuje shoda v tom, že nad císařem nestojí než samotný Bůh. I následující pasáž se zdá vypovídat o upřímném respektu apologety vůči císařskému majestátu:

„Nemohl bych nikdy císaře nazývat Bohem, jednak proto, že neumím lhát, jednak proto, že jej nechci znevažovat a konečně i proto, že ani on sám si nepřeje být nazýván Bohem. Je správné, že jako člověk se cítí méně než Bůh. Necht' mu stačí, že ho nazývají císařem, i to je veliké jméno a je mu dáno Bohem. [...] Ohlédni se a rozpomeň se, že jsi člověk. [...] Kdyby byl prohlášen za Boha, byl by umenšen, neboť by se tím neříkala pravda. Větší je ten, kdo pamatuje, že se nemá považovat za Boha“.²³⁶

Celá následující kapitola Apologetika se zabývá božskými přídomek císařů. Tertulián trvá na striktním rozlišení mezi Bohem a císařem a varuje před nepatřičným používáním titulu Pán pro osobu císaře, jako čímsi pošetilým, neupřímným a pro samotného panovníka urážlivým. Důkazem mohou být svátky, které Římané žijí v přímém rozporu s vyžadovanými poctami císaři. Jsou to naopak křesťané, kteří slaví v souladu s vlastním hlubokým přesvědčením a prokazují svou náklonnost císařům „čistě, střídmě a spořádaně“.²³⁷ Je tedy nespravedlivé, když jsou považováni za nepřátele ti, kteří patří mezi věrné občany římské říše.²³⁸

říše nastane i konec světa. Křesťané se tedy snažili modlitbou za císaře oddálit tuto katastrofu. K tématu posledního soudu v teologii 2. a 3. století viz A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*. Vol. II. *Temi neotestamentari*, 548-575.

²³⁴ *Ap* 32,3 / CCSL 1,143.

²³⁵ Srov. Mt, 22, 21. Druhá linie sleduje pavlovský výrok „každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha“, *omnis potestas a Deo* (Řím 13,1-7). Výklad podporující poslušnost křesťanů vůči politickým autoritám u církevních otců obvykle staví na tom, že jsou součástí Božího plánu hlavně kvůli pohanům, protože jsou ochotni je respektovat, a tím i snáze dospět ke spravedlnosti. K tématu vztahu křesťanů a politických autorit (včetně novozákonních a patristických tematik) v průběhu staletí viz soubor studií M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*. Bologna, Mulino 2009.

²³⁶ *Ap* 33,3-4 / CCSL 1,143n.

²³⁷ *Ap* 35,4 / CCSL 1,145.

²³⁸ Výraz „Říman“ či „římský“ se u Tertuliána zdá být užít jako politická kategorie, tj. občan římské říše, spíše než jako kategorie označující obyvatele města či kulturu. Pouze jednou (v *Ap* 35,6 / CCSL 1,145) se obrací na „lid sedmi pahorků“, obyvatele města Říma, ale z kontextu vyplývá i důvod této výjimky: mluví se o v Římě rozšířené pomluvě.

Je třeba obdivovat Tertuliánovo kompoziční umění, se kterým apologeta následně vytváří přechod k další tematické sekvenci. Zahajuje kontrastem: od Božího svrchovaného majestátu přechází k majestátu císaře, který byl odevždy snadno vystaven pomluvám („táži se, zda byl kdy císař, jež by byl pomlouvačných řečí ušetřen“).²³⁹ Jako dobrý řečník apologeta stručně vystihne nízkost lůzy, jež se nechá snadno svést k pomlouvačným řečem o těch, kteří ji svým postavením převyšují – odtud pak Tertulián přechází k pohledu na celek římské společnosti, jíž jsou křesťané součástí.

Křesťané se pokládají za Římany a snaží se jednat ku prospěchu celé společnosti: „nerozlišujeme mezi lidmi, ale snažíme se konat dobro vůči všem, nečekáme přitom od lidí odměnu ani chválu“,²⁴⁰ neboť pravá odměna přichází od Boha. A přesto křesťané teoreticky mají možnost pomstít se svým nepřátelům, neboť již prostoupili prakticky všechny společenské vrstvy a jak vyjadřuje následující text, jsou si svého vzrůstajícího vlivu na společnost dobře vědomi:

„Zrodili jsme se včera, a přesto jsme již zaplavili svět a všechna vaše území: města, ostrovy, osady, vojenská ležení, rody, dekurie, palác, senát, fórum: vám jsme ponechali pouze chrámy“.²⁴¹

Možná jde o pouhou hyperbolu, avšak v každém případě Tertulián velmi sugestivně navozuje obraz situace, která by podle něj nastala, kdyby křesťané skutečně opustili společnost, jejíž součástí se cítí být:

„Zůstali byste bezpochyby zděšeni z vaší osamělosti, zachvěli byste se údivem z ticha, které by vás obklopilo a z té jakoby smrti veškerenstva, marně by hledali své poddané ti, kterým by zbylo víc nepřátel než občanů“.²⁴²

Vícekrát v těchto kapitolách apologeta zdůrazňuje, že křesťané netouží po mstě, pracují pro společnost a její jednotu, staví se proti rozmíškám různých sdružení a spolků, protože netouží jako jiní po slávě a moci, neboť „uznáváme jediný stát, který náleží všem, a tím je svět“.²⁴³ Nesdílí římskou posedlost hrami, divadlem a arénou, neboť křesťané mají

²³⁹ *Ap* 35,6 / CCSL 1,145.

²⁴⁰ *Ap* 36,3 / CCSL 1,147.

²⁴¹ *Ap* 37,4 / CCSL 1,148. Připomeňme, že ve vztahu náboženství a státu je pohanský chrám tím posledním místem, o které by měl křesťan projevovat zájem.

²⁴² *Ap* 37,7 / CCSL 1,148.

²⁴³ *Ap* 38,3 / CCSL 1,149.

„jiné pojetí toho, co je to potěšení“ přestože neodsuzují to, co se líbí druhým, tvrdí Tertulián v *Ap* 38,5.²⁴⁴

3.3.2.6 Přínos křesťanů pro společnost

Jestliže se dosud apologeta věnoval popisu a zdůvodnění toho, čeho se křesťané straní a neúčastní, zbývá sdělit, jak tedy skutečně žijí, jaké jsou jejich zvyky a jak je organizován jejich „spolek“ (*factio*).²⁴⁵ *Expositio*, s níž se setkáváme v *Ap* 39, popisuje nový styl života, jímž se vyznačuje křesťanské společenství. Křesťanský životní styl přitom úzce navazuje na novou nauku, kterou Tertulián představil v *Ap* 21.²⁴⁶

Výchozí perspektivou pojednání obsaženého v této kapitole je identifikace křesťanů s dále rozvíjeným pojmem *corpus*:²⁴⁷ „*corpus sumus de conscientia religionis et disciplina unitate et spei foedere*.“²⁴⁸ Křesťané společně tvoří tělo, jediný organismus „jediné víry, jediné disciplíny a téže sdílené naděje“.²⁴⁹

Tertulián dodává, že účel křesťanského shromáždění²⁵⁰ se zásadně liší od záměru a charakteru pohanských hostin. Křesťanská setkání mají napomoci formovat vysoce morální jednání jednotlivců i společenství. Krom toho schůzky křesťanů, podle Tertuliánova líčení, charakterizuje atmosféra jednoty a svornosti. Komunita se shromáždí a „téměř jako sevřený vojenský šik doléhá na Boha modlitbami“.²⁵¹ Společně se přitom čtou a komentují Písma, aby se z přítomnosti dokázalo vyvodit poučení pro

²⁴⁴ CCSL 1,150. Další díla latinského teologa svědčí o vývoji tohoto názoru, srov. již zmíněný spis *De spectaculis* (napsaný v témže roce jako *Apologeticum*, tj. 197!), ale také *De idololatria* (z let 197-203).

²⁴⁵ *factio* – tento termín, který Tertulián odmítá jako neadekvátní pro označení postavení křesťanského společenství uvnitř římské společnosti, se objevuje v *Ap* 38-40. Jde o právní termín, který označoval spolky, které byly buď zakazovány či alespoň považovány za podezřelé z rozvracení veřejného pořádku. Srov. též *Ap* 38,1, ed. RESTA BARILE, pozn. 1, viz též čtvrtou kapitolu této práce.

²⁴⁶ Podle Brauna (*Approches*, 132n) je tato kapitola spolu s *Ap* 48 právě tak důležitá jako *expositio* v *Ap* 17-21. *Ap* 39 je v tertulianovském bádání zároveň předmětem mnoha diskusí, srov. R. UGLIONE, *Corpus sumus* in UGLIONE, 35-46; F. X. FUNK, *La question de l'agape – un dernier mot*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (1906) 5-15 – dostupné také in http://www.tertullian.org7articles/funk_agape2.htm; funk f. x /17.6.2005/, F. X. FUNK, *Tertullien et l'agape*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 5 (1904), 5-15, dostupné také http://www.tertullian.org7articles/funk_agape1.htm; funk f. x, /8.4.2005/; D. RANKIN, 62-63, 72-73.

²⁴⁷ Srov. výraz tělo, *corpus* u Tertuliána: přestože na tomto místě evokuje především aspekt jednoty a společenství mezi příslušníky téhož těla církve, v pozadí obvykle stojí stoickou filozofií inspirované pojetí, které pojem „*corpus*“ přibližuje pojmu materiální a konkrétní substance.

²⁴⁸ *Ap* 39,1 / CCSL 1,150.

²⁴⁹ Tamtéž.

²⁵⁰ Ne všichni badatelé považují obsah této kapitoly za popis eucharistické hostiny, je tu podle nich několik nejednoznačných míst, např. na počátku a v závěru setkání je sice zmíněna modlitba obracející se k Bohu, ale není tu nic, co by připomínalo eucharistickou modlitbu, podobně je sice řeč o společném jídle, ale mohlo by se jednat o jakékoliv společné stolování shromážděných křesťanů. Viz studie uvedené v pozn. 182.

²⁵¹ *Ap* 39,2 / CCSL 1,150 přejímá z *Ap* 30-33 téma modlitby za císaře, za státní úředníky, za pořádek a mír ve světě a „pro mora finis“.

budoucnost a poznání minulosti aby upevnilo víru, naději, důvěru a disciplínu.²⁵² Po křesťanech se žádá smysl pro řád a koherenci života, proto je na shromážděních je vyhrazen prostor i pro „exhortace, tresty a výtky ve jméne Božím“.²⁵³ Komunita, je-li toho v konkrétním případě zapotřebí, může vyloučit určitého člena z účasti na společenství, a tak anticipovat Boží soud.²⁵⁴ Předsednictví je svěřeno starším (*seniores*), kteří byli komunitou vybráni pro své ctnosti.²⁵⁵

Komunita má společnou pokladnu, do níž každý člen měsíčně přispívá podle vlastní vůle a možností. Prostředky v ní shromážděné slouží k pomoci chudým, k zajištění jejich řádného pohřbu, k péči o sirotky, starce a ztroskotance a pro ty, kdo byli pro víru odsouzeni.²⁵⁶ Všechny tyto organizační struktury mají podporovat projevy pravé bratrské lásky mezi křesťany, která je ostatně zjevná i jejich nepřátelům: „jak se navzájem mají rádi [...], jak jsou připraveni jeden za druhého zemřít“.²⁵⁷

Náklonnost však přesahuje rámec komunity: křesťané se chovají bratrsky ke všem lidem, neboť i ti, kdo nesdílejí jejich víru, jsou bratry, „protože nás spojuje jediná matka, přirozenost“.²⁵⁸ Jako jediného společného Otce všech ale křesťané na rozdíl od ostatních uznávají svého Boha. Dalším poutem mezi následníky Krista je jediný duch svatosti, který je „z jediného lůna společné nevědomosti“ vyvedl na „jediné světlo pravdy“.²⁵⁹ Také společný majetek křesťanů dále upevňuje jejich bratrský svazek, který na rozdíl od pokrevních vztahů netrpí rozmiškami. Jedinou věcí, kterou křesťané nemají společnou, jsou manželky, dodává apologeta a vyjadřuje své pohoršení nad opačnými jevy v římské tradici.²⁶⁰

Bratrská láska se projevuje i ve střídmosti, která je typickým rysem křesťanských hostin (*convivium*). K lásce ostatně podle Tertuliána odkazuje už jejich řecký název (apologeta ovšem neuvádí konkrétně který).²⁶¹ V celé kapitole není nikde jednoznačně

²⁵² Z klasické pavlovské triády víry, naděje a lásky tedy u Tertuliánovi schází láska. Lze se ovšem domnívat, že výraz „disciplína“ k ní minimálně odkazuje, protože bezprostřední kontext úryvku ukazuje, že odpovídá lásce, která se projevuje v praktickém jednání křesťana (*disciplina caritatis*), tedy řádnému a dobrému chování.

²⁵³ *Ap* 39,4 / CCSL 1,150.

²⁵⁴ Tamtéž.

²⁵⁵ Srov. *Ap* 39,5 / CCSL 1,150.

²⁵⁶ Srov. *Ap* 39,6 / CCSL 1,151.

²⁵⁷ Srov. *Ap* 39,7 / CCSL 1,151.

²⁵⁸ *Ap* 39,8 / CCSL 1,151.

²⁵⁹ *Ap* 39,9 / CCSL 1,151.

²⁶⁰ Na tomto místě je opět jmenován Sokrates (společně s Catonem), ovšem nyní jako příklad zkažené morálky: „Nádherný příklad antické moudrosti! Nádherný model římské vážnosti! Filozof a cenzor se chovají jako kuplíři!“ Tertulián zřejmě odkazuje na pasáž z Platónovy *Ústavy* (5,457c), kde Sokrates hovoří o možném společném vlastnictví majetku i žen. V případě Catona Tertulián zaměnil známého politika s postavou zmiňovanou v Plútarchově životopise Catona ml. (*Vita Cat. min.* 25). Srov. pozn. 185 in MORESCHINI - PODOLAK 300.

²⁶¹ Srov. *Ap* 39,16 / CCSL 1, 152.

řečeno, že je zde popisováno eucharistické shromáždění, a pokud bychom hledali onen řecký výraz, na který se apologeta odvolává, mohlo by se docela dobře jednat ne o eucharistii či o „večeři Páně“, ale o neliturgickou *agapé*. V kapitole je toto společné stolování křesťanů pojmenováno jako *convivium* (3x), případně *cena (cenula) nostra*, či *coitio christianorum*.²⁶²

Se zcela bezúhonným charakterem těchto hostin úzce souvisí i morálně bezúhonné a příkladné chování křesťanů, jejich vzájemná solidarita a přízeň, které obdivují samotní pohanů. Už pro tento značný význam, který Tertulián křesťanským hostinám připsuje, se lze ovšem tázat, zda skutečně nejde o popis eucharistického shromáždění. Jak rozhodnout v této otázce je ovšem nesnadné, protože netušíme, zda k jisté zahalenosti popisu tohoto bodu křesťanského liturgického jednání apologetu vedla *disciplina arcani* či prostě nesnadnost tématu, které by naopak takto otevřeně pojednáno mělo napomoci vyvrátit obvinění křesťanů z antropofagie. Hostinu doprovázejí modlitby, které se obrací na Boha, každý pje chvály Bohu podle svých schopností, buď za pomoci textu Písma či volně. Konzumovaný pokrm je střídmy, jí se jen tolik, aby to utišilo hlad a žízeň.²⁶³ Také konec shromáždění a rozloučení přítomných probíhá v pokoji, bez výstřelků, jak odpovídá charakteru setkání, kde záleží více na pokrmu duchovním než na prosté obživě. Schůzky křesťanů se tedy nijak nepodobají tajným spiknutím (*conventicula*), neboť se tu schází „dobré a ctnostné osoby“, mnohem případnějším pojmenováním *factio* (spolek), se proto Tertuliánovi zdá být výraz *curia*.²⁶⁴

Ap 40 dále rozvíjí apelativ *factio* a zdůvodňuje jeho obsahovou nepřiléhavost: křesťané by byli podezřelým spolkem, pokud by skutečně znamenali pohromu pro společnost a přitahovali na říši hněv bohů, avšak dějiny římské říše dosvědčují, že mnoho katastrof ji zasáhlo mnohem dříve, než se objevili křesťané – příčinu hněvu bohů je tedy třeba hledat jinde. Lidé podle Tertuliána jistě nesou před Bohem odpovědnost, ale jejich provinění spočívá v zanedbání povinností vůči Bohu, neboť se ho nesnažili lépe poznat a tudíž nezaujali vůči němu správný postoj úcty a bázně.²⁶⁵ Člověk upřednostnil klanění modlám a setrvávání v hříchu, než aby poznával, „a přitom, kdyby hledal, nutně by ho

²⁶² Srovnávání pohanských obětních hostin s eucharistickou oslavou však nacházíme už v novozákonných textech jako je např. 1Kor 10,14-22, které kladou důraz na komunijní charakter křesťanské eucharistie. Protože jde zároveň o téma důkladné Uglionovy studie, dovoluji si pro hlubší pojednání na tomto místě odkázat k práci italského teologa, srov. R. UGLIONE, *Corpus sumus*, in UGLIONE: Tertulliano. Teologo e scrittore, Brescia, Morcelliana 2002, 35-46.

²⁶³ Srov. *Ap* 39,18 / CCSL 1,152n.

²⁶⁴ O důležitosti tohoto pojmu viz R. UGLIONE 35-46; D. RANKIN, 63; G. BURTON, *Il governo e le province* in WACHER, II, 109-128; J. H. W. G. LIEBENSCHUETZ, *Governo e amministrazione nel tardo impero (fino al 476 d. C.)* in WACHER II, 147-165. Kurie sloužila jako administrativní orgán římské společnosti, takže navrhnout, aby byla církev považována za kurii, znamenalo vyžadovat pro ni poměrně vysoký sociální statut. Pojmem *corpus* se vyjádřil její komunijní rys, výraz *curia* odkázal na její schopnost stát se společenskou autoritou.

²⁶⁵ Srov. *Ap* 40,1-9 / CCSL 1,153-154.

poznal, kdyby ho poznal, uctíval by ho a díky této úctě by zakusil spíše jeho laskavou péči než hněv“.²⁶⁶ Pravou příčinou Božího hněvu tedy nejsou křesťané, ale nevděk vůči tomu, co Bůh neustále pro člověka koná. Římané by měli být křesťanům vděční, protože svými modlitbami, posty a zdrženlivostí „unavují nebesa svými naléhavými prosbami a usilují pohnout Boha k milosrdenství“,²⁶⁷ zatímco Římané ho naopak neustále urážejí a stávají se příčinou pohrom a úpadku říše.

Bůh, kterému se klanějí křesťané, je Bohem spravedlivým, který se všemi zachází s toutéž laskavostí i náročností. Proto ani různé katastrofy nelze vykládat jako trest, ale spíše jako varování a znamení, která potvrzují oprávněnost křesťanské naděje v poslední soud nad každým člověkem.

Křesťané mají tytéž potřeby jako ostatní občané v říši, nežijí odděleně od zbytku společnosti a naopak sdílí mnohé z životního stylu běžného Římana. Jejich účast na veřejném životě se přitom řídí pravidlem uměřenosti:

„Pamatujeme, že máme důvod být vděční Bohu, Pánu a Stvořiteli, proto neodmítáme žádný plod jeho díla, i když jsme jistě zdrženliví, abychom ho neužívali přes míru či nepatřičným způsobem. Proto neodmítáme fórum, tržiště, lázně, krámy, řemeslné dílny, ubytovny, vaše trhy a další místa obchodování, žijeme spolu s vámi v tomto světě. I my spolu s vámi vyplouváme na moře, vykonáváme vojenskou službou, obděláváme zem a dáváme vám k dispozici plody naší práce. Opravdu nevím, jak se vám můžeme zdát neplodní, my, kteří žijeme z týchž a uprostřed týchž aktivit jako vy“.²⁶⁸

Aby nedošlo k nedorozumění a dojmu určité nekoherence vzhledem k výhradám k určitým rysům životního stylu a religiozity Římanů, které vyslovil v předchozích kapitolách, Tertulián připojuje upřesnění: veřejných svátcích a her se ovšem křesťané úmyslně účastnit nechtějí a v těchto oblastech skutečně nebudou pro společnost ekonomickým přínosní. Neúčastní se saturnálií, liberalií, her, nekupují květy proto, aby z nich splétali věnce, jimiž se zdobí sochy bohů či hroby zemřelých.²⁶⁹ Nenakupují kadidlo, aby ho pálili bohům, nýbrž pouze pro pohřební obřady u zemřelých, a vůbec obecně snižují zisk chrámů a dalších daní.²⁷⁰ Tertulián však zároveň připomíná obvyklou počestnost a spolehlivost křesťanů v placení daní, která se jeví v příkrém rozporu s podvody a dalšími škodami, jež se rozšířily v pohanské části římské společnosti. Tak i

²⁶⁶ Srov. *Ap* 40,11 / CCSL 1,155.

²⁶⁷ Srov. *Ap* 40,15-41,1 / CCSL 1,155.

²⁶⁸ *Ap* 42,2-3 / CCSL 1,157.

²⁶⁹ Tento motiv bude rozveden v samostatném Tertuliánově spise *De corona*.

²⁷⁰ Srov. PLINIUS M.L., *Epist.* 10,96,10 / BL 4,74.

samotné obvinění z neúčinnosti křesťanů pochází od těch, kteří sami společnosti škodí a nepřinášejí jí užitek.²⁷¹

„Skutečnou a velikou škodou“ pro stát jsou, podle apologety, rozsudky nad uvězněnými křesťany. Akta z jejich procesů svědčí, že jsou věznění pouze proto, že se hlásí ke křesťanství, nikoliv pro další zločiny.

Ap 45 obsahuje poslední sumář, jehož účelem je rekapitulovat dosavadní obsah a uvést nové téma. Tertulián předpokládá, že již byla dostatečně prokázána dokonalá bezúhonnost křesťanů, a to ve všech aspektech obžaloby. Podle lidských měřítek přitom bylo v kauze křesťanů římskými úředníky souzeno to, co tato měřítko překračuje, neboť nevina Kristových následníků pochází od Boha, naučili se jí od „dokonalého učitele“ a věrně ji střeží.²⁷² Proti nedokonalému poznání lidských soudců, kteří se mohou mýlit, a proti chabé autoritě jejich zákonů, stojí neomylný božský Soudce křesťanů. Tomu podléhají a pouze jeho se obávají křesťané, jediní, kteří mohou dojít právě a konečně bezúhonnosti.

3.3.2.7 Dvě cesty poznání, dva životní styly: filozofie a křesťanství

V čem se odlišuje od filozofů, kteří také vyznávají tytéž ctnosti jako křesťané? V čem je lepší životní způsob Kristových učedníků než stoupenců velkých filozofických škol starověku? Jestliže se cesta poznání, kterou nabízí klasická filozofie, podle obecného mínění i podle samých křesťanů v mnohém shoduje s cestou křesťanství, v čem spočívá to vlastní křesťanské, již tedy nikoliv na úrovni nauky, ale na rovině životního stylu inspirovaného touto konkrétní světovíží?

První odlišnosti, které apologeta pozoruje, vyplývají ze srovnání obecného hodnocení života a postojů pohanských filozofů na jedné straně a na druhé straně křesťanského životního stylu.²⁷³ zatímco helénským filozofům a básníkům je dovoleno popírat existenci bohů a kritizovat nešvary císařů, křesťanům nikoliv.²⁷⁴ Další rozdíl podle Tertuliána spočívá v tom, že křesťané vyznávají pravdu, aniž by přitom hledali vlastní slávu.

²⁷¹ Křesťany obviňují „především kuplíři, úplatkáři a dohazovači, po nich úkladní vrahové, traviči, mágové a konečně haruspikové, věštcí, astrologové.“ *Ap 43,1 / CCSL 1,158*. Oproti Tacianovi je Tertuliánův seznam škůdců římské společnosti ještě poměrně stručný, srov. TATIANOS, *Oratio 22-34 / PTS 43,44-63*.

²⁷² *Innocentiam a Deo edocti, et perfecte eam novimus, ut a perfecto magistro revelatam et fideliter custodimus. Ap 45,1 / CCSL 1,159*.

²⁷³ Jedná se o ozvuk tématu náboženské svobody z *Ap 24*.

²⁷⁴ Srov. též JUSTIN, *1Apol 4,8-5,4 / PTS 38,37-40*.

Rozdíly lze pozorovat i ve vztahu etiky a vyznávané nauky. Po křesťanovi se žádá mnohem více než po filozofovi: Kristův učedník se „nedívá se po ženách“, má zachovat věrnost své manželce a nechovat se právě opačně, jako tomu bylo v životě některých filozofů. Život křesťana má být vzdálen veškeré pýchy, nestoudnosti a ambicím různého druhu – Kristův následovník děkuje všem, nikoho neuráží, ani své protivníky, nežije v přepychu a odmítá zákon msty.²⁷⁵ Lze se jistě setkat i s lidmi, kteří nedostojí těmto vysokým morálním požadavkům, ti ovšem podle Tertuliána „mezi námi přestávají být považováni za křesťany“²⁷⁶ - zatímco filozof je i přes svá morální přestoupení společnosti považován za příklad moudrosti. Co se tedy týče souladu vyznávaného učení s vlastním životem, mezi křesťany a pohanskými filozofickými autoritami existuje zásadní rozdíl.²⁷⁷

Ap 47 se vrací k tématu autority Písma jako zdroje veškeré moudrosti.²⁷⁸ Podle apologety z něj čerpali i básníci a filozofové, existuje tedy jakýsi společný kořen poznání, který obě cesty sbližuje. Filozofové ovšem podobně jako židé nepřijali celou pravdu.²⁷⁹

„Čím více v nich pravda zářila ve své jasné čistotě, tím víc se lidský důvtip zdráhal jí uvěřit a v pochybách váhal a v nich nakonec utonulo i to, co se předtím jevilo jisté. Když v Písmu prostě odkryli Boha, nepředložili ho tak, jak ho našli, ale začali diskutovat o jeho vlastnostech, povaze a jejím sídle.“²⁸⁰

Po poznání mělo následovat přijetí toho, co se vyjevilo jako pravdivé, proto filozofové podle Tertuliána zaslouží další výtku, neboť Boha posvátných textů deformovali svým přemítáním. Z následujícího úryvku, který je syntézou obrazu Boha filozofů, jak ho chápe Tertulián, můžeme vyvodit, že negativní úsudek apologety se týkal nejen zastánců zmiňovaných filozofických škol, ale i pro křesťany nepřijatelných interpretací křesťanské víry, s nimiž se setkával ve svém prostředí.

„Jedni o něm prohlásili, že je netělesný, jiní, že je tělesný, jako platonici a stoikové; další, že se skládá z atomů, jiní z čísel, jako Epikuros a Pythagoras, další že z ohně, jak se zdálo Hérakleitovi; platonikové tvrdili, že pečuje o veškerenstvo, zatímco epikurejci ho popsali

²⁷⁵ Srov. *Ap* 46,11-16 / CCSL 1,162.

²⁷⁶ *Ap* 46,17 / CCSL 1,162.

²⁷⁷ Srov. *Ap* 46,18 / CCSL 1,162.

²⁷⁸ Srov. *Ap* 19-20.

²⁷⁹ Ozvuk klasického apologetického *topos*, tzv. *furta graecorum*, podle kterého antičtí básníci i filozofové pouze napodobili mnohem starší pramen poznání, jímž bylo hebrejské Písmo. Jak ovšem upozorňuje Frédouille, přestože pohrdání pohanskými filozofy je jeden z opakujících se tertuliánovských motivů, nikde se nejedná o odsudek racionality a reflexe, která by měla být nahrazena vírou. Srov. J.-C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972, 301n., srov. též MORESCHINI - PODOLAK, 320, pozn. 222.

²⁸⁰ *Ap* 47,4-5 / CCSL 1,163.

jako zahálejšího a nepůsobícího a pokud se týče lidského světa, lze říci za prakticky neexistujícího. Stoikové ho postavili mimo svět, jímž hýbe zvnějšku podobně jako hrnčič svým kruhem, platonikové ho vkládají do světa a podle nich je jako lodivod, který zůstává v nitru plavidla, které řídí“.²⁸¹

„Padělatelům našeho učení namítáme, že pravda se neřídí jiným pravidlem než tím, které pochází od Krista a bylo nám předáno jeho společníky, všichni tito novátoři jeho učení přišli až později.“²⁸²

Tertulián filozofům přičítá k tíži zrod těchto odlišných interpretací, kterému napomáhají tím, že se nechtějí vzdát navyklého způsobu reflexe. Význam a obsahy křesťanského kerygmatu přitom mají závazný, kanonický vztah k tomu, co latinský teolog pojmenoval *regula fidei*, oné základní tradice (ve smyslu přenosu, předání evangelní zvěsti), jež vychází z Krista a jejímiž zprostředkovateli se stali apoštolové.

Existující analogie mezi výrazy, které používají filozofové a básníci, a jež nacházíme i v Písmu, by měly být dokladem a ukazovatelem tohoto jediného pramene poznání. Starobylost Písem dokládá jejich větší autoritu než mají jednotlivé filozofické školy, protože skutečnost předchází její zobrazení, uzavírá Tertulián na způsob platoniků.

Z další důležitých křesťanských témat nemohla zůstat stranou klasická apologetická otázka po vzkříšení z mrtvých, kterou Tertulián zpracoval v *Ap* 48.²⁸³ Vzkříšení zde ovšem pojednává především jako filozofický problém: možnost člověka uchovat si vztah k vlastnímu tělu i po své smrti, se i v Tertuliánově době jevila poněkud neobvyklou ideou oproti rozšířené víře ve stěhování duší u zvířat a lidí. Podle apologety je důvodem vzkříšení Boží soud: půjde o odměnu za zásluhy či provinění každého jednotlivého člověka. A protože tělo přispělo k negativnímu či pozitivnímu formování života, bude mít účast i na jeho závěrečném vyústění. Logika přitom podle Tertuliána dovoluje připustit, že nejde o nic nemožného: jestliže jsme z ničeho byli stvořeni, můžeme být přece právě tak z ničeho znovustvořeni, včetně našeho tělesného aspektu.²⁸⁴ Jestliže Bůh ukázal svou velkou moc stvořením světa a tím, že ho udržuje při životě, může také vzkřísit tělo.²⁸⁵

²⁸¹ *Ap* 47,6-8 / CCSL 1,163-164.

²⁸² *Ap* 47,10 / CCSL 1,164. Je řeč o *regula veritatis* či *regula fidei*, tj. trvalé normě křesťanské víry, jíž se Tertulián bude věnovat ve spise *De Praescriptione haereticorum* (zejm. *Praes* 13,1nn / CCSL 1,197-198). Protiheretické zaměření bude typické pro řadu Tertuliánových následujících děl (viz *Adversus Hermogenem*, *Adversus Valentinianos*, *Adversus Marcionem*). V této souvislosti je pochopitelně paradoxem, že apologeta se později ocitne ve společnosti těchto postav, které byly považovány za hlasatele nauky odlišné od ortodoxní interpretace evangelia.

²⁸³ Srov. ATHENAGORAS, *Res*, THEOFILOS, *Autol* 1,3-4.8 ad.

²⁸⁴ Srov. *Ap* 48,5 / CCSL 1,166.

²⁸⁵ Srov. *Ap* 48,7 / CCSL 1,167. Také toto téma bude rozvedeno v samostatných spisech, viz TERTULIÁN, *De carne Christi* a *De carnis resurrectione* (ohledně názvu tohoto spisu se přikláním k novějšímu Podolakovu

Půjde ovšem o definitivní vzkříšení, „budeme to, čím jsme, už nebudeme jiní“²⁸⁶ – tedy buď definitivně blízcí Bohu či definitivně odsouzeni k žáru věčného ohně určeného Božím nepřátelům.

Křesťané se mnohým zdají pověreční a hloupí, ale za tímto prvním vjemem je ukryta pravá moudrost, kterou hledali filozofové, a jež je pramenem opravdové radosti, neboť křesťan nalézá, po čem toužil a co hledal.²⁸⁷

Ap 50 bere v potaz poslední z námitek, kterou mohl čtenář Tertuliánovy doby, křesťanům klást: jestliže pronásledování je pro křesťany jedním ze způsobů, jak dospět k plnosti života, proč si tedy stěžují ve své kauze na nespravedlnost? Nikdo si sice nepřeje válku, avšak je zapotřebí umět snést její následky i utrpení, které přináší, píše apologeta.²⁸⁸ Křesťané netouží být pronásledováni a bojovat, ale protože boj už je rozpoután, „zápasí ze všech sil“.²⁸⁹ Netouží prostě zvítězit nad pohany, neboť opravdovým vítězstvím bude, když se zalíbí Bohu a dostanou od něj věčný život.

„Proto také vítězíme, když nás lidé zabíjí, získáváme svobodu, když jsme poraženi. Můžete nás klidně nazývat lidmi klestí a kůlu, neboť jsme přivazováni ke kůlu, zahrnováni klestím a pálení. Tak vypadá naše vítězství, tak vypadá náš palmový oděv, na tomto voze slavíme svůj triumf“.²⁹⁰

Apologeticum ve svém závěru ústí do chvalozpěvu na slávu křesťanského mučednictví jako vytouženého vyvrcholení celého života, projevu pravé moci, pravé moudrosti a pravého panování, pravého osvobození ode všech lidských soudů: „Proto při soudních procesech děkujeme za vaše rozsudky. Věci božské a lidské se liší: když vy nás odsuzujete, Bůh nás zprošťuje viny“.²⁹¹

3.3.3.8 Shrnutí

Připojme několik poznámek k dosud provedenému rozboru základní struktury *Apologetika*. Vypozorovali jsme, že první kapitola, která tvoří preambuli celého díla,

bádání, který upozorňuje, že jinak vžitý název *De resurrectione mortuorum* se mj. zakládá na tradici jediného rukopisu s tímto názvem, srov. P. PODOLAK, *Introduzione a Tertulliano*. Brescia, Morcelliana 2006, 60.

²⁸⁶ *Ap 48,13* / CCSL 1,168.

²⁸⁷ Srov. *Ap 49,1* / CCSL 1,168.

²⁸⁸ Srov. *Ap 50,1* / CCSL 1,169.

²⁸⁹ *Ap 50,2* / CCSL 1,169.

²⁹⁰ *Ap 50,3* / CCSL 1,169.

²⁹¹ *Ap 50,16* / CCSL 1,171.

obsahuje řadu klíčových témat celého spisu. Všimli jsme si jejich organického propojení, koncentrické struktury díla, která svědčí o nevšedním kompozičním nadání afrického spisovatele a prozrazuje základní obrysy jeho autorského záměru. Přestože jsme se drželi tradičního rozčlenění *Apologetika* na padesát kapitol, zvolili jsme pojetí struktury a interpretace celého spisu, které klade důraz na jednolité tematické celky textu. Navržená struktura má přitom některé společné rysy se Siderovou prací o kompozici *Apologetika*, avšak zásadně vychází a dopracovává spíše studii R. Brauna. Při rozboru struktury a základních obsahů díla jsme si povšimli několika sumářů, které shrnují a zároveň posouvají kupředu témata našeho textu za pomoci postupně rozvíjených variací na základní témata. Právě tyto opakující se narážky celý text dynamizují, krom toho si nelze nepovšimnout, že všechny základní motivy jsou v celém *Apologetiku* úzce propojeny, tj. i mimo hranice oddílů, které jim autor výslovně vymezil.

Mohli jsme konstatovat, že adresát tohoto textu se liší od adresátů řeckých apologií. Je jím magistrátní úředník, u nějž autor spisu předpokládá zájem prakticko-právní spíše než úzce filozofický, což ovlivnilo způsob pojednání některých tradičních témat křesťanské apologetiky i samotný slovník. Analýza výraziva užívaného v textu *Apologetika* naznačuje, že se Tertulián zaměřil na adresáta, pro kterého jsou důležitá témata jako je moc a panování, zákon, spravedlnost, znalost a poznání morálních zásad společnosti – at' už tedy jako ten, jenž nese formální odpovědnost za řádný chod společnosti, či stojí na straně těch, kteří jsou obviněni z narušování společenských norem a dalších přečinů.

Explicitním adresátem je tedy nikoliv císař-filozof, jak ho svého času ideálně zpodoboval Marcus Aurelius,²⁹² ale osoba odpovědná za dobré fungování společnosti, která má garantovat uchování *pax romana* v dané části Římské říše. V celém spise se velmi výrazně profiluje téma vztahu křesťanské komunity ke společnosti, v níž žije. Lze se domnívat, že samotné hledání způsobu, jak dojít toho, aby bylo křesťanské společenství považováno za legitimní a přímo užitečnou součást existujících společenských struktur je právě tak důležité jako předestřené téma dvou cest poznání (filozofů a křesťanského zjevení).²⁹³

Rozlišili jsme několik zásadních témat, jež spis rozvíjí uvnitř rámce textu, který tvoří konkrétní kauza, jíž byla obžaloba a soudní proces vedené proti křesťanům v Kartágu

²⁹² Srov. adresáty řeckých apologií: Aristides se obrací na císaře Adriána, Justin na císařskou rodinu (Tita a jeho dva syny, Marka Aurelia a Lucia Vera), Tacián na „Řeky“, čímž se myslí vzdělanci, filozofové, Athenagoras svůj spis věnoval Markovi Aureliovi a Luciovi Aureliovi Commodovi, podobně Theofilův přítel Autolikos mohl být filozofem.

²⁹³ Případně jako pojetí *Apologetika* jako spisu, který kráčí ve stopách klasického forenzního řečnictví a jeho argumentace.

v roce 197. Tento případ apologeta využívá jako vhodnou příležitost k tomu, aby vedle obhajoby křesťanů definoval před očima svých čtenářů základy křesťanské identity, kterou vedle zásadních naukových obsahů prezentovaných v *Ap* 17-21, tvoří syntéza nauky, životního stylu (od definování neakceptovatelných rysů římské mentality po příklady křesťanské individuální etiky a mučednictví) a zvláštního charakteru křesťanského společenství (*corpus* stavící na *disciplina caritatis*). Důležité místo tu zaujímá také Tertuliánova reflexe místa křesťanského společenství v pozdněantické společnosti a politických strukturách Římské říše.

Knihu opět uzavírá motiv procesu-rozsudku nahlížený tentokrát ve světle eschatologické budoucnosti, v níž se zdánlivá porážka vyjeví jako slavné vítězství, které v současné chvíli umožňuje přijmout mučednickou smrt jako stvrzení křesťanské volby a krok vedoucí k vysvobození ze všech lidských soudů a ke vstupu do plnosti života s Bohem.

Motiv soudního procesu dovolil našemu autorovi celkem neproblematicky pojednat téma zákona a spravedlnosti,²⁹⁴ které vyčerpávajícím způsobem a z různých perspektiv představil zejména v kapitolách druhé až šesté. Od konstatování deformace zákonů přešel ke zkoumání jejich původu, křehkosti a změnám, k nimž u konkrétních zákonů došlo v průběhu dějin. Je dobré si povšimnout dalších tří míst, kde se tento motiv v *Ap* zopakuje: první nacházíme v *Ap* 21, kde je zákon (stejně jako výraz disciplína) vztažen především k Bohu.²⁹⁵ Jde o zákon pocházející od Boha, který ho chtěl zjevit svým prorokům a zvěstoval nejdříve svému vyvolenému lidu, Izraeli, a posléze ostatním národům, avšak ti všichni tento zákon opustili. Obnovení a dokonalé objasnění tohoto božského zákona tedy bylo důvodem příchodu Krista, Božího Syna.

Druhý výskyt nacházíme v *Ap* 39, kde je řeč o zákoně přírody/přirozenosti: požadavek bratrského vztahu křesťanů dokonce k vlastním nepřátelům není dán čísi volbou, ale je zakotven ve společné lidské přirozenosti. Třetí místem, kde nacházíme tento motiv, je *Ap* 45, kde je řeč o římských „zákonech morálky“. Římské zákony podle Tertuliána vychází z jediného a mnohem staršího Božího zákona, který je současně překonává, protože na rozdíl od lidských norem nepodléhá proměnnosti a nemá omezenou působnost.²⁹⁶ Již jsme částečně měli možnost seznámit se s významem zákonodárství a vůbec oblasti práva v souvislosti s náboženským chováním římské společnosti (viz druhá

²⁹⁴ Míjíme kategorie, jež vyjadřují latinské výrazy *lex, ius*, či *disciplina, iustitia*

²⁹⁵ Kontext *Ap* 21 je christologický, jde o vymezení křesťanské víry a Písma vůči židovství.

²⁹⁶ Omezení působnosti se vztahuje na jejich dočasnost, což naopak neplatí pro Boží soud a jeho případné tresty, srov. tertulianovská eschatologie, k ní např. DANIÉLOU, 371-380.

kapitola této práce), o dalších implikacích tohoto tématu pro naše zkoumání sblížení křesťanství s kategorií *religio* se zmíníme v následující kapitole.

Podobně ústrojně rozvíjení motivů můžeme nalézt i při pohledu na evoluci antiteze poznání a nevědomosti. Křesťané dle Tertuliána nabízí společnosti dokonalé poznání, možnost odklonit se od nespravedlnosti a záště směrem k bratrské lásce vůči všem. Toto další vstupní téma spisu je rozvedeno v posledních pěti kapitolách *Apologetika*, ovšem prostupuje přitom prakticky celým dílem, které se tak stává více či méně explicitní výzvou k přechodu od neznalosti (křesťanství) k vyznání víry v Boha uctívaného prostřednictvím Krista, odkud je pak odvozen i životní styl církevních komunit. Kapitoly *Ap* 45-50 dále zdůrazňují tuto potřebu souladu života s vyznávaným náboženským či filozofickým přesvědčením, a to jak pro křesťana, tak pro toho, kdo chce k moudrosti dospět cestou filozofů. Poznání je tedy představeno jako cosi svrchovaně praktického, co dává lidské existenci směr a poskytuje základní principy, podle nichž lze vést dobrý a společnosti prospěšný život. Podobně jako Klement Alexandrijský i Tertulián spojuje pravou gnozi s gesty bratrské lásky.²⁹⁷

Velký důraz na životní styl a přítomnost křesťanů ve společnosti je dalším charakteristickým rysem tohoto Tertuliánova díla. Apologeta ovšem nenechá svého čtenáře na pochybách ani ohledně povahy a vlastností svého Boha, avšak rozhodující je pro něj následné praktické přijetí víry, která se posléze odráží v konkrétním životním stylu věřícího, jež má být v souladu s vyznávaným krédem.

Pokud si znovu uvědomíme nábožensko-kulturní schémata pozdní antiky, s nimiž jsme se setkali u Cicerona či Varrona, můžeme k výše řečenému připojit postřeh, že Tertuliánova konfrontace se světem římské kultury proběhla jak na úrovni filozofického srovnání, tak – a tím je Tertuliánova apologie mezi ostatními apologety druhého století nejen nová, ale přímo vyznačující jistý předěl v samotném sebepojetí křesťanství – na úrovni náboženství.

Africký latiník ve svém spise ztotožnil poznání pravdy s poznáním konkrétní *religio*, tedy křesťanství, které se v jeho díle stává pravým vyznáním, životním stylem i autentickou bohoslužbou (*religio vera*). Takové vymezení pochopitelně vyvolávalo napětí v dialogu s římskou společností, která byla navyklá pojednávat témata identity a poznání Boha odděleně od sféry *pietas*, která byla ztotožňována pouze s rituální stránkou náboženství.²⁹⁸

²⁹⁷ Epistemologie procesu poznání z víry se však u obou liší, viz k tomu např. G. LAITI, *Il Dio vivente, compimento dell'uomo*, 24-27; E. OSBORN, 38n.

²⁹⁸ O motivech existujícího rozkolu mezi náboženským postojem vyjadřovaným veřejným kultem podle domovských tradic na jedné straně, a na straně druhé osobním filozofickým názorem, který v „říši udržoval

Přestože až v *Ap* 17-21 nacházíme teologickou syntézu, tj. expozici ústředních obsahů „pravého náboženství“ křesťanů, již dosavadní motivická analýza nám ukázala, že odlišnost kulturního prostředí adresáta spisu si vyžádala odlišné důrazy a zachycení některých typických témat apologetiky. Pokusme se nyní podívat, jak se latinské kulturní prostředí odrazilo na christologicko-trinitární syntéze víry křesťanů obsažené v ústředních kapitolách *Apologetika* a zejména v kapitole *Ap* 21, která se pokouší postihnout stěžejní výraz novosti křesťanského učení, totiž vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem v Kristu.

3.3.3 Teologická expozice křesťanství v *Ap* 17-21

Pokusíme se nyní o podrobnější lingvostylistickou analýzu zbývajících pěti kapitol *Apologetika*, zaměříme se přitom na ústřední teologické motivy v nich obsažené. Kvůli terminologické přesnosti záměrně ponechávám některé pasáže z *Apologetika* nepřeložené, aby tak bylo možno založit motivickou analýzu na původních latinských výrazech.²⁹⁹

3.3.3.1 *Dispositio*: Boží plán univerzální spásy, koncept zjevení

Tertulián kupodivu nezhajuje svou expozici kréda obvyklou polemikou a výpady proti odlišným názorům, ale (s ohledem na adresáty?) vstřícným tvrzením, že vlastnosti Boha křesťanů (Boha „pravého a velikého“) se v mnohém podobají charakteristikám

(prostřednictvím veřejného kultu) loajalitu a zároveň náboženskou toleranci (protože neinterferoval se „soukromým“ přesvědčením)“ a o důvodech střetu s křesťanstvím, které si zvolilo cestu pojmenování vlastní identity právě tímto paradoxním spojením světa náboženského kultu a filozofie, srov. G. LAITI, *La Chiesa dei Padri*, 97.

²⁹⁹ Podobně jako u spíše přehledové analýzy ostatních oddílů *Apologetika* dávám přednost určitým textovým variantám, aniž bych se zabývala podrobným komentářem interpretačních variant, které by vyžadovaly samostatnou práci. K problematice textové kritiky *Apologetika*, zejm. otázce tzv. *fragmentum fuldense*, který představuje významnou textovou variantu zasahující i do námi zde pojednávaných kapitol viz např. C. CALLEWAERT, *le codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 7 (1902), 322-353; J. P. WALTZING, *Étude sur le codex fuldensis de l'Apologétique de Tertullien*, Liège-Paris 914-1917; E. LÖFSTED, *Tertullians Apologeticum Textkritisch Untersucht*, Lund 1915; *IBID.*, *Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum*, Lund 1918; C. BECKER, *Tertullian's Apologeticum, Werden und Leistung*, München 1954; R. BRAUN, *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum in Hommages à J. Bayet*, Bruxelles 1964, 114-121; M. PELLEGRINO, *Ancora sulla duplice redazione dell'Apologeticum*, in *Ricerche Patristiche*, Torino 1982, vol II, 414-426.

svrchovaného boha filozofů: je to Bůh neviditelný, nepostižitelný a bezmezný.³⁰⁰ Křesťanský Bůh je však zároveň Stvořitelem veškerenstva, které vytrhl z nicoty, „aby se stalo ozdobou jeho majestátu“.³⁰¹ Tímto návratem ke konceptu prvotního stvoření se zároveň Tertulián patřičně vymezil vůči platonské ideji emanace. Stvoření podle něj proběhlo prostřednictvím slova, podle dispozice Boží mysli a v síle jeho ctnosti:

*verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit.*³⁰²

Tradiční Boží atributy budou v této části spisu i nadále předkládány prostřednictvím antinomií, které mají zdůraznit odlišnost křesťanského pojetí Boží jedinečnosti od středoplatonské představy o Bohu. Bůh křesťanů je neviditelný „třebaže je vidět“, je nepostižitelný, „třebaže se zpřítomňuje prostřednictvím milosti“, nesmírný, „třebaže lidské smysly tuší jeho velikost“.³⁰³ Křesťanského Boha je tedy třeba hledat uvnitř paradoxu a nikoliv vyloučením jednoho ze dvou pólů v napětí. Bůh si uchovává svou přesaznost, přestože se dává člověku poznat, spatřit, či lépe: právě proto, že jeho velikost přesahuje veškerou míru, jeho sebezjevení ho současně člověku skrývá.³⁰⁴ „*Quod immensum est, soli sibi notum est*“³⁰⁵ – pouze On sám je schopen zcela poznat vlastní nesmírnost. V tomto ohledu Tertuliánův obraz Boha souzní s aspiracemi helénského myšlení a přitom zůstává pozoruhodnou expozicí křesťanského konceptu zjevení.³⁰⁶

Jestliže se Bůh zjevuje, není zcela nepřístupný, takže nemůže být ignorován a člověk se proviňuje, pokud ho odmítá poznávat. Zkušenost s Bohem je tedy současně nevyhnutelná i nemožná. Tento paradox Tertulián řeší pouze částečně, vrátí se k němu až

³⁰⁰ Tertulián se opírá spíše o kosmologii než o historické argumenty. Bere v úvahu koncept dějin spásy, avšak podobně jako další apologetové používá hojně i středoplatonskou představu o uspořádání světa, na jejímž základě pak postaví i své vyjádření reálné komunikace Boha v Ježíši Kristu uvnitř dějin, jak si ukážeme.

³⁰¹ *Ap* 17,1 / CCSL 1,117. V originále je možno si povšimnout typické slovní hříčky založené na polysémantičnosti řeckého výrazu *kosmos*, který označuje jak veškerenstvo (tj. celý svět, vesmír), tak ozdobu. Aby o toto využití homonymie nepřišel, ponechává Tertulián v textu slovo v řečtině: „*de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo kosmon accommodaverunt.*“

³⁰² *Ap* 17,1 / CCSL 1,117. Velmi synteticky se zde říká, z čeho byl svět stvořen (z ničeho), proč (k ozdobě) a také jak (prostřednictvím Slova). Srov. též *Prax* 5,3 / CCSL 2,1163n: „*Hanc Graeci logon dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus, ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat.*“ Výrazy *verbum-ratio-virtus* Tertulián připisuje Kristu, srov. dále analýzu *Ap* 21.

³⁰³ *Ap* 17,2 / CCSL 1,117.

³⁰⁴ Srov. tamtéž.

³⁰⁵ Tamtéž.

³⁰⁶ Přestože tu zůstává tenze obsažená v paradoxu: tradiční boží atributy u křesťanů získávají novou konotaci, odtud tvrzení, že Bůh je zároveň viditelný i neviditelný atd., tj. ano, jde o jediného Boha, který je současně transcendentní (ne idol učiněný lidskýma rukama) a sdělující se člověku. Bůh nemusí být vyrábět, nýbrž poznán. Právě tato „dosažitelnost“ Boha je ovšem vzhledem k řecké filozofické vizi jednou z novinek křesťanství.

v následujících spisech.³⁰⁷ Nemožnost je zapříčiněna naprostou Boží přesažností vzhledem k poznávacím schopnostem člověka:

„Ostatní předměty, které můžeme běžně vidět a chápat či hodnotit, jsou něčím méně než zrak toho, který se dívá, než ruce, které se jich dotýkají, než smysly, jež je vnímají; avšak to, co je nezměrné, je poznáno pouze sebou samým. Právě z toho chápeme Boha: z naší neschopnosti ho chápat, takže jeho všepřesažná velikost ho činí lidem zároveň poznatelným i nepoznatelným.“³⁰⁸

3.3.3.2 Obecná lidská otevřenost vůči zjevení (*anima naturaliter christiana*)

Zdá se, že Tertulián strukturoval prezentaci křesťanského kréda s ohledem na způsob uvažování svých čtenářů či posluchačů, u nichž zřejmě předpokládal znalost platónského trojičního schématu s jeho konceptem svrchovaného boha (*theos*), božského prostředníka (*Logos*) a světa (*kosmos*). Poté, co apologeta představí svou vizi monoteismu a upřesní jeho obsah, odvolává se na autoritu posvátných textů křesťanů (které jsou „náš zákon“, jak o nich prohlašuje v *Ap* 31). Odtud přejde k christologickému článku víry, aby náležitě formuloval statut Ježíše Krista jako prostředníka mezi Bohem a světem a přitom se pokusí objasnit jeho božský původ i autenticitu vtělení. Je dobré si uvědomit, že ono klíčové dilema, jak v reflexi předat a uchovat monoteistické trojiční vyznání a současně důraz na Boží vtělení, na jednotu i rozlišnost v Bohu, budeme nacházet hojně tematizováno v patristické literatuře dalších staletí.³⁰⁹

Jedním ze svědectví o Boží otevřenosti vůči člověku a světu je pro Tertuliána samotná struktura člověka. Vyjadřuje ji okřídlený tertuliánovský výrok „*anima naturaliter christiana*“³¹⁰ Druhým důležitým znamením trvalé Boží péče o člověka je pak podle apologety Písmo.

Výraz *anima naturaliter christiana* zřejmě odkazuje k aristotelskému obrazu *testimonium animae*,³¹¹ podle kterého je ze spontánního svědectví duše („zdola“, tj. z našeho ukotvení v dějinách a v tělesnosti) možné dospět ke zkušenosti božské přesažnosti. Zdá se, že Tertulián směřuje ke stvrzení této možnosti univerzální zkušenosti

³⁰⁷ Srov. *De testimonio animae*.

³⁰⁸ *Ap* 17,2-3 / CCSL 1,117.

³⁰⁹ Srov. LAITI, *Dio vivente*, 27-45.

³¹⁰ *Ap* 17,6 / CCSL 1,117.

³¹¹ Srov. ARISTOTELES, *De philosophia*, fr. 12, *Sext Empir. Adv. Mathem.* IX, 20-23.

Boha. Transcedenci zakládá na velikosti zakoušeného subjektu, který je současně garantem univerzálního dosahu nabídky setkání. Od nemožnosti vymezit Boha prostou definicí a postihnout ho při pohledu na stvoření, člověk dospívá k vzývání Toho, který stojí u zrodu světa jakožto uspořádaného kosmu. Toto poznání se podobá prahu, na kterém lze očekávat a vystavit se Božím sebesdělení v dějinách. Otevřenost Boha vůči člověku, k níž podle křesťanské zkušenosti došlo, pak podle Tertuliána dosvědčuje i posvátný text křesťanů, jímž je Písmo (*sacrae litteraturae*),³¹² kde nacházíme explicitně vyjádřeno tušení, že práh může být překročen. Současně právě toto specifické písemné svědectví o Božím zjevení umožňuje porozumět postavení člověka tváří v tvář božské skutečnosti.³¹³

3.3.3.3 Svědectví Písma o Božím sebezjevení

Skrze písemné svědectví (*instrumentum litteraturae*) nám bylo svěřeno sebezjevení Boha v dějinách. Bůh dal lidem Písmo k tomu, aby byl hledán a nalezen, aby mu bylo uvěřeno a slouženo. Proto poslal proroky, „spravedlivé a bezúhonné muže“,³¹⁴ aby díky božské inspiraci, naplnění Duchem poznali a dali poznat Boha. Prorocké postavy měly hlásat jediného Boha, který stvořil svět a stvořil člověka z bláta,³¹⁵ uspořádal svět a rozdělil čas na jednotlivá období a zanechal v něm řadu znamení majestátu své soudcovské autority.³¹⁶

Obsah posvátných textů tedy tvoří slova a činy proroků, Božích poslů. Tertulián svému čtenáři předkládá krátký souhrn historie o vzniku a rozšíření židovských svatých písem: aby se jejich poselství stalo srozumitelným nejen pro Židy, egyptský vládce Ptolemaios Sótér je nechal přeložit do řečtiny a podnítil tak vznik slavné Septuaginty, která napomohla rozšíření starozákonních spisů po celém helénském světě.³¹⁷

³¹² Srov. *Ap* 18,1 / CCSL 1,118.

³¹³ Tertulián nabízí graduální poznání Boha třemi možnými přístupy: cestou duše přirozeně schopné Boha; skrze dějiny, a to jednak skrze dějiny Římské říše, tak skrze dějiny židovského národa; to vše směřuje k vrcholnému poznání/zjevení Boha skrze Krista.

³¹⁴ *Ap* 18,2 / CCSL 1,118.

³¹⁵ „on je pravým Prométheem“ – Prométheovi řecká mytologie připisovala stvoření člověka z hlíny, srov. *Ap* 18,2 / CCSL 1,118.

³¹⁶ Na toto místo Tertulián včlenil také svou syntetickou a velmi konkrétní eschatologickou vizi: kdo dodržuje přikázání, bude mít odměnu věčného života, kdo se jimi neřídí, bude potrestán nehasnoucím a věčným ohněm pekelným. A to se stane, až Bůh přijde na konci časů, aby soudil svět (srov. *Ap* 18,3-4 / CCSL 1,118). Tertulián si byl ovšem zřejmě vědom, že podobná tvrzení nemusela působit na každého právě věrohodně, proto dodává: „I já jsem se tomu kdysi smál. Byl jsem jeden z vás – křesťany se nerodíme, ale stáváme.“ (*Ap* 18,4 / CCSL 1,118).

³¹⁷ Tato i následující kapitoly ovšem hovoří o starozákonním biblickém kánonu, nikde (a to dokonce ani v klíčovém christologickém *Ap* 21) se text neodvolává na písemná svědectví Nového zákona. Nevěděl snad autor o formujícím se novozákonním kánonu? Nehodila se mu zmínka o novozákonních spisech do argumentace o starobylosti hájeného učení?

Závěr *Ap* 18 obsahuje inkluzi, která se vrací a rozšiřuje úvahu o funkci Písma v životě křesťana: biblické spisy mají být čteny ve společenství věřících, aby ten, kdo naslouchá jejich slovům, našel, a kdo se snaží porozumět, aby dospěl k víře.

Osmnáctá kapitola *Apologetika* se vedle exkursu do slavné minulosti zabývá argumentem *antiquitas*, tedy starobylosti Písma, která měla podpořit hodnověrnost Písma v očích Římanů. Dlouhou tradicí osvědčená autorita a obecná úcta byla dosud považována za jeden z důležitých dokladů spolehlivosti určité nauky.³¹⁸

Tertulián prakticky zvažuje obě možnosti plausibility uznávané helénskou kulturou: autoritu křesťanských posvátných textů dokládá před očima svého latinského čtenáře jejich starobylostí a božským původem. Devatenáctá kapitola *Apologetika* přitom předkládá čtenáři motiv starobylosti, kapitola bezprostředně následující božský původ Písma stvrzený naplněním obsažených proroctví.

Apologeta připomíná, že Písmo obsahuje božský zákon, jež byl dán Hebrejům. Jejich „první prorok“ Mojžíš (*Ap* 19,1* / CCSL 1,119)³¹⁹ a jeho zachycení dějin světa je podle Tertuliána mnohem věrohodnější než ostatní dějepisy, neboť podle tradice je Mojžíš starší než všichni ostatní dějepisci, takže

„Je tedy zřejmé, že vaše zákony i vaše literatura jsou odvozeny z božích zákonů a nauky, neboť to, co bylo dříve, je nutně původcem toho, co vzniklo později, proto také máte některé společné či nám podobné zvyky. Z řeckého výrazu *sofia* vznikl název pro filozofii jako lásku k moudrosti, z napodobení prorockého umění vznikly věštby básníků. Lidé, kteří toužili po slávě, znásilnili to, co našli v našich spisech, a přivlastnili si to.“³²⁰

Jediným společným zdrojem zákonů pro Římany, právě tak jako pro židy i křesťany, je tedy jediný Boží zákon. Vyjádřeno jazykem poznání: je tu jediná moudrost, na níž mají všichni podíl, starozákonní proroci i řeční básníci a filozofové. Tertulián ovšem nepopírá i zásadní rozdíl mezi nimi: některé pojmy a proroctví řecko-římské kulturní tradice se podle něj hrubě vzdálily biblické pravdě, která byla jejich základem.³²¹

Přesvědčivý doklad autority a božského původu židovských a křesťanských posvátných textů představuje reálné dovršení událostí, o kterých spisy hovoří.

³¹⁸ Srov. *Ap* 19,1 / CCSL 119 (včetně fuldského zlomku: *auctoritatem litteris praestat antiquitas summa*).

³¹⁹ Přejímáme tradiční označení pasáží tzv. fuldského zlomku hvězdičkou (srov. text *Ap* 19-20,2-10 v edici MORESCHINI - PODOLAK). Jde o text, který se zachoval v jediné verzi nalezené r. 1584 v jednom z kodexů fuldského kláštera. Jde o jakýsi náčrt k tématu, které bude rozvedeno v druhé redakci *Ap* 19-20, anebo se jedná o doplněk autora, interpretace badatelů není v tomto bodě zcela jednoznačná. V každém případě si nelze nepovšimnout zjevných obsahových shod mezi *Ap* 19,1*-10* a *Ap* 19,2-20,5 / CCSL 121-122.

³²⁰ *Ap* 19,5*-6* / CCSL 1,120.

³²¹ Srov. otázku „pravé Sibylly“, pravá prorokyně versus pohanské Sibylly in DANIÉLOU, 170.

„Co účinněji svědčí v náš prospěch, ne-li to, že uskutečnění jejich proroctví, vždyť uspořádání království, pád měst, osudy národů a stav chrámů, že vše je, jak bylo předpovězeno tisíce let předem?

Odtud čerpá odvalu naše naděje, které se vysmíváte, a odtud naše víra, které říkáte domýšlivost, čerpá svou sílu. Pohled do minulosti posiluje víru v budoucí běh věcí, tatáž slova předpověděla minulé i budoucí, táž slova je zaznamenala“.³²²

Ap 20 rozvádí obsáhleji³²³ náplň splněných starozákonních proroctví:

„Skutečnost, že země pohltní celá města, že moře smetou pryč ostrovy, že říši budou sužovat vnitřní a vnější války, že jedno království bude zápasit s druhým, že hlad, mor a veškeré místní pohromy a hojná úmrtí rozsejí všude zkázu, že ponížení se stanou mocnými a mocní budou poníženi; že spravedlnost bude stále vzácnější, ničemnost častá, péče o prospěšné disciplíny uvadne, že běh ročních dob a služba přírodních živlů bude narušena, že tvář přírody bude porušena podivnými a hroznými jevy – to vše bylo vytušeno a zaznamenáno. Zatímco se nám to děje, dočítáme se o tom, zatímco to poznáváme, zjišťujeme, že je to pravdivé.“³²⁴

Když Písmo hovoří o minulosti, která se již uskutečnila, či o přítomnosti, která ukazuje, že se nemýlilo, proč by pak mělo být méně věrohodné v tom, co říká o budoucnosti?³²⁵ Touto otázkou Tertulián čtenáře připravuje na blížící se expozici christologického kréda křesťanů, které je vyhrazeno *Ap* 21.

3.3.3.4 Tertuliánova christologie: Christo ut Deo v *Ap* 21

Jádrem jedinečnosti křesťanské teologie je její trojiční koncepce Boha a christologické vyznání. Ve světě pozdní antiky budila křesťanská prezentace identity Ježíše

³²² *Ap* 19,8*-9* / CCSL 1,120, srov. *Ap* 20,4 / CCSL 1,122: „Odtud také nabývá jistoty naše víra v jejich předpověď budoucího, která se ostatně už zjevně ukázala jako pravdivá, neboť budoucnost byla předpověděna zároveň s fakty, které se každodenně potvrzují jako pravdivé: zní zde tytéž hlasy, totéž Písmo je zaznamenává, tatáž inspirace je provází...“

³²³ Tj. ve srovnání s *Ap* 19,7* / CCSL 1,120.

³²⁴ *Ap* 20,2-3 / CCSL 1,122.

³²⁵ Odkaz k budoucnosti je víceznačný: může se jednat jak o blízkou budoucnost Tertuliánových současníků, tak o aluzi na příchod mesiáše předpověděného proroky. Srov. apologetovo rozdělení dějin do stupňů či věků: první je totožné s dobou od stvoření po potopu („onu zkázu, která pomstila nepravost tohoto prvního věku světa“, *Ap* 19,1* / CCSL 1,119), druhá obsahuje celé dějiny až do přítomnosti, včetně třetí doby, která směřuje od přítomnosti k budoucnosti - zde ovšem záleží na smyslu překlada, zde uvedená interpretace sleduje Waltzingovu verzi. K Tertuliánově originálnímu nárysu dějiny spásy viz následující analýza *Ap* 21.

z Nazareta jako Božího Syna dva základní typy otázek. Pokud byl posluchačem křesťanské zvěsti příslušník židovské náboženské tradice, objevovaly se u něj pochyby ohledně možnosti skutečného setkání s Bohem skrze Krista a jeho lidství.³²⁶ Pokud se měli evangelním poselstvím zabývat Řekové a Římané, nutně se museli ptát po tom, jak je možné vymezit vztah mezi Kristem-Synem-Logem na úrovni bytí. Jak mohl být Kristus rovný Bohu a zároveň rozdílný? Jak chápat soupřítomnost jeho lidské a božské přirozenosti?

Jak tedy mohl Tertulián dostatečně přesvědčivě představit příslušníkům helénského kulturního světa druhého století po Kristu obraz Boha, který se dává člověku v Synu, jenž na sebe dokonce přijímá lidské tělo, takže tu - řečeno jazykem Tertuliánova spisu - vzniká *homo Deo mixtus*?³²⁷ Středoplatonská filozofie podobné slučování dvou konceptuálně oddělených úrovní reality neumožňovala uvažovat než skrze kategorii prostředníka-Logu, které využili již řecky píšící křesťanští autoři. Třetí prvek helénské teologie, tak jak ji představil M. T. Varro, tedy svět mýtu (*theologia mythica*),³²⁸ kde by v zásadě boholidství nebylo něčím zcela novým, se Tertulián zpočátku ve své teologické koncepci vyhýbá, zřejmě si byl vědom rizika, k němuž mohla vést interpretace božího synovství v klíči mýtického příběhu.³²⁹

Nelze samozřejmě tvrdit, že by Tertulián jednoznačně představil křesťanství jako pravý opak římské religiozity. Celá tato studie ostatně směřuje k tomu, aby ukázala, jak významný koncept římské antiky, jímž je *religio*, našel cestu ke křesťanství a stal se součástí jeho sebepojetí. Na tomto konkrétním místě ovšem riziko záměny Krista za mýtického hrdinu řeckého eposu bylo velké. Recepce mýtu se totiž od Varronových dob odklonila od původního pojetí řeckého termínu *mythos* a chápala ho spíše ve významu, který je blízký latinskému výrazu *fabula*, tj. jako alegorické vyprávění určené pro divadlo.³³⁰

Celkové uchopení vztahu mezi Bohem a člověkem v Kristu, který je Tertuliánem představen jako „člověk smíšený s Bohem“ (*homo deo mixtus*), se zde tedy jeví jako zcela zásadní otázka sebepochopení křesťanství i jeho prezentace v kontextu kulturního světa pozdní antiky. Tertulián vychází vstříc možným námitkám obou mentalit, židovské i

³²⁶ „*Christum et hominum aliquem Iudaiei indicaverunt*“, *Ap* 21,3 / CCSL 1,123.

³²⁷ *Ap* 21,12 / CCSL 1,124.

³²⁸ Vzhledem k tomu, že Tertulián s varronovskou koncepcí trojí teologie explicitně pracuje ve spise *Ad nationes* (srov. např. *Nat* 1,1,8-14 / CCSL 1,11-12) napsaném zřejmě nedlouho před Apologetikem, můžeme předpokládat, že jeho zacházení s kategoriemi mýtu, filozofie a zákona reflektuje toto pozdněantické schéma římské teologie. K *theologia mythica* viz např. Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*. Bruxelles, Latomus 1997, 220n.

³²⁹ srov. *Ap* 21,1 / CCSL 1,122.

³³⁰ Srov. „*prima ... theologia maxime accommodata est ad theatrum*“, M.T. VARRO, *RD* I, frg 10, cit. in LEHMANN, 221.

pohanské, a nabízí dva typy řešení: kvůli židům navazuje na téma starozákonních dějin spásy, zatímco pro Římany adaptuje a využívá k prezentaci vztahu Boha a člověka v Kristu řeckou kategorii Logos.³³¹

Pokusme se vysledovat, jakým způsobem je rozvíjena christologická argumentace v *Ap 21*, rozlišit a interpretovat její jednotlivé prvky.

Tematická struktura Ap 21:

- 1-2 analogie a rozdíly mezi židy a křesťany
- 3 nejdůležitější rozdíl: Kristus
- 4-6 *ante Christum*³³² – ekonomie spásy/vztah člověka a Boha před vtělením
- 7-23 *Christus*³³³
 - 7-9 *Filius Dei*³³⁴
 - 10-13 *Filius Dei* ve vztahu k Bohu Stvořiteli světa
 - 14-23 *Filius Dei* ve vztahu ke světu (Vtělené Slovo)
 - 17 jeho mocné činy
 - 18 jeho nauka
 - 19-20 jeho smrt
 - 21-22 jeho vzkříšení
 - 23 jeho velikonoční zjevení a vyslání apoštolů, nanebevstoupení
- 24-31 *post Christum*

³³¹ K teologii Logu u Tertuliánových předchůdců a současníků přehledně viz např. STUDER, 71-74.

³³² Rozlišení *ante Christum-Christum-post Christum* pochází od R. UGLIONE, 21.

³³³ Jiné možné rozlišení této části kapitoly, s ohledem na podrobnější obsahové rozčlenění:

- 7-9 hlásání příchodu Božího Syna v lidských dějinách
- 10-11b místo Božího Syna při stvoření (jeho role ve vztahu mezi Bohem a kosmem)
- 11c-13 jeho božská podstata
- 14-16 jeho vtělení (schéma dvou příchodů Krista: židovská interpretace Kristova příchodu a křesťanská interpretace)
- 17 jeho mocné činy
- 18 jeho nauka
- 19-20 jeho odsouzení a smrt
- 21-22 jeho vzkříšení
- 23a vyslání učedníků
- 23b jeho nanebevstoupení

³³⁴ Tertulián v tomto díle nikdy nemluví o Bohu Otce, možná proto, že tento výraz nebyl v prostředí, v němž se pohyboval, jednoznačně srozumitelný v souvislosti s náboženskými obsahy. Mohlo by se také zdát, že ho nepovažoval za nezbytný tam, kde se soustředí především na objasnění christologického jádra křesťanské zvěsti, na zvýraznění jedinečnosti jeho prostřednictví, spíše než na reflexi charakteristik svrchovaného Boha. Příznačné je v této souvislosti i vynechání pneumatologického elementu ve vztahu Syna k Bohu Otci.

a) Identita Krista-Božího Syna ve vztahu k židovství, analogie a rozdíly

[21,1] Sed quoniam edidimus,
antiquissimis Iudaeorum instrumentis
sectam istam esse suffultam, quam aliquanto NOVELLAM,
ut Tiberiani temporis, plerique sciunt, profitentibus nobis quoque:
fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur,
quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae,
aliquid propriae praesumptionis abscondat;
[21,2] vel quia, praeter aetatem,
neque *de victus exceptionibus*,
neque *de solemnitatibus dierum*,
neque de ipso signaculo corporis,
neque *de consortio nominis* cum Iudaeis agimus,
quod utique oporteret, si eidem Deo manciparemur.³³⁵

„Ale protože jsme vyložili, že tato naše sekta – o níž mnozí vědí, že vznikla nedávno, za časů Tiberiových (a my to připouštíme) – se opírá o starobylé listiny Židů, mohly by možná vyvstat pochyby o ní právě na tomto základě, tedy že skrývá některé odlišnosti svého přesvědčení pod pláštíkem jiného, velmi znamenitého a zákonem dovoleného náboženství.“

Kapitulu uvozuje připomínka vztahu k Písmu, které křesťany sblížuje s židy. Apologeta ovšem nezapomíná a ni na základní rozdíl, jímž je datace vzniku křesťanství do relativně nedávných dějin. Jestliže až dosud Tertulián používal jako argument dovolenosti a autority křesťanství *antiquitas*, která byla příznávána židovství,³³⁶ nyní dodává, že křesťanství³³⁷ se ovšem o tento motiv jen tak, bez dalšího vysvětlení, nemůže oprít. Mohlo být jistě považováno za odnož (*secta*) uvnitř židovství, které bylo zákonem dovolené náboženství (*religio licita*).³³⁸ *Ap* 21,2³³⁹ vyjmenovává další konkrétní odlišnosti mezi židy

³³⁵ Rozčlenění textu v této části kapitoly má posloužit jeho přehlednější hermeneutice, text v originálním jazyce tu vychází z *recensio Vulgata* in TERTULLIANI *Opera*, I, ed. E. Dekkers, Brepols 1964, 122-128. Na případné odchylky od této edice dále v textu upozorním, zvláště textu pochází ode mne, stejně jako překlad některých pasáží Apologetika do češtiny (není-li uvedeno jinak).

³³⁶ Židovství bylo pod ochranou Říma od dob Julia Caesara, synedriu byla přiznána také právní autorita nad židy, vyjma velmi závažných provinění. Židům se dostalo zvláštních privilegií: byl uznán jejich šabat, milostivé léto i monoteismus, neměli povinnost vojenské služby, Judea byla každých sedm let osvobozena od ročních poplatků, na jejím území vojáci nenosili vojenské symboly zobrazující císaře, jeho kult zde nebyl vůbec zaveden. Není samozřejmě řečeno, že to nevyvolávalo nesouhlas a spory jak ze strany ostatních národů Římské říše, tak samotných římských úřadů (viz svědectví o nevráživosti vůči židům in TACITUS, *Hist* V, 8 / Heraeus, 188-190; PLINIUS, *Nat Hist* 13,9,46 / BL 13,32 až po zprávy o zásazích proti nim srov. VALERIUS MAXIMUS 1,3,3 / Kempfius 126.). Viz též A. RESTA BARILE, 202n, pozn. 1.

³³⁷ Sám termín „křesťanství“ se v tomto Tertuliánově nikde nevyskytuje, používám ho zde zástupně za řadu termínů vyjadřující identitu křesťanství, jimž se budeme věnovat v následující kapitole této práce.

³³⁸ Srov. *Ap* 21,1 / CCSL 1,122.

a křesťany, podle Tertuliána se týkají zdrženlivosti od některých pokrmů, liturgických svátků, obřizky, ale pochopitelně i samotného pojmenování obou náboženských tradic.

Základní rozdíl ovšem spočívá v chápání osoby Ježíše Krista a jeho vztahu k Bohu. To, že křesťané a židé mají společná Písma, nezabránilo, ba naopak přispělo, aby se někteří lidé (*vulgus*) domnívali, že křesťané na rozdíl od židů vzdávají bohoocty člověku: „takže můžeme být považováni spíše za uctíváče obyčejného člověka“ než Boha.³⁴⁰

[21,3] Sed et *vulgus* iam scit CHRISTUM UT HOMINUM ALIQUEM,
qualem Iudaei indicaverunt:
quo facilius quis *nos* HOMINIS CULTORES *existimaverit*.
Verum neque de Christo erubescimus,
cum sub nomine eius deputari et damnari iuvat,
neque de Deo aliter praesumimus.
Necesse est igitur pauca DE CHRISTO UT DEO.

„*De Christo ut Deo*“ dle mého názoru představuje hermeneutický klíč k porozumění dalším christologickým pasážím této kapitoly. Celá její kompozice pak směřuje k objasnění myšlenky, že Kristus, který se v lidských dějinách objevil v podobě člověka, je nositelem boholidské přirozenosti³⁴¹ a je též podstaty s Bohem.

V bezprostředně následujících odstavcích bude Tertuliánův usilovat především o adekvátní vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem v Kristu s důrazem na Synovo božství. Předtím ovšem ještě představí dějiny spásy „před Kristem“ a všimne si privilegovaného vztahu, který Bůh navázal s židovským národem.

Ante Christum

[21,4] Totum Iudaeis erat apud Deum *gratia*
ubi et insignis iustitia et fides originalium auctorum:
unde illis et generis magnitudo
et regni sublimitas floruit
et tanta felicitas,
ut de Dei vocibus,
quibus et docebantur de promerendo Deo
et non offendendo praemonerentur.

³³⁹ CCSL 1,123.

³⁴⁰ *Ap* 21, 3 / CCSL 1,123. Přikláním se zde k lehce interpretujícímu překladu A. Resta Barile.

³⁴¹ Srov. ovšem terminologii použitou v tomto úryvku Apologetika, Tertulián se zatím nevyjadřuje v termínech „přirozenosti“ (*natura*), přestože jsme jej dovolili na tomto místě interpretovat právě v tomto smyslu.

Jak je z uvedeného úryvku zřejmé, Tertulián téma vztahu Boha k Izraeli doplnil tradičním odkazem křesťanských autorů na nevěru Božího lidu, která vedla k tomu, že Bůh povolal další, věrnější vyznavače.³⁴² Dějiny dozrály k tomu, aby se vztah Boha k lidem proměnil: po období zvláštního vztahu Boha k vyvolenému národu nastal čas k univerzálnímu povolání „*ex omniam gente et populo et loco*“.³⁴³ Tyto nové Boží ctitele pro jejich dokonalejší přijetí disciplíny také doprovází větší Boží milost (*gratia plenior*):

[21,5] Sed quanta deliquerint,
fiducia patrum inflati ad declinandum disciplinam in profanum modum,
etsi ipsi non confiterentur,
probaret exitus hodiernus ipsorum.
Dispersi, palabundi, et soli et caeli sui extorres vagantur per orbem
sine homine, sine Deo rege,
quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur.
[21,6] Cum haec illis sanctae voces praeminarentur,
eadem semper omnes ingerebant fore, uti sub extimis curriculis saeculi
ex omni iam gente et populo et loco
cultores sibi allegeret Deus multo fideliores
in quos gratiam transferret plenior quidem ob disciplinae auctioris capacitatem.

Od nově ustaveného univerzálního vztahu Boha k národům se nyní pozornost autora konečně přesune k osobě Božího Syna. Privilegovaným prostředníkem mezi Bohem a ostatními lidmi už tedy není Izrael, jediný vyvolený národ, ale Kristus.³⁴⁴

b) Identita Božího Syna odvozená z jeho vztahu k Bohu

[21,7] Venit igitur
qui ad reformandam et illuminandam eam venturus a Deo *praenuntiabatur*,
CHRISTUS ILLE FILIUS DEI.
Huius igitur gratiae disciplinaeque ARBITER et MAGISTER,
ILLUMINATOR atque DEDUCTOR generis humani
FILIUS DEI annuntiabatur;

³⁴² Srov. IRENEJ Z LYONU, *Adv. haer.* 3,18,7 / SC 211,365-366; 5,17,1; ORIGENES, *De princ.* 2,6,1 / SC 252,308-311.

³⁴³ *Ap* 21,6 / CCSL 1,123.

³⁴⁴ Jde o jedno z tradičních novozákonních témat, srov. 1Tm 2,5-6; 1Kor 8,6; Žid 8,6; 9,15; 12,24 ad., k jednotlivým výskytům srov. např. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e salvezza* 1, Cinisello Balsamo 1991, 98-102.

Vztah Krista, Božího Syna (*Filius Dei*), k lidskému rodu je v tomto úryvku vymezen dvěma slovesy (přišel, aby *obnovil* a *osvítit*, *objasnil*) a čtyřmi tituly: je rozhodčím (*arbiter*)³⁴⁵ a učitelem milosti a zákona (*magister*),³⁴⁶ „osvětitelem/objasnitelem“ (*illuminator*)³⁴⁷ a průvodcem (*deductor*).³⁴⁸ Kristův příchod na jedné straně znamená naplnění zaslíbení, která očekávali židé, na druhé straně je zřejmé, že uvedené čtyři funkce příchodu Božího Syna odpovídají i aspiracím římské kultury.³⁴⁹ Soteriologické prostřednictví Ježíše Krista je tak prezentováno způsobem, který respektuje dvě odlišné mentality: spása může být chápána jak v kategoriích osvětlení a vpsledku obnovy řádu, tak i očekávaného naplnění starozákonních příslibů, tedy ve schématech myšlení přístupných jak židům, tak Římanům.³⁵⁰

Aby prohloubil a náležitě vysvětlil povahu Kristova narození a jeho pozemské existence, apologeta usiluje vymezit jeho podstatu. Vychází nejprve z negativního vymezení, tj. jak nemá být chápáno Kristovo vtělení na pozadí existujících koncepcí božského a lidského univerza helénské kultury:

non quidem ita genitus,

ut erubescat in filii nomine aut de patris semine.

[21,8] *Non de sororis incesto nec de stupro filiae aut coniugis alienae Deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum, amatorem in auro conversum Danaidis.*

Iovis ista sunt numina vestra.

[21,9] *Ceterum Dei filius nullam de impudicitia habet matrem;*

etiam quam videtur habere, non nupserat.

Sed prius SUBSTANTIAM edisseram, et ita nativitatis qualitas intellegetur.

Teprve poté apologeta svému čtenáři nabízí, jak Kristově osobě porozumět na základě jeho statutu na úrovni bytí. Tertulián usiluje říci, že Kristus je už od vtělení Bohem

³⁴⁵ Upřednostnila jsem tento výraz, ale jistě by bylo možné uvážit i další významy latinského slova *arbiter*: svědek, soudce, zprostředkovatel.

³⁴⁶ Lat. *disciplina* na tomto místě interpretuji ve shodě s většinou badatelů v uvedeném významu „zákona“.

³⁴⁷ K biblickým kořenům obrazu Krista-osvětitele a jeho výskytům u dalších církevních autorů viz např. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo*, 139-159.

³⁴⁸ Viz PLATÓN, *Leg X*, 897b / *BL* 12, 160 (Bůh jako *paidagógei ton kosmon*), podobně jako Tertulián má i Órigenés Krista za vychovatele lidského rodu. Srov. pozn. 3 in RESTA BARILE, 203. Obraz Krista jako učitele a průvodce lidí je častý u Cypriána, srov. CYPRIÁN, *Orat* 2 *CCSL* 3a,90; 8 / *CCSL* 3a,93; 11 / *CCSL* 3a,95n; 29 / *CCSL* 3a,108; *Ep* 58,1,3 / *CCSL* 3c,320 ad.

³⁴⁹ Přes zmíněný odkaz k Platónovi se lze domnívat, že mají bezprostřední vztah především k římskému rétorickému umění, o recepci rétoriky u církevních spisovatelů prvních staletí viz STORIA DEL CRISTIANESIMO. RELIGIONE, POLITICA, CULTURA, vol. II. *La nascita di una cristianità*. Roma 2000, 591-594.

³⁵⁰ Další výraz, který odkazuje ke spásnému charakteru vztahu mezi Bohem a člověkem v Kristu je přídomek Vítěz (*Victor*), který byl ještě za Tertuliána poměrně často používán pro překlad řeckého slova *sótér*. Srov. OSBORN 17, viz též *Ap* 47,11 / *CCSL* 1,164.

v lidském tělem a že právě mediace spásy i stvoření je dána touto jeho jedinečnou identitou Božího Syna, kterou zde o něco později vyjádří slovním spojením *homo Deo mixtus*.³⁵¹ Následující verše reflektují vztah Božího Syna k Bohu Stvořiteli světa.

[21,10] *Iam ediximus*

DEUM

universitatem hanc mundi

VERBO

et RATIONE

et VIRTUTE

molitum.

Aby mohl mluvit o Synově podstatě, Tertulián zdůraznil křesťanský pohled na vztah Boha ke světu: Bůh je stvořitelem světa. Boží tvoření se děje skrze *Verbum*, *Ratio* a *Virtus*. Tertulián sám přiznává vazbu na obecně sdílené přesvědčení o stvoření světa prostřednictvím božského Logu (*Logos artificem universitatis*), tedy helénské kosmologické představy. Explicitně se konfrontuje s koncepcí stoiků Zenona a Kleantha.

Apud vestros quoque sapientes

λόγῳ,

id est SERMONEM

atque RATIONEM,

constat **artificem** videri **universitatis**.

Hunc enim *Zeno* determinat factitatore,

qui cuncta in dispositione formaverit;

eundem et *fatum* vocari

et *deum* et *animum Iovis*

et *necessitatem omnium rerum*.

Haec *Cleanthes* in *spiritum* congerit,

quem *permeatorem universitatis* adfirmat.

³⁵¹ Termín podstata, *substantia*, je u Tertuliána pravděpodobně ovlivněn stoicismem, tj. ve významu subsistující a hmotná skutečnost (*substantia* a *corpus* se zdají být na některých místech u T. ekvivalentní). Apologeta ho používá k tomu, jak proto, aby vyjádřil, co mají jednotlivé osoby v Trojici společné (*unitas substantiae* v *Ap* 21,11c / CCSL 1,124), tak to, čím se liší (vlastní podstata Logu v *Ap* 21,11b / CCSL 1,124). V jiném smyslu je užívá ve striktně christologických pasážích, kde mu jde o vyjádření koexistence božství a lidství v Kristu (což explicitně najdeme až v *Prax* 27,10.11 / CCSL 2,1199). Užitím výrazu „narození“ namísto „původ“ rozlišuje skutečnost vtělení od božského původu Syna, o které bude psát vzápětí. J. Daniélou rozlišuje ještě další význam pojmu podstata u Tertuliána, a to na antropologické úrovni: v člověku tak existují tři podstaty, které odpovídají třem základním rovinám člověka, v Kristu jsou podstaty dvě, lidská a božská, v Trojici je pak pouze jediná podstata. Srov. J. DANÉLOU, 327; R. BRAUN, *Deus* 167-199; UGLIONE, 19-33; M. SIMONETTI, *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertuliano ad Agostino* in DAL COVOLO – SODI, 287-230.

Tertulián tedy uznává důležitou analogii mezi filozofickým a křesťanským pohledem na vztah mezi Bohem a světem, který nabízí ztotožnění Demiurga-tvůrce světa s božským Logem. Nabízí se zde platforma vzájemného dorozumění mezi helénským chápáním počátků světa a názorem křesťanské komunity, zásadní však bude další krok, který teolog vyžaduje po svém čtenáři: aby tak jako křesťané dospěl k přesvědčení, že toto Slovo, skrze něž bylo vše stvořeno, je také (a nikoliv druhořadým) Bohem.³⁵² *Verbum*-Kristus je tedy přítomen při stvoření světa, a to nikoliv pouze pasivním způsobem. Jeho prostřednická role při stvoření přitom odkazuje na jeho božskou podstatu.³⁵³

[21,11a] Et nos autem

SERMONI
 atque RATIONI
 itemque VIRTUTI,
 per quae omnia molitum
 DEUM ediximus,

V dalším kroku apologeta po svém čtenáři žádá, aby stvořitelskému Slovu přiznal jemu vlastní spirituální podstatu:

[11b] PROPRIAM SUBSTANTIAM SPIRITUM inscribimus,
 cui et SERMO insit *pronuntianti*
 et RATIO adsit *disponenti*
 et VIRTUS praesit *perficienti*.

Budeme-li ovšem předpokládat, že Tertulián v tomto úryvku zároveň usiluje (uznáním vlastní Synovy podstaty) o vyjádření jednoty a rozlišenosti Boha a jeho Syna-

³⁵² Tertulián používá zcela rovnocenně výrazy *Sermo* a *Verbum*, nezdá se, že by je teologicky odlišoval. K triádě *Verbum/Sermo-Ratio-Virtus* viz též A. ORBE, *Introducción I*, 121-123, 137-142; R. BRAUN, *Deus* 243-297. První dva pojmy odpovídají řeckému výrazu *logos*, zatímco *virtus* je zřejmě (podobně jako *spiritus*) třeba chápat ve světle Lk 1,35 jako Duchu svatého a jeho moc. V dalších Tertuliánových dílech se změnil pořádek slov: z dvojice *sermo-verbum* se v Herm stane *verbum-sermo*, což s sebou nese rozlišení dvou stádií existence logu (*logos endiathetos* a *logos proforikos*), které nacházíme i u řeckých apologetů (srov. Teofil z Antiochie). Srov. R. CANTALAMESSA, *Cristologia*, 11; 18-22. O rizicích schématu *logos endiathetos-proforikos* u Tertuliána a vůbec u řeckých otců (tj. odosobnění Logu před jeho zrozením), srov. CANTALAMESSA 23.

³⁵³ Tertulián tedy dospívá k formulaci soupodstatnosti Logu a Boha Otce vycházející z toického chápání ducha. Stoikové duchu připisují tělesný charakter: Kristova duchovní podstata je tedy hmotná. Srov. R. CANTALAMESSA, *Cristologia* 13. Motiv prostřednictví Krista v díle stvoření (vycházející z Ef 1,10) nacházíme také u IRENEJE, *Adv. Haer.* 5, 18,3 / SC 153,244-246; ale také u ORIGENA, *Peri archón* II,6,1/ SC 252; HIPPOLYTA, *Refut X*,34,5/ GCS 26,263.

Logu, pasáž se stává problematickou, protože tak by se autorovo smýšlení při dalších pokusech upřesnit vztah mezi Bohem Otcem a Synem přiblížilo subordinacionismu.³⁵⁴

[11c] Hunc EX DEO PROLATUM dicimus
et PROLATIONE GENERATUM
et idcirco FILIUM DEI et
DEUM dictum
EX UNITATE SUBSTANTIAE.
Nam et DEUS SPIRITUS.

Poslední část jedenáctého verše nabízí shrnutí: Tertulián definuje vztah mezi Bohem a Božím Synem výrazy *prolatione* a *generatione*.³⁵⁵ Bezprostřední kontext se zdá poukazovat k oprávněnosti interpretace těchto pojmů v rámci soupodstatnosti svrchovaného Boha a Syna. Vede nás k tomu i apologetovo objasnění spojení „*ex unitate substantiae*”, tj. v jakém vzájemném vztahu je podstata Božího Syna vzhledem k podstatě Boha. Ve dvanáctém verši Tertulián hovoří o slunci a jeho paprsku, použil tedy analogii, která přispěla k utvrzení rozšířeného přesvědčení o Tertuliánových subordinacionistických tendencích. Protože nejde o úzce christologicky orientovanou práci, nemíním se zde podrobně věnovat jednotlivým protiargumentům, nicméně se v následujícím odstavci pokusím alespoň naznačit poněkud příznivější možnou hermeneutiku této obtížné pasáže Tertuliánovy christologie.³⁵⁶

Jak jsme již konstatovali, vezmeme-li v úvahu, jakým způsobem je rozvíjen christologický motiv v celé dvacáté první kapitole *Apologetika*, bylo by možné i problematický příměr vztahu Otce a Syna k slunci a jeho paprsku chápat v perspektivě jejich soupodstatnosti. Zůstává totiž otázkou, zda Tertuliánovi přisoudit záměr podříditi Krista Bohu Otcí z důvodu uchování Boží jednosti (jak to najdeme později u Aria³⁵⁷), anebo spíše se domnívat, že se jedná o pokus vyjádřit co nejužší vztah skrze kategorie, které

³⁵⁴ K této problematice se vrátíme s další Tertuliánovou analogií *portio-suma*.

³⁵⁵ K oběma slovům a ke vztahu výrazu *prolatio* (*proferro*) k řeckému *proballein* srov. R. BRAUN, *Deus*, 294-297. Tertulián užívá *prolatio* jako způsob, jak vyjádřit rozlišení, které nepředpokládá dělení či dilataci podstaty, ale - jak uvidíme dále - další obrazy (*portio ex summa*, *radius ex sole*, *matrix* a její *traduces*) navozují spíše význam jisté podřízenosti než sounáležitosti.

³⁵⁶ Řada interpretů obvykle vychází z již zmiňovaného stoického pozadí termínu podstata (*substantia*) a na jeho základě dospívá k závěru o Tertuliánově subordinacionismu, neboť se zdá, že individuální rozlišení (tj. tří subjektů, osob) v Trojici prezentuje jako kvantitativní rozdíl (srov. následující výraz *portio ex summa*, popisující vztah Syna k Otcí).

³⁵⁷ K tématu ariánského sporu o soupodstatnost srov. např. STUDER, 150-166.

vypovídají o podílu obou subjektů na téže látce. Nešlo by tedy tolik o důraz na jejich rozlišnost, ale především na jedinou podstatu božských osob.³⁵⁸

[21,12] Et cum *RADIUS EX SOLE* porrigitur,

PORTIO EX SUMMA;

sed sol erit in radio,

quia solis est radius,

nec separatur substantia sed extenditur,

ita DE SPIRITU SPIRITUS³⁵⁹

et DE DEO DEUS

ut LUMEN DE LUMINE accensum.

Manet *integra et indefecta materiae matrix*,

etsi plures inde traduces *qualitatis* mutueris:

[21,13] *ita* et quod DE DEO PROPECTUM EST,

DEUS est

et DEI FILIUS

et UNUS AMBO.

Ita et DE SPIRITU SPIRITUS

et DE DEO DEUS,

modulo alter,

numerum gradu, non statu, fecit,

et a matrice non recessit, sed **excessit.**

Opakující se adverbium *ita* se zdá ještě více zdůrazňovat jedinečnost sdílené podstaty Božího Syna. Výrazy *modulus*, *gradus*, *status* najdeme v pozdějším Tertuliánově díle *Adversus Praxean* jako součást systematického pojednání o trojičních otázkách křesťanské víry. Zde si můžeme povšimnout, že tyto výrazy a náměty v zásadě provází Tertuliánovu teologickou práci od samých počátků. Na tomto místě zmíněné tři termíny slouží především k pojmenování postavení Syna vzhledem k Bohu Otci, jako vztahu rozlišení a zároveň téže důstojnosti na úrovni podstaty.³⁶⁰

³⁵⁸ A. Orbe se domnívá, že syntagma *portio-totum* vyjadřuje týž obsah jako Hippolytova antiteze *dynamis-totum*, v obou případech jde o způsob, jak udržet v rovnováze soupodstatnost Božího Slova a Boha při uchování individuální odlišnosti. Srov. ORBE, *Introducción*, 104n.

³⁵⁹ Připomeňme, že také *spiritus* u Tertuliána má ne tak biblické jako spíš stoické kořeny a konotace. Kristus jako *Spiritus Dei* označuje jeho božskou podstatu, Kristus-Logos spíše jeho bytí Božím Slovem, které bylo vysloveno kvůli stvoření světa a Božímu panování nad světem. Srov. M. SIMONETTI, 194.

³⁶⁰ Jestliže ovšem *gradus* vyjadřuje postupné uspořádání věcí ve smyslu jisté hierarchizace, znamená subordinacionismus, ale k témuž výsledku by zřejmě vedlo i jeho chápání ve smyslu pouhé *dispositio*, tj. jako jisté souslednosti osob v ekonomii spásy, srov. J. DANÉLOU, 337n.

Ptáme-li se po tom, jak Tertulián ve svém textu definuje místo Krista ve vztahu Boha ke světu, můžeme mluvit o Kristově stvořitelském a soteriologickém prostřednictví. Druhé z nich ještě zbývá dále rozvést. První představil ve výše uvedené pasáži, která se zároveň zdá být dokladem toho, čemu někteří badatelé říkají „christianizace řecké Weltanschauung“.³⁶¹

Kristu je zde připsána kosmologická funkce: jeho osoba tak má své místo ve vztahu Bůh a svět. Je zde však přítomná i soteriologická funkce Logu, protože Kristovo místo ve vztahu mezi Bohem a člověkem je v tomto úryvku prezentováno jako zaslíbené naplnění dějin spásy, plných milosti a to prostřednictvím kategorií blízkých helénské mentalitě.³⁶²

Jak již bylo naznačeno, nelze popřít, že jistým limitem Tertuliánovy christologie v tomto spise zůstává riziko kvantitativní diferenciacce na úrovni podstaty Boha a Syna-Logu. Teologická reflexe dalších patristických autorů v tomto směru upřednostní vyjadřování rozdílu mezi božskými osobami prostřednictvím kategorie vtělení. Tomuto tématu se náš apologeta věnuje v následující pasáži *Apologetika*, v níž usiluje o vyjádření poměru mezi lidstvím a božstvím v Kristu.

c) Identita Božího Syna odvozená z jeho Vtělení

[21,14] Iste igitur Dei radius,
ut retro semper praedicabatur,
delapsus in *virginem*
quandam et in utero eius CARO FIGURATUS
nascitur HOMO DEO MIXTUS.³⁶³
CARO SPIRITU
instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur,
ET CHRISTUS EST.

Plnou totožnost Ježíše Krista, jeho úplný obraz tedy odkryjeme nazřením jeho božského původu současně s uchopením jeho vztahu ke světu ve Vtělení: tento motiv apologeta rozvíjí v *Ap* 21,14-23. Kristus na sebe přijal lidské tělo (*caro figuratus*) a zrodil

³⁶¹ R. CANTALAMESSA, Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica, in *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, 143-197.

³⁶² A. Orbe se naopak domnívá, že v Tertuliánových spisech explicitní vyjádření Kristovy soteriologické role schází, srov. ORBE, *Introducción*, 99, srov. také interpretaci in CANTALAMESSA, *Dal Cristo*, 143-197.

³⁶³ Podobné spojení (*carni mixtus Jesus Christus*) najdeme také v *De mont. a Herm. P. (Spiritus Sanctus filius Dei rex constitutus est. Spiritus Sanctus qui de coeli descendit Christus, id est unctus Dei vivi, Deo vocitus est, Spiritus Sanctus carni mixtus Jesus Christus.)*, Srov. J. DANIÉLOU, 61.

se jako „člověk smíšený s Bohem“ (*homo deo mixtus*).³⁶⁴ Předpokládáme-li, že Tertuliánovi kartaginští současníci sdíleli obecně rozšířený středoplatonský dualismus a jeho trojúrovňový pohled na realitu (Bůh-*logos*-člověk/*kosmos*), je zřejmé, že pro adresáty *Apologetika* nebylo zcela snadné přistoupit na nabízenou křesťanskou vizi. Lze se domnívat, že ani důmyslná apologetova reflexe témat, v níž využil sdílených kategorií helénského i židovského myšlení, příliš neusnadnila příslušníkům pozdněantické kultury (židům či nežidům) cestu k souhlasu s christologickým vyznáním křesťanů.

Jestliže první krok směřoval k potvrzení Kristova božství, druhý krok má ukázat hodnověrnost postavy Boha, který se snížil na úroveň člověka³⁶⁵ a stal se *caro*, což je představa jen těžko smířitelná s platónským schématem myšlení. Pokud by byla uchopena v kontextu mýtického jazyka římského *cultu deorum*, mohla být navíc snadno dezinterpretována. Již jsme však naznačili, že se Tertulián v celém *Apologetiku* snaží vyhnout riziku záměny křesťanského náboženství za římské *religio* v jeho původním významovém okruhu spojeném s náboženskými obřady, jimiž se prokazovala úcta bohům, které uzákonila římská tradice. Snad právě proto věnuje tolik prostoru racionální argumentaci, aby tak svým latinským čtenářům umožnil podstoupit od navykklých schémat religiozně-právního myšlení římského světa ve druhém staletí po Kristu a zabývat se christologickým obsahem křesťanské víry v kontextu filozofické argumentace. Zároveň se tak ovšem vzdaluje židovské mentalitě, již by byl bližší přístup více narativní a orientovaný na dějiny.

Následující pasáž ukazuje, že autor si byl vědom křehkosti jím používané argumentace, která se adresátům jeho spisu mohla jevit poměrně málo hodnověrná:

Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris,
dum ostendimus quomodo Christus probetur
et qui penes vos eiusmodi fabulas
ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverint.

³⁶⁴ Kategorii *commixtio*, kterou bychom zde měli chápat jako „složený z“, Tertulián později nahradí pojmem *conuinctio* (*Prax* 27,11). Jde o způsob, jak co nejvýstižněji sdělit spojení dvou na pohled protikladných prvků v jediném subjektu. K význačné interpretaci pojmu *mixtio* v souvislosti s popisem dvou přirozeností v Kristu viz např. R. UGLIONE, 29n. Podle Cantalamessy jsou konotáty termínu *mixtio* v teologii svázány s jeho užitím v běžné mluvě, viz také jeho použití u Ireneje in *Adv. haer.* 3,19,1 / SC 211,370-374; 4,20,4. Po Tertuliánovi ho užil ještě i Cyprián (*Quod id.* 11) a Optatus z Milétu (*In natale* 1).

³⁶⁵ Téma ponížení ukazuje, že Tertulián si byl dobře vědom významu tohoto argumentu pro objasnění Kristova soteriologického prostřednictví. To, co se nezdá plně zřejmé v textu *Apologetika*, bude dál zvýrazněno v *Marc* 2,27,3-4 / CCSL 1,506 a v *Prax* 16,4 / CCSL 1,1196n. Srov. také *Marc* 2,27,6 / CCSL 1,506n: „Vše, co odsuzujete jako nehodné boha, je třeba připsat Synu, který se nechal spatřit, slyšet, dotýkat, který je prostředníkem a pomocníkem otce, který v sobě sjednotil lidství i božství: je Bohem v zázracích, člověkem v ponížení, a to proto, aby svěřil člověku co vzal Bohu“ (pasáž překládám podle CANTALAMESSA, *Cristologia*, 42).

Nejen Římané, ale ani Židé nebyli schopni přijmout Krista, a to přes moudrost proroků, kteří sice hlásali jeho příchod, avšak nedokázali ho včas rozpoznat.³⁶⁶ Neschopnost nahlédnout v Kristově boholidské identitě a jednání jeho božský původ je také nejpříznačnějším rozdílem mezi židy a křesťany (srov. *hominem solummodo* in *Ap* 21, 17):³⁶⁷

[21,15] Sciebant et *Iudaei* venturum esse Christum,
scilicet quibus prophetae loquebantur.

Nam et nunc adventum eius expectant,
nec alia magis inter nos et illos compulsatio est
quam quod iam venisse non credunt.

Duobus enim adventibus eius significatis,

primo, qui iam expunctus est in humilitate conditionis humanae,

secundo, qui concludendo saeculo imminet in sublimitate divinitatis exertae,

primum non intellegendo secundum,

uem manifestius praedicatum sperant, unum existimaverunt.

[21,16] Ne enim intellegerent pristinum, credituri,

si intellexissent, et consecuturi salutem,

si credidissent, meritum fuit delictum eorum.

Ipsi legunt ita scriptum,

multatos se sapientia et intellegentia et oculorum et aurium fruge.

[21,17] Quem igitur

HOMINEM SOLUMMODO praesumpserant de humilitate,

sequebatur uti *magum* aestimarent DE POTESTATE,

cum ille verbo daemonia de hominibus excuteret,

caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret,

mortuos denique verbo redderet vitae,

elementa ipsa famularet, compescens procellas et freta ingrediens,

OSTENDENS SE ESSE VERBUM DEI,

id est LOGON,

Se esse Filium illum et olim a Deo praedicatum

et ad omnium salutem natum

*VERBUM DEI*³⁶⁸

illud *primordiale*,

primogenitum,³⁶⁹

³⁶⁶ Téma dvojího příchodu Krista najdeme také in LACTANTIUS *Div. Inst.* 4,16,13 / SC 377,148; JUSTIN, *IAp* 52, 3 / PTS 38,104.

³⁶⁷ CCSL 1,125.

³⁶⁸ «*Se esse Filium illum et olim a Deo praedicatum et ad omnium salutem natum Verbum Dei illud*» přidává fuldský zlomek, z něž vychází i Dekkersova edice, k níž se zde přikláníme Srov *Ap* 21,17 / CCSL 1,125.

³⁶⁹ V *Prax* 7,1Tertulián dál rozliší a rozvine téma prvorozenosti a jedinečnosti Božího Syna (který je *primogenitus* a *unigenitus*). *Unigenitus* vyjadřuje jedinečnou totožnost Otce a Syna založenou na jejich

*virtute et ratione comitatum
et spiritu fultum,
eundem qui verbo omnia faceret et fecisset.*

Závěr nás tedy vrací k tématu Kristovy totožnosti, k jejímuž poznání lze dospět od pohledu na jeho jednání, které odkazuje na jeho identitu Božího Slova, počátečního a prvorozeného Logu. Nauka o Kristu, kterou zde Tertulián označuje přívlastky „pravá“ a „přesvědčivá“,³⁷⁰ však nejenže přivedla množství lidí ke křesťanství, ale také přinesla jeho zakladateli odsouzení k smrti na kříži.

[21,18] Ad **doctrinam** vero eius,
qua revincebantur magistri primosque Iudaeorum,
ita exasperabuntur,
maxime quod ingens ad eum multitudo defleceret,
ut postremo oblatum Pontio Pilato,
Syriam tunc ex parte Romana procuranti,
violentia suffragiorum in crucem Iesum dedi sibi extorserint.
Praedixerat et ipse ita facturos; parum si non et prophetae retro.
[19] Et tamen suffixus multa mortis illius propria ostendit insignia.
Nam spiritum cum verbo
sponte dimisit,
praevento carnificis officio.
Eodem momento dies, medium orbem signante sole, subducta est.
Deliquium utique putaverunt, qui id quoque super Christo praedicatum non scierunt.
Et tamen eum mundi casum relatum in arcanis vestris habetis.
[21,20] Tunc Iudaei detractum et sepulchro conditum magna
etiam militari manu custodiae diligentia circumsederunt,
ne, quia praedixerat
tertia die resurrecturum se a morte,
discipuli furto amoliti cadaver fallerent suspectos.
[21,21] Sed ecce tertia die *concussa* repente *terra,*
et *mole revoluta quae obstruxerat sepulcrum,*
et *custodia pavore disiecta,*
nullis apparentibus discipulis,
nihil in sepulcro repertum est praeterquam exuviae sepulti.
[21,22] Nihilominus tamen primos, quorum intererat et scelus divulgare et populum vectigalem
et famularem sibi a fide revocare, subreptum ad discipulis iactitaverunt.
Nam nec ille se in vulgus eduxit, ne impii errore liberarentur, ut et fides,

společné podstatě, kategorie prvorozenectví vyjadřuje Synův vztah k ostatním tvorům. Srov. A. ORBE, *Introducción*, 105.

³⁷⁰ Srov. *Ap 21,18 / CCSL 1,126.*

non mediocri praemio destinata, difficultate constaret.

[21,23] Cum **discipulis** autem quibusdam apud Galilaeam, Iudaeae regionem, ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent.

Dehinc *ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem*

circumfusa nube in caelum est receptus,

multo verius quam apud vos asseverare de Romulo Proculi solent.

Následuje césura a přechod od přibližování křesťanské koncepce Boha a jeho vtělení v Synu kategoriím židovské mentality a řecko-latinské filozofie k návratu k prosté, avšak v plánu díla neméně významné naraci velikonočních událostí. Tertulián pečlivě referuje o Kristově odsouzení a smrti jako dalších dokladech Synova božství, neboť sám předpověděl svůj osud, než vydechl svého ducha a pronesl poslední slova a slunce se zatmělo. Pouze neschopnost interpretovat tyto události židům zabránila, aby jim uvěřili. Kristus byl položen do hrobu a strážěn, ale přesto se třetí den zachvěla země, kámen od hrobu byl odvalen a hrob sám byl nalezen prázdný. Úmyslně se rozšířila fáma, že to byli učedníci, kdo ukradli jeho tělo. Právě oni ho však viděli v Galileji a byl jim svěřen úkol hlásat evangelium po celém světě. Po čtyřiceti dnech Kristus v oblaku vstoupil na nebesa, „mnohem skutečněji než jak vaši Promilové vypráví o vašich Romulech“.

Narativní charakter této pasáže působí, že vyznívá spíše jako klasické vyznání víry, které se soustředí na velikonoční události. Velikonoční příběh se tu vypráví jako série faktů, jež zde nejsou předkládány k podrobnější logické a interpretační analýze či diskusi, ale spíše k přijetí. Autor se také nestará o bližší objasnění jejich spásného významu ani je nesrovnává s jinými událostmi z antických dějin, ale spíše svému čtenáři předkládá prostý výčet konkrétních historických událostí, které ovšem byly v minulosti předpovězeny.³⁷¹

d) Identita křesťana založená na identitě a vztahu ke Kristu

[21,24] Ea omnia super Christo Pilatus,

et ipse iam pro sua conscientia Christianus,

Caesari tunc Tiberio nuntiavit.

Sed et Caesares credidissent super Christo,

si aut Caesares non essent necessari saeculo,

aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

V části *Ap* 21,24-31 které při strukturaci této kapitoly náleží titul „*post Christum*“, autor nejprve čtenáři staví před oči jeden z obvyklých tertulianovských paradoxů

³⁷¹ Ze stylistického hlediska si lze povšimnout, že přitom vypouští i dosud časté konfrontační „vy“ versus „my“, které se tu objeví pouze v úplném závěru kapitoly.

vztahujících se k tématu přijetí víry, která již byla podle apologety dokonce přijata vysokým římským úředníkem, Pilátem, jenž vše oznámil tehdejšímu císaři Tiberiovi. Jistěže by i další císařové uvěřili v Krista, „jen kdyby císařové nebyli potřební pro říši, či kdyby císařové mohli být zároveň křesťany“.³⁷²

Po Kristově smrti a vzkříšení nastal čas Kristových učeníků.³⁷³ Jejich osudy ovšem směřují k mučednictví: poslušnost vůči slovu božského mistra, která je vedla k hlásání evangelia po celém světě, jim přináší pronásledování jak ze strany židů, tak císaře Nerona, kteří „rozeseli po Římě křesťanskou krev“.³⁷⁴ Křesťanské společenství se tedy v předávání a šíření Kristovy nauky opírá o božský mandát: křesťané jsou Kristem povoláni k univerzální misi, která zahrnuje také hlásání životem, i za cenu mučednictví.

[21,25] Discipuli quoque *diffusi* per orbem *ex praecepto magistri Dei* paruerunt,
qui et ipsi a Iudaeis insequentibus multa perpessi
utique pro fiducia veritatis libenter Romae postremo per Neronis saevitiam
sanguinem Christianum seminaverunt.

[21,26] Sed monstrabimus vobis idoneos testes Christi ipsos illos, quos adoratis.
Multum est, si eos adhibeam, ut credatis Christianis, propter quos non creditis Christianis.

[21,27] Interim HIC EST ORDO NOSTRAE INSTITUTIONIS,
hunc edidimus et sectae et nominis censum cum suo auctore.
Nemo iam infamiam incutiat,
nemo aliud existimet, quia nec fas est ulli de sua religione mentiri.
Ex eo enim quod aliud a se colit dicit quam colit, negat quod colit,
et culturam et honorem in alterum transfert, et transferendo iam non colit quod negavit.

Závěr kapitoly se ještě jednou vrací k christologickému motivu. *Ap* 21,26-27 připravil půdu k finálnímu vyznání víry, kde se stvrzuje, že vše dosud vyložené tvoří „*ordo*

³⁷² Tento smířlivý tón a zpráva o Pilátově konverzi a Tiberiově náklonnosti ke křesťanství ovšem nenachází oporu v žádném dochovaném historickém dokumentu. Opírá se zřejmě o stejný pramen jako *Ap* 5,2 / CCSL 1,94n. Srov. MORESCHINI - PODOLAK, pozn. 130 na s. 257.

³⁷³ Dosud se vyhýbám užití výrazu církev (tj. *ecclesia*), který se v tomto Tertuliánově textu nevyskytuje a který je zde dle mého názoru úmyslně opisován několika dalšími pojmy jako je *factio*, *secta*, *religio*. Slovo *ecclesia*, církev přitom v tertuliánovském slovníku neschází, nevyskytuje se však v žádném z jeho apologetických děl. V témže roce jako *Apologeticum* (197) vzniklá Tertuliánova prakticko-asketická díla orientovaná na řešení vnitrocírkevních otázek jako je *De spectaculis* a *De idololatria* výraz *ecclesia* obsahují, nemluvě o spisech jako *Adversus Valentinianos* (asi z r. 206-207) či *Adversus Marcionem* (zřejmě o rok mladší), kde nacházíme hned několik desítek užití tohoto výrazu. Výjimkou v tomto rozčlenění, z něhož se zdá vyplývat, že antický autor upřednostnil jiná označení než *ecclesia* právě ve svých apologiích, je spis *Adversus Iudaeos*, který sice bývá obvykle řazen mezi Tertuliánova apologetická díla, je ovšem zjevně adresován těm, kteří jsou obeznámeni s židovskou tradicí, již není vzdálen jazyk a obraznost Písma, a tudíž ani možné základní biblické konotace pojmu, které nebylo lze očekávat od příslušníků pohanské helénské kultury. Více k charakteristice křesťanského společenství v termínech *secta*, *factio*, *religio* a *ecclesia* viz následující kapitola této práce.

³⁷⁴ *Ap* 21, 25 / CCSL 1,127.

nostrae institutionis“, tedy náboženství³⁷⁵ těch, kteří jsou svědky-uctívači Boha v Kristu, připravení vystavit se mučednictví raději než by měli skrývat pravdu o svém náboženském přesvědčení. Christologicko-trinitární syntéza *Ap* 21,28³⁷⁶ vložená apologetou do úst mučených křesťanů („skrze Krista uctíváme Boha“) je posléze rozvedena v *Ap* 21,29-31.

Sebepochopení křesťanů zahrnovalo i specifický životní styl, který mohl vyústit do mučednické smrti. Vrací se téma procesu, odsouzení a mučednictví, které tvoří celkový rámec díla a je líčeno jako finální vítězství, tedy jako paradox životního vrcholu, k němuž se dospívá skrze smrt (srov. *Ap* 50).

[21,28] Dicimus, et palam dicimus, et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur:

DEUM COLIMUS PER CHRISTUM.

Illum hominem putate,
per eum et in eo
se COGNOSCI et COLI Deus vult.

Od této chvíle se náš autor ke vztahu mezi židovstvím a křesťanstvím už nevrátí, veškeré další analogie budou čerpat ze soudobé helénské kultury.³⁷⁷

[21,29] Ut Iudaeis respondeamus,
et ipsi dominum per hominem Moysen colere didicerunt;
ut Graecis occurram, Orpheus Pieriae, Musaeus Athenis,
Melampus Argis, Trophonius Boeotiae
initiationibus homines obligaverunt;
ut ad vos quoque dominatores gentium
aspiciam homo fuit Pompilius Numa,
qui Romanos operosissimis superstitionibus oneravit.

[21,30] LICUERIT ET CHRISTO COMMENTARI DIVINITATEM,
rem propriam, non qua rupices et adhuc feros homines multitudini tot numinum demerendorum
attonitos efficiendo ad humanitatem temperaret,
quod Numa, sed qui iam expolitos et ipsa urbanitate deceptos
in agnitionem veritatis ocularet.

[31] Quaerite igitur SI VERA EST ISTA DIVINITAS CHRISTI.
Si ea est, qua cognita ad bonum quis reformatur,
sequitur ut falsae renuntietur, comperta imprimis illa omni ratione,
quae delitiscens sub nominibus et imaginibus mortuorum
quibusdam signis et miraculis et oraculis fidem divinitatis operatur.

³⁷⁵ K překladu *institutio* jako „náboženství“, viz následující kapitola.

³⁷⁶ CCSL 1,127.

³⁷⁷ Už v *Ap* 21,26-27 Tertulián ohlásil svůj záměr udělat „nepopíratelné svědky Krista“ z autorů, které Římané obvykle používali jako zdrojů argumentace proti křesťanům.

Podle Tertuliána je tedy christologické prostřednictví ve vztahu mezi Bohem a člověkem potenciálně otevřeno všem kulturám: každá tradice zná zbožštěného lidského prostředníka mezi Bohem a člověkem. Tak se židé naučili uctívat Boha skrze člověka Mojžíše (*per hominem Moysen*), Řekové mají své iniciační rituály a také Římané připisují původ svých náboženských předpisů Numovi Pompiliovi. „Necht' je tedy i Kristu dopřáno být považován za boha“.³⁷⁸ „Zkoumejte tedy, zda je toto Kristovo božství pravé“³⁷⁹ ... další cesta ovšem vede za pouhé vědomostní poznání, směřuje ke konverzi (k odvrácení se od falešných bohů, jimž bude Tertulián věnovat příští kapitoly svého spisu), neboť Bůh chce být poznáván a cten prostřednictvím Krista a v Kristu.³⁸⁰ Je třeba si uvědomit, že tím se ovšem Tertulián dostává k dosud odmítanému tématu římské *religio*, a to při hledání cesty, jak Římanům přiblížit možnost akceptace Kristova božství, jež je zde riskantně konfrontováno s prostřednickou rolí významných postav židovské a římské náboženské tradice.

Lze tedy říci, že i výklad novozákonního kérygmatu v Tertuliánově *Apologetiku* má zejména v otázkách christologie³⁸¹ některé příznačné rysy, takže bychom mohli mluvit o specifické (latinské?) christologii, jimž se vyznačuje právě toto dílo prvního latinského teologa. Pokusme se shrnout, jaké rysy christologie můžeme vyvodit z provedené analýzy textu *Ap 21*.

Jestliže budeme souhlasit s Cantalamessou, který hovoří o progresivní ontologizaci kérygmatu, k níž dochází právě v prvních křesťanských staletích (a již nevnímám nutně jako negativní proces),³⁸² nelze však na základě našeho rozboru *Ap 21* říci, že bychom u Tertuliána mohli konstatovat převahu ontologického důrazu nad historickou dimenzí událostí. Podle mého názoru je lépe chápat Tertuliánovu christologii jako dosud vyvažující ekonomický aspekt, tedy jednání Boha v dějinách spásy s reflexí o ontologickém statutu Božího Syna.³⁸³ Na to dle mého názoru ukazuje i spojení *homo deo mixtus*, které lze chápat jako pokus udržet v rovnováze dějinně-tělesnou dimenzi vtělení Krista jako Božího Syna současně s potřebným objasněním jeho soupodstatného vztahu k Bohu (který tu není nikdy označen přídomkem Otec).

³⁷⁸ *Ap 21,30* / CCSL 1,127n.

³⁷⁹ *Ap 21,31* / CCSL 1,127.

³⁸⁰ Srov. *Ap 21,28* / CCSL 1,127.

³⁸¹ Naše hermeneutika tohoto Tertuliánova díla by mohla opřít i o další významný motiv, jímž je prezentace církevního společenství v *Apologetiku* skrze výrazy *factio-curia-corporis*.

³⁸² A která nakonec „nebyla než způsobem, jak poselství o Kristu proniklo do řecké kultury“, srov. CANTALAMESSA, 182.

³⁸³ Tj. oproti posunu směrem k ontologizaci, který bude typický pro další stadium patristické christologické reflexe, tak, jak o ní hovoří ve své studii Cantalamessa.

Mohlo by se jednat o etapu na cestě ke christocentricitě západní teologie (tj. oproti tíhnutí k pneumatologickému důrazu u teologie křesťanského východu, zřetelnému v oblasti liturgie, ale také v trinitární reflexi, srov. problémy ohledně vymezení třetí osoby Trojice).³⁸⁴ V jistém smyslu bychom v Tertuliánovi mohli spatřovat autora, v němž je tato christocentrická tendence západní teologie již poměrně jasně profilována.

V dvacáté první kapitole Apologetika Tertulián věnuje pozornost jak otázkám preexistence Krista (typické téma alexandrijské teologické reflexe v konfrontaci se středoplatonismem), tak jeho pozemské existenci jakožto Vtěleného Slova, s veškerou konkrétností jeho pozemského osudu (tedy typické téma antiochijské teologické školy).³⁸⁵

Tertulián představuje osobu Krista jako nový typ univerzální náboženské nabídky a s ním i náboženský systém křesťanství dostatečně silný a propracovaný na to, aby nahradil dosavadní strategickou a na administrativní jednotě založenou univerzalitu Římské říše. Oba typy univerzality spojuje nabídka přesahující pouhé korektní nastavení bohopocty. Apologeta se neomezuje na pouhou kritiku římského pojetí náboženství. Vedle kritických výtek se odvažuje představit v pozitivním světle globální a kladnou nabídku nové vize celku reality, zahrnující její složku politickou, etickou, sociální i kultickou. Tyto jednotlivé složky jsou ovšem chápány uvnitř onoho základního vztahu mezi Bohem a člověkem prostředkovaného Kristem. Tertulián toto univerzální poslání křesťanské komunity staví na dějinných a christologických motivech: privilegium jediného národa bylo odňato, vztah k pravému Bohu je nyní nabídnut všem. Christologická motivace se zakládá na Kristově mandátu-příkazu, který křesťany vede k tomu, aby přivedli k učednictví všechny národy.

Je třeba se vrátit i k tertuliánovskému paradoxu ohledně rozumnosti křesťanské víry. Ve světle provedené analýzy je zřejmé, že Tertulián minimálně v *Apologetiku* neměl v úmyslu představit víru jako cosi nelogického, absurdního, ale jako součást pohledu na skutečnost, kde je využit paradox jako lingvistický prostředek teologické reflexe, která usiluje o adekvátní prezentaci nejdůležitějších obsahů víry ve specifickém prostředí latinského kulturního světa s jeho nábožensko-právní dimenzí. Výhody, které s sebou nese užití paradoxu, jsme mohli pozorovat na vývoji trojiční a christologické tematiky v Tertuliánově apologii, právě zde se totiž víra křesťanského společenství pronikajícího do všech vrstev římské společnosti jeví vzhledem k danému kulturnímu prostředí jako nejvíce kontrastní. V něm totiž tvrzení, že křesťanská úcta k Bohu zahrnuje osobu Krista, který je *homo deo mixtus*,³⁸⁶ a určení jeho vztahu k Bohu jako vztahu synovství, vyžaduje další

³⁸⁴ Srov. G.LAITI, *Dio vivente*, 43.

³⁸⁵ K teologickým důrazům alexandrijské a antiochijské školy srov. ŽÁK, 23; STUDER, 278-294.

³⁸⁶ Není jistě bez významu si povšimnout, že spása zde není definována jako „spása, vysvobození od“ čehosi, ale s důrazem na cílovou orientaci, „spásu k“.

upřesnění pro nežidovského čtenáře. Odtud vyjádření vztahu Boha k lidem v souvislosti s univerzální nabídkou křesťanského náboženství jako nového stmelujícího faktoru Římské říše, a spolu s ní i s nabídkou soteriologického charakteru, která je v tomto Tertuliánově spise definována skrze kategorie blízké potenciálním čtenářům druhého století po Kristu, tj. jako dovršení dějinně-spásných zaslíbení (kategorie blízké židovskému myšlení) a jako nalezení kosmologického prostředníka či nositele osvícení a obnovy, jak ho znala helénsko-římská maieutická tradice.

V jistém smyslu tedy lze *Ap 21* považovat za určité kompendium Tertuliánovy christologie, jejíž jádro nacházíme rozvinuto v jeho dalších spisech, kde ovšem už výrazně přesune svou pozornost výrazněji k posluchači „ad intra“.³⁸⁷ Tento posun ho později přivede k většímu zdůraznění možných negativních následků při užívání kategorií klasické filozofie pro vyjádření vztah mezi Bohem a člověkem v Kristu, které se objevily v christologické reflexi některých autorů druhého a třetího století a jež byly rozlišeny jako neadekvátní interpretace základního kerygmatu.

Ke konečné formulaci božství Božího Syna vyjádřené jako jediná podstata přítomná ve třech božských osobách a k dogmatické definici Kristova boholidství, jeho jediné podstaty ve dvou přirozenostech, božské a lidské, dospělo církevní společenství až v době velkých koncilů čtvrtého století po Kristu. Po hlubším nahlédnutí do Tertuliánova *Apologetika* však smíme konstatovat, že již v prvních dílech tohoto latinského teologa se objevují základní rysy, které připravily cestu úvahám těchto koncilů a vůbec celé teologické reflexi západní křesťanské tradice. Tertulián využívá kulturních kategorií své doby, z nichž některé do svých děl zapracovali již řečtí apologetové a přidává k nim, co považuje za důležité pro komunikaci základních náboženských obsahů v prostředí svého specifického latinského čtenáře.

3.3.3.5 Shrnutí

Rekapitulujme tedy Tertuliánovu expozici christologického tématu v *Apologetiku*. Aby představil paradox Boha a člověka soupřítomného v Kristu dvěma odlišným mentalitám, židovské a řecko-římské, představuje ho v podobě dvou různých schémat. Pro prvou volí apologeta cestu dějin spásy (*oikonomia-dispositio*), vychází přitom ze

³⁸⁷ A tím míníme samozřejmě i od velké církve se odštěpující skupiny křesťanů jako byli následníci Valentina, Markiona ad.

společného posvátného textu, jímž je Písmo³⁸⁸ a z jeho základního schématu zaslíbení a naplnění, jež se pro křesťany uskutečnilo plně v Kristu,³⁸⁹ aby posléze dospěl k rekuperaci narativní christologie, a to v druhé části kapitoly.³⁹⁰

Aby se nabídka křesťanství stala srozumitelnou i pohanům, Tertulián si po vzoru řeckých apologetů vypomohl kategorií božského Logu a stoicko-platonským filozofickým pozadím, jež ovšem přizpůsobil latinskému prostředí. Pojednání o Kristově božství tak bylo formulováno jako otázka po božství Logu,³⁹¹ k níž se přidává téma jeho stvořitelského prostřednictví³⁹² a formulace soteriologického prostřednictví za pomoci kategorií jako osvětlení a obnovení.³⁹³ „*Homo deo mixtus*“ je pak závěrečným vyústěním křesťanské nabídky pravdy, jejíž paradoxní charakter naráží na schémata porozumění jak židovské, tak helénské náboženské tradice. Konstatovali jsme, že paradox je jednou z oblíbených stylistických figur, s jejichž pomocí se Tertulián snaží předložit svému čtenáři ústřední jádro křesťanství. Právě tam, kde by se zdálo, že stojí tváří v tvář závažnému protimluvu dvou úrovní reality, tedy lidské a božské skutečnosti v Kristu, právě v tomto zvláštním napětí totiž latinský teolog nachází základ spásného vztahu mezi Bohem a člověkem.

³⁸⁸ Srov. *Ap* 21,1 / CCSL 1,122.

³⁸⁹ Srov. *tamtéž*.

³⁹⁰ Srov. *Ap* 21,15-23 / CCSL 1,125-126.

³⁹¹ Srov. *Ap* 21,7-9 / CCSL 1,123n.

³⁹² Srov. *Ap* 21,10-13 / CCSL 124.

³⁹³ Srov. *Ap* 21,7 / CCSL 123.

4. Od *filosofia vera* k *religio vera*: křesťanství jako náboženství v *Apologetiku* a v dalších spisech Q.S.F. Tertuliána

4.1 *Religio, superstitio, factio a secta* v *Apologetiku*

4.1.1. Sémantická analýza výskytů

Při analýze výskytů výrazu *religio* v Tertuliánově *Apologetiku* si lze povšimnout nejen specifických rysů, které svědčí o kompozičním mistrovství našeho autora,¹ ale také vědomého hledání vyjádření identity křesťanství, pro niž se začíná jevit jako vhodná právě dosud zavrhaná kategorie *religio*. Poodstupme nyní od (nejen naukových) obsahů definujících identitu křesťanství, kterým jsme se věnovali v předchozí kapitole této práce a když jsme si připomněli některé důležité rysy klasického i pozdněantického pojetí výrazu *religio*, se zaměříme na proces postupné identifikace křesťanství s touto kategorií právě u Tertuliána, u nějž se s tímto výrazem aplikovaným na křesťanství jako kolektivní identitu vyznavačů Krista setkáváme poprvé.

Úvodem je třeba poznamenat, že vůbec nejčastějším obecným pojmenováním vyznavačů křesťanského Boha v celém *Apologetiku* je výraz *christianus*, příp. jeho plurál *christiani*,² používaný zde se stejnou samozřejmostí jako nábožensko-etnická kategorie žid³ či kulturně-náboženská kategorie Říman. Domnívám se, že Tertulián v tomto svém spise se slovem křesťan zachází jako s obecnou kategorií, kterou míní objasnit a na právě na toto objasnění hledání vhodných výrazů pro vyjádření skupinové identity křesťanů v kontextu a jazyce latinské kultury se na příštích stránkách zaměříme.

V textu lze rozlišit opakovaný výskyt výrazů *factio*, *secta* a *religio*, ojedinele pak ještě výrazy *curia*, *institutio* a *corpus*. Latinský výraz *factio* najdeme v *Apologetiku* pouze čtyřikrát a to vždy jako označení, s nímž se křesťané odmítají ztotožnit. Ve všech čtyřech pasážích, kde jsou křesťané označeni za *factio*,⁴ se autor snaží čtenáři sdělit, proč křesťané

¹ V *Apologetiku* jde v tomto smyslu o mnohem více než o fingovanou soudní řeč, strukturovanou podle pravidel forenzního řečnictví. P. KITZLER, *Quam ecclesia*, 199-209.

² Vyskytuje se v textu *Apologetika* na téměř 120 místech (záleží na tom, zda započítáme i adjektivní tvary jako *pietas christiana* atp.).

³ Záleží na kontextu, zda jde o kategorii v první řadě náboženskou či nikoliv, z kontextu pak v této práci odvozujeme i případné užití majuskule.

⁴ *Ap* 38,1 / CCSL 1,149; 39,1 / CCSL 1,150; 39,20 / CCSL 1,153 a 40,1 / CCSL 1,153.

nemohou být *factio*, tj. pro společnost škodlivý spolek politicky nespolehlivých osob, narušujících řád a chod římské *urbs*.

První z argumentů proti ztotožnění křesťanů se spolky řazenými do kategorie *factio*, nabízí Tertulián v *Ap* 37,1, kde zdůrazňuje, že ač jsou křesťané považováni za nezákonnou *factio*, nedopouští se ničeho z toho, čeho se Římané obvykle u těchto nepřátelsky laděných a převážně politických spolků obávají.

Factio podezřelé z rozvracení chodu společnosti byly střídavě zakazovány a opět povolovány. *Lex Augusta de collegiis*, o níž nás zpravuje Suetonius,⁵ pak dovolovala pouze společnosti schválené senátem nebo samotným císařem. K tolerovaným *factio* patřily náboženské společnosti a pohřební bratrstva, obě skupiny byly obvykle považovány za neškodné. Na spolky dozíral městský prefekt, který odhalit případné utajované politicky nezákonné jednání těchto sdružení. Připomněli jsme tato fakta, abychom si mohli lépe uvědomit, proč Tertulián v *Ap* 38 tolik usiluje o objasnění čistě náboženské povahy křesťanských společenství a jejich respekt vůči římským zákonům.⁶

V *Ap* 39 apologeta usiluje představit v příznivém světle veřejné aktivity „*christianae factionis*“, klade přitom důraz na její společenskou prospěšnost. Pozitivní vyjádření skupinové identity křesťanů, které obsahuje již *Ap* 39,1, představíme později v souvislosti s termíny *religio a corpus*, na tomto místě však bude dobré si uvědomit jejich vzájemné propojení: obhajoba se opět mění v pozitivní expozici charakteru křesťanství. Podle Tertuliána křesťanské společenství nevytváří trhliny a rozdělení ve fungujícím organismu společnosti, ale naopak usiluje o jeho jednotu, zvýrazněnou mj. obrazem jediného ústrojenství, „těla“, jež spoluvytváří jednotliví křesťané.⁷

Ap 39,20 vyzdvihuje nespravedlnost, jíž je nemožnost křesťanů se veřejně scházet (*coitio christianorum*),⁸ tedy shromažďování, které je obvykle povoleno i prokazatelně škodlivým společnostem. S *nomen factio* úzce souvisí výraz *curia* z *Ap* 39,21, který by podle latinského apologety mnohem výstižněji popsal charakter křesťanského společenství, neboť ono nejenže neškodí a neuráží společnost jako *factio*, ale podobně jako orgán, jenž v římské společnosti reprezentuje úřad kurie, je shromážděním „ctnostných a dobrých osob, zbožných a cudných jedinců“.⁹ Jméno *factio* by se tedy mělo užívat pouze pro označení skutečných konspirátorů proti blahu římské společnosti, proti těm, kteří jsou pravou příčinou neštěstí a pohrom, jež dopadají na říši.¹⁰

⁵ Srov. Suetonius, Aug 32 / Ihm 65-66.

⁶ Srov. Resta Barile, 212n.

⁷ Srov. *Ap* 39,1 / CCSL 1,150.

⁸ *Ap* 39,20 / CCSL 1,153.

⁹ Srov. *Ap* 39,21 / CCSL 1,153.

¹⁰ *Ap* 40,1 / CCSL 1,153.

V této souvislosti nelze nepřipojit poznámku k pojmu *superstitio*, jemuž ve své práci o transformaci křesťanství v prvních etapách po Kristu věnuje velkou pozornost francouzský badatel Maurice Sachot. V *Apologetiku* ho nalezneme celkem na sedmi místech, většinou jako opozitní kategorii k pojmu *religio*: tak *Ap* 6,8 připomíná proměnlivost této kategorie v římské kultuře¹¹ – v určitém období byl za pověru považovány i kult bohyně Isis nebo Liberův, později opět řádně obnovený a kooptovaný do římského pantheonu (dovolenost egyptských *superstitio* je připomenuta také v *Ap* 24,7).¹² V *Ap* 38,4 Tertulián zdůvodňuje nezájem křesťanů o účast na římských hrách, jejichž původ spatřuje právě v *superstitio*.¹³ *Ap* 12,6 a podobně *Ap* 46,4 apeluje na to, že i velké postavy římské filozofie ve svých spisech veřejně kritizovaly různé římské pověry a nebyly za to (na rozdíl od křesťanů) nijak stíhány.¹⁴ Poslední dva výskyty pojmu *superstitio*¹⁵ jsou spojeny se jménem tradičního zakladatele římských náboženských institucí, Numy Pompilia, který podle Tertuliána obtížil Římany náročnými a podrobnými náboženskými předpisy.¹⁶ Také *superstitio*, pověra, tedy není výraz, s nímž by Tertulián mínil identifikovat křesťanství.

Jinak je tomu s latinským termínem *secta*. Nic nenaznačuje, že by ho apologeta v tomto svém spise zcela zavrhoval. Připomeňme ještě jednou, že toto slovo v kontextu helénské kultury označovalo nejprve filozofický směr, náboženský proud či politickou skupinu.¹⁷ Podle nejstarších doložených výskytů tohoto slova v latinských textech se zdá, že sektu v původním smyslu slova charakterizovalo především následování (od lat. slovesa *sequor*) způsobu jednání určité osoby.¹⁸ Teprve později, když se výraz prosadil v oblasti politického chování a označoval politickou stranu či postoj, začala se častěji objevovat jeho negativní konotace: za sektu se považovaly skupiny povstalců či potenciálních nebo skutečných nepřátel státu. Po dlouhou dobu však zůstával zachován i pozitivní význam slova, který zřejmě ještě i Tertuliánovi v jeho *Apologetiku* umožnil celkem osmnáctkrát použít tento termín v souvislosti se základními charakteristikami křesťanského

¹¹ Srov. *Ap* 6,8 / CCSL 1,98.

¹² Srov. *Ap* 27,4 / CCSL 1,139.

¹³ Srov. *Ap* 38,4 / CCSL 1,149.

¹⁴ Srov. *Ap* 12,6 / CCSL 1,110; *Ap* 46,4 / CCSL 1,161.

¹⁵ nejsou interpretovány vždy ve zcela jednoznačně negativním smyslu: tak alespoň Resta Barile v italské edici *Apologetika* překládá jak v *Ap* 21,29 / CCSL 1,127 tak v *Ap* 25,12 / CCSL 1,137 neutrálněji jako „pratiche religiose“ (ne tak ovšem starší překlady, ať už španělský Manerův, anglický Souterův, francouzský Waltzing, italský Tescari, ale překvapivě i novější italský Podolak).

¹⁶ Srov. též LIVIUS, *Ab urbe condita* 1,18-19 / Weissenborn 140-147; CICERO, *Rep.* 2,27 / Loeb 16,136.

¹⁷ Množství filozofických i náboženských směrů bylo v antice znamením zdravého intelektuálního kvasu, až mnohem později začal výraz obsahově splývat s řeckým *hairesis*. K sémantickému vývoji pojmu viz P. BOULHOL, *Secta: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe. Évolution sémantique jusqu'au début du Moyen Âge*, in *RHR*, 219 (2002) 5-33. Podle Boulhola k významovému posunu směrem k negativnímu vymezení došlo pod vlivem křesťanského pronásledování odlišných a odštěpených náboženských skupin.

¹⁸ o praktických a etických konotacích pojmu viz BOULHOL, 7.

společenství.¹⁹ *Secta* se tak hned po výrazu *religio*, jež se ve spise objevuje na 31 místech, stala druhým nejfrekventovanějším slovem sloužícím k obecnému pojmenování identity křesťanů.²⁰

Domnívám se, že u Tertuliána je tento výraz užíván dosud spíše v jeho neutrálním významu, tj. převážně jako označení skupiny těch, kteří následují svého mistra, Krista, tedy ve významu přibližujícím charakter křesťanského společenství filozofickým školám a proudům, což Tertulián jinde spíše odmítá.²¹ Stojí za povšimnutí, že *secta* je zároveň výrazem, který spoluutváří rámec celého spisu. Hojněji a prakticky právě jen tento termín (nikoliv tedy *religio* či *factio* ani další) nacházíme v *Ap* 1; 3; 5 a v *Ap* 40,7-50,13. O něco řidší je jeho výskyt v kapitolách *Ap* 21 a 39, kde se však už současně vyskytují i výrazy *religio* a *factio*, které jsou zde užity především jako označení sociální složky křesťanské identity,²² méně často jako zástupný výraz za termín „následovník“ či „náboženství“.

Přesto se lze domnívat, že ani výraz *secta* nebyl ještě onen pojem, který by dostatečně vyjádřil křesťanskou identitu. Zvláště v pasážích, kde se pokouší definovat místo křesťanů v římské společnosti, se Tertulián uchyluje k pojmu *religio*.

Výraz *religio* apologeta používá střídavě jako charakteristiku náboženství Římanů či křesťanů. V prvních kapitolách převažuje (nikoliv však výhradně) pojem *religio* jako charakteristika patřící do kontextu římského kulturního světa. Poprvé se s ním setkáme v *Ap* 6,9,²³ kde (podobně jako v *Ap* 9,5²⁴) *religio* a *veneratio* náleží k odkazu předků, na který nemá římská společnost zapomínat.²⁵

Kapitoly *Ap* 6-14 se přitom zdají být implicitním dialogem s římským vyzdvihováním vlastní zbožnosti jako základu úspěchů římské říše, tak jak ho sumarizuje Cicero v *De natura deorum*.²⁶ Právě *religio* a příbuzné výrazy (*religiosus*, *religiosissimus*, příp. *irreligiosus*) jsou spojovány s římskou představou o utváření společensko-politické identity na základech udržovaných tradic a úcty k předkům. *Ap* 9,5²⁷ i následující pasáže reagují na tuto sebeidentifikaci Římanů s mimořádnou a účinnou zbožností ironickým

¹⁹ V pozitivním významu ho užívá ještě Plinius Mladší ve svém *Panegyricu* 85,7 / BL 4,175, ale dokonce i *Codex Iustinianus* 2,3,30, p. 94 (tam ovšem současně s výskytem identifikace sekty jako heterodoxní náboženské skupiny). Také latinské překlady Písma, stejně jako patristické texty prvních tří století si podržely dvojí základní pozitivní (či neutrální) význam slova buď jako stylu jednání, životního stylu či vyznavačů určité myšlenkové školy, srov. BOULHOL, 9,16.

²⁰ Tertulián ho užívá mnohem častěji než ostatní církevní autoři přelomu druhého a třetího století, srov. BOULHOL 20.

²¹ Srov. C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris 1972, 301-357.

²² Tj. ve významu „společenství křesťanů“.

²³ CCSL 1,98.

²⁴ CCSL 1,102.

²⁵ *Ap* 6,9 / CCSL 1,98: Kde je zbožná úcta a pocty, jimiž jste povinováni předkům?

²⁶ Srov. CICERO, *Nat. deor.* 2,3,7-8 / Loeb 19,128.130; viz též CICERO, *Har. Resp.* 19-20 / Loeb 11,366-374.

²⁷ Srov. *Ap* 9,5 / CCSL 1,102.

poukazem na faktické selhání a zjevné příklady malé úcty až bezbožnosti ke všemu tomu, co tradice přikazuje mít v úctě.²⁸

„Jak to, že jste tedy neuctiví, rouhačtší a bezbožní vůči těmto bohům, vy, kteří zanedbáváte božstva, o nichž se domníváte, že existují, vy, kteří ničíte bohy, jichž se obáváte, vy, kteří se posmíváte bohům, za jejichž ochránce se zároveň vydáváte“?²⁹

Jde tedy především o identifikaci *religio* s jeho prvotním významem postoje zbožnosti a posvátné úcty k tradicím předků, který nalzáme v klasické latinsky psané literatuře nekřesťanských autorů.

V šestnácté kapitole se setkáváme s *religio* v pozici kategoriálního vymezení náboženství židů (*Ap* 16,2),³⁰ Římanů (*Ap* 16,8),³¹ křesťanů (*Ap* 16,6; 16,11; 16,14).³² Jde tedy o skupinové charakteristiky, ne zcela totožné s etnickou příslušností, ale spíše bližší kategorii, jež by odpovídala současnému obsahu syntagmatu „náboženská tradice“.

Závěr šestnácté kapitoly dospívá ke zcela explicitní identifikaci křesťanství s kategorií náboženství: „Přistupujeme k výkladu našeho náboženství“ (*demonstratio religionis nostrae*).³³ Ze strukturálně-sémantické analýzy celého textu vyplynulo, že tato pasáž pomáhá vytvářet přechod k dalšímu pro apologetu závažnému tématu, jímž je prezentace samotného naukového jádra křesťanského poselství v *Ap* 16-21, a posléze jeho extenzi do praktické roviny společenského i individuálního chování křesťanů v sociálně-kulturním kontextu pozdní antiky.

Pojem *religio* se v textu samotném dostává ke slovu opět až v *Ap* 21,1,³⁴ kde zatím označuje židovství. To má na rozdíl od křesťanství, o němž „většina ví, že tato naše sekta vznikla teprve nedávno,“ statut „významného a zcela jistě zákonem dovoleného náboženství“.³⁵ Na vyznavače křesťanské víry je v téže pasáži aplikován výraz *secta*, podobně jako v *Ap* 21,27.³⁶ Jde opět o velmi důležitý výskyt, protože se nevztahuje k bezprostřednímu kontextu, ale uzavírá celou expozici křesťanské víry ve smyslu základních věroučných obsahů. Je dobré si ovšem povšimnout, že *religio* zde není úzce spojeno pouze s naukovým aspektem křesťanství. Domnívám se však, že z uvedeného

²⁸ „v tom přezbožném městě zbožných Eneů“, *Ap* 9,5 / CCSL 1,102.

²⁹ *Ap* 13,1 / CCSL 1,110.

³⁰ CCSL 1,115.

³¹ Srov. *Ap* 16,14 / CCSL 1,116– zde ovšem zástupně, v textu nacházíme *religio tota castrensis*.

³² *Ap* 16,6 / CCSL 1,115: „Kdo naši religiozitu spojuje s křížem je náš spříseženec“; *Ap* 16, 11 / CCSL 1,116: slavíme a radujeme se v den slunce „ze zcela jiného důvodu než kvůli uctívání slunce“.

³³ *Ap* 16,14 / CCSL 1,117

³⁴ CCSL 1,122.

³⁵ *Ap* 21,1 / 1,122.

³⁶ CCSL 1,127.

ovšem nutně nevyplývá ani opak, tj. vyloučení věrouky ze sémantického okruhu pojmu *religio* v křesťanství prvních staletí. Nebylo by proto namístě hovořit v souvislosti s aplikací pojmu *religio* v Tertuliánově *Apologetiku* pouze o rituální a případně společensko-politické rovině náboženství, a to i proto, že v dalších pasážích analyzovaného textu nacházíme argumenty, které se zdají svědčit pro transpozici pojmu *religio* na to, co bychom mohli poněkud volně nazvat „celek křesťanství“, tedy onen komplexní soubor náboženských představ a zkušenosti, etiky, rituálu, institucí, jež zahrnujeme pod pojem křesťanství.

Přestože právě v této dosti klíčové pasáži spisu latinský text označuje křesťanství výrazem *secta* a „*ordo nostrae institutionis*“³⁷ a nikoliv jako náboženství, bezprostředně navazující pasáž, kde je výraz *religio* užit v souvislosti s římským náboženstvím,³⁸ nás uvádí zpět do blízkosti sémantického významu věroučných obsahů.³⁹ Domnívám se, že právě výraz *institutio* by zde bylo možné chápat jako „nauku“, zatímco *secta* označuje na daném místě naopak „instituční“ stránku křesťanství, jeho společenské včlenění.

Zmíněná navazující pasáž z *Ap* 21,27b sděluje, že „není možné, aby někdo lhal o svém náboženství. Neboť kdo by říkal, že uctívá něco jiného, než co uctívá, zapřel by to, co uctívá“⁴⁰ prezentuje, dle mého názoru, *religio* jako souhrnný pojem označující (na daném místě obecně všechny) náboženské tradice. *Ap* 25 se vrací k římské náboženské tradici. Tertulián se v této kapitole snaží popřít božský charakter a původ bohů řecko-římského pantheonu, neboť jednak podle něj tito bohové sami popírají, že by byli bohy a krom toho „není než Bůh, jemuž my [rozuměj: křesťané] sloužíme“.⁴¹ To by podle apologety byl dostačující argument k zamítnutí veškerých obvinění křesťanů z urážky náboženství (*crimen laesae religionis*), zejm. náboženství římského: „Jestliže určité náboženství vlastně neexistuje, protože jeho bohové bohy nejsou, nemůžeme být tudíž nařknuti z urážky náboženství“.⁴² Tertulián si tak již důkladně připravil půdu k aplikaci kategorie *religio* na křesťanství, což učinil hned v následujícím verši:

³⁷ K výrazu *ordo nostrae institutionis*: přikláním se spíše ke staršímu Vojáčkovu překladu *ordo* ve smyslu „pořádek“ či řád, uspořádání, než např. Podolakem prosazované „chronologii“ (*cronologia*, podobně Waltzing má „*histoire chronologique*“), tj. „Nuže, zde je uspořádání našeho náboženství,...“ (*Ap* 21,27 / CCSL 1,127).

³⁸ Srov. následující odstavec.

³⁹ Přestože půjde o důraz na rituál: jde o to, že nikdo nemůže lhát ohledně toho, čemu se klaní.

⁴⁰ *Ap* 21, 27 / CCSL 1,127.

⁴¹ CCSL 1,133.

⁴² „*Omnis ista confessio illorum qua se deos negant esse quaque non alium deum respondent praeter unum, cui nos mancipamur, satis idonea est ad depellendum crimen laesae maxime Romanae religionis. Si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est: si religio non est, quia nec dei pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis.*” *Ap* 21,1 / CCSL 1,121.

„*At e contrario in vos exprobratio resultavit, qui mendacium colentes veram religionem veri dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae inreligiositatis*”.⁴³

„Tím, že uctíváte lež, nejenže nedbáte, ale přímo útočíte na pravé náboženství pravého Boha, proviňujete se zločinem pravé bezbožnosti.“ – Tertulián opakovaně vyřází Římanům z ruky jejich vlastní zbraně a obrací základní výtku bezbožnosti proti samotným Římanům. Od tohoto místa se kategorie *religio* stane v *Apologetiku* dominantním označením pro celek křesťanství.⁴⁴ Pro pochopení Tertuliánova pojetí křesťanství jako náboženství budou mít ústřední význam jak navazující dvacátá pátá kapitola *Apologetika*, tak bezprostředně navazující kapitoly, v nichž latinský teolog míní představit možný konkrétní přínos křesťanství pro společnost.

Jak tedy Tertulián chápe a zamýšlí objasnit křesťanství jakožto *religio* v *Ap* 24 až *Ap* 39?⁴⁵ Dosud jsme mohli konstatovat, že pokud by *religio* mělo být především postojem úcty k bohům, jediným pravým náboženstvím je podle Tertuliána právě křesťanství. Věrohodnost křesťanské nauky o Bohu přitom předestřel v kapitolách 19-21 svého spisu. Příznakem faktické „bezbožnosti“ Římanů je pro něj mj. nedůslednost ve spravedlivém aplikování vlastních zákonů o náboženské svobodě a její faktické potlačování, k němuž dochází v případě křesťanů: „Pouze nám je zakázáno vyznávat naše náboženství“.⁴⁶

Z hlediska dějin náboženství a jeho role ve společnosti je svrchovaně zajímavá pasáž *Ap* 25,2.⁴⁷

„Nevyhnu se tomu, abych neodpověděl těm, kteří tvrdí, že pouze díky své veliké zbožnosti byli Římané vyzdviženi k panování nad světem a že existenci /jejich/ bohů dokazuje skutečnost, že mezi všemi národy jsou nejmocnější ty, které bohům prokazují nejvíce úcty.“

Už jsme konstatovali, že lze velmi pravděpodobně předpokládat implicitní odkaz na Ciceronův spis *De natura deorum*,⁴⁸ který tlumočí obecně rozšířené přesvědčení o tom, že mimořádná religiozita Římanů je příčinou velkého rozkvětu říše a jejich velkou

⁴³ *Ap* 24,2 / CCSL 1,133.

⁴⁴ Což neznamená, že výlučným, viz dále.

⁴⁵ Připomeňme, že poslední výskyt výrazu *religio* nacházíme v *Ap* 42,8 / CCSL 1,158, avšak vztažený na římskou tradici, zatímco křesťanství je v posledních kapitolách *Apologetika* označeno opět jako *secta*.

⁴⁶ V *Ap* 24,6 rozvádí: „Buďte opatrní, aby omezení náboženské svobody nepřispělo ke zločinu bezbožnosti, když se zakazuje volba mezi božstvy a tak mi není dovoleno ctít, koho byl si přál uctívat, ale jsem nucen uctívat, koho nechci. Nikdo by nechtěl být ctěn nerad, ani člověk.“

⁴⁷ CCSL 1,135.

⁴⁸ Srov. s. 149-150.

předností.⁴⁹ Celá dvacátá pátá kapitola *Apologetika* je důkladnou polemikou s mnoha argumenty proti takovému pojetí role náboženství v antické společnosti a s odkazy na značný nesoulad mezi soudobou náboženskou praxí a požadavky zděděných tradic.⁵⁰

Historická fakta se navíc zdají poukazovat nikoliv na to, že by snad plodem zbožnosti byl velký rozkvět říše, ale maximálně na souběžnost jejich rozvoje: když prosperoval stát, prosperovalo i náboženství.⁵¹ Lze předpokládat, že pojem *rebus religio* tu zahrnuje kromě náboženského postoje i celou soustavu kultických předpisů a institucí, jejichž ustavení a důkladné propracování tradice připisovala druhému římskému panovníkovi Numovi Pompiliovovi (což bez výhrad přejímá i Tertulián v *Ap* 25,12):

„Ale jak pošetilé je připisovat zásluhu na velikosti Říma zbožnosti, když přitom náboženství vzkvétalo až po vzniku říše, či lépe království. Přestože totiž náboženská horlivost pochází od Numy, náboženství u Římanů zpočátku nespočívalo na bůzcích a chrámech. Náboženství tehdy bylo prosté a obřady jednoduché, žádný Kapitol neusiloval dotknout se nebes, jen skromné oltáře z hlíny, s vázami ze Samu, kouř kadidla řídký a božstev tu nebylo. [...] Takže Římané nebyli nejdříve zbožní a pak velcí, tudíž ani nebyli velicí, protože zbožní (*religiosi*)“.⁵²

Vždyť, jak by mohli být velcí pro svou zbožnost ti, „jejichž velikost má původ v bezbožnosti (*irreligiositas*)?“, pokračuje apologeta. Těžko lze mluvit o náboženské horlivosti či vůbec zásluhách o náboženský rozkvět (*religionis meritis*)⁵³ tam, kde dějiny zaznamenaly především rozmach neúcty k bohům. Zdá se, že čím více říše vzkvétala, tím více se šířila neúcta k tradicím. Dalším argumentem je pro Tertuliána i zacházení s bohy jiných národů, které si Římané podrobili: i národy, které se staly součástí říše, jistě nebyly bez vlastních náboženských tradic, o které však byly připraveny.⁵⁴

Obdobně kdyby to bylo právě náboženství Římanů, které dovoluje vládnout nad ostatními národy, nelze nevidět, že ještě před římskou nadvládou tu byla řada jiných

⁴⁹ Srov. např. SACHOT, *La predicazione*, 149.

⁵⁰ Připomeňme, že podobný pragmatismus ve stylu „je třeba zvolit za ochránce a uctívat Boha, který se prokáže jako nejmocnější ochránce říše v ohrožení“ je připisován některými badateli také Konstantinovi jako důvod jeho odklonu od pohasínajících a společensky již nedostatečně funkčních pohanských kultů a příklonu k neustále sílicímu křesťanství. Viz např. M. SORDI, *Cristiani e impero*, 181.

⁵¹ „*Auctis, age, iam rebus religio profecerit.*“ *Ap* 25,12 / CCSL 1,137.

⁵² *Ap* 25,12-13 / CCSL 1,137. Rozlišení skromného prvotního náboženského obřadu oproti jeho pozdější opulentnosti je typické *topos*, srov. PODOLAK, 275, pozn. 155.

⁵³ Srov. *Ap* 25,17 / CCSL 1,138.

⁵⁴ Připomeňme, že k začleňování božstev podmaněných měst a národů do římského pantheonu nedocházelo automaticky, viz SKŘEJPEK, *Ius* 190-198.

mocných králů, ať to byli babylónští panovníci, Médové, Egyptané či Asyřané, kteří se neopírali o římské náboženské tradice.⁵⁵

Sami Římané naopak byli svého času schopni zcela paradoxně uctívat spolu s Židy jejich Boha, který zakazuje ctít jiná božstva, jimiž pohrdá.⁵⁶ *Irreligiosi* jsou Římané i proto, že více ctí mrtvé lidi než živé bohy,⁵⁷ že hledají spásu tam, kde není a vyžadují ji od těch, kteří jim ji dát nemohou.⁵⁸

V *Ap* 33,1 Tertulián vedle sebe klade (podobně jako některé texty jiných antických autorů) *religio* a *pietas*,⁵⁹ které by se zde daly chápat jako rozlišení náboženství v dosud vyjadřovaném smyslu náboženského postoje a (především rituálního) jednání, které ho vyjadřuje.

„Proč ještě dál mluvit o nábožné úctě a chování křesťanů vůči císaři, když je třeba, abychom si vážili toho, jehož náš Pán [za císaře] ustanovil? Měl bych spíše říci: císař vlastně patří k nám, protože byl ustanoven za císaře naším Bohem.“⁶⁰

Výše řečené ovšem v žádném případě nemá vyústit v záměnu císaře s bohem. Kdo ovšem tvrdí, že je nakloněn císaři, měl by projevovat zbožnou úctu vůči (pravému) Bohu křesťanů, měl by být „*religiosus in deum*“, píše Tertulián v *Ap* 34,3.⁶¹ Třicátá pátá kapitola Apologetika přichází se zdůvodněním této ideje, založeném na popisu sociálního jednání křesťanů v římské společnosti, z nějž vyplývá, že jsou (podle přesvědčení apologety) považováni za veřejné nepřátele zcela neprávem.

„Proto tedy jsou křesťané považováni za veřejné nepřátele, protože císařům neprojevují prázdnu a lživou a nepatřičnou bohopoctu, neboť, jako lidé pravého náboženství, slaví i velké císařské svátky⁶² spíše ve svém svědomí než bezduchým hýřením.“⁶³

⁵⁵ Srov. *Ap* 26,2 / CCSL 1,138.

⁵⁶ Tertulián se zde v *Ap* 26,3 opírá o zprávu nám známou z Flaviových *Ant. Iud.* 16,14, srov. k tomu pozn. 158 in MORESCHINI – PODOLAK, 276.

⁵⁷ Srov. *Ap* 28,4 / CCSL 1,140.

⁵⁸ Srov. *Ap* 29,5 / CCSL 1,141 - vrací se tedy argument popírající božskou povahu římského pantheonu.

⁵⁹ Srov. TITUS LIVIUS, *Hist.* 23,9; 34,3 (tento výskyt se zdá kazovat na příznakovost rozlišení: „*cum fuit, negastis hoc piis precibus earum. at non pietas nec sollicitudo pro suis, sed religio congregavit eas*“, text čerpám z http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?target=la&all_words=religio+pietas&phrase=&any_words=&exclude_words=&documents=/10.4.2010/, viz také CICERO, *Nat. deor.* 1,1,3 / Loeb 19,4 ad.

⁶⁰ *Ap*, 33,1 / CCSL 1,143.

⁶¹ Srov. *Ap* 34,3 / CCSL 1,144.

⁶² Patřil mezi ně *natalis Caesaris* (císařovy narozeniny), *dies imperii* (výroční den převzetí císařské moci), *vota publica* (*annalia* a *quinquennialia*). Oslavy doprovázely veřejné hostiny, jak nás zpravují různé prameny. K dohledání in MORESCHINI - PODOLAK, 288n, pozn. 172.

⁶³ *Ap* 35,1 / CCSL 1,144.

Text ukazuje, že v závěru druhého století po Kristu křesťané, jejichž hlasem se stal tento Tertuliánův spis, sami sebe nechápali jako skupinu žijící na okraji společnosti a zcela se stranící veškerého politického a společenského dění. Celý text si dává záležet na tom,⁶⁴ aby zdůraznil, že své vyloučení považují spíše za určitou křivdu a obtížně zdůvodnitelnou nespravedlnost. V této kapitole už se ze sémantického okruhu *religio* nijak nevylučuje ani rituální stránka náboženství: překvapivě dokonce ani „duchovní“ účast na významných svátcích císařského majestátu se nezdá, že by měla křesťanům činit problémy. Zcela v intenci pavlovského „*omnis potestas a Deo*“,⁶⁵ je vyzdvihována loajalita křesťanů vůči císaři a podpora jako součást religiózního postoje vyznavače onoho pravého náboženství (*vera religio*), jímž je prezentované *religio*. Kritika a nesouhlas tu platí spíše způsobu oslav císaře, které se podle našeho apologety často staly pouhou záminkou k nezřízeným radovánkám a bohapustým nemravnostem:

„Ti, kteří z úcty k císaři zachovávají kázeň, nyní kvůli císaři kázně zanechají? Zbožnost (*pietas*) má sloužit k ospravedlnění nemravnosti a náboženský obřad (*religio*) za příležitost k chlípnosti?“⁶⁶

Poslední dva významné výskyty výrazu *religio* nacházíme v 39. kapitole Apologetika⁶⁷ v souvislosti s líčením charakteru křesťanských shromáždění, kde se mj. zdůrazňuje, že vše, co se při nich děje, včetně sbírek do společné pokladny, rozhodně nemá nic společného s římskou tendencí kupovat si zbožnost za peníze. Tertulián představuje řád křesťanských shromáždění, s důrazem na jejich naprostou společenskou neškodnost:

„Scházíme se na shromážděních a setkáních, abychom téměř jako sevřený vojenský šik doléhali na Boha svými modlitbami, neboť On nachází v takovém nátlaku zalíbení. Modlíme se i za císaře, za jejich služebníky a hodnostáře, za zachování řádu světa, za pokoj všech věcí a za oddálení konce světa. Shromažďujeme se k četbě z posvátných písem, abychom z přítomnosti dokázali vyvodit poučení pro budoucnost či porozumění věcem minulým. Oněmi svatými slovy živíme naši víru, budujeme naši naději, posilujeme důvěru a vštěpováním jejich přikázání upevňujeme disciplínu. Ke slovu přichází i

⁶⁴ viz strukturně-sémantická analýza předchozí kapitoly.

⁶⁵ Srov. Řím 13,1-7: „Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha“. Pavel v listu Římanům radí, aby křesťané zachovávali poslušnost autoritám ve jménu přicházejícího Božího království, které se zviditelňuje láskou, jež v něm vládne. Podobně Irenej a další církevní autoři prvních staletí prosazují ideu loajality křesťanů vůči politickým autoritám. K tématu viz např. M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*. Bologna, Mulino 2009.

⁶⁶ *Ap* 35,3 / CCSL 1,145.

⁶⁷ A následně ještě v *Ap* 42,8 / CCSL 1,157: v kontrastu vyzdvihujícím „*nostra misericordia*“ versus „*vestra religio*“.

exhortace, tresty a výtky ve jméně Božím. Podobný soud je přitom vynášen po důkladné rozvaze, neboť jsme pevně přesvědčeni, že se nacházíme v přítomnosti Boha a musí jít o velmi závažné provinění, aby byl určitý člověk vyloučen z účasti na společenství modlitby, na shromážděních a z kontaktu se svátostmi. Jde o závažnou anticipaci budoucího soudu. Předsednictví je svěřeno starším (*seniores*), kteří byli komunitou vybráni nikoliv za peníze, ale pro své ctnosti, neboť Boží věci se nedají docenit žádnými penězi. I když máme cosi jako společnou pokladnu, netvoří ji odměny za poskytnuté služby, jako by snad bylo možné si náboženství koupit. Každý do ní měsíčně přispívá podle vlastní vůle a možností. Nikdo není nucen, přispívá se dobrovolně. Prostředky v ní shromážděné tvoří jakési zásobárny milosrdenství. Pochopitelně se z nich nečerpá kvůli zajištění hodování, opijení a bezdůvodného hýření, ale kvůli pomoci chudým, k zajištění jejich řádného pohřbu, k péči o nemajetné sirotky, otroky i ztroskotance a pro ty, kdo byli pro víru odsouzeni k deportaci na ostrovy či k práci v dolech nebo do vězení. Byli vystaveni útrapám jen proto, že se hlásili k příslušnosti k Boží sektě.⁶⁸

Religiozita křesťanů se tedy nevyjadřuje penězi,⁶⁹ jde spíše o „depozit zbožnosti“, či soucítění s kategoriemi osob, o kterých je řeč v bezprostředně následujícím textu: jde o fondy určené pro chudé, sirotky, otroky, trosečníky a různé odsouzené za příslušnost k „Boží sektě“ křesťanů.⁷⁰

Podobně společná hostina, o níž je řeč v této kapitole je představena jako cosi, co souvisí s náboženskou povinností (*de religionis officio*),⁷¹ odtud její skromný, střídmy a zcela počestný charakter. Přes určitou nejistotu badatelů, zda se jedná o eucharistickou oslavu či nikoliv,⁷² zde v každém případě apologeta nabízí srovnání naprosté morální bezúhonnosti křesťanských shromáždění s nemravností jiných spolčování. Pravou příčinou obecných pohrom jsou tedy podle apologety skuteční konspirátoři, kteří brojí proti křesťanům, neboť nikoliv následovníci Krista, ale právě jejich nepřátelé jsou pravou příčinou neštěstí a škod, jež se valí na římský lid.⁷³

Od kapitoly čtyřicáté až do závěrečné padesáté kapitoly Apologetika termín *religio* opět ustupuje do pozadí. Tertulián ho užil už pouze jednou, v *Ap* 42,8 při zdůraznění, že projev milosrdenství, jimž jsou křesťanské sbírky, jsou skutečně v jistém protikladu

⁶⁸ *Ap* 39,1-6 / CCSL 1,150-151.

⁶⁹ Srov. též *Ap* 39,5: ani předsednictví křesťanské obce si nelze koupit za peníze. „A i když máme cosi jako společnou pokladnu, netvoří ji pravidelné měsíční příspěvky členů, jako by šlo o jakousi cenu stanovenou za koupi tohoto náboženství.“ Tamtéž.

⁷⁰ Srov. *Ap* 39,6 / CCSL 1,151.

⁷¹ Srov. *Ap* 39, 17 / CCSL 1,152.

⁷² Souhrn studií a bibliografie k tématu viz R. UGLIONE, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia, Morcelliana 2002.

⁷³ Srov. *Ap* 41,1 / CCSL 1,155.

k chrámovým poplatkům. Sbírký pořádané křesťany prosperují více než „náboženství ve vašich chrámech.“, přiznává apologeta.⁷⁴

Ano, „naše sekta“ působí újmu „vaším záležitostem“,⁷⁵ ale zároveň je pro společnost přínosná. Přínos a roli křesťanství ve společnosti Tertulián v posledních kapitolách *Apologetika* ozřejmuje v souvislosti s označením křesťanů jako *secta*. Zároveň díky tomu vyniká, že Tertulián odmítá křesťanství ztotožnit s pouhou filozofií (tj. sektou ve smyslu pouhé filozofické školy, myšlenkového směru) a naznačuje, že jeho vymezení křesťanství chce být mnohem širší.⁷⁶

Čtyřicátá druhá kapitola *Apologetika* současně obsahuje několik důležitých vymezení křesťanského životního stylu: tak jako běžní Římané i křesťané sdílí běžnou starost o jídlo, oděv atp.⁷⁷ K životnímu stylu křesťana patří podíl na obvyklém chodu společnosti:

„Dobře víme, že máme být vděční Bohu, Pánu a Stvořiteli: žádný z plodů jeho díla nezavrhujeme, ale užíváme jich střídavě, bez přehánění či nesprávně. Pročež aniž bychom se vyhýbali fóru, tržnicím, lázním, krámům, dílnám, hostincům a všem ostatním místům, kde se obchoduje, obýváme spolu s vámi tento svět. Spolu s vámi se plavíme po mořích, s vámi vycházíme do bojů a obděláváme zem a obchodujeme, s vámi vyměňujeme své výrobky a dáváme je k dispozici, abyste jich užívali.“⁷⁸

Bezprostředně následující periody *Apologetika* přináší několik rysů, které k sociální identitě křesťanského náboženství dle apologety nepatří a o nichž byla řeč v předchozí kapitole, v části věnované přínosu křesťanů pro společnost.⁷⁹

Důležitou zprávu o stavu křesťanství na konci druhého století poskytuje *Ap* 47,9, kde se Tertulián vymezuje vůči klasickému přesvědčení,⁸⁰ podle kterého je pravdivé pouze to, co je samo se sebou v jednotě, co si neprotiřečí:⁸¹

⁷⁴ Srov. *Ap* 42,8 / CCSL 1,158.

⁷⁵ Srov. *Ap* 42,5-9 / CCSL 1,157-158.

⁷⁶ „Avšak zatímco naše pravda se stává každému zjevnou, nevíra, která je poražena prospěšností této sekty [...] ji nepovažuje za plod božského působení, ale za určitou odrůdu filozofie.“ „*Sed dum unicuique manifestatur veritas nostra, interim incredulitas, dum de bono sectae huius obducitur, quod usui iam et de commercio innotuit, non utique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus.*“ *Ap* 46,2 / CCSL 1,160.

⁷⁷ „*Quo pacto hominem vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis? Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.*“ *Ap* 42,1 / CCSL 156n.

⁷⁸ *Ap* 42,2-3 / CCSL 1,157.

⁷⁹ Srov. s. 112-115.

⁸⁰ CCSL 1,164.

⁸¹ Srov. též MORESCHINI - PODOLAK, 323, pozn 226.

„Toto jsem připojil, aby známá rozrůzněnost sekt nevedla k přesvědčení, že i v tomto se nelišíme od filozofů, a aby se rozlišnost názorů nestala důvodem k odsouzení pravdy“.⁸²

Tertulián tedy ví a neskryvá existenci různých proudů uvnitř samotného křesťanství, avšak zároveň se domnívá, že by to nemělo vést ke ztotožnění křesťanství s růzností filozofických škol, zvláště pokud by taková domněnka měla vést k závěru, že panující názorová neshoda svědčí proti pravdivostnímu charakteru křesťanství, na kterém si křesťané zakládají.

Jestliže se tedy předchozí apologetové spíše soustředili na zdůvodnění existující vnitřní nejednoty křesťanů, který spatřovali v působení démonů,⁸³ Tertulián se věnuje formulaci normy, která napomáhá se orientovat a rozlišit, co je uvnitř této existující různosti a zápasu o tvář křesťanství součástí autentické křesťanské identity. Zmíněná *regula veritatis*, kterou o málo později Tertulián rozvede ve svém *De praescriptione haereticorum*,⁸⁴ předpokládá, že nejdříve tu byla pravda, až pak její deformace, proto je třeba se zaměřit na poklad, který bedlivě uchovávaly apoštolské církve jako předaný Kristem jeho apoštolům. Pravidlo pravdy tedy pochází od Krista a bylo předáno jeho druhy, zatímco všichni novátoři přišli až po ní a zneužili pravdy proti ní samé.⁸⁵

V souvislosti s jedním z okřídlených tertuliánovských výroků, jímž se stala věta „*semen est sanguis christianorum*“ z *Ap* 50,13,⁸⁶ se naposledy setkáváme s charakteristikou křesťanského společenství jako sekty, již nemá smysl potlačovat, neboť jakékoliv pokusy o restrikce vedou pouze k jejímu dalšímu růstu:

„Vaše krutost působí pouze to, že se naše sekta nadále rozrůstá. Pokaždé, když nás zkosíte, náš počet vzroste, krev křesťanů je semenem pro nové křesťany“.⁸⁷

⁸² „*Quod ideo suggesterim, ne cui nota varietas sectae huius in hoc quoque nos philosophis adaequare videatur et ex varietate defensionum iudicet veritatem.*“ *Ap* 46,9 / CCSL 46,1.

⁸³ Srov. JUSTIN, *1Apol* 56; 58 / PTS 38,112.114.

⁸⁴ Srov. *Praesc.* 13 / CCSL 1,204-205.

⁸⁵ „Avšak kvůli padělatelům naší nauky hned uvádíme, že pravidlem pravdy je to, které přichází od Krista, předávané jeho druhy, zatímco tito různí novátoři se jeví být mnohem pozdější“. *Expedite autem praescribimus adulteris nostris illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur.* *Ap* 47,10 / CCSL 1,164.

⁸⁶ CCSL 1,171.

⁸⁷ *Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas vestra; illecebra est magis sectae. Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum.* *Ap* 50,13 / CCSL 1,171.

4.1.2 Závěry

Jaké závěry ohledně skupinové identity křesťanů a jejího vyjádření v Tertuliánově *Apologetiku* bychom na tomto místě mohli učinit? Podle Tertuliánova názoru prezentovaném v tomto spise se zdá, že křesťané se nebrání být označeni za sektu, ve smyslu skupiny vyznavačů a následníků určité nauky. Z pohledu římských úřadů je jim však paradoxně a v rozporu s obecným přesvědčením o působení filozofických a náboženských škol, se však výraz sekta stává překvapivě nositelem negativní konotace pojmu: křesťanům je připisován negativní dopad na římskou společnost a jako takoví jsou nenáviděni a souzeni.

Když je řeč o otázce původu křesťanství, ocitá se vedle sebe výraz *secta* a náboženství (*religio*).⁸⁸ Druhý výraz je užit poprvé tehdy, když chce Tertulián mluvit o dovolenosti či nedovolenosti náboženství, jak odpovídá obvyklé římské kategorizaci dovolených a nedovolené kultů.

Na jednom místě, na závěr výkladu hlavních propozic křesťanského učení, jsou křesťané prostřednictvím výrazu *religio* odlišeni od jinak dovozeného a v římské společnosti akceptovaného židovství (*Ap* 21,1). V ostatních výskytech se za pomoci tohoto termínu křesťanství vymezuje v prvé řadě vůči římské náboženské tradici.

Pokud jde o otázku náboženství jako zbožného a úctyplného postoje k tradicí ustaveným bohům-ochráncům pokoje a prosperity římského lidu, projevujícího se účastí na náležitých obřadech, připomeňme si, že apologeta obrací jednu z hlavních výtek vznášenou vůči křesťanům proti jejich protivníkům. Neúctou a bezbožností se podle něj vyznačují především sami Římané, takže je zcela namístě spatřovat „pravé náboženství pravého Boha“ v křesťanství, které je (jak jsme již konstatovali) více než filozofickým názorem (*Ap* 46,3). Křesťanské náboženství zahrnuje do jednoho sourodého celku vedle nauky o Bohu také oblast vysoce etického individuálního i společenského jednání⁸⁹ i stránku obřadní, v *Apologetiku* ovšem vyjádřenou jen implicitně: *coitio christianorum* popisované v *Ap* 39 jistě nelze považovat za přesvědčivý ekvivalent římských obřadů, i v případě, že by se zde skutečně popisovala eucharistická oslava.

Je třeba konstatovat, že explicitně se Tertulián zaměřuje především na sebedefinici křesťanství prostřednictvím kritiky římského náboženství, teprve na pozadí této kritiky římské náboženské tradice je ochoten přiznat křesťanství přídomek náboženství. Je to zřejmě první křesťanský autor, který označil křesťanství za *vera religio*. Obsahová náplň

⁸⁸ Srov. *Ap* 21,1 / CCSL 1,122.

⁸⁹ Srov. vyvrácení obvinění z antropofagie atd., včetně rozsáhlého obhajování společenské neškodnosti církve v *Ap* 7 a *Ap* 24-35.

tohoto pojmu se v tomto spise ozřejmuje nejlépe při bližším pohledu na jeho celkovou strukturu.

4.2 *Religio* v dalších apologetických spisech Tertuliána

Při zkoumání výskytu pojmu *religio* v dalších spisech latinského apologety zřetelně vystupuje najevo, že je to právě *Apologeticum*, které jediné představuje ucelenou a soustavnější reflexi k našemu tématu. Přesto (už proto, abychom vyloučili případné pochyby) se v následujících odstavcích pokusme projít nejprve další Tertuliánova díla z kategorie apologií a posléze i jeho dogmatické a prakticko-asketické texty a povšimnout si přitom, v jaké míře a případně s jakými významy termínu náboženství v nich latinský teolog operuje.⁹⁰

V zřejmě nejstarším dochovaném Tertuliánově díle, *Ad nationes*,⁹¹ které bývá někdy spolu s Apologetikem a pozdějším apologetickým spisem *Ad Scapula* považováno za tematicky spřízněnou trilogii,⁹² nacházíme pro označení křesťanů, zejména ve spojitosti s pojednáním o původu křesťanství, vedle *religio* často také pojem *secta*.⁹³ Jedná se většinou o pasáže, které (za předpokladu, že *Ad nationes* je skutečně pouhým náčrtem ke kompozičně mnohem propracovanějšímu *Apologetiku*⁹⁴) byly posléze včleněny do následující a nejproslulejší Tertuliánovy apologie, vzniklé na podzim téhož roku.⁹⁵

Přestože i s výrazem *religio* se právě v tomto spise setkáme poměrně častěji než v ostatních dochovaných textech našeho apologety,⁹⁶ nezaznamenáváme vzhledem k jeho výskytům v *Apologetiku* žádné významnější odlišnosti. Často jedná o pasáže, které byly

⁹⁰ Na tomto místě si dovoluji projevit vděk Rogeru Pearsovi, který na webových stránkách www.tertullian.org zpřístupnil bohatý materiál ke studiu tertuliánovské problematiky, včetně přepisu latinských i řady překladových edic všech Tertuliánových děl. Bez možnosti využít již digitalizované podoby spisů by následující analýza byla mnohem obtížnější.

⁹¹ *Ad nationes* byl sepsán zřejmě v létě r. 197.

⁹² Srov. QUACQUARELLI, 1957, 43.

⁹³ Slovo *secta* nacházíme v *Nat.* na 11 místech, z toho devětkrát v *Nat.* 1,4,1-4 / CCSL 1,14, ostatní výskyty: 1,5,4 / CCSL 1,16; 1,6,1 / CCSL 1,17; 1,10,19 / CCSL 26.

⁹⁴ Ke vztahu *Ap* a *Nat.* viz např. PODOLAK, *Introduzione*, 23-26.

⁹⁵ Tj. v r. 197 po Kr.

⁹⁶ Výraz *religio* a odvozené výrazy *religiosiores*, *inreligiosiores*, *religiositas* nacházíme v *Nat.* ve 14 pasážích: 1,10,20 / CCSL 1,26; 1,10,24 / CCSL 1,26; 1,10,33 / CCSL 1,27; 1,10,46 / CCSL 1,29; 1,11,3 / CCSL 1,30; 1,12,5 / CCSL 1,31; 1,12,14 / CCSL 1,32; 1,13,4 / CCSL 1,32; 1,14,1 / CCSL 1,32; 1,17,2 / CCSL 1,36; 2,17,11 / CCSL 1,74; 2,17,13 / CCSL 1,74; 2,17,17 / CCSL 1,74; 2,7,18 / CCSL 1,75.

doslovně či s úpravami použity v samotném textu *Apologetika*.⁹⁷ *Ad nationes* ovšem na rozdíl od Tertuliánova vrcholného apologetického spisu ještě neaplikuje *religio* na křesťanství, veškeré výskyty tohoto pojmu jsou spojeny s popisem religiozity a náboženských obřadů Římanů, často v polemickém vymezení a ve smyslu zpochybnění autenticity projevů zbožnosti římské tradice. Přestože tedy pro naše zkoumání je tento pramen mnohem skrovnější než *Apologeticum*, dovoluje nám předpokládat postupné dozrávání myšlenky transpozice výrazu *religio* na křesťanství. Pokud přijmeme jako podloženou teorii, podle které je *Ad nationes* zřejmě jen o několik měsíců starší než *Apologeticum*, zdá se, že k recepci kategorie *religio* došlo u Tertuliána teprve a právě v souvislosti s *Apologetikem*,⁹⁸ kdy uzrála idea jeho sebepojetí křesťanství jako náboženství.

Chronologicky zřejmě blízký spis *De testimonio animae* (O svědectví duše) z r. 198 pak obsahuje pouze jediný výskyt výrazu *secta*⁹⁹ v poněkud méně obvyklém významu jako označení oněch náboženských tradic, které lnou k Bohu a znají pravou příčinu zkázy společnosti.¹⁰⁰ Výraz *religio* zde nenacházíme ani jednou.

Poslední apologetický text, jehož datace badatelům nečiní větší obtíže, je *Ad Scapulam*, příležitostný list tehdejšímu římskému prokonzulovi pro Afriku, sepsaný roku 212.¹⁰¹ Spis obsahuje řadu témat, s nimiž se čtenář mohl setkat v předchozích apologiích afrického teologa, z našeho hlediska je významný návrat k tématu náboženské svobody, jež podle našeho autora patří k základním právům každého člověka. Přitom také říká, že

„Není úkolem náboženství, aby někoho nutilo ke zbožnosti, vymáhalo její projevy, které mají být spontánní, ne vynucené silou, vždyť i oběti jsou žádány po těch, kteří je dávají s ochotou.“¹⁰²

⁹⁷ Srovnání paralelních pasáží viz např. in MORESCHINI - PODOLAK, 348n.

⁹⁸ O dataci tohoto spisu, naštěstí (u vědomí obtížnosti přesné chronologie Tertuliánových spisů) nepanují mezi badateli zásadní pochyby, neboť text *Nat. 1,17,4 / CCSL 1,72* odkazuje k událostem, které napomáhají stanovit jeho dataci. Zmíněná pasáž odkazuje jednak na bitvu Septima Severa s Pescenniem Nigrem u syrského Issu v r. 194, a Septimia Severa s Clodiem Albinem u Lyonu, která se odehrála 19.2.197, jako na dosud čerstvé události („Dosud ze Sýrie táhne pach mrtvol, stále ještě se Galie zcela neopláchla ve svém Rýně.“). Srov. MORESCHINI – PODOLAK, 165-169.

⁹⁹ Sporné je např. v souvislosti s tímto místem Podolakem přejaté tvrzení, že Tertulián ve svých spisech určených pohanům prezentuje křesťanství jako filozofickou či právní školu (odvolává se na Tibilettiho a Brauna). Z analýzy *Apologetika* vyplývá, že to neplatí zdaleka pro všechny spisy latinského teologa.

¹⁰⁰ Srov. *Test. 3,3 / CCSL 1,178*.

¹⁰¹ Odkazy na smrt Septima Severa a Caracallu již bez zmínek o jeho bratrovi Getovi, spolu se zprávou o zatmění slunce, jež lze datovat na 14.8.212, nás vedou k přesvědčení, že spis vznikl v témže roce. Domněnka, že spis pochází z r. 197, dnes nebývá považována za dostatečně přesvědčivou. Srov. k tomu PODOLAK, *Introduzione*, 35.

¹⁰² *Scap. 2,2 / CCSL 1,1127*.

Křesťané se tedy ústy Tertuliána opět dožadují náboženské tolerance, která má být rozšířena i na jejich společenství, právě tak, jako se jí dostává jiným. Tertulián zde ovšem nijak zvlášť nerozvádí úvahy o křesťanství jakožto náboženství, jako to nacházíme v *Apologetiku*, ale spíše opět vyvrací obvinění z bezbožnosti a společenské újmy, již podle přesvědčení veřejnosti působí křesťané. Podobně jako v *Apologetiku* staví svému čtenáři před oči obraz křesťana, jehož konverze vede k mravnímu polepšení jednotlivce a potažmo i společnosti.¹⁰³ Někteří badatelé v tomto listu spatřují nový tón jistého zadostiučinění a výhrůžek, který byl dosud Tertuliánovi přes veškerou jeho polemičnost cizí: Tertulián v *Ad Scapulam* předjímá téma Božích trestů, které dopadají na pronásledovatele křesťanů, což později bohatě rozvine Cyprián a Lactantius.¹⁰⁴ Podobně jako *Apologeticum* i *Ad Scapulam* vyjadřuje loajální postoj vůči císaři a na vícero místech připomíná záštitu, již se křesťanům dostalo na císařském dvoře zejména za panování Septimia Severa a jeho syna Caracally.¹⁰⁵

Signifikantní je v tomto spise také užití výrazu *secta* jako označení příslušníků skupiny vyznavačů a následovníků Ježíše Krista.¹⁰⁶ Zatímco *religio* se zde vyskytlo třikrát, a to v souvislosti s tématem náboženské svobody, již se křesťané dožadují, šestkrát se v tomto krátkém Tertuliánově textu (má pouhých pět kapitol) setkáváme s výrazem *secta*. Zdá se tedy, že apologeta opět upřednostňuje, v aktuální situaci pronásledování křesťanů ze strany afrického prokonzula Scapuly, sebedefinici křesťanů jako sekty ve smyslu příslušnosti ke skupině stoupenců určitého filozoficko-náboženského učitele. Křesťanskou sektu podle tohoto konkrétního spisu charakterizuje: odvaha čelit utrpení a mučednictví jako součást „dohody“ (*pactum*), na niž přistupuje ten, kdo se chce připojit k sektě křesťanů („*hanc secta*“).¹⁰⁷ Dále ji charakterizuje vědomí, že příslušnost ke křesťanství zákonitě probouzí nenávist a represí;¹⁰⁸ tato sekta měla a má oporu u některých panovníků, jejími členy se stávají i příslušníci vznešených římských rodů;¹⁰⁹ ne všichni, kdo se prohlašují za křesťany, jimi také opravdu jsou, lidé nečestní a zvrhlí ke společenství křesťanů nenáleží,¹¹⁰ a konečně k rysům křesťanství patří i to, že čím více je pronásledováno, tím více se vzmáhá.¹¹¹

¹⁰³ Srov. *Scap.* 2,10 / CCSL 2,1128; 4,7-8 / CCSL 2,1131.

¹⁰⁴ Srov. např. PODOLAK, *Introduzione* 35.

¹⁰⁵ Srov. *Scap.* 4,5-6 / CCSL 1131. Odtud Tertuliánova kritika afrického prokonzula, jehož pronásledování křesťanů je v protikladu k přízni, již křesťanům prokazují sami Severové.

¹⁰⁶ Dosud nikde se v apologetických spisech našeho autora neobjevil výraz *ecclesia*.

¹⁰⁷ Srov. *Scap.* 1,1 / CCSL 1127.

¹⁰⁸ Srov. *Scap.* 3,4 / CCSL 1129.

¹⁰⁹ Srov. *Scap.* 4,6 / CCSL 1131.

¹¹⁰ Srov. *Scap.* 4,7 / CCSL 1131.

¹¹¹ Srov. *Scap.* 5,4 / CCSL 1132: „A přesto tato naše sekta neochabuje – měl bys vědět, že sílí především tehdy, když se ti zdá, že je vyhlazována.“; srov. *Ap* 50,13 / CCSL 1,171.

Na závěr jsme ponechali dvě díla, jejichž datace či žánrové zařazení zůstávají sporné. Krátký spisek *Ad martyras* byl sice (podobně jako *Nat* a *Ap*) napsán již v roce 197 a úzce souvisí s pronásledováním křesťanů, jež dala podnět ke vzniku Tertuliánových apologetických děl, avšak domnívám se (ve shodě s P. Kitzlerem), že žánrově nejde o apologii.¹¹² Pokud budeme respektovat základní rozčlenění dochovaných Tertuliánových spisů do tří základních kategorií na spisy apologetické, prakticko-asketické a antihereticko-dogmatické,¹¹³ bylo by lépe jej považovat vzhledem k jeho exhortativnímu charakteru za text prakticko-asketické povahy. Toto přesvědčení může dále podpořit i analýza pojmů, kterým se v této práci věnujeme: zatímco výrazy *religio* a *secta*, typické pro ostatní jednoznačně apologetické spisy, se zde vůbec nevyskytují, najdeme zde výraz *ecclesia* typický pro spisy, jejich určení je „vnitrocírkevní“ a s nímž jsme se dosud v žádném apologetickém spise tohoto latinsky píšícího teologa nesetkali.¹¹⁴

Výraz *ecclesia*, církev, pro označení křesťanského společenství, nacházíme i v dalším ne zcela jednoznačně hodnoceném spise *Adversus Iudaeos*. Některými badateli¹¹⁵ bývá považován za apologii kvůli prostoru, který (vedle polemiky s židovstvím) věnuje obhajobě křesťanství.¹¹⁶ Problematická se jeví jeho autenticita i datace, za nejisté bývá považováno autorství druhé části spisu,¹¹⁷ který jinak obsahuje řadu pasáží obsahově shodných s jiným Tertuliánovým textem, třetí knihou spisu *Adversus Marcionem*. Vznik spisu právě pro jeho nápadné shody s *Marc.*, k němuž by *Iud.* mohl představovat jakýsi náčrt (podobně jako ve vztahu *Nat.* a *Ap*), datujeme kolem roku 207.¹¹⁸

Pojmová analýza nás v tomto případě vede k názoru, že zde samozřejmě existuje jak určité propojení s tématy obsaženými v *Apologetiku*, tak ovšem výrazná podobnost s třetí knihou spisu *Adversus Marcionem*, nepomůže nám však významněji zpřesnit ani dataci ani otázku případné (ne)autenticity spisu. Nelze si však nepovšimnout výrazného výskytu tematiky zákona a nového „zákonodárce“ Krista,¹¹⁹ a dalších znaků, které nám mohou pomoci objasnit žánr, k němuž tento spis náleží. Poměrně řídké (pouze dvakrát) se

¹¹² Srov. P. KITZLER, Úvod in TERTULLIANUS, O hrách, 34.

¹¹³ K tomu viz např. KITZLER, tamtéž 27n; PODOLAK, Introduzione, 19-81; DROBNER, 224-234 ad.

¹¹⁴ Srov. *Mart.* 1,1 / CCSL 1,3; 1,6 / CCSL 1,3; 2,7 / CCSL 1,4.

¹¹⁵ Viz nejnovější souborná latinsko-italská edice Tertuliánova díla C. Moreschiniho a P. Podolaka (Città Nuova 2006), která tento spis stejně jako *Ad martyras* včlenila do svazku Tertuliánových apologetických spisů. Srov. TERTULLIANO. Opere apologetiche. Ai Martiri. Apologetico. Ai pagani. La testimonianza dell'anima. Polemica con gli ebrei. A Scapula. Ed. C. Moreschini, P. Podolak. Roma, Città Nuova 2006. Viz též PODOLAK, Introduzione, 32-34.

¹¹⁶ Srov. např. PODOLAK, Introduzione 32.

¹¹⁷ Zarážející je např. nezvyklá stylistická nedbalost i samotný výskyt příbuzností s *Marc.* K obhajobě autenticity viz TRÄNKLE, 1964, PODOLAK Introduzione 33n.

¹¹⁸ Příbuznost christologických obsahů některé badatele vedou k chronologickému přiblížení *Iud.* a *Ap*, jež by tak podle nich (srov. např. TRÄNKLE, 1964, LXVII) vedly k přesvědčení, že vznik *Iud.* je třeba posunout až do r. 197.

¹¹⁹ Výraz „zákon“, nacházíme v *Iud.* 33x.

v textu vyskytuje výraz označující křesťanské společenství jako církev, *ecclesia*,¹²⁰ pouze jednou slovo *secta*¹²¹ Třikrát je obsažen výraz *religio*, z toho dvakrát ve spojení „*religionem dei/divinam*“, tj. v kontextu polemiky týkající se původu křesťanského náboženství, které je - přes opačný názor židovské komunity - prezentováno jako pocházející od Boha. Jestliže tyto dva výskyty odkazují stále ještě k významu *religio* jako postoje k Bohu, který reprezentují křesťané, třetí výskyt *religio* v tomto spise je užit spíše ve významu „náboženský předpis“ (konkrétně dodržování sobotního odpočinku). Všechny výskyty slov *religio* i *secta* jsou vázány na prezentaci křesťanství jako náboženskou tradici navazující a naplňující starozákonní přísliby a předpovědi proroků. Všechny tři zmiňované termíny se v tomto díle tedy vyskytují spíš ojedinele, žádný evidentně nesměruje k sebedefinici křesťanství jako náboženství ve smyslu římského *religio* či jako skupiny vyznavačů a žáků Ježíše Krista, což je význam, který obvykle u Tertuliána zastupuje výraz *secta*. Překvapivě se zde ale nesetkáváme ani s masivnějším užitím výrazu *ecclesia*.

Téma relativizace židovského zákona a prezentace základní christologické tematiky v linii naplnění starozákonních proroctví z tohoto spisu činí pozoruhodného svědka tohoto období vymezování se křesťanské teologické reflexe vůči odlišné náboženské identitě, za niž je v tomto případě považováno židovství. Tento rys, který bychom mohli považovat za příznačně apologetický, je však současně doplněn nepřehlédnutelnou a rozsáhlejší než v jiných spisech pojednanou christologickou traktací,¹²² která ho umožňuje (podobně jako ve spise *Adversus Marcionem*) vnímat jako součást či minimálně předstupeň velkých dogmatických pojednání latinského teologa.

4.3 *Religio* v dalších textech Q. S. F. Tertuliána

V protihereticky a dogmaticky orientovaných spisech se v popisu charakteru křesťanského společenství s výrazem *secta* (obdobně to platí pro další teologovy spisy této kategorie) téměř vůbec nesetkáme, řídne i užití *religio*, výrazně však stoupá výskyt termínu *ecclesia*, který obvykle překládáme jako církev. V nejstarším dochovaném Tertuliánově

¹²⁰ *Iud.* 13,25 / CCSL 2,1390: „*Tulit enim dominus Sabaoth a Iudaeis et ab Hierusalem inter cetera et sapientem architectum qui aedificat ecclesiam, dei templum et civitatem sanctam et domum domini*“; *Iud.* 14,9: „*quia delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis id est ecclesiae dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur ieiunantibus ceteris a salute.*“

¹²¹ *Iud.* 10,9 / CCSL 2,1377: „*Interpretatur enim spiritaliter sic: Simeon et Levi perfecerunt iniquitatem ex sua secta, qua scilicet Christum sunt persecuti; in concilium eorum ne veniat anima mea et in statiom eorum ne incubuerint viscera mea.*“

¹²² Zabírá více než třetinu spisu, srov. *Iud.* 9-14 / CCSL 2,1364-1396.

spise z této kategorie, *De praescriptione haereticorum*,¹²³ se sice výraz *secta* vyskytuje ještě třikrát, ale nikoliv už jako sebeoznačení křesťanů. Tertulián využívá jeho negativní konotaci založenou na ztrátě pravdivostního nároku tam, kde existuje vnitřní nejednota a převládající rozrůzněnost idejí, jak ve filozofických proudech, tak v náboženských skupinách heretiků.¹²⁴ Pouze jednou se zde setkáváme s výrazem příbuzným s *religio*, a to v *Praesc.* 43,5 ve spojení *subiectio religiosa*, obvykle překládaném jako „podřízenost náboženským předpisům“.¹²⁵

Není snad od věci si připomenout, že právě v tomto díle se setkáváme s pasáží, která bývá považována za typickou ukázkou nesmiřitelného postoje latinského teologa vůči pohanské kultuře a filozofii.¹²⁶ Nelze ovšem než souhlasit s českým badatelem P. Kitzlerem, který upozorňuje na unáhlenost závěru o Tertuliánově evidentní nenávisti k filozofii a připomíná inspiraci tohoto úryvku pavlovským textem z druhého listu Korintským.¹²⁷ Pavlovský úryvek nás vede k přesvědčení, že jde spíše o odkaz k tomu, že filozofické školy nemohou obohatit křesťanství ničím, co by v něm již nebylo obsaženo,¹²⁸ neboť vpsledku vše je dovedeno k dokonalosti v Kristu a ve srovnání s ním se vše ostatní jeví jako nedokonalé. Právě v souvislosti s hledáním kategorie vystihující identitu křesťanského společenství víry, lze obvinění pohanských filozofických škol z podílu na šíření křesťanských herezí zároveň vnímat jako další nutné vymezení vlastní totožnosti křesťanů. Úzce souvisí s christologickým motivem Krista Osvětitelce (*Illuminator*)¹²⁹ a s jedním z leitmotivů *Apologetika*, kterou je výzva k přechodu od tmy nevědomosti ke světlu poznání.¹³⁰ Celkový kontext (tj. ústřední téma spisu, jímž je *regula veritatis*)¹³¹ nás vede k přesvědčení, že i argumentace v *Praesc.* 7,9 je striktně teologická: polemika s heretickými skupinami uvnitř církve se týká toho, co má být zárukou věrohodnosti křesťanského náboženství. Garancí totiž podle Tertuliána nemá být filozofické zkoumání,

¹²³ Zřejmě z roku 203 po Kr. Kitzler, z něhož přejímám uvedenou dataci, ponechává starší Novákův překlad názvu „Uplatnění preskripce proti heretikům“, srov. P. KITZLER, Úvod in TERTULLIANUS, O hrách, 30.

¹²⁴ Srov. *Praesc.* 7,8 / CCSL 1,173; 30,1 / CCSL 1,210; 33,2 / CCSL 213.

¹²⁵ Oproti tomu výraz *ecclesia* se v textu vyskytuje na 44 místech.

¹²⁶ Srov. *Praesc.* 7,9 / CCSL 1,193: „Co mají tedy Athény společného s Jeruzalémem? Co Akademie a církve, heretici a křesťané? Náš původ je v chrámu Šalomounově a Šalomoun sám prohlašoval, že Pána je třeba hledat v prostotě srdce. Pryč se všemi, kdo usilovali o platónské, stoické nebo dialektické křesťanství! Po Ježíši Kristu nám již není třeba zvědavosti a po evangeliu zkoumání. Pokud věříme, netoužíme věřit ničemu dalšímu. Na prvním místě věříme tomu, že není nic, čemu dalšímu bychom měli věřit“. Překlad převzat z P. KITZLER, Úvod in TERTULLIANUS, O hrách, 30n.

¹²⁷ Srov. 2Kor 6,14-16: „Co má společného spravedlnost s nepravostí? A jaké spolužití světla s temnotou? Jakou souzvučnost Krista s Belialem? Jaký podíl věřícího s nevěřícím? Jaké spojení chrámu Božího s modlami?“

¹²⁸ Z hlediska patristické literatury jde tedy o klasické *topos* autorů prvních tří staletí řešící požadavek klasické kultury na *antiquitas* té které náboženské tradice. Srov. v této práci např. s. 100.

¹²⁹ K motivu Krista jako nositele pravdy ve smyslu osvětlení (*illuminatio*) v novozákonních textech a u církevních autorů prvních staletí viz např. B. SESBOŮÉ, *Gesù Cristo*, 139-159.

¹³⁰ Srov. s. 88n.

¹³¹ O *regula fidei* byla řeč již v *Ap* 47,10 / CCSL 1,164.

ale *traditio*, tradice ve smyslu předávání svědectví od Krista přes apoštoly k soudobým církevním společenstvím.¹³² Právě otázka apoštolskosti jako kritéria uchování evangelní tradice a vztahu církve k pravdě je dle mého názoru důležitá i pro pochopení Tertuliánova vztahu k filozofii. Jak jsme již zmínili v souvislosti s *Apologetikem*, otázky po zdroji pravdy (*unde veritas*), způsobu jejího přenosu (*quomodo veritas*) a její dostupnosti (*ubi veritas*) byly v klasické helénské kultuře doménou filozofického tázání, nikoliv náboženství. Proto lze i uvedený motiv konfrontace Athén a Jeruzaléma chápat jako další zdůraznění specifického křesťanského nároku křesťanství na neredukovatelnost vlastní identity na některý z aspektů římského kulturního světa, jímž je v tomto případě filozofie. Její vliv na utváření totožnosti křesťanského společenství prvních staletí je ovšem nepopíratelný.¹³³

Další Tertuliánův spis z řady antiheretických děl, jehož nosným tématem je obhajoba *creatio ex nihilo*, (tj. stvoření z ničeho, nikoliv z preexistující látky, jak se domnívá jeho protivník Hermogenes, jemuž je spis adresován), *Adversus Hermogenem*, napsaný zřejmě kolem roku 204 či 205, neobsahuje krom dvou výskytů výrazu *ecclesia* (in *Herm.* 1,4 a 5,4) a jednoho výskytu slova *secta* (*Herm.* 42,1) žádný z termínů, jimiž se zde zabýváme. V *Adversus Valentinianos* z r. 206-207 lze zaznamenat výrazný nárůst označení *ecclesia*, zato zcela vymizelo slovo *secta* a pouze dvakrát se v úvodní kapitole spisu objevuje *religio*.¹³⁴ Druhá pasáž by pro naše zkoumání mohl být signifikantní,¹³⁵ protože prostřednictvím výrazu *religio* v ní dochází ke ztotožnění „ortodoxní“ linie křesťanství s pravým náboženstvím, které heretikové (v tomto případě valentiniáni) podle Tertuliána zneužívají ke svým zvráceným náboženským konstrukcím. *Vera religio* v tomto spise tedy není stavěno do protikladu k *falsa religio* či *superstitio* jiných náboženských tradic, ale stává se vnitrocírkevním vymezením „hlavního proudu“ křesťanské tradice od nepřijatelných interpretací křesťanského náboženství, které se zde jeví již jako v jistém slova smyslu běžné označení pro soubor křesťanské etiky, přesvědčení a sociálního prvku této tradice.

¹³² K ekleziologickým motivům u Tertuliána viz zejm. D. RANKIN, *Tertullianus a církev*. Brno 2002.

¹³³ Zdrojem pravdy je podle Tertuliána Kristus, který svěřil své poselství apoštolům (k otázce *quomodo*) jakožto kategorii autorizovaných svědků. Díky službě biskupů a svědectví mučedníků je dnes věrným ozvukem apoštolské tradice společenství existující mezi církvemi (k otázce *ubi veritas*, kde je dnes dostupná pravda), které je plodem Ducha, jež zároveň udržuje společenství v jeho věrnosti apoštolské tradici. Srov. LAITI, *Ecclesiologia*, 36.

¹³⁴ *Val.* 1,1 / CCSL 2,753; 1,3 / CCSL 2,753.

¹³⁵ Srov. *Val.* 1,3 / CCSL 2,753.

Rozsáhlý spis *Adversus Marcionem* z r. 207-208, namířený proti dualistickému učení teologa a biskupa Markiána ze Sinopé,¹³⁶ naopak pojmem *religio*¹³⁷ oproti ostatním polemickým a dogmatickým spisům nijak nešetří. Z patnácti výskytů výrazu *religio* a příbuzných¹³⁸ nás může zajímat zejména pasáž *Marc.* 4,4,2, kde se Tertulián ve sporu s Markiónovou interpretací biblického obrazu Boha vrací k pravidlu, že to, co přišlo později, je nutně falsifikátem původní pravdy.¹³⁹ Podobně jako v předchozím spise se zdá, že aplikace kategorie náboženství na křesťanství se v tomto textu (nejvýrazněji ve zmíněném úryvku, avšak viz také další pasáže) jeví již jaksí neproblematická, samozřejmá a krom jediné výjimky¹⁴⁰ použitá zásadně jako označení křesťanství a nikoliv jiného náboženství.¹⁴¹

Do kategorie antiheretických spisů řadíme také spis *De carne Christi* z r. 206, ve kterém je (zřejmě vzhledem k tématu, jímž je obhajoba a reflexe boholidské přirozenosti Kristovi proti dokétistům) výskyt kategorií, jimiž se zde zabýváme, opět minimální.¹⁴²

De resurrectione mortuorum, který vznikl po r. 208, věnovaný Kristově zmrtvýchvstání a vzkříšení těla, obsahuje celkem sedm výskytů pojmu *religio* a sémanticky příbuzných slov (*religiosus, inreligiosus*).¹⁴³ Převládá přitom význam „zbožnost“, ale vedle toho, i pro již zřejmě běžně srozumitelnou transpozici, ve smyslu „křesťanské náboženství“ (srov. k tomu např. *Res.* 9,2; 45,1).¹⁴⁴

¹³⁶ Přes některé společné rysy s gnostiky (rozlišení Boha Starého a Boha Nového zákona, odmítání světa, pohled na Krista jako na pouhého posla spásné zvěsti) nebývá vždy Markián vázán do této kategorie, k důvodům viz např. DROBNER, 175.

¹³⁷ stejně jako *ecclesia*, která se zde vyskytuje na 62 místech, výraz *secta* zde nenajdeme.

¹³⁸ *Marc.* I,5,6 / CCSL 1,446; 1,23,8 / CCSL 1,466; 2,18,3 / CCSL 1,497; 2,22,4 / CCSL 1,500; 3,6,2 / CCSL 1,514; 3,20,5 / CCSL 1,535; 3,20,8 / CCSL 1,536; 4,4,2 / CCSL 1,549; 4,35,10 / CCSL 1,641; 5,2,4 / CCSL 1,672; 5,7,2 / CCSL 1,682; 5,8,4 / CCSL 685; 5,8,8 / CCSL 1,687; 5,16,4 / CCSL 1,711; 5,17,13 / CCSL 1,715.

¹³⁹ „Konečně, jaká neomalenost, domnívat se, že pravdivější přišlo až posléze, zvláště poté, co křesťanské náboženství ohromilo svět tolika divy, jež by nemohlo učinit bez pravdy evangelia, a měli bychom říci 'ještě před pravdou evangelia'.“

¹⁴⁰ Srov. *Marc.* 5,17,13 / CCSL 1,715.

¹⁴¹ *Marc.* 5,17,13 / CCSL 1,715 hovoří o *religione dei creatoris*, kde je statut náboženství uznán židovství, jehož blízkost s křesťanstvím je podle Tertuliána ustanovena v Kristu.

¹⁴² *Secta* zde není zastoupena vůbec, *religio* pouze jednou in *Carn.* 4,1, překvapivě i výraz *ecclesia* se tu vyskytuje pouze dvakrát (*Carn.* 4,2 / CCSL 2,878; 7,13 / CCSL 2,889), jednou se objevuje *factiuncula* jako negativní označení valentiniánů (*Carn.* 15,3 / CCSL 2,901). *Religio* je zde použito nikoliv v souvislosti s celkem křesťanství, ale ve významu „posvátné povahy“ (je řeč o posvátné povaze každého porodu, který tak není důvod si ošklivit a považovat ho za neslučitelný s narozením Božího Syna a jeho božskou přirozeností).

¹⁴³ *Res.* 9,2 / CCSL 2,932; 21,3 / CCSL 2,947; 24,15 / CCSL 2,952; 26,8 / CCSL 2,955; 30,7 / CCSL 2,960; 32,5 / CCSL 2,962; 45,1 / CCSL 981.

¹⁴⁴ Výraz *secta* zde nacházíme pouze jednou in *Res.* 2,1 / CCSL 2,922, označuje skupiny svým přesvědčením „bližší epikurejcům“ spíše než prorokům; pouze třikrát se v tomto spise vyskytuje termín *ecclesia*, vedle toho se o křesťanských shromážděních v *Res.* 24,12 / CCSL 2,952 píše jako o „*congregationem nostram*“ (*congregatione* nacházíme i v Tertuliánově spise *De anima*, ale jde opět o řídký výskyt, srov. *Anim.* 37,5 / CCSL 2,854).

Ve spise *De anima* (pravděpodobně vzniklém kolem r. 210), v němž se nám dochovalo jedno z prvních křesťanských filozofických pojednání na téma lidské duše, které přitom vykazuje zřetelné vlivy stoické filozofie, nacházíme termín *religio* pouze dvakrát.¹⁴⁵ Opět jde o užití odvislé od významu *religio*, s nímž jsme se setkali v *Apologetiku*, přestože v druhé z pasáží¹⁴⁶ se výraz „náboženství“ vyskytuje ve smyslu opozita k *superstitio*. Za pověru je zde označeno obecně vše, co nenáleží ke křesťanství (na daném místě je jako nekompatibilní s křesťanstvím prezentován výklad snů).

Konečně ani ve spise tak důležitém pro další teologickou reflexi, jaký představuje Tertuliánův spis *Adversus Praxean* s jeho formulací základů trojiční teologie, který vznikl zřejmě v r. 208, již nenacházíme vůbec žádný výskyt termínu *religio* ani *secta*, ba i výraz *ecclesia* se objevuje na pouhých čtyřech místech.¹⁴⁷

Z další skupiny spisů, již představují Tertuliánovy prakticko-asketické spisy,¹⁴⁸ se soustředíme zvláště na ty, v nichž nacházíme alespoň nějaký (přestože řídký) výskyt termínů, kterým se v této kapitole věnujeme.

Spis věnovaný otázce odevzdanosti, s níž je třeba snášet vše těžké, *De patientia*, napsaný zřejmě mezi lety 198-203, neobsahuje dokonce ani výraz *ecclesia*, podobně jako v něm nenajdeme výraz *religio* a příbuzné, jednou¹⁴⁹ se objeví slovo *secta*, nikoliv však v souvislosti se sebeoznačením křesťanství, ale jako klasické *topos* připomínající názorovou různost filozofických proudů (všechny školy se ovšem podle Tertuliána shodují na velkém významu, který má pro život ctnost trpělivosti).¹⁵⁰

De paenitentia, vzniklý ve stejném časovém rozmezí jako předchozí text a obsahující důležité detaily k pochopení vývoje svátosti smíření v církvi prvních staletí, opět nepoužívá ani výraz *secta*, ani *religio*. Pouze na dvou místech se zmiňuje církev, *ecclesia*.¹⁵¹ V jiném spise z téže doby, *De baptismo*, O křtu, slovo *ecclesia* najdeme celkem sedmkrát, pětkrát výraz *religio*.¹⁵² Slovo *religio* je zde nositelem různých

¹⁴⁵ *Anim* 23,6 / CCSL 2,833; 48,4 / CCSL 2,855.

¹⁴⁶ *Srov. Anim.* 48,4 / CCSL 2,855.

¹⁴⁷ *Prax.* 1,5 / CCSL 2,1160 (2x); 13,4 / CCSL 2,1174; 28,1 / CCSL 2,1200.

¹⁴⁸ Někdy bývá tato kategorie spisů označována jako „katechetické spisy“, viz např. PODOLAK, *Introduzione*, 37; H. KRAFT, *Slovník starokřesťanské literatury*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, 277. Podle Podolaka přitom lze v těchto spisech vysledovat, jak velmi byl Tertulián právě v této oblasti ovlivněn pohanskou rétorikou a filozofií, *srov. PODOLAK, Introduzione* 42.

¹⁴⁹ *Srov. Pat.* 1,7 / CCSL 1,299.

¹⁵⁰ *Srov. Pat.* 1,6-8 / CCSL 1,299-300.

¹⁵¹ *Srov. Paen.* 10,6 / CCSL 1,337; 8,1 / CCSL 1,334.

¹⁵² „*si religione aquas medicari putant, quae potior religio quam dei vivi agnitio?*“, „Jestliže připisují léčebné účinky vody jejímu užití v náboženském kontextu, co by mohlo být ozdravnější, než náboženský obřad určený živému Bohu? *Bapt.* 5,2 / CCSL 1,280, obdobně i *Bapt.* 9,1 / CCSL 1,283. „*Quot igitur patrocinia naturae, quot privilegia gratiae, quot sollempnia disciplinae, figurae praestructiones praedicationes, religionem aquae ordinauerunt. primum quidem, cum populus de Aegypto [libere] expeditus*

konotací: od *religio* spíše ve smyslu označení posvátného charakteru náboženského ritu, jímž je křest,¹⁵³ po spojení *disciplina religionis* v *Bapt* 12,6¹⁵⁴ ve významu náboženského předpisu, jež má být dodržen.

Bez zajímavosti není ani šest výskytů výrazů *religio* (a příbuzných)¹⁵⁵ v dalším spise z téhož období, *De oratione*, jež považujeme za nejstarší dochovaný výklad modlitby Otčenáš.¹⁵⁶ První pasáž (*Orat.* 1,4) obsahuje výraz *religio* především ve významu zbožnost, tj. postoje úcty k Bohu, který má doprovázet člověka, jenž důvěřuje v Boha.¹⁵⁷ Druhý výskyt *religio* je spojen s výkladem části modlitby „chléb náš vezdejší dej nám dnes“, který je podle Tertuliána dobré chápat nejen doslovně, ve smyslu prosby o každodenní obživu, ale také jako prosbu o chléb duchovní, tj. o milost života z eucharistie.¹⁵⁸ Výraz *religio* v této pasáži obsahově odpovídá (v předchozím souvětí užitému) slovu „*spiritualiter*“, tj. duchovní. Třetí pasáž, ve které nacházíme *religio* v kontextu rozpravy o modlitbě, připomíná božský původ modlitby Otčenáš: „*Ab ipso igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius iam tunc...*“,¹⁵⁹ tj. modlitby, která je „modlitbou našeho náboženství.“ *Orat.* 15,1¹⁶⁰ konečně užívá výraz *religio* jako protiklad *superstitio*, respektive některých přetrvávajících pověrečných zvyků, kterých se někteří věřící (podle Tertuliána zbytečně) drží i po své konverzi ke křesťanství („*huiusmodi enim non religioni, sed superstitioni deputantur*“).¹⁶¹ Latinský teolog zde výraz evidentně užívá v dříve běžném latinském úzu, tj. ve vymezení *religio* versus *superstitio*, pravé zbožnosti a

vim regis Aegypti per aquam transgressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit. quae figura manifestior in baptismi Sacramento?“, latinský text převzat z lat.-ang. vydání *Tertullian's Homily on Baptism*, ed. E. Evans, London 1964.

¹⁵³ *Bapt* 5,2 / CCSL 1,280; ale také 9,1 / CCSL 1,283 a 10,1 / CCSL 1,284. Srov. pozn. ke spojení „*quae baptismi religionem instruunt*“ v lat.-angl. Evansově edici, in *Tertullian's Homily On Baptism*, 78.

¹⁵⁴ CCSL 1,288.

¹⁵⁵ *Orat.* 1,4 / CCSL 1,258; 6,3 / CCSL 1,261; 9,3 / CCSL 1,263; 15,1 / CCSL 1,265; 16,6 / CCSL 1,266; 18,7 / CCSL 1,268. Pro úplnost: výraz *secta* se zde nevyskytuje, *ecclesia* najdeme v textu tohoto spisu na čtyřech místech.

¹⁵⁶ Tento Tertuliánův text přitom ovlivnil celou řadu dalších autorů jako byl Cyprián (viz jeho spis *De dominica oratione*), Hilarius z Poitiers, Lucifer z Cagliari, Jeroným, Augustin, Chromácius z Akvileje, neznámý autor *Expositio orationis dominicae* obsažené v Gelasiánském sakramentáři, Venantia Fortunata a Isidora ze Sevilly, srov. P. A. GRAMAGLIA, *Introduzione in TERTULLIANO, La preghiera*, Roma 1984, 25.

¹⁵⁷ *Orat.* 1,4 / CCSL 1,257n: „*Consideremus itaque, benedicti, caelestem eius sophiam, in primis de praecepto secrete adorandi, quo et fidem hominis exagebat, ut Dei omnipotentis et conspectum et auditum sub tectis et in abditum etiam adesse confideret, et modestiam fidei desiderabat, ut quem ubique audire et videre fideret, ei soli religionem suam offerret.*“ Latinský text tohoto spisu citujeme podle Diercksovy edice.

¹⁵⁸ Srov. *Orat.* 6,2-3 / CCSL 1,261: *Quaquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritualiter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia uita Christus et uita panis. (Ego sum, inquit, panis vitae et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de caelis), tunc quod et corpus eius in pane censetur (Hoc est corpus meum). Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et indiuiduitatem a corpore eius. Sed et qua carnaliter admittitur ista vox, non sine religione potest fieri et spiritualis disciplinae.*“

¹⁵⁹ *Orat.* 9,3 / CCSL 1,263.

¹⁶⁰ CCSL 1,265.

¹⁶¹ Typickým příkladem je podle Tertuliána zvyk odložit před modlitbou svůj plášť, tak jako to dělají pohané. Srov. *Orat.* 15,2 / CCSL 1,265.

úcty k bohu a tomu, co je pouhou pověrou. Nemůžeme si ovšem nepovšimnout, že také v tomto spise si kategorii *religio* si již zcela přivlastnili křesťané, zatímco tradičním římským kultům a tomu, co z nich případně přechází do gest křesťanské zbožnosti, je Tertuliánem připisován statut pouhého *superstitio*.¹⁶² Za bezbožný (*irreligioussimus est*) považuje Tertulián zvyk posadit se (tj. spočinout na lehátku) poté, co byla pronesena modlitba. Jednak to příliš připomíná modlitby pohanů před jejich bůžky a jednak:

„Jestliže je projevem neúcty posadit se v přítomnosti a přímo tváří v tvář tomu, jehož bychom si měli svrchovaně vážit a ctít, oč bezbožnější bude natáhnout se na lehátko v přítomnosti živého Boha, zatímco vedle ještě stále stojí vzpřímen anděl modlitby“.¹⁶³

Konečně *Orat.* 18,7¹⁶⁴ hovoří o velkopátečním postu, který se stal velmi rozšířeným náboženským gestem doprovázejícím dny modliteb a zármutku nad Kristovým umučením a smrtí (*ieiunio... religio est*).¹⁶⁵

Jiné oblasti se věnuje spis *De spectaculis*, pravděpodobně sepsaný ještě v roce 197, zakazující křesťanům účast na pohanských slavnostech a na všem, co se vztahuje k pohanskému kultu. Vedle jednoho výskytu výrazu *secta*¹⁶⁶ jako označení křesťanského společenství a čtyř výskytů *ecclesia*,¹⁶⁷ tu v úvodních kapitolách spisu nacházíme celkem čtyřikrát užit i termín *religio*. Důležitý je pro naše bádání už první pasáž, v *De Spectaculis* 1,3-4:¹⁶⁸

„V obou případech navíc možná někomu přijdou vhod názory pohanů, kteří proti nám v této věci obvykle argumentují následovně: podobná vnější potěšení očí a uší prý vůbec nejsou na překážku náboženství, které se týká ducha a svědomí, pravého Boha prý lidská zábava neuráží, a pokud je vůči němu zachována bázeň a úcta, bavit se v čase a místě

¹⁶² K tomuto zvratu viz SACHOT, 163.

¹⁶³ *Orat* 16,6 / CCSL 1,266. K andělovi modlitby srov. Tob 12,12; Zj 8,3-4.

¹⁶⁴ CCSL 1,267.

¹⁶⁵ „*Sic et die Paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus.*“ „*Dies Paschae*“ zde neznamená den Kristova vzkříšení, ale Ježíšova umučení a smrti, viz např. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978, 143-151, srov. též P. A. GRAMAGLIA in TERTULLIANO, *La preghiera*, ed. P.A. Gramaglia, Roma 1984, 236-242.

¹⁶⁶ Srov. *Spect.* 2,3 / CCSL 1,228.

¹⁶⁷ *Spect.* 25,5 / CCSL 1,249 (dvakrát); 27,3 / CCSL 1,250; 29,3 / CCSL 1,251. Poslední pasáž obsahuje pozoruhodné (protože u Tertuliána nové) spojení *societates ecclesiarum*, „církvní společenství“, čímž myslí všechna jednotlivá církevní společenství, která byla založena apoštoly a jsou ve shodě s apoštolským učením, srov. též P. KITZLER in TERTULLIANUS, *O hrách*, 192n, pozn. 297.

¹⁶⁸ CCSL 1,228: „*Ad utrumque adhuc forsán alicui opiniones ethnicorum blandiantur, qui in ista causa adversus nos ita argumentari consuerunt: nihil obstrepere religioni in animo et in conscientia tanta solacia extrinsecus oculorum vel aurium nec vero Deum offendi oblectatione hominis, qua, salvo erga Deum metu et honore, suo in tempore et suo in loco frui scelus non sit. Atquin hoc cum maxime paramus demonstrare, quemadmodum ista non competant verae religioni et vero obsequio erga verum Deum.*“

k tomu určeném není žádný hřích. Já se naopak chystám dokázat právě to, že tyto věci nejsou slučitelné ani s pravým náboženstvím, ani s pravou poslušností pravého Boha.“

Výklad pojmu *religio* v této pasáži podle mého názoru není zcela jednoznačný. Z široké škály konotací, s nimiž jsme se již u Tertuliána setkali, se mi jeví jako nejbližší náboženství ve smyslu postoje úcty k Bohu, vtěleného do etiky, rituálu i přesvědčení jednotlivce i skupiny, tj. zhruba v onom významu, k němuž ho Tertulián dovedl ve svém *Apologetiku*, komponovaném ostatně zřejmě v témže roce jako spis O hrách.

Další dva výskyty termínu *religio* nacházíme v pasážích věnovaných původu pohanských her, za něž podle pohanských pramenů, jež náš autor zkoumal, mohou Lýdové, kteří se usadili v Etrurii. „Zde pak pod záminkou kultovních praktik zavádějí mezi svými dalšími pověrečnými obřady i hry“.¹⁶⁹ P. Kitzler, od něž pochází tento jediný moderní český překlad Tertuliánova spisu O hrách, zde tedy chápe *religio* ve smyslu náboženské praktiky. Označení *religio* se Tertulián v daném případě nezdráhá aplikovat opět ještě na pohanské náboženské tradice, nikoliv na křesťanství.

Obsahově (a zřejmě i dobou vzniku) blízký spis *De idololatria*, O modloslužbě, obsahuje termín *religio* pouze na jediném místě, a to v *Idol.* 9,3, kde je vystavena silně kritice astrologie a magie. Tertuliána v tomto kontextu mluví o „náboženství“ mágů. Ani v dané situaci správné přesvědčení-poznání mudrců, kteří se orientovali podle hvězd, aby došli ke Kristu, nemá sloužit k podpoře modlářství spojeného s astrologií.¹⁷⁰

V letech 208-209 vzniká Tertuliánův spis *De virginibus velandis*, vznášející požadavek, aby měly ženy zakryté hlavy při bohoslužbě. I při pojednání tohoto vnitrocírkevního tématu nacházíme (vedle poměrně častého výrazu *ecclesia*), jeden výskyt pojmu *religio*,¹⁷¹ kde při objasňování nebezpečí, která číhají na nezahalené panny, teolog zmiňuje rivalitu, jež je pohnutkou k podobnému chování, a nikoliv náboženské důvody. V tematicky podobném spise *De cultu feminarum* z let 197-202, věnovaném kritice veškerého krášlení žen, se žádný z hledaných výrazů nevyskytuje.

Mezi lety 198-203 vznikl spis adresovaný vlastní manželce, *Ad uxorem*, kde najdeme pouze několik výskytů výrazu *ecclesia*. Tematicky velmi blízký je mu text *De monogamia*, tentokrát ovšem již namířený proti možnosti druhého sňatku a řazený ke spisům, které vybočily z hlavního proudu katolické tradice. Také v tomto spise jsou

¹⁶⁹ „Igitur in Etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine instituant.“ *Spect.* 5,1 / CCSL 1,231.

¹⁷⁰ „Ideo nunc et mathematicis patrocínabitur illorum magorum religio?“, *Idol* 9,3 / CCSL 2,1107. Čtyřikrát v tomto spise najdeme výraz *ecclesia*, dvakrát výraz *secta*.

¹⁷¹ ve *Virg* 14,2 / CCSL 2,1223. „Je to rivalita, nikoliv náboženství, co je k tomu pohání.“

hledané výrazy spíše řídké,¹⁷² pouze jednou se v úvodní kapitole mluví o „*continentia religiosa*“,¹⁷³ tj. že zdrženlivost může být z náboženského hlediska prospěšná právě tak jako naplnění sexuální touhy v manželském vztahu. Podobně negativní vztah k druhému sňatku jako obsahuje Tertuliánův text *De monogamia* najdeme i v jeho *De exhortatione castitatis* z roku 208. Nacházíme tu termíny *inreligiosus* a *religiosior* ve významu obsahově blízkém výrazu zbožnost.¹⁷⁴

Za montanismem poznamenané považujeme krom těchto posledních zmíněných spisů také dílo *De corona*, které se staví proti službě křesťanů ve vojsku pro jeho spojení s modloslužbou. Obsahuje jednou výraz *secta* jako označení křesťanů,¹⁷⁵ zatímco *religio*¹⁷⁶ tu označuje „jejich náboženství“, tj. pohanských příslušníků císařských vojsk.

O rok později Tertulián napsal spis *De fuga in persecutione*, kde se vrací k důvodům pronásledování křesťanů, jež vidí v první řadě jako součást Boží vůle: má se tak oddělit zrna mučedníků od plevele lidí malé víry. Termín *religio* ani jemu příbuzné v textu nenacházíme, zato se zde devětkrát setkáme s výrazem *ecclesia* a třikrát s označením křesťanského společenství jako *secta*.¹⁷⁷

Na spis *De monogamia* odkazuje (zejm. v proemii) další Tertuliánův spis z montanistického období, *De ieiunio adversus psychicos* (O postu proti psychikům) z roku 211. Tento text obsahuje obhajobu proti výtkám, vznášeným vůči montanistickému důrazu na přísný půst a modlitbu, jež se (z hlediska „velké církve“) jeví jako nebezpečné inovace křesťanské disciplíny.¹⁷⁸ Tertulián hájí půst na základě biblické argumentace (aby tak vyvrátil, že jde o zhoubnou novinku) a vrací se přitom ve větší míře než v předchozích

¹⁷² Šestkrát se vyskytuje výraz *ecclesia*, jednou *secta*.

¹⁷³ *Monog.* 1,3 / CCSL 2,1229: *Penes nos autem, quos Spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia religiosa est cum licentia verecunda; ambae cum creatore sunt: continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat; illa non cogitur, ista regitur; illa arbitrium habet, haec modum.*

¹⁷⁴ *Srov. Exhort.* 3,6 / CCSL 2,1019: „*In primis autem non uidebor inreligiosus, si quod ipse profitetur animaduertam, omnem illum indulgentiam nuptiarum de suo, id est de humano sensu, non de diuino praescripto induxisse*“; *Exhort* 11,1: „*Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reseruas affectionem, ut iam receptae apud dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis.*“ Výraz *secta* se v tomto spise nevyskytuje, výraz *ecclesia* je v něm obsažen sedmkrát.

¹⁷⁵ *Coron.* 7,2 / CCSL 2,1048.

¹⁷⁶ *Coron.* 7,1: „*Proinde coronarii isti agnoscant interim naturae auctoritatem communis sapientiae nomine, qua homines, sed propriae religionis pignore, qua Deum naturae de proximo colentes, atque ita uelut ex abundantia ceteras quoque rationes dispiciant, quae nostro priuatum capiti coronamentis, et quidem omnibus interdicitur.*“

¹⁷⁷ *Srov. Fug.* 12,11 / CCSL 2,1153 : „*Et adeo voluntas dei sic est: aspice regnorum et imperiorum utique a deo dispositum statum, in cuius manu cor regis: tanta cotidie aerario augendo prospiciuntur remedia censuum, vectigalium, collationum, stipendiorum nec umquam tamen usque adhuc ex Christianis tale aliquid prospectum est sub aliqua redemptione capitis et sectae redigendis, cum tantae multitudinis nemini ignotae fructus ingens meti posset; sanguine empti, sanguine numerati nullum nummum pro capite debemus, quia caput nostrum Christus est: non decet Christum pecunia constare. Quomodo et martyria fieri possent in gloriam domini, si tributo licentiam sectae compensaremus? Itaque qui eam praemio paciscitur, dispositioni divinae adversatur.*“ Další výskyt je v bezprostředně následujícím *Fug.* 12,12 / CCSL 2,1153.

¹⁷⁸ *Srov. k tomu Ieiun.* 1,5 / CCSL 2,1257.

spisech k termínu *religio*. První výskyt slova *religio* v *Ieiun* 6,2¹⁷⁹ svědčí pro jeho užití ve významu „křesťanské zbožnosti“ (jedním z argumentů pro půst je podle Tertuliána následná větší disponovanost věřícího ke zbožnosti)¹⁸⁰ Podruhé se *religio* objevuje v souvislosti s obhajobou praxe xerofagie¹⁸¹ mezi montanistickými křesťany. Latinský teolog si opět dává záležet na tom, aby zdůraznil, že se v žádném případě nejedná o novinku, ale o biblickou tradici dobře podloženou náboženský zvyk a předpis (v tomto smyslu termín *religio* nacházíme v *Ieiun*. 9,1;¹⁸² 13,6¹⁸³). I ostatní výskyty jsou s touto kontací spojeny, ať už jde o *Ieiun* 11,1,¹⁸⁴ či 10,8¹⁸⁵ nebo 16,7-8.¹⁸⁶ V poslední pasáži, kterou (bez nároku na přesnost) můžeme volně přeložit asi takto: „[Démon tak] z pravdy buduje lež, náboženství přetváří v pověru. Jste tedy o to bezbožnější, oč více napodobujete pohany”,¹⁸⁷ lze pojem náboženství jistě chápat širěji než jako pouhý náboženský předpis. Obsahově není bez zajímavosti posun, k němuž v polemice dochází a jež vede k následné transpozici výrazu *superstitio* (dříve vyhrazenému pro nekřesťanská náboženství) na označení převládající církevní praxe (tj. „velké tradice“), proti které se montanistické hnutí a s ním i náš autor vymezuje.

Zřejmě v roce 212 Tertulián píše spis *De pudicitia*, O počestnosti, věnovaný otázkám sexuální morálky křesťanů, zvláště (ne)možnosti církevního odpuštění těm z nich, kteří se dopustili cizoložství. Jediné užití pojmu *religio* a pojmu *secta* zde zůstává zastíněno masivním výskytem termínu *ecclesia*, který ve spise nacházíme na 59 místech. *Religio* se tu vyskytuje v sémantické blízkosti pojmu „Boží příkaz, nařízení“, a to v pasáži, kde Tertulián připomíná jednotlivá Boží přikázání, mezi něž řadí také úctu k rodičům (jež je „*secundam a Deo religionem*“) a pochopitelně i „nesesmilníš“. Přestoupení posledního zmíněného přikázání je podle něj natolik závažné, že nepřisluší ani tomu, koho teolog nazývá „*episcopus episcoporum*“,¹⁸⁸ aby je promíjel, odpuštění hříchů z této kategorie je podle našeho autora ponecháno pouze na Bohu.¹⁸⁹

¹⁷⁹ CCSL 2,1262.

¹⁸⁰ Srov. *Ieiun*. 6,2 „*Ceterum quotusquisque meminere religionis occupatis memoriae locis, impeditis sapientiae membris?*“. Viz kontext tohoto verše.

¹⁸¹ Velmi přísného postu, kdy je dovoleno jíst pouze chléb, sůl, vodu, ovoce a zeleninu.

¹⁸² CCSL 2,1265.

¹⁸³ CCSL 2,1272.

¹⁸⁴ CCSL 1,1269.

¹⁸⁵ CCSL 2,1268.

¹⁸⁶ CCSL 2,1275.

¹⁸⁷ Srov. *Ieiun*. 16,7.8 / CCSL 2,1275: *Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitio compingitur. Hinc tu eo inreligiosior, quanto ethnicus paratior.*

¹⁸⁸ Srov. *Pud.* 1,6 / CCSL 2,1281n.

¹⁸⁹ Oproti dřívější pozici v *Paen.* tak Tertulián mění své stanovisko v otázkách praxe církevního pokání, nové je samotné rozlišení na hříchy, jež církev může a nemůže odpouštět, srov. PODOLAK, *Introduzione* 79. Výraz „*apostoli secta*“ in *Ieiun*. 14,27 se vyskytuje v kontextu Tertuliánova vysvětlení významu cudnosti založeném nejen na Písmu, ale na hlásání „skupiny apoštolů.“

V roce 212 vznikl také spis *Scorpiace* (Lék proti uštknutí škorpióna), který má společné rysy s texty *De corona militis* a *De Idololatria*.¹⁹⁰ Je namířen proti gnostikům v církvi, kteří se domnívali, že za jistých okolností je přípustné se vyhnout mučednictví. Výraz *religio* je obsažen na čtyřech místech,¹⁹¹ neodlišujících se významně od již zmiňovaných konotací a v zásadě svědčí pro zažitě užívání termínu *religio* pro označení náboženského postoje křesťanů či náboženských předpisů křesťanství.¹⁹²

Na závěr zmiňme obtížně datovatelný krátký Tertuliánův text *De pallio*, považovaný za jedno z nejtěžších latinsky psaných děl.¹⁹³ Spis je obhajobou řeckého pláště, který autor nosí namísto v Kartágu obvyklé tógy, jde přitom zřejmě o literární hříčku napodobující autory druhé sofistiky, u níž (krom závěru) nemusí být vůbec zřejmé, že jejím autorem je křesťan.¹⁹⁴ Z pochopitelných důvodů text vůbec neobsahuje výraz *ecclesia*, jednou je zde řeč o „boží sektě“,¹⁹⁵ na dvou místech se vyskytuje *religio*.¹⁹⁶ První výskyt není zcela jednoznačně interpretovatelný: autorova myšlenka vychází z pozorování, že odlišný oděv je považován téměř za provinění, zatímco mnohem závažnější změny v přirozenosti nikoliv. Přitom mezi respektem vůči naší době a náboženstvím, jímž jsme povinováni Bohu, je značný rozdíl. Móda, k níž patří nošení toho i onoho kusu oděvu, podléhá času, zatímco lidská přirozenost Bohu. Tertulián přitom naráží na podle něj zcela nemístná přestrojení pohanských hrdinů a vzorů mužnosti, zmiňuje příklad Achilla, který se převlékl za ženu, a řecký svět tím nebyl nijak pohoršen, ba dokonce ho tak zobrazují některé sochy.¹⁹⁷ Druhý text říká, že kvůli tomu, aby se mohly odlišovat a zkrášlit určitými ozdobami, některé osoby dokonce neváhají podvádět v náboženských záležitostech a zasvětit se příslušným pohanským bohyním.¹⁹⁸

¹⁹⁰ Srov. PODOLAK, Introduzione 72.

¹⁹¹ *Scorp* 6,2 / CCSL 2,1079; 7,7 / CCSL 2,1082; 8,1 / CCSL 2,1082; 8,3 / CCSL 2,1083.

¹⁹² Originální je idea „náboženské záště“, *invidia religiosa* in 8,3, která podle Tertuliána nutně vzniká tam, kde lidé začínají uctívat pravého Boha.

¹⁹³ Srov. P. KITZLER, Úvod, 36.

¹⁹⁴ Srov. tamtéž.

¹⁹⁵ *Pal.* 6,2 / CCSL 2,749: „*Sed ista pallium loquitur. At ego iam illi etiam diuinæ sectae ac disciplinae commercium conféro.*“

¹⁹⁶ *Pal.* 4,2 / CCSL 2,741: *Sat refert inter honorem temporis et religionem; Pal.* 4,10 / CCSL 2,745: „*vel illos item habitus, qui novitatis vestitu religionem mentiuntur, cum ob cultum omnia candidatum et ob notam vittae et privilegium galeri Cereri initiantur, cum ob diversam affectionem tenebricæ uestis et tetrici super caput uelleris in Bellonae montes fugantur, cum latioris purpuræ ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat.*“

¹⁹⁷ Srov. *Pal.* 4,1-2 / CCSL 2,741-742.

¹⁹⁸ Srov. *Pal.* 4,10 / CCSL 2,745.

4.4 Závěry

Mohli jsme si povšimnout, že ani díla vzniklá přibližně ve stejném časovém období jako *Apologeticum* nezmiňují výraz *religio* či *secta*. Vyskytuje se tu pouze výraz *ecclesia*, který naopak nenacházíme v *Apologetiku*, v *Ad nationes*, ani v dalších apologetických spisech, což by svědčilo pro odlišné adresáty dvou různých kategorií spisů (nepotvrdila by se tedy naše domněnka, že *Apologeticum* bylo určeno i do řad vlastní křesťanské komunity, ale svědčilo by spíše pro adresáta „ad extra“). Zdá se tak, že volba mezi *secta-religio* a *ecclesia* je u našeho autora záměrná a řídí se ohledem na prostředí, kterému je spis určen. Pokud je spis adresován nekřesťanským čtenářům a tématem je postavení křesťanského společenství v římském politicko-kulturním prostředí, latinský teolog volí jako označení identity křesťanského společenství výraz *secta* a *religio*, který se postupně prosadil i v textech určených pro samotné křesťanské komunity, ať už se jedná o spisy polemicko-doktrinální, či prakticko-asketické. Naopak v apologetických spisech nenajdeme jinak častý termín *ecclesia*, který se zdá vyhrazen pro vnitrocírkevní dialog, kde je zcela jasná jeho obsahová náplň shodná s jeho biblickým užitím.

Jak *Ad nationes*, tak další apologetické spisy latinského teologa, které byly napsány až po *Apologetiku*, jimiž jsme zde věnovali pozornost, nijak výrazně neprohlubují naše pochopení Tertuliánova pojetí křesťanství jako náboženství. Budeme-li ovšem i tento negativní rys považovat za příznačný, ozřejmí se nám o to více kompoziční i tematická jedinečnost Tertuliánova *Apologetika*.

Na základě provedené analýzy jednotlivých děl se lze také domnívat, že právě *Apologeticum* je velmi pravděpodobně skutečně prvním spisem latinského teologa, v němž dochází k adaptaci kategorie *religio* na křesťanství, k níž předchází spis *Ad nationes* připravil půdu svou polemikou s římskou religiozitou. Nic však nenasvědčuje, že bychom sebepojetí křesťanství jako *religio* našli v dřívějších Tertuliánových spisech ani v žádné jiné latinsky psané dochované křesťanské písemné památce tohoto období. Proto můžeme říci, že dostupné prameny svědčí o tom, že ke krystalizaci konceptu křesťanství jakožto náboženství po vzoru (a s jistou úpravou v chápání pojmu) římského pojetí *religio* došlo koncem druhého století po Kristu. Křesťanské porozumění pojmu náboženství, jeho adaptaci a významový posun tudíž poprvé nacházíme v díle latinsky píšícího křesťanského autora afrického původu, Tertuliána, v jeho spise *Apologeticum*. To vše zprostředkovává jak velmi propracovaná struktura tohoto apologetického spisu, která zřejmě přejímá látky z předchozích textů autora (z nichž se nám dochoval spis *Ad nationes*) a současně předjímá

většinu základních témat, jež latinský teolog rozvinul ve svých dalších, jak apologetických, tak dogmatických a prakticko-asketických dílech.

Mezi všemi dochovanými 31 Tertuliánovými texty zůstává *Apologeticum* ojedinelé také pro svou vyváženou prezentaci role křesťanství ve společnosti a sebedefinici křesťanů v dialogu se světem římské kultury. Činí tak nejprve prostřednictvím tehdy ještě převážně neutrálního výrazu *secta* (tj. jako skupina vyznavačů, následovníků Krista) a posléze identifikací křesťanství s *religio*, náboženstvím. Pojem *religio* je na křesťanství aplikován u vědomí komplexnosti tohoto pojmu v římském světě, který vyžadoval specifikaci a zpřesnění, v jakém smyslu ho lze použít i pro označení křesťanství s jeho životním stylem, souborem náboženských představ a přesvědčení i rituálních praktik.

Přestože se v pozdějších textech Tertulián již dál tématu vztahu křesťanů ke společnosti pojednaném v klíči *religio* nikde nevěnuje tolik jako právě v *Apologetiku*, tato jeho koncepce se stala významným milníkem pro další sebepojetí identity křesťanského společenství. Jak známo, Tertuliánova idea nezanikla, dostalo se jí velkého rozšíření jak díky velké oblíbenosti a rozšíření tohoto spisu afrického teologa¹⁹⁹ tak zásluhou známé Augustinovy popularizace pojetí křesťanství jako *vera religio* v jeho spise *De civitas Dei*.²⁰⁰

¹⁹⁹ Srov. např. P. KITZLER in TERTULLIANUS, O hrách, 28n.

²⁰⁰ Pozornost by vedle Augustina zasloužil i Octavius Marka Minutia Felixe, jehož textová a motivická analýza by ovšem vyžadovala samostatné pojednání. Tak jako většina současných badatelů považují debatu o případné závislosti Tertuliána na tomto spise za uzavřenou ve prospěch Tertuliánova *Apologetika*. V Octaviovi ostatně najdeme řadu výskytů jak termínu *religio*, tak *secta* a *factio*. Přesto však celková kompozice i způsob svědčí pro zcela samostatný útvar, mnohem vzdálenější schématům řecky psaných křesťanských apologií a v lecčems bližší antickým dílům jako byl Ciceronovo *De natura deorum*. Srov. např. F. SOLINAS, Introduzione in Marco MINUCIO FELICE, Ottavio, ed. F. Solinas, Milano, Mondadori 1992, 18; O. DOSKOČIL, Křesťanský Seneca“ a „Křesťanský Cicero“ – dva pohledy do latinské apologetiky in *Auspicia*, 27-31. K Augustinově pojetí viz Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München, K. Zink 1954.

5. Závěr: Sebepojetí křesťanství jako náboženství

Zabývali jsme se proměnami v prezentaci křesťanské víry, k níž dochází v prostředí latinského světa, a to prostřednictvím analýzy Tertuliánova *Apologetika*, které považujeme za jeden z nejvýznamnějších spisů této etapy setkání křesťanství s latinskou kulturou. Při analýze jsme se zaměřili na několik motivů důležitých při setkání křesťanů se světem římské kultury a náboženství, tedy na christologickou a trinitární otázku křesťanské víry a hledání role církve ve společnosti, v níž důležitou roli hraje Tertuliánova křesťanská adaptace původně římského konceptu *religio*.

Konstatovali jsme, že svět helénské kultury v prvních staletích po Kristu procházel proměnami, které zasáhly i jeho náboženské tradice. Na síle nabýval hlas filozofické kritiky polyteismu, která hledala cestu k teoretickému monoteismu prostřednictvím procesu subordinace a ekvivalencí: setkání množství národů uvnitř jediné Římské říše s sebou přineslo mimo jiné integraci a chápání těchto národních božstev jako různých jmen jednoho svrchovaného Boha, jemuž jsou všichni ostatní bohové podřízeni. Vedle rozšířených mysterijních kultů a různých forem lidové zbožnosti se také začal důrazněji prosazovat kult císaře. Takto jsme v hrubých obrysech charakterizovali náboženskou situaci společnosti, s níž se muselo poměřovat „latinské“ křesťanství druhého století po Kristu. Mohli jsme vyzorovat, jak ve srovnání s řeckou racionalitou, orientovanou ke zdůvodňování a k reflexi o Bohu *in se*, byli latiníci spíše nakloněni praktickému aspektu, a to i v oblasti náboženství. Pozornost západní části říše směřovala především k determinaci vztahu bohů a *res publica*, náboženská otázka byla důležitou součástí právně-institučního komplexu říše.

Propojit křesťanskou víru s kategoriemi římské *religio* se proto zpočátku jevilo riskantní kvůli křesťanskému důrazu na veritativní charakter náboženského přesvědčení. Tímto akcentem se křesťanství odlišovalo od tradičního římského chápání náboženství jako postoje úcty k bohům projevovaného navenek determinovanými kultickými obřady. Také zájem o společnost a spolupráce na rozkvětu říše byly ze strany křesťanů zpočátku vnímány jako možné ohrožení identity církve, která se identifikovala s postavou Kristova svědka, případně svědka pravdy.¹

Ukázali jsme si, jak konkrétně dochází k recepci kategorie *religio* v křesťanství v díle latinsky píšícího autora Septimia Quinta Florense Tertuliána, a to v jeho spise *Apologeticum*. Snažili jsme se ukázat, že přestože se jedná o jeden z prvních nám známých

¹ Srov. Tertuliánovo *Ap* 3; 45.

spisů tohoto velkého latinského teologa, jde již o velmi vyzrálý text jak z hlediska literární kompozice, tak z hlediska obsažené poměrně komplexní christologické a trinitární koncepce. Ozřejmili jsme výrazy, které poukazují na obtížnost a limity v uchopení základních témat (týká se to zejm. christologické koncepce, která Tertuliánovi později vynesla podezření ze subordinacionismu), což je ovšem celkem pochopitelné u autora, jež se ve svém prostředí stal předchůdcem mnoha dalších teologů a neměl mnoho možností tříbit své výrazy a koncepce v konfrontaci s podobně vzdělanými latinsky píšícími křesťanskými souputníky.

Tertulián neodmítá filozoficko-teologickou tradici jako takovou, ba naopak, viděli jsme, že jeho metoda prezentace hlavních obsahů křesťanské nauky staví na některých kategoriích stoického myšlení, včetně jejich materiálních a tělesných konotací (viz užití pojmů *substantia*, *corpus* ad.). Zdá se, že křesťanský teolog také sdílí středoplatonské trojúrovňové chápání skutečnosti, které nacházíme také u řecky píšících křesťanských autorů.

V kapitolách, které tvoří rámec celé apologie, jsme si dále mohli povšimnout častého užití termínu pravda, která je podle Tertuliána totožná s osobou Božího Syna, Krista, Logu (tři hlavní christologické tituly, které jsme rozlišili v tomto Tertuliánově spise). Tato filozofická kategorie je ovšem konfrontována a provázána s dalšími pojmy a myšlenkovými schémata právně-náboženské oblasti.

Řekli jsme také, že Tertulián volí k vyjádření obsahů kérygmatu metodu, která je ovlivněná adresátem, k němuž promlouvá, jeho kulturním prostředím a schémata vnímání a porozumění skutečnosti. Vyznání (tj. obsahy) víry tak Tertulián propojuje se svědectvím Kristových učedníků, jejich morálně bezúhonným životem, tedy s tématem blízkým hlubokým aspiracím tradiční římské péče o ctnosti. Propojení víry s etikou tedy netvoří specifikum křesťanské nabídky, ale naopak případný styčný bod s jinými (nejen náboženskými) světonázory. Přetlumočeno do jazyka římské náboženské mentality, jak ji zachycuje varronská systematizace teologie, lze mluvit o dvou základních oblastech: křesťanská náboženská tradice usiluje propojit oblast poznání (tj. hledání pravdy typické pro *theologia naturalis*) s oblastí, jíž Tertulián charakterizuje výrazem *caritas*. Tato druhá úroveň náboženského tázání zahrnuje praktický, činorodý zájem o druhé, který odpovídá kategorii „pocitivého života“ vyzdvihovalého Varronem v rámci *theologia civilis*.

Podobně jako řada předkřesťanských filozofických škol včetně středoplatonské filozofie s jejími monoteistickými tendencemi Tertulián kritizuje třetí prvek varronovské triády, *theologia mythica*, což zdůvodňuje (opět v linii filozofické kritiky mýtu) její

nekompatibilitou s požadavkem na morálně nezávadný život a nepřijatelností římského uctívání bohů.²

Novinkou Tertuliánova chápání náboženství oproti zmiňované varronovské syntéze je především jeho nabídka propojit všechny tři dosud oddělované úrovně lidské skutečnosti, které mají vztah k Bohu. Z nauky, etiky a liturgie tak vytváří jednu syntézu víry, poznání a etické praxe, která se řídí kritériem bratrské lásky, již lze podle latinského teologa nalézt v křesťanství. Důležitým důsledkem tohoto pojetí je mimo jiné posun v pojetí pravdy. Pravda zasazená do vztahu Bůh-svět už není chápána jako čistě gnozeologická kategorie, ale je uvažována širěji jako vztahová kategorie a jako taková (ač si přitom uchová charakter nezištného daru) umožňuje reciprocitu vztahu Boha a člověka. Nutně přitom nachází odraz v etické dimenzi života věřících, včetně dimenze slavení tohoto vztahu, již představuje křesťanská bohoslužba. Jako optimálně syntetizující výraz, který současně zdůrazňuje složku poznání a pravé úcty, jež s gnozeologickou stránkou víry úzce souvisí, Tertulián nabízí v římské společnosti rozšířený pojem *religio*, jež zde aplikuje na křesťanství, které se tak u něj stává jedinou pravou bohopoctou, pravou zbožností a vyznáním, pravým náboženstvím.

Věnovali jsme pozornost také aspektu univerzality křesťanské nabídky spásy, která podle Tertuliána měla nahradit jak zvláštní vyvolení izraelského lidu, tak univerzalitu administrativních struktur Římské říše. Tato nová univerzalita křesťanství úzce spojená s kategoriemi pravdy, moudrosti a řádného života má personální charakter a křesťan má být jejím živým svědkem. Křesťanská cesta pravdy je dle přesvědčení latinského apologety i následujících autorů otevřená každému, všem je určena nabídka spásy formulovaná jako naplnění touhy po pravdě a plnosti života v kosmickém i dějinném, sociálním i individuálním řádu (*Ap* 17-20). Křesťanská víra toto dovršení spatřuje uvnitř vztahu mezi Bohem a člověkem, jež prostředkuje Kristus (viz Tertuliánovo opakované „uctíváme Boha skrze Krista“ a tertuliánovská christologie) a slouží ke zdůraznění Kristova spásného prostřednictví. Aby tyto ryze křesťanské teologické obsahy zpřístupnil adresátům svého spisu, ať z řad židů či latinů, Tertulián zvažuje a volí kategorie blízké oběma tradicím, aby tak usnadnil porozumění a přijetí jejich křesťanského obsahu.

V oblasti trinitární teologické reflexe se náš autor soustředí na stanovení vztahu mezi Bohem a jeho Synem, který je zde charakterizován především za pomoci výrazu *Logos*. Aby sdělil, že se Kristus nachází na téže úrovni bytí jako Bůh Otec (přestože sám výraz „otec“ pro označení Boha, jak jsme konstatovali, v *Apologetiku* nenajdeme), Tertulián mluví v obrazech, jež mají vyjádřit soupodstatnost Božího Syna a Boha (viz *Ap*

² Srov. *Ap* 5; 10-16.

21,11). Kristova podstata je definována vztahem, a to vztahem k Bohu-Otci a k člověku, v němž on sám je mediátorem vztahu, Logem. Jak jsme již řekli, pravda křesťanů je tedy definována nejen jejím osobním charakterem (protože totožná s osobou Ježíše Krista a oslovující osobu člověka), ale také vztahovostí, takže Tertulián zde překročuje pouhou definici božské podstaty Logu. Podívali jsme se blíže na určité limity latinského teologa ve formulacích rozdílu mezi božskými osobami: výrazy *prolatio* a *generatio*, označující vztah mezi Otcem a Synem, se staly součástí teologického výraziva příštích staletí, avšak méně šťastné se nám zdají některé Tertuliánovy analogie. Příklad jako „paprsek vycházející ze slunce“ či „část celku“, „matrice a to, co je z ní odvozené“, které byly posléze v křesťanské teologii upozaděny pro možné riziko interpretace ve smyslu rozlišení Boha a Logu na kvantitativní úrovni (tj. jako by Otec a Syn byli kvantitativně nestejně podstaty).³

Podstatnou změnu ve stylu Tertuliánova výkladu jsme zaznamenali v části Tertuliánovy christologické reflexe, která usiluje o vyjádření Synova vztahu ke světu (*Ap* 21,14-23). Poté, co objasnil identitu Syna jakožto vtěleného Logu, teolog namísto spekulace volí jazyk narace, který vrcholí podrobným líčením velikonočních událostí, kde se apologeta vzdává veškerých interpretujících komentářů.

Pozorovali jsme, že vedle hlavních christologických přívlastků (Kristus, Logos, Boží Syn) se v *Apologetiku* vyskytuje i několik dalších atributů blízkých druhé sofistice, na niž Tertulián v některých aspektech navazuje. Apelativa *magister*, *auctor*, *illuminator* a také *victor*, poukazují na autorovu blízkost klasické rétorice. Přestože Tertulián zůstává významným spoluvůrcem křesťanské latiny, zmíněné rysy poukazují na úsilí o adaptaci křesťanství na latinskou mentalitu a na kulturu, v níž tato mentalita dochází vyjádření. Nejde tedy o čistě konfrontační styl vymezující se proti pohanské antice, jak se zdají naznačovat některé obvykle citované pasáže z Tertuliánova díla.

Zabývali jsme se i tím, jakým způsobem Tertulián formuluje svou nabídku křesťanství jako všem otevřené cesty spásy a naplnění. V *Apologetiku* latinský teolog používá známý výrok o „přirozeně křesťanské duši“, *anima naturaliter christiana*, která podle něj znamená určitou přirozenou predispozici člověka ke vztahu s Bohem. Tato přirozená tendence duše posléze nachází svého učitele a osvětele v Kristu (*Ap* 21,7). Vedle ní existují také dějiny spásy, nabídnuté zvláštním způsobem především židům, jež byly dovršeny v Kristu, obnoviteli dávného zákona-smlouvy Boha s člověkem. V každém případě však rozhodující místo náleží Kristu, který je oním Logem, prostředníkem ve vztahu Boha a člověka.

³ viz *Ap* 21,11.

Viděli jsme, jak při představování církve (ač výrazu církev se Tertulián v apologetických spisech vyhýbá) kladl africký autor důraz na to, že církev jako taková je především tělem a bratrským společenstvím (viz *Ap* 38 a *Ap* 49), jehož život je určován třemi základními prvky, jimiž jsou přesvědčení (pro něž je důležitá víra, *fides*), životní styl (určovaný řádem, *disciplina*) a bratrské společenství (které se zakládá na naději, *spes*). Výrazy *secta* a *religio* (tj. nikoliv *factio* či *superstitio*) mohly v daném kontextu v latinském prostředí srozumitelně vyjádřit rys základní otevřenosti a čitelnosti společenství křesťanů, kteří nemají skryté plány poškozující společnost, shromažďují se na základě sdíleného náboženského přesvědčení (tj. nejen kvůli účasti na ritech jako jiná náboženství) a životního stylu, vyjádřeného souslovím *disciplina unitatis*.

Když má Tertulián blíže vylíčit bezúhonný život křesťanů, nepoužívá k popisu jeho základní dynamiky slovo láska, ale uchyluje se především k výrazu „disciplína“: jedná se však o *disciplina caritatis*, řád bratrské lásky, jejíž praktická tvář je výrazem vzájemnosti a vitality vztahu mezi Bohem a člověkem. Vztah, který spojuje křesťany s ostatními lidmi, tu nachází svou dovršenou podobu. Základem bratrských vztahů křesťanů k ostatním i mezi sebou navzájem je společná synovská identita: na úrovni společné lidské přirozenosti ji Tertulián vyjádřil obratem společná „matka Přirozenost“, na úrovni křesťanského náboženství je spojujícím prvkem také Boží otcovství společné všem křesťanům, kteří jsou povoláni jako bratři k témuž dědictví (viz *Ap* 39,7-9). Řád lásky⁴ také přesahuje hranice křesťanské komunity a je zdrojem dobra pro celou společnost. Pouze v kontextu této svrchované bratrské lásky, je srozumitelné i téma mučednictví, které otvírá i uzavírá Tertuliánovu apologii. *Passio* se stává gestem lásky nabízející svůj život pro druhé, narušující bludný kruh vzájemné zášti a nevědomosti a stává se znamením možnosti dovršeného života v sebeoběti pro druhé.

Na rozdíl od řeckých apologetů i pozdějšího Minucia Felixe, bylo Tertuliánovo *Apologeticum* adresováno zástupcům veřejné správy. Jedním z jeho nikoliv vedlejších argumentů je dovolávání se veřejné prospěšnosti křesťanství, kde se opět ukázala kategorie *religio* jako nástroj základního porozumění v prostředí latinské kultury a institučních struktur říše. Je důležité si připomenout, že při pohledu na strukturu *Apologetika* jsou to právě jeho ústřední kapitoly (*Ap*17-21) obsahující jádro křesťanské zvěsti o jediném Bohu, jeho komunikaci a Kristově prostřednické roli, kde Tertulián prezentuje hlavní obsah *religio christiana*. Nabízí ho přitom posluchačům, kteří dosud nesdílí horizont jeho křesťanské víry, a to jak těm, kteří pocházejí ze světa židovské víry, tak posluchačům

⁴ viz *Ap* 39, ale také *Ap* 6-9 o chování křesťanů tváří v tvář obvinění z nemorálního jednání.

zakotveným v tradiční římské zbožnosti. K tomuto významu poukazuje i deklarace, která bezprostředně předchází těmto centrálním kapitolám. Latinský teolog v ní sděluje, že nyní a zde se bude jednat o *demonstratio religionis nostrae* (viz *Ap* 16,14). Reálným obsahem této *demonstratio* a hlavním obsahem pojmu *religio* aplikovaného na křesťanství se tak v *Apologetiku* stává teologicko-christologická expozice základních obsahů křesťanské nauky, posléze rozšířená i na aspekt vztahu církve ke společnosti.

Konstatovali jsme, že tam, kde má Tertulián vyjádřit společenský aspekt křesťanství, jeho charakter specifického společenství osob (které v ostatních spisech neváhá nazvat církví) a jeho přínosu pro římskou společnost, kolísá mezi užitím výrazu *secta* a *religio*, ani jeden z nich nepovažuje zpočátku za jednoznačně výstižný. Výraz *religio* se přitom vyskytuje převážně na místech, kde se jeho prostřednictvím vymezuje křesťanství vůči tradičnímu římskému náboženství (kde se náboženství chápalo jako řádný projev úcty k bohům skrze rituální úkony stanovené a udržované tradicí a regulované římskými zákony a předpisy). Argument neúcty a bezbožnosti křesťanů posléze Tertulián obrací proti samotným Římanům: nikoliv tradiční římská religiozita, ale křesťanství je podle něj *religio* a to i ve smyslu klasického římského pojetí náboženství. Právě křesťanství je pravou úctou k Bohu a zbožností s výrazy, které náležitě vyjadřují tento vnitřní postoj. Zde zůstává otevřenou otázkou, nakolik lze v Tertuliánově *Apologetiku* ztotožnit řeč o pravé bohoslužbě se strukturovaným rituálním jednáním (ani vylíčení křesťanského shromáždění, některými badateli považované za popis eucharistické oslavy, pro to nesvědčí, minimálně ne v té podobě, která by byla blízká římským pohanským bohoslužebným obřadům).

Lze se tedy domnívat, že syntéza významů pojmu *religio*, k níž u Tertuliána dochází, skutečně obsahuje několik složek, které ho odlišují a současně spojují s římskou koncepcí náboženství. Liší se proto, že pro Tertuliána křesťanství představuje evidentně víc než originální filozofický směr, neboť zahrnuje do jednoho sourodého celku vedle poznání i individuální a společenskou etiku. Latinský teolog se vymezuje vůči tradiční římské bohopoctě: uznává význam vnitřního postoje úcty k božstvu, ale potlačuje složku jeho vnějších kultických projevů. Postoj úcty křesťanů k Bohu Tertulián zakládá především na jejich přesvědčení, že jsou „svědky pravdy“, kterou Bůh o sobě zjevil člověku v Kristu. Tuto pravdu o sobě Bůh nabídl jak židům, tak pohanům. *Religio* jako bohopocta tedy staví na naukovém aspektu, který v římském světě patřil tradičně do sféry filozofického tázání (*theologia naturalis*). Základním výrazem úcty k Bohu se pak v Tertuliánově *Apologetiku* zdá být etická dimenze křesťanství, respektive kategorie *disciplina caritatis*, o níž již byla řeč.

V tomto smyslu tedy dle mého názoru Tertulián přejímá a přeznačuje původní římskou kategorii *religio* a uvádí ji do křesťanství jako jednu ze základních obecných kategorií vyjadřujících identitu věřících v Krista.

Tyto závěry dle mého názoru potvrdila i připojená analýza výskytu pojmu *religio* v dalších Tertuliánových spisech. Abych nepřekročila únosný rozsah této práce, zastavila jsem se v bádání zejména u *Apologetika*, kde se pojednává o pojetí *religio* v křesťanství na přelomu druhého a třetího století po Kristu. Jedná se o dobu, které je vhodné věnovat zvýšenou pozornost už proto, že následující epochu vymezování identity křesťanství máme z hlediska teologického zkoumání lépe zdokumentovánu a probádanu (za všechny připomeňme alespoň v poslední době opět citovanou starší Ratzingerovu práci věnovanou Augustinově době, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* z r. 1954).

Z dosud učiněných kroků také vyplynulo, že by samozřejmě bylo zcela namístě naslouchat také dalším autorům prvních staletí po Kristu, jako byl vícekrát zmiňovaný a vůči tradiční antické vzdělanosti a kultuře velmi vstřícný Minucius Felix, či jeho pravý opak, který představují vyhraněné polemiky proti pohanům v apologii Firmicia Materna.⁵ Bylo by vhodné věnovat pozornost úryvkům z díla Rufina z Akvileje⁶ a jeho pohanského protipólu, posledního římského historika Ammiana Marcellina.⁷ V dalším bádání by jistě neměly zůstat stranou ani další již zmíněné spisy jako je apologie *Laus Constantini* od Eusebia z Cesareje či dílo Augustina z Hippo.

Považuji za vhodné uzavřít tuto studii dvěma obsáhlejší poznámkami. Prvá je historická, o postavení křesťanského náboženství v západořímské společnosti 4. a 5. století,⁸ a měla by napomoci ilustrovat důsledky, které recepce kategorie *religio* v křesťanství fakticky přinesla. Druhá poznámka směřuje k další základní otázce, která

⁵ Jeho *De errore profanarum* je dnes dostupné v několika kvalitních edicích, viz např. Julius FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum*. Ed. G. Hepten, *Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles* 8, Brusel 1938; Julius Firmicus Maternus, *De errore profanarum*. Ed. A. Pastorino. Florencie 1969. Viz také studie A. BARTALUCCI, *Considerazioni sul lessico cristiano del De errore profanarum religionum di Giulio Firmico Materno* in *Studi italiani di Filologia classica* 39 (1967), 165-185.

⁶ Srov. RUFINUS Z AKVILEJE, *Historia ecclesiastica* I-II, Ed. T. Momsen. Lipsko 1903-1909, 951-1040 (GCHS 9,2). Viz též F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l' "Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*. Paříž 1981.

⁷ Viz např. Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum libri qui supersunt*, vyd. C.U. CLARK, 2 sv., Berlin 1910-15 (reprint in 1963); W. SEYFARTH (ed.), *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt*, 2 sv., Berlin 1978.

⁸ Tato historická poznámka vychází ze závěrů studie publikovaných in D. ČERVENKOVÁ, *Proměny vztahu pozdně antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu* in K. SLÁDEK (a kol.), *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec 2009, 35-57. V této práci lze také nalézt další potřebné odkazy k tématu.

stojí v pozadí celé této studie i v pozadí patristické reflexe, a to k teologické identitě křesťanství jakožto náboženství.

Když se v roce 313, po legendární bitvě u Milvijského mostu, vítězný Konstantin setkal v Miláně s Liciniem a nechal vyhlásit tzv. milánský edikt zrovnoprávňující všechna náboženství v říši, znamenalo to zásadní posun v postoji panovníka ke křesťanskému společenství. Toto období náboženské tolerance umožnilo další prorůstání křesťanství do pozdněantické západořímské společnosti, neboť přes jisté pochyby o kvalitách Konstantinovy náboženské konverze nelze popřít, že postupně docházelo ke značnému omezení pohanských kultů. Domníváme se, že co se Konstantina samotného týče, ač jeho religiozita zůstala v mnohém poznamenána pohanstvím, není třeba docházet k extrémním závěrům ve smyslu nařčení císaře z politického zneužití křesťanství. Lze se ovšem jistě domnívat, že při hledání paktu panovníka s nejsilnějším božstvem Konstantinovi šlo skutečně o „spásu říše“ více než o spásu v náboženském slova smyslu, v intencích tradiční římské pozdněantické politiky. Znovu tedy přišla ke slovu římská nábožensko-politická kategorie *pax deorum*, jež měla být touto konstantinovskou koalicí s křesťany znovuustavena.

Co tedy způsobilo, že právě ono konfliktní a dlouho pronásledované křesťanství bylo za panování Konstantinových následníků přijato za nové státní náboženství? Historikové dnes spatřují hlavní důvody tohoto zvratu v nevšední síle křesťanství, které bylo schopné v době všeobecné korupce a morálního úpadku představit životní styl založený na poměrně přísných etických zásadách a osobních i společenských ctnostech. Dostatečně přesvědčivá musela být i solidarita křesťanských komunit a jejich charitativní činnost, navazující na působení tradičních římských kolegií. Právě křesťanství se přitom zdálo naplňovat univerzalistické proklamace římské kultury: teprve křesťanská společenství rozesetá po různých provinciích dokázala překonat dosud trvající praktickou antinomii mezi Řeky/Římany a barbary a dalšími kategoriemi.

Nové postavení politické autority vůči náboženské tradici a jejím autoritám pozoruhodně interpretuje Eusebios z Cesareje ve *Vita Constantini* a v tzv. *Laus Constantini*,⁹ kde z císaře učinil „nového apoštola“ a vyzdvihl prozřetelnostní charakter

⁹ ponechme stranou jednotlivé Konstantinovy legislativní zásahy ve prospěch křesťanství a proti pohanskému náboženství, jejichž pramenem je nám *Codex Theodosianus*. Bylo by zapotřebí probrat např. ustavení *audientia episcopalis*, tj. pravomoc biskupa řešit občanské spory (jež se časem ukáže pro biskupa velmi zatěžující), *manumissio in ecclesia* (zjednodušení praxe propouštění otroků), *lex dominica*, čili odpočinek od otročských, služebných prací, aby se umožnila účast na bohoslužbách, omezení pohanských kultů, zákaz soukromého věštění podle letu ptáků (neboť se vymyká daním), omezení zisků pohanských chrámů, zrušení trestu ukřižování a vypalování otrockého znamení na tvář (neboť člověk je Božím obrazem) atd.

Konstantinova obratu. Podle církevního historika je nové postavení církve v říši součástí postupného uskutečňování Božího království na zemi. *Pax romana* se změnila v *pax christiana*. Eusebiova politická eklesiologie předkládá souhru církve a státu jako „teorii symfonie“, k níž dějiny odedávna spěly. Jediný Bůh-Pantokrator měl odedávna svůj plán se světem, který se měl uskutečnit v dějinách působením Logu a v němž nabízel dvě základní cesty: cestu univerzální, avšak nevědomou, jíž kráčela římská říše a vedle ní cestu sice parciální, avšak vědomou, jíž sledoval izraelský národ. Obě tyto cesty se protnuly za dob císaře Augusta v křesťanství. To Ježíš Kristus je *rex regum* a *dominus dominantium* - a co on uskutečnil v principu, v Konstantinovi našlo své historické uskutečnění: církev se stala univerzálním náboženským společenstvím uvnitř říše, která se tak stala říší křesťanskou.

Křesťanská říše a církev jsou tedy dvě dimenze uskutečňujícího se království na zemi. Církev se na několik staletí stává spirituální dimenzí římské říše a římská říše operativní dějinnou dimenzí církve.¹⁰ Křesťanský panovník se stává obrazem vševládného Boha, od něhož přijal svou autoritu a v souladu s jehož intencemi a ochranou vládne. Jeho úkolem je osvobodit lidstvo od d'ábla (pohanství) a přivést ho k poznání prvního Boha – má tedy posvátnou funkci, je *ἐπίσκοπος τῶν εκτός*, jemuž náleží svolávat koncily, mít svůj podíl na volbě patriarchy a činit svým rozhodnutím z koncilních závěrů nomokánony. Patriarcha se naopak stává císařským duchovním rádcem, smí si dokonce dovolit vládcem za určitá rozhodnutí pokárat. Politická a duchovní sféra mají tedy vlastní specifickou funkci, avšak uvnitř ideální symfonické souhry.

Protože u Konstantinových synů Constantia a Constanse lze konstatovat určitou náboženskou nevyhraněnost a formální podporu, jíž se z jejich strany dostávalo vedle křesťanství i tradičnímu římskému kultu,¹¹ nebylo divu, že se objevili autoři jako sicilský konvertita Firmicius Maternus, kteří se opět svými apologiemi obrací na vládcem, avšak nyní již nikoliv kvůli hájení neškodnosti a užitečnosti křesťanské víry, ale aby v tónu prudké polemiky útočili proti přežívajícím rysům pohanství v říši. Tento velmi vyhraněný apologeta křesťanství neváhá radit, aby vládcové zcela vyhubili pohany, neboť stát je v tomto úkolu světským ramenem církve. Je dobré si uvědomit, že oproti Eusebiově teorii o vzájemné spolupráci státu a církve jde o určité novum: Firmiciovi apologetičtí předchůdci (mezi které patří i Eusebius se svou *Chválou Konstantina*) se omezovali na

¹⁰ K Eusebiově politické teologii viz G. LAITI, *Ecclesiologia*, 46-47; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*. Zürich 1966; TÝŽ, „Il popolo nella chiesa secondo Eusebio di Cesarea“, in DAL COVOLO E., UGLIONE R. (ed.), *Cristianesimo e Istituzioni politiche. Da Agostino a Costantino*. Roma 1995, 117-122. K recepci a kritice Eusebiovy koncepce viz např. B. T. VIVIAN, *Království Boží v dějinách*. Praha 2008, 53-55.

¹¹ Srov. SYMMACHUS, *Relatio* 3,7; EUTROPIUS, *Brev.* 10,15,2 / MGH 184.

kritiku pohanské koncepce bohů jako ochránců pokoje a stability říše, případně na zdůrazňování velkého přínosu, který by přineslo docenění křesťanů uvnitř struktur pozdně římské společnosti. Před Firmiciem se nikdo neopovážil mluvit o nutnosti násilné konverze ke křesťanství.¹²

Jestliže za Konstantina bylo křesťanství obecně považováno (jak pohany, tak samotnými křesťany) za náboženství srovnatelné s pohanskými kulty, za Theodosia (379-395) se definitivně a na řadu staletí stává státním náboženstvím. Pro církve samotnou to znamenalo řadu nových úkolů i v jejím vztahu ke společnosti: během 4. století se (krom reflexe základních věroučných problémů) stále méně věnovala evangelizaci jednotlivců v nekřesťanském světě a více usilovala o formaci křesťanské říše, tj. o působení na kulturu, zvyky, rodiny prostředí i sociální otázky.

Také vztah k jiným náboženským skupinám ve společnosti se radikálně proměnil: z pronásledované vlivné minority se na konkrétních místech stala pronásledující většina. Takový vývoj je pochopitelně (viz Tertuliánovy deklarace o tom, jak křesťané v sobě nechovají ducha msty a jak cizí je jim pronásledování lidí, kteří se závažně neprovinili proti eticko-právnímu kodexu společnosti) poněkud překvapivý: jak je možné, že křesťanství, které samotné přežilo vlny nesnášenlivosti a krvavé pronásledování se od slovních útoků proti idolatrii a pohanským kultům postupně stalo nemilosrdným pronásledovatelem svých bývalých protivníků?

Zejména v Theodosiově kodexu (438) a v kodexu Justiniánově (6. stol.) nacházíme tzv. protipohanské zákony, které jsou již zcela jiného řádu než výnosy dřívější, kdy bylo pohanství ještě velmi silně zastoupeno ve vysokých vrstvách římské společnosti. Nejprve se objevily pouze dílčí výhrady vůči magii a drobopravectví, rozlišovalo se také mezi věštěním na veřejnosti a v soukromí: veřejné bylo víceméně legální, zato soukromé nikoliv, neboť se jevilo zneužitelné proti panovníkovi a státu. Zároveň se řešil právní zákaz *superstitio*, v této době již jednoznačně chápaných jako „pověry“, kam ale ještě za Konstantina nepatřilo pohanství jako celek, nýbrž opět pouze magie a zaříkávání. V protikladu k tvrzení církevních historiků jako byl Eusebius či Sozomenos, kteří Konstantinovi připisují výnosy proti celku pohanství, nenacházíme dnes žádné konkrétní prameny, jež by jejich tvrzení dokládaly. Zákony namířené proti pohanům jsou zmiňovány také v souvislosti s panováním Ioviana (363-364) a Valentiniána I. a jeho bratra Valenta (domníváme se, že všichni zmínění tíhli spíše k politice náboženské tolerance, ve snaze

¹² Podobnou myšlenku najdeme později u Augustina, který se domnívá, že je třeba „přinutit vstoupit“ do církve donatisty i za pomoci státních struktur, není-li zbytlí. Viz AUGUSTIN, *Ep.* 185,6,23. Tato jeho idea ovšem nenašla odezvu, takže ještě počátkem 6. stol. biskup Theodorich nepovažuje za vhodné, aby náboženství, obzvláště křesťanské, bylo šířeno násilím. Cit. in BARNARD, 97.

vyhnout se náboženským konfliktům). Ovšem byl to právě Valentinián I., za něhož bylo poprvé použit termín *paganus* ve veřejném textu.¹³

Průlom podle všeho nastal teprve s Theodosiem I. a jeho soluňským ediktem z r. 380, který ustavuje křesťanství jako státní náboženství celé Římské říše.¹⁴ Hned v prosinci r. 381 vyšlo nařízení, které pod trestem deportace zakazuje jakoukoliv účast na pohanských obětech „dnem i nocí“. V Theodosiánském kodexu vedle četných nařízení ve prospěch křesťanů nacházíme celkem 16 výnosů, které byly pro postoj říše vůči pohanům v příštím půlstoletí zásadní. Je třeba dodat, že po r. 435 se s takto protipohansky orientovanými zákony setkáváme již jen zřídka.

Pro lepší pochopení dosahu změn, k níž došlo v postoji křesťanských panovníků vůči tradičním římským kultům, připomeňme, že se tyto výnosy obracely nejprve proti pohanským obětem (už od 341). Ne tedy již křesťanská liturgie, ale naopak tradiční helénské kultury byly nyní vnímány jako pohoršlivé, směšné a nezdravé bláznovství, které musí být vymýceno,¹⁵ a to pod pohrůžkou *competens vindicta*.¹⁶ Zákaz postihl pohanské chrámy, které však nebyly pouze rituálními centry, ale také místy slavení, her, zábav lidu - proto si také Constans v r. 342, přes svůj úmysl *superstitio* vymýtit, přál, aby byly římské chrámy uchráněny zkázy. Jejich zboření nařídil až Arcadius (399), ale i tehdy k němu docházelo velmi pozvolna, přičemž mnoho z nich bylo transformováno ve veřejné budovy či jinak přebudováno. Podobné nařízení vydal i Theodosius II. v r. 435, vedle zákazu pohanských obětí a ničení chrámů trval na tom, že i jednotlivci mají být trestáni za svou zatvrzelost a přesvědčování po dobrém či po zlém a ti, kteří se nenechají obrátit, mají být vyhnáni.¹⁷

Podobný vývoj byl samozřejmě myslitelný teprve ve chvíli, kdy se náboženská rovnováha římské společnosti a dřívější křesťanská minorita nyní v majoritním postavení postupně vytlačila ostatní tradiční kultury a náboženská přesvědčení do situace menšin bez politických a kulturních opor.

Někteří historikové upozorňují, že ani zmíněné poměrně přísné zákony proti pohanům nebyly uvedeny do praxe, případně jen velmi nedůsledně. Na jedné straně tak bylo stanoveno, že kdo se i nadále drží pohanských kultů, bude přísně potrestán zabavením majetku, vyhnáním a trestem smrti, na druhé straně nás historické prameny upozorňují

¹³ srov. *Codex Theodosianus* 16,2,18 (17.2.370), kde se znovu ustanovuje pro Afriku nařízení schválená Constantem, jež však „někteří pohané“ odvolali. Cit. in GAUDEMET, 23.

¹⁴ „Přejeme si, aby všechny národy, jimž vládeme, žily podle náboženství, které božský apoštol Petr předal Římanům.“ *Codex Theodosianus* 16,1,2. Cit. in BARZANÓ, 228-229.

¹⁵ Přitom ještě v r. 337 byly označeny za pouhé *superstitio*.

¹⁶ nevíme přesně, co měla obnášet, z jiného dekretu odvozujeme, že šlo o stětí mečem, srov. GAUDEMET, 25.

¹⁷ srov. GAUDEMET, 31.

např. na edikt z r. 342, který povoloval chrámy sloužící ke slavení zvláštních pohanských římských svátků. Dodržování císařských výnosů záleželo na vládnoucích vrstvách, jež však zčásti zůstávaly i nadále pohanské. Proto také pro císaře Juliána nebylo velkým problémem alespoň po dobu svého panování nahradit křesťanství opět římskými tradicemi a de facto tak alespoň na krátký čas ještě znovu ustavit římské pohanské náboženství za *religio* Římské říše.¹⁸

Konečně několik poznámek k druhému tématu, které stojí v pozadí této práce a jež lze maximálně stručně formulovat jako napětí mezi sebepojetím křesťanství jako náboženství, či jako víry. Podle mého názoru je toto téma tvořeno dvěma specifickými podotázkami, jež se, podobně jako jiná význačná témata této doby, stanou určitými konstantami dějin křesťanské teologie. První z nich se vyhrotila do sousloví „víra nebo náboženství“, vyjadřujícího dvě protichůdná pojetí křesťanské identity, druhou je teologické tážení po hodnotě a legitimitě odlišných náboženských identit vzhledem ke křesťanství, které se prezentuje jako naplnění dosavadních náboženských aspirací.

Často se při rozlišení víry a náboženství definuje víra jako základní postoj člověka vůči božství a oproti tomu náboženství jako komplex jednání a úkonů, které tento postoj dosvědčuje a vtěluje do jazyka symbolů a do určitého životního stylu. Sám Tomáš Akvinský rozlišuje: „*religio non est fide, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa*“.¹⁹ První aspekt bývá ztotožňován se základní životní orientací člověka k Bohu, druhý s kategoriálními formami jednotlivých historických náboženství. První bývá chápán jako zakládající a podmiňující druhý, který se však proto (tj. konkrétní historická uskutečnění) ještě nestává čistě arbitrárním či vnějškovým.

K výše řečenému přichází další rozlišení tzv. antropologické a teologické stránky náboženství, přičemž víře bývá připisován statut teologického aspektu. Tato disociace dvou složek však často dochází do slepé uličky obtížného rozpoznání hranice mezi oběma sférami. Za přínosnější považuji perspektivu, která (jak jsme viděli u Tertuliana) při hledání definice křesťanské identity vychází z christologicko-trojiční výpovědi o skutečnosti. Christologická události je v této optice představena jako jedinečné uskutečnění Božího záměru s člověkem a jako svědectví o tom, že Boží nabídka ani lidská odpověď nemá vzhledem ke zjevení exkluzivní charakter (tj. nevylučuje odlišné identity, naopak, kenozí pro ně vytváří prostor). Pak teprve lze hledat aktualizovanou odpověď i na otázku po roli křesťanského náboženství ve společnosti, jak v antické, tak současné (tj. pouhé

¹⁸ Srov. BARNARD, 88.

¹⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ: STh 2a2ae 94,1 ad 1

historicko-religionistické bádání k adekvátní odpovědi nestačí, protože vede k funkční interpretaci náboženských tradic).

Víra stejně jako náboženství v základním teologickém významu subsistuje v různých a konkrétních historických podobách, ovšem zároveň tyto podoby transcenduje a přesahuje.²⁰ Pokud hovoříme o víře ve smyslu základní orientace naší existence k Bohu, k jejímu uskutečnění dochází uvnitř dějinně-sociálních struktur náboženství a zároveň každá jazyková, symbolická či institucionální formulace zůstává pouhým výrazem základního aktu/postoje víry. K němu vyjádření odkazuje a v něm také zakouší svou pravdivost.

Nasloucháme-li pramenům víry, tak jako jsme se o to pokusili v třetí a čtvrté kapitole této studie, můžeme zjistit, že sama christianizaci podléhající antika měla tušení o rozpětí křesťanství mezi identifikací s aspektem víry a náboženství. Jak vidíme na Tertuliánově *Apologetiku*, křesťané druhého století neztotožňovali křesťanství zcela přímočaře s vírou, ale brali vážně i jeho „náboženskou“ dimenzi a to natolik, že považovali za vhodné vyjádřit svou identitu adaptací římské kategorie *religio*. Došlo přitom k revizi původně římského pojetí náboženství takovým způsobem, aby zahrnul krom tradiční bohoslužebné stránky také etiku a stránku naukovou a instituční. Máme-li být právi údajům, které jsme mohli načerpat z Tertuliánova *Apologetika* (a jiné texty z též doby nám neposkytují zásadně odlišné údaje), zdá se, že liturgický aspekt nebyl v závěru druhého století nijak výrazně vyzdvižen. Funkci vnějšího výrazu zbožnosti, kterou v tradiční religiozitě Římanů původně plnily bohoslužebné obřady, totiž v *Apologetiku* přejal důraz na etické chování křesťanů, řídící se principem vzájemné bratrské lásky.

Jak vyplývá ze závěrů této studie, křesťanství již v prvních staletích nelpělo na tom, že jeho identita je cele obsažena pouze ve víře jako vnitřním postoji, vyjádřené případně prostřednictvím naukového aspektu křesťanství, tedy souborem věroučných formulací, které obsahují základní obsahy křesťanského učení. Ukázali jsme si, že církevní spisovatelé jako Tertulián usilovali o propojení gnozeologického a dogmatického aspektu víry s etickou stránkou náboženství a s jeho sociálními strukturami. Církev sama sebe chápala jako společenství sdílené víry a z ní odvozeného životního stylu, který měl vydávat křesťanské „svědectví pravdě“, a jako náboženskou tradici (*religio*), jejíž podstatou je postoj pravé bohopocty vzdávané skutečnému Bohu.

²⁰ Srov. A. RUSSO, Il concetto di religione come categoria teologica. Problemativa funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso, in *Rassegna della teologia* 37 (1996) 513.

Tertuliánovo oslovení adresáta stojícího mimo společenství těch, kteří „vyznávají Krista jako Boha“ (*Christo ut Deo*), s sebou nese téma vztahu křesťanství k odlišným náboženským identitám. Křesťanství se při vstupu do latinského světa nesetkalo jen s kulturními a politickými aspekty *latinitas*. Vedle již etablované židovské tradice muselo budovat svou identitu i v konfrontaci se státem podporovanými náboženskými tradicemi obyvatel Římské říše. Jednou z důležitých charakteristik římského *religio*, kterou jsme vyzdvihli, patřil vedle jeho úzké vazby na existující politické struktury říše a zákonodárství také religiózní aspekt náboženství ve smyslu kultické bohohpocety.

Z kapitol, které představily kulturně-náboženský kontext Římské říše prvních staletí po Kristu, je evidentní, že kontext náboženského pluralismu jako prostředí, ve kterém se utváří dějinná identita křesťanství a její konkrétní podoby, není ani zdaleka nový jev. Z hloubky základních teologických principů jsme se pokoušeli ptát, jak je ustaven vztah k odlišnému v samotné křesťanské identitě.

Ptali jsme se po tom, jaký prvek vyznání umožnil ve světě antické kultury ponechat prostor odlišnému. Který prvek základního křesťanského přesvědčení počítal s odlišností druhého, a tudíž dovoluje se ptát, jaké místo má odlišná (náboženská, kulturní atp.) identita ve víře křesťanů? Rozlišili jsme tento prvek v jedinečné christologicko-trinitární koncepci vztahu Boha ke světu, z níž vyplývá i specifická etická a gnozeologická složka křesťanské náboženské tradice.

Jak jsme již několikrát připomněli, Tertulián tento základní teologický prvek představil v ústředních kapitolách svého *Apologetika*, kde zachytil jednak základní dispozici člověka pro vztah s Bohem (*anima naturaliter christiana*), tak cestu nabídnutou dějinami spásy vrcholícími vtělením Krista. Kenotický charakter události Krista, pojetí synovství i koncept Vtělení zůstávají otevřenou přístupovou cestou k božství, která je současně dovršením židovského očekávání zaslíbení i hledání moudrosti filozofů a pravou bohohpocetou na cestě zbožnosti a ctnosti, jíž se má vyznačovat pravý římský občan.

Tertuliánův přístup naznačuje, že víru je možné prostředkovat jakoukoliv náboženskou formou, která není nekompatibilní s christologickou zvěstí o Bohu (což ještě neznamená, že všechny náboženské výrazy jsou z hlediska křesťanství akceptovatelné a součástí oné Bohem přijímané jinakosti). Současně ukazuje, že se k víře ovšem nutně dostáváme skrze dějinnou náboženskou zkušenost (viz Tertuliánův důraz na dimenzi vtělení).

Posledním poněkud překvapivě znějícím závěrem může být následující úvaha: i tak polemický autor jako je Tertulián, se ve své reflexi vlastní identity křesťanství snaží

vyhnout dvojímu klasickému extrému, který provází dějiny náboženství: jeho kritiku filozofie lze jen stěží považovat za onen náboženský purismus, který usiluje o neposkvrněnost náboženské nauky a praxe vším, co se zdá být „nové“ a „cizí“. Ve stopách tradice římského univerzalizmu respektuje specifika místa, kam evangelium přichází, expresivní formy latinské religiozity, mentalitu i některé zvyky a systém náboženských znaků. Nikdo by se přitom jistě neodvážil Tertuliána považovat za „náboženského synkretistu“, svévolného a nesourodého přejímatele religiózních prvků různých kultur bez ohledu na jejich kořeny.

Nejen Tertulián, ale obecně církevní otcové prvních staletí po Kristu považovali za nezbytné tříbit, vyhodnocovat a náležitým způsobem využívat expresivních nástrojů a kategorií kultury, která nebyla zcela totožná s kontextem, v němž došlo k historické události Ježíše Krista. Právě na Tertuliánovi jsme si mohli všimnout, jak se už koncem druhého století utvářela podoba církve nesoucí výrazné stopy konfrontace s latinskou kulturou a jejím přístupem k tematice náboženství, setkání, které bylo pro identitu křesťanství po mnoho staletí obohacením.

Celek nauky a vyznání, liturgických úkonů, etiky, náboženské zkušenosti i instituce, kterému říkáme křesťanství, tíhnul od počátku ke komplexnímu propojení všech oblastí života do syntetizující vize skutečnosti, která ovšem musela být zpřesněna v neustálém kontaktu s jinými pohledy na skutečnost, jinými mentalitami a kulturami. Apologie druhého století po Kristu představují formu prostředkování křesťanského poselství, která v sobě spojuje jak úsilí o adekvátní definici a uchování vlastní náboženské identity, tak současnou snahu o jeho zpřístupnění adresátům různých soudobých kulturních prostředí. Takové pokusy o sebepochopení a prohloubení vlastní náboženské identity a současná snaha o předání poselství specifickým adresátům s sebou obvykle přináší jistá rizika. Vcítěním se do odlišné mentality vždy riskujeme, že budeme pohled na skutečnost, jež jsme si osvojili a poznali jako pravdě odpovídající, redukovat na argumenty, které jsou přístupné nebo vůbec nějakým způsobem souzní s druhým. Můžeme se zcela nechat spoutat „cizí“ logikou a ocitnout se v terénu nepřijatelného (viz diskusi, kterou mezi církevními otci vyvolalo přejetí středoplatonské kategorie Logu).

Je však třeba říci, že logika tajemství Vtělení vyžaduje, abychom se, podobně jako církevní spisovatelé prvních staletí, odvážili vystavit se tomuto riziku, který přináší dialog s odlišnými kulturními a náboženskými tradicemi. Možná bychom si mohli podobně odvážně jako Tertulián a mnozí další dovolit tříbit jazyk a kulturní podoby víry v setkání s konkrétními živými tradicemi současného pluralitního světa a hledat adekvátní způsoby,

jak uchovat živý onen základní aspekt tradované křesťanské identity, jímž je univerzalita Božího oslovení člověka, která zahrnuje lidi všech kultur a náboženských tradic.

PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

Zkratky časopisů a edičních souborů

BT	<i>Bibliotheca Teubneriana scriptorum Graecorum et Romanorum</i> , Leipzig
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout
CW	<i>Classical Word</i>
GCHS	<i>Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
Loeb	The Loeb Classical Library, Cambridge-London
NDPAC	Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , Paris
PL	<i>Patrologia Latina</i> , Paris
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin – New York
REA	<i>Revue des études augustiniennes</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
RSRL	<i>Rivista di Storia e Letteratura Religiosa</i>
SC	<i>Source Chrétienne</i> , Paris
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i>

Zkratky spisů

AILIOS ARISTEIDES

Orat. Oratio

ARISTIDES

Apolog. Apologie

ARISTOTELES

Metaf. Metafyzika

ATHENAGORAS

Res De resurrectione mortuorum

Leg Legatio pro Christianis

AUGUSTIN

De civit. De civitate Dei

Ep. Epistulae
Retr. Retractationes

AULUS GELLIUS

Noct. Noctes Atticae

CICERO

Fam. Ad Familiares
Flac, Fl. Oratio pro L. Flacco
Font. Oratio pro M. Fonteio
Leg. De Legibus
Quint. Ad Quintum
Pro Rabir. Pro Rabirio Perduellionis Reo
Rep. De re publica
Rosc. Com. Pro Q. Roscio Comoedo
Nat. deor. De natura deorum
Deiot. Oratio pro Rege Deiotaro
Har. resp. De haruspicum responsis oratio
Verr. In Verrem
Inv. De inventione

CYPRIÁN

Orat. De dominica oratione
Ep. Epistularium

EUTROPIUS

Brev Breviarium historiae romanae

HESIODOS

Op. Práce a dni

HORATIUS

Od. Carmina
Sat. Saturae

IGNÁC Z ANTIOCHIE

Mag. List Magnesijským

IRENEJ Z LYONU

Adv. haer. Adversus haereses

JUSTIN

Dial. Dialog s Trifonem
1Apol První apologie
2Apol Druhá apologie

KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ

Strom. Stromata

LACTANTIUS	
<i>Div. Inst.</i>	Divinae institutiones
LEV VELIKÝ	
<i>Serm.</i>	Sermones
LUCRETIUS	
	De Rerum Natura
MACROBIUS	
S.	Saturnalia
CORNELIUS NEPOS	
<i>Chabr.</i>	Chabrias
ÓRIGENES	
<i>C. Cels.</i>	Contra Celsum
<i>De princ.</i>	De principii, O základech
<i>Ex. mart.</i>	Exhortatione ad martyrium, Povzbuzení k mučednictví
PLATÓN	
Leg.	Zákony
POLYBIUS	
<i>Hist.</i>	Historiae
PLINIUS MLADŠÍ	
<i>Epist.</i>	Epistularum libri decem
PLINIUS STARSI	
<i>Hist. Nat.</i>	Historia Naturalis
SALLUSTIUS	
<i>Cat.</i>	Coniuratio Catilinae
SENECA	
<i>Ep</i>	Epistulae
<i>Qaest. Nat.</i>	De quaestiones naturales
TACITUS	
<i>Hist.</i>	Historiae
THEOPHRASTUS	
<i>Char.</i>	Characters
VERGILIUS	
A.	Aeneis
TERTULIÁN	
<i>Anim.</i>	De anima
<i>Ap</i>	Apologeticum
<i>Bapt.</i>	De Baptismo

<i>Carn.</i>	De carne Christi
<i>Coron.</i>	De corona
<i>Exhort.</i>	De exhortatione castitatis
<i>Fug.</i>	De fuga in persecutione
<i>Herm.</i>	Adversus Hermogenem
<i>Idol.</i>	De idololatria
<i>Ieiun.</i>	De ieiunio adversus psychicos
<i>Iud.</i>	Adversus Iudaeos
<i>Marc.</i>	Adversus Marcionem
<i>Mart.</i>	Ad martyras
<i>Monog.</i>	De monogamia
<i>Nat.</i>	Ad nationes
<i>Orat.</i>	De oratione
<i>Paen.</i>	De paenitentia
<i>Pal.</i>	De pallio
<i>Pat.</i>	De patientia
<i>Praesc.</i>	De praescriptione haereticorum
<i>Prax.</i>	Adversus Praxean
<i>Pud.</i>	De pudicitia
<i>Res.</i>	De resurrectione mortuorum
<i>Scap.</i>	Ad Scapulam
<i>Scorp.</i>	Scorpiace
<i>Spect.</i>	De spectaculis
<i>Test.</i>	De testimonio animae
<i>Ux.</i>	Ad uxorem
<i>Val.</i>	Adversus Valentinianos
<i>Virg.</i>	De virginibus velandis

TEOFIL Z ANTIOCHIE

<i>Aut.</i>	Ad Autolyicum
-------------	---------------

Použitá literatura

Pramenné texty (latinské edice a překlady):

Q. S. F. Tertulián

Ad Martyras, vyd. E. Dekkers, in *Tertulliani Opera, Pars I., Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 1-8 (= CCSL 1).

[Ad Martyras] *Ai martiri*, ed. a přel. P. A. Gramaglia, Milano: Edizioni Paoline, 1981.

Ad Nationes, vyd. J. G. Ph. Borleffs, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 9-75 (= CCSL 1).

Ad Scapulam, vyd. E. Dekkers, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1125-1132 (= CCSL 2).

[Ad Uxorem] *A son Épouse*, vyd. Charles Munier, Paris: Cerf, 1980 (= SC 273).

Ad Uxorem, vyd. A. Kroymann, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 371-394 (= CCSL 1).

[Adversus Hermogenem] *Contre Hermogène*. Frédéric Chapot. Paris: Cerf, 1999 (= SC 439).

Adversus Hermogenem, vyd. A. Kroymann, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 395-436 (= CCSL 1).

Adversus Iudeos, vyd. A. Kroymann, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1337-1397 (= CCSL 2).

[Adversus Marcionem] *Contre Marcion II*. Vyd. R. Braun. Paris: Cerf, 1991 (= SC 368).

[Adversus Marcionem] *Contre Marcion III*. Vyd. R. Braun. Paris: Cerf, 1994 (= SC 399).

[Adversus Marcionem] *Contre Marcion IV*. Vyd. R. Braun. Paris, Cerf, 2000 (= SC 456).

[Adversus Marcionem] *Contre Marcion V*. vyd. R. Braun. Paris, Cerf, 2004 (= SC 483).

[Adversus Marcionem] *Contre Marcion I*. Vyd. R. Braun. Paris: Cerf, 1990 (= SC 365).

Adversus Marcionem, vyd. A. Kroymann, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 437-726 (= CCSL 1).

Adversus Praxean, vyd. A. Kroymann, E. Evans, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1157-1206 (= CCSL 2).

[Adversus Valentinianos] *Contre les valentiniens II*. Vyd. J-C. Fredouille. Paris: Cerf, 1981 (= SC 281).

[Adversus Valentinianos] Contre les valentiniens I. Vyd. J.-C. Fredouille. Paris: Cerf, 1981 (= SC 280).

Adversus Valentinianos, vyd. A. Kroymann, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 751-778 (= CCSL 2).

Apologeticum, vyd. E. Dekkers, in Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem. Turnhout: Brepols, 1954, 77-171 (= CCSL 1).

[Apologeticum] Apologetico, vyd. A. Resta Barile, Roma: Mondadori, 1994.

[Apologeticum] Apologetico, vyd. L. Rusca, C. Moreschini, Milano: Rizzoli, 1984.

[Apologeticum] Apologeticum L'Apologetico, vyd. a přel. O. Tescari, Torino: SEI, 1951.

Apologeticum. Defence of the Christians against the heathen, vyd. J. E. B. Mayor, A. Souter. Cambridge: University Press, 1917.

[Apologeticum] Apologetikum. Přel. V. Vojáček, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1877.

[Apologeticum] Apologétique, vyd. J.-P. Waltzing, úvod a pozn. P.-E. Dauzat. Paris: Belles Lettres, 2002¹².

[Apologeticum] Apología contra los gentiles en defensa de los Cristianos. Vyd. P. Manero. Madrid: Libr. Vda. de Hernando y Cia, 1889.

[Apologeticum] Čtvrtá patristická čítanka. Tertullianus - Apologeticum, přel. a pozn. J. Novák, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987.

De anima, vyd. J.H. Waszink, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 779-870 (= CCSL 2).

[De Baptismo], Traité du baptême. Vyd. F. Refoulé. Paris: Cerf, 1952 (= SC 35).

De Baptismo, vyd. J. G. Ph. Borleffs, in Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem. Turnhout: Brepols, 1954, 275-296 (= CCSL 1).

[De Carne Christi], La Chair du Christ, sv. I. Vyd. J.-P. Mahé. Paris: Cerf, 2006 (= SC 216).

[De Carne Christi] La Chair du Christ, sv. II. Vyd. J.-P. Mahé. Paris: Cerf, 2006 (= SC 217).

De Carne Christi, vyd. A. Kroymann, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 871-918 (= CCSL 2).

De Corona, vyd. A. Kroymann, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 1037-1066 (= CCSL 2).

[De Cultu Feminarum] La Toilette des femmes. De cultu feminarum. Ed. M. Turcan. Paris: Cerf, 1971 (=SC 173).

De Cultu Feminarum, vyd. A. Kroymann, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 341-370 (= CCSL 1).

[De Exhortatione Castitatis] Exhortation à la chasteté. Vyd. C. Moreschini – J.-C. Fredouille. Paris: Cerf, 1985 (= SC 319).

De Exhortatione Castitatis, vyd. A. Kroymann in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1013-1036 (= CCSL 2).

De Fuga in Persecutione, vyd. J.H. Thierry, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1133-1156 (= CCSL 2).

De Idololatria, A. Reifferscheid, G. Wissowa, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1099-1124 (= CCSL 2).

De Ieiunio adversus Psychicos, vyd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1255-1279 (= CCSL 2).

De Monogamia, Le Mariage unique. De monogamia. Vyd. P. Mattei. Paris: Cerf, 1988 (=SC 343).

De Monogamia, vyd. E. Dekkers, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 1227-1254 (= CCSL 2).

De Oratione, vyd. G. F. Diercks, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 255-274 (= CCSL 1).

[De oratione] La preghiera, přel. P. A. Gramaglia, Roma: Edizioni Paoline, 1984.

De Paenitentia, La Pénitence. Vyd. Ch. Munier. Paris: Cerf, 1984. (=SC 316).

De Paenitentia, vyd. J. G. Ph. Borleffs, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 319-340 (= CCSL 1).

De Pallio, Le manteau. De pallio. Vyd. M. Turcan. Paris: Editions du Cerf, 2007 (= SC 513).

De Pallio, vyd. A. Gerlo, in *Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica*. Turnhout: Brepols, 1954, 731-750 (= CCSL 2).

De Patientia, De la patience. Vyd. J.-C. Fredouille. Paris: Cerf, 1984 (= SC 310).

De Patientia, vyd. J. G. Ph. Borleffs, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 297-318 (= CCSL 1).

De Praescriptione Haereticorum. Traité de la prescription contre les hérétiques. Vyd. P. De Labriolle – F. Refoulé, Paris: Cerf, 1957 (=SC 46).

De Praescriptione Haereticorum, vyd. R.F. Refoulé, in *Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols, 1954, 185-224 (= CCSL 1).

[De Pudicitia] La Pudicité, sv. I. Vyd. E. Dekkers, C. Micaelli, Ch. Munier. Paris: Cerf, 1993 (=SC 394).

[De Pudicitia] La Pudicité, sv. II. Vyd. E. Dekkers, C. Micaelli, Ch. Munier. Paris: Cerf, 1993 (=SC 394).

De Pudicitia, vyd. E. Dekkers, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 1279-1330 (= CCSL 2).

De Resurrectione Mortuorum, vyd. J. G. Ph. Borleffs, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 919-1012 (= CCSL 2).

De resurrectione. La resurrezione dei morti, přel. C. Micaelli, Roma: Città Nuova 1990.

De Spectaculis. Les Spectacles. Vyd. M. Turcan. Paris: Cerf, 1986 (= SC 332).

De Spectaculis, vyd. E. Dekkers, in Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem. Turnhout: Brepols, 1954, 225-254 (= CCSL 1).

[De Spectaculis] O hrách. De spectaculis. Ed. a přel. P. Kitzler, Praha: Oikúmené 2004.

De Testimonio Animae, vyd. R. Willems, in Tertulliani Opera: Pars I. Opera catholica. Adversus Marcionem. Turnhout: Brepols, 1954, 173-184 (= CCSL 1).

[De Virginibus Velandis] Le Voile des vierges. Vyd. P. Mattei – É. Schulz-Flugel. Paris: Cerf, 1997 (= SC 424).

De Virginibus Velandis, vyd. E. Dekkers, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 1207-1226 (= CCSL 2).

Opera I. Opera catholica. Adversus Marcionem. Vyd. E. Dekkers. Turnhout: Brepols, 1954 (= CCSL 1).

Opera II. Opera montanistica. Vyd. A. Gerlo. Turnhout: Brepols, 1954 (= CCSL 2).

Opere scelte, vyd. C. Moreschini, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

Scorpiace, vyd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, in Tertulliani Opera: Pars II. Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954, 1067-1098 (= CCSL 2).

Ostatní antičtí autoři

ADVERSUS IUDAEOS, in NOVATIANI Opera, vyd. G. F. Diercks, Turnholt: Brepols 1972, 253-288 (= CCSL 4).

AELIUS ARISTEIDES, The complete Works. Sv. 2, přel. Ch. A. Behr, Leiden: Brill, 1981.

AKTA CYPRIANOVA. THE ACTS OF CYPRIAN, in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press, 2000, 168-175.

AKTA CYPRIANOVA. První recenze, přel. I. Adámková, in KITZLER Petr (ed.): Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury. Praha: Vyšehrad, 2009, 225-228.

AKTA MUČEDNÍKŮ ZE SCILLI, přel. P. Kitzler, in KITZLER Petr (ed.): Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury. Praha: Vyšehrad, 2009, 117-122.

AKTA MUČEDNÍKŮ ZE SCILLI. THE ACTS OF THE SCILLITAN MARTYRS, in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press, 2000, 86-89.

ARISTIDES Z ATHÉN: Apologie, ed. M. Guiorgaze, B. Pouderon, B. Outtier, Paris: Editions du Cerf, 2003 (= SC 470).

ARISTOTELES: Metafyzika, vyd. W. Christ, Leipzig: Teubner, 1886.

ARNOBIUS: Contre les gentils (Contre les païens), sv. 3, přel. J. Champeaux, Paris: Les Belles Lettres 2007.

ARNOBIUS: Adversus nationes libri VII, ed. A. Reifferscheid, Wien: Herold, 1875.

ATHÉNAGORÁS Z ATHÉN: Supplique au sujet des chrétiens, (Sur la Résurrection, vyd. B. Pouderon. Paris: Editions du Cerf, 2006 (= SC 379).

ATHÉNAGORÁS Z ATHÉN: Legatio pro Christianis, ed. M. Markovich, Berlin – New York: de Gruyter, 1990 (= PTS 31).

AUGUSTINUS Aurelius: Confessionum Libri XIII. Vyd. L. Verheijen, Turnhout: Brepols 1990 (= CCSL 27).

AUGUSTINUS Aurelius: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio, Turnholt: Brepols, 1970 (=CCSL 29).

AUGUSTINUS Aurelius: De civitate Dei Libri I-X. Vyd. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout: Brepols 1955 (= CCSL 47).

AUGUSTINUS Aurelius: De civitate Dei Libri XI-XXII., vyd. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout: Brepols 1955 (=CCSL 48).

- AUGUSTINUS Aurelius: *De civitate Dei*. O Boží obci knih 22, sv. 1-2, Praha: Karolinum 2007.
- AUGUSTINUS Aurelius: *De doctrina christiana. De vera religione*, vyd. K. D. Daur, J. Martin, Turnhout: Brepols 1996 (= CCSL 32).
- AUGUSTINUS Aurelius: *De vera religione. La vera religione*. Vyd. M. Vannini, Milano: Mursia, 1987.
- AUGUSTINUS Aurelius: *Epistulae I-LV*, vyd. K. D. Daur, Turnhout: Brepols, 2004 (= CCSL 31).
- AUGUSTINUS Aurelius: *Retractationum libri II*, vyd. A. Mutzenbecher, Turnhout: Brepols 1984 (= CCSL 57).
- AULUS GELLIUS: *The Attic Nights I-III*, vyd. J. C. Rolfe, London: Heinemann 1982-1984. (= Loeb).
- CICERO Marcus Tullius: *De officiis*. přel. W. Miller, London – Cambridge: Heinemann, 1951. (= Loeb).
- CICERO Marcus Tullius: *De natura deorum I*. Ed. A. Roy Dick. Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- CICERO Marcus Tullius: *De natura deorum. Academica*, vyd. H. Rackham, Cambridge – London, Harvard University Press: Heinemann, 1979. (= Loeb 19)
- CICERO Marcus Tullius: *De re publica. De legibus*, vyd. C. W. Keys, London: Heinemann, 1988. (= Loeb 16).
- CICERO Marcus Tullius: *In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*, vyd. C. Macdonald, London: Heinemann, 1989. (= Loeb 10).
- CICERO Marcus Tullius: *Letters to his friends I*. vyd. a přel. G. Glynn Williams, London: Heinemann, 1979. (= Loeb 25).
- CICERO Marcus Tullius: *Pro archia poeta. Post reditum in senatu. Post reditum ad Quirites. De domo sua. De haruspicum responsis. Pro Plancio*, vyd. N.H. Watts, Cambridge – London: Harvard University Press, Heinemann, 1979. (= Loeb 11)
- CICERO Marcus Tullius: *Pro Caecina. Pro Lege Manilia. Pro Cluentio. Pro Rabirio Perduellionis*, přel. H. Grose Hodge, London – Cambridge: Heinemann, 1969. (= Loeb 9).
- CICERO Marcus Tullius: *The Verrine Orations I*. Vyd. a přel. C. W. Keyes, London – Cambridge: Heinemann, 1978. (= Loeb 7).
- CICERO Marcus Tullius: *The Verrine Orations II*. Vyd. a přel. C. W. Keyes, London – Cambridge: Heinemann, 1988. (= Loeb 8).
- CICERO Marcus Tullius: *O přirozenosti bohů. Tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*, přel. A. Kolář, Praha: J. Laichter, 1948.

- CICERO Marcus Tullius: O věcech veřejných. Přel J. Janoušek. Praha: Oikúmené, 2009.
- CYPRÍÁN Z KARTÁGA: Ad Demetrianum. A Démétrien, vyd. J.C. Fredouille, Paris: Cerf, 2003 (= SC 467).
- CYPRÍÁN Z KARTÁGA: De dominica oratione, vyd. C. Moreschini, in Cypríán z Kartága Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore, De dominica oratione, De bono patientiae. Turnhout: Brepols 1976 (CCSL 3a).
- CYPRÍÁN Z KARTÁGA: Epistularium, vyd. G. F. Diercks, Turnhout: Brepols 1996 (CCSL 3c).
- DE MONTIBUS SINA ET SION, in CYPRÍÁN, Opera 3. Opera spuria, indices, praefatio, vyd. W. Hartel, Wien, Gerold 1871, 104-119 (= CSEL 3).
- EUSEBIOS Z CÉSAREJE: Historia ecclesiastica, vyd. E. Schwartz, Th. Mommsen, F. Winkelmann, Berlin 1999² (GCHS 6,1-3).
- EUTROPIUS: Breviarium ab urbe condita Pauli additamentis et versionibus Graecis, vyd. H. Droysen, München: Monumenta Germania historica, 1978.
- GLI APOLOGETI GRECI: Ed. C. Burini, Roma: Città Nuova, 1986.
- HERODOTOS: [Dějiny], vyd. K. Abicht 5 Band, Buch 8-9, Leipzig, Teubner 1892.
- HORATIUS: Carminum liber IV, vyd. A. Holder, Leipzig: Teubner 1899, 104-106.
- IGNÁC Z ANTIOCHIE: Listy, přel. J. Sokol in SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ, Praha: Kalich, 2004³, 111-144.
- IGNÁC Z ANTIOCHIE: Listy in IGNÁC Z ANTIOCHIE. POLYKARP ZE SMYRNY: Lettres. Martyre de Polycarpe, vyd. P. T. Camelot, Paris: Cerf 1998 (= SC 10).
- IRENEJ Z LYONU: Adversus haereses. Contre les hérésies III, vyd. A. Rousseau, Paris: Cerf, 1974 (=SC 211).
- IRENEJ Z LYONU: Adversus haereses. Contre les hérésies IV, vyd. A. Rousseau, Paris: Cerf, 1965 (=SC 100).
- IRENEJ Z LYONU: Adversus haereses. Contre les hérésies V, vyd. A. Rousseau, Paris: Cerf, 1969 (=SC 154).
- IULIUS CAESAR Gaius: Commentarii de bello Gallico, vyd. F. Kraner, W. Dittenberger, H. Menzel, Berlin: Weidmann, 1920.
- JOSEF FLAVIUS: Opera II, vyd. W. Dindorfius, Paris: Didot, 1847.
- JUSTIN: Apologia maior, in IUSTINI MARTYRIS Apologie pro Christianis. Dialogus cum Tryphone, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: de Gruyter, 2005 (= PTS 38).
- JUSTIN: Apologia Minor, in IUSTINI MARTYRIS Apologie pro Christianis. Dialogus cum Tryphone, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: de Gruyter, 2005 (= PTS 38).

JUSTIN: *Dialogus cum Tryphone*, in *IUSTINI MARTYRIS Apologie pro Christianis. Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: de Gruyter, 2005 (= PTS 47).

JUSTIN: *Apologie pour les chrétiens*, vyd. Ch. Munier, Paris: Cerf, 2006 (= SC 507).

KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata VI.*, vyd. P. Descourtrieux, Paris: Cerf 1999 (= SC 446).

KLEMENT ŘÍMSKÝ: *Épître aux Corinthiens*, vyd. A. Jaubert, Paris: Cerf 200 (= SC 167)

LACTANTIUS Lucius Caelius Firmianus: *Epitome divinarum institutionum*. Vyd. E. Heck, A. Wlosok. Stuttgart – Leipzig: Teubner 1994 (= Bibliotheca Teubneriana scriptorum Graecorum et Romanorum).

LACTANTIUS Lucius Caelius Firmianus: *Institutions divines, Livre I*, ed. P. Monat, Paris: Cerf, 1986 (= SC 326).

LACTANTIUS Lucius Caelius Firmianus: *Institutions divines, Livre IV*, ed. P. Monat, Paris: Cerf, 1992 (= SC 377).

LACTANTIUS Lucius Caelius Firmianus: *Institutions divines, Livre V*, ed. P. Monat, Paris: Cerf, 1973 (= SC 204).

LEV VELIKÝ: *Tractatus*, vyd. A. Chavasse, Turnhout: Brepols, 1987 (= CCSL 138A).

LIVIVS Titus: *Ab urbe condita libri*, vyd. W. Weissenborn a H.J. Müller, Berlin: Weidmann, 1908.

LUCRETIUS Titus Carus: *De rerum natura libri sex*, vyd. H. Diels, Berlin: Weidmann 1923.

MACROBIUS Ambrosius Theodosius: *Saturnalia*, vyd. J. Willis, Leipzig: Teubner, 1970 (= BT).

MACROBIUS Ambrosius Theodosius: *Commentarii in somnium Scipionis*, vyd. J. Willis, Leipzig: Teubner, 1970 (= BT).

MARCUS AURELIUS Antoninus: *The communings with himself*, vyd. a přel. C. R. Haines, Cambridge: Heinemann, 1987 (= Loeb).

MINUCIO FELICE Marco: *Ottavio*. Vyd. F. Solinas. Milano: Mondadori, 1992.

MINUCIUS FELIX Marcus: *Octavius*. Vyd. B. Kytzler, Leipzig: Teubner, 1982 (= BT).

MINUCIUS FELIX Marcus: *Oktavius*. Přel. a pozn. F. Stiebitz. Praha: L. Mincíř, 1940.

NOVATIANUS: *Opera*, vyd. G. F. Diercks, Turnholt: Brepols, 1972 (=CCSL 4).

ORIGENES: *Contre Celse*, sv. 4, ed. M. Borret, Paris: Cerf 1969 (= SC 150).

ORIGENES: *De principiis. Traité des Principes I-II*, vyd. M. Simonetti, Paris: Cerf 1978 (=SC 253).

- PLINIUS MLADŠÍ (Gaius Caecilius Plinius Minor): *Lettres. Livre X. Panégyrique de Trajan. Epistulae*, vyd. M. Durry. Paris: Les Belles Lettres, 1960¹².
- PLINIUS STARŠÍ (Gaius Caecilius Plinius Maior): *Naturalis historia*, sv. I–VI, vyd. L. Ian – C. Mayhoff, Stuttgart 1967–1970.
- PLATÓN: *Oeuvres complètes*, tome XII. *Les Lois*, livr. VII–X, vyd. A. Diès, Paris: Belles Lettres, 1956.
- PLATÓN: *Timaios. Kritias*, vyd. A. Rivaud. Paris: Belles Lettres, 1956 (= BL 10,144-145).
- PLINIUS STARŠÍ, *Histoire Naturelle*, livre XIII, vyd. A. Ernout, Paris: Belles Lettres, 2003¹² (= BL).
- QUINTILIANUS M. Fabius: *Institutione oratoria*, vyd. A. G. Gernhard, Leipzig: Teubner, 1880.
- RUFINUS Z AKVILEJE: *Historia ecclesiastica I.-II*, Ed. T. Momsen. Lipsko 1903-1909, 951-1040 (=GCHS 9,2).
- SENECA Lucius Annaeus: *Opera II*, vyd. F. Haase, Leipzig: Teubner, 1870.
- SENECA Lucius Annaeus: *Opera III*, vyd. O. Hense, Leipzig: Teubner, 1864.
- SUETONIUS: *De vita caesarum libri VIII*, vyd. M. Ihm, Leipzig: Teubner, 1908.
- TACITUS Publius Cornelius: *Historia Libri I-V*, vyd. C. a W. Heraeus, Leipzig – Berlin: Teubner, 1904.
- TATIANUS: *Oratio ad Graecos*, in *Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: de Gruyter, 1995 (= PTS 43/44).
- TEOFIL Z ANTIOCHIE: *Autolycus*, vyd. G. Bardy, J. Sender, Paris: Cerf, 1948 (= SC 20).
- TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Ad Autolyicum in Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: de Gruyter, 1995 (= PTS 43/44).
- UMUČENÍ POLYKARPA. *THE MARTYRDOM OF ST. POLYCARP in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS*, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press 2000, 2-21.
- UMUČENÍ POLYKARPA, přel. P. Dudzik, in P. KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, Praha: Vyšehrad, 2009, 57-74.
- UMUČENÍ POLYKARPOVO, přel. D. Drápal, in *SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCŮ*, Praha: Kalich, 2004³, 155-172.
- UMUČENÍ SVATÉHO A PŘESLAVNÉHO APOLLÓA ZVANÉHO ASKETA, přel. P. Dudzik, in P. KITZLER (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, Praha: Vyšehrad, 2009, 129-135.
- UMUČENÍ SVATÉHO A PŘESLAVNÉHO APOLLÓA ZVANÉHO ASKETA. *THE MARTYRDOM OF APOLLONIUS*, in *THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS*, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press 2000, 90-105.

UMUČENÍ SVATÝCH PERPETUY A FELICITY, přel. P. Kitzler, in P. KITZLER (ed.): Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury, Praha: Vyšehrad, 2009, 139-168.

UMUČENÍ SVATÝCH PERPETUY A FELICITY. THE MARTYRDOM OF PERPETUA AND FELICITAS, in THE ACTS OF THE CHRISTIANS MARTYRS, vyd. H. Musurillo, Oxford: Clarendon Press 2000, 106-131.

VALERIUS MAXIMUS: Factorum et dictorum Libri novem, vyd. C. Kempfius, Berlin: Reimer, 1854.

VARRO Marcus Terentius: De lingua latina. La langue latine. Livre VI, vyd. P. Flobert, Paris: Les Belles Lettres, 1985.

VERGILIUS MARO Publius: Aeneis, in P. Vergili Maronis Opera, vyd. O. Ribbeck, Leipzig: Teubner 1907.

ZJEVENÍ EZDRÁŠOVO, in Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III, uspoř. J. A. Dus, Praha: Vyšehrad 2007, 163-171.

Použitá sekundární literatura:

ALEXANDRE Jérôme: Le Christ de Tertullien, Paris: Desclée, 2003.

ALTANER Berthold: Patrologia, Torino: Marietti, 1963⁶.

ARMSTRONG A. H., The Way and the Ways. Religious Tolerance in the Fourth Century A.D., in VigChr 38 (1984) 1-17.

BARBAGLIO Giuseppe, BOFF Giampiero, DIANICH Severino (ed.): Teologia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002.

BARNES Timothy David: Pohanská percepcie křesťanství, in: HAZLETT (ed.): Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

BARNES Timothy David: Tertullian. A historical and literary study, Oxford: Clarendon Press, 1971.

BARTALUCCI A.: Considerazioni sul lessico cristiano del De errore profanarum religionum di Giulio Firmico Materno in Studi italiani di Filologia classica 39 (1967) 165-185.

BARTH Karl: Die kirchliche Dogmatik, I/2. Evangelischer Verlag, Zürich 1943; Die kirchliche Dogmatik I/1, Evangelischer Verlag, Zürich 1964.

BARTOŠEK Milan: Encyklopedie římského práva. Praha: Academia, 1994.

BARZANÓ Alberto (ed.): Il cristianesimo nelle legi di Roma imperiale. Milano: Edizioni Paoline, 1996.

- BEARD Mary, NORTH John, PRICE Simon: *Religions of Rome. Sv. 1. A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BEATRICE Pier Franco (ed.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- BECKER Carl: *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München: Kosel-Verlag, 1954.
- BENOIT Simon: *Giudaismo e Cristianesimo*, Bari: Laterza, 1987.
- BENOÎT Simon: *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- BENVÉNISTE Émile: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Sv. II. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Minuit, 1969.
- BERNER Ugo: *Religione in NUOVO DIZIONARIO DELLE RELIGIONI*, ed. H. Waldenfels, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993, 756-758.
- BETHUNE-BAKER James F.: *Tertullian's use of substantia, natura, and persona*, in *JTS* 4 (1903) 440-442.
- BLANCHETIÈRE François: *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, Paris: Cerf 2002.
- BONANATE Ugo: *La nascita di una religione*. Torino: Bollati Boringhieri, 1994.
- BONNET Corinne, RÜPKE Jörg, SCARPI Paolo (EDS.): *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006.
- BOULHOL Pascal: *Secta: de la ligne conduite au groupe hétérodoxe. Évolution sémantique jusqu'au début du Moyen Âge*, in *RHR* 1 (2002) 5-33.
- BOUYER Louis: *Historie de la spiritualité chrétienne. I. Montaigne - Aubier*, Paris 1966².
- BRAUN René : *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur œuvre (1955-1990)*, Paris 1972.
- BRAUN René: *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².
- BRAUN René: *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*, in M. RENARD - R. SCHILLING (ed.): *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, 114-121.
- BROWN Peter: *Autorita a posvátné. Aspekty christianizace římského světa*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- CABAÑERO José Guillén: *Teología de Cicerón*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999.
- CALLEWAERT C.: *Le codex Fuldensis. Le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 7 (1902) 322-353.
- CALVANO C., *La rivalutazione degli scrittori cristiani nella didattica della letteratura latina in DAL COVOLO – SODI, Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2002, 293-372.
- CANTALAMESSA Raniero: *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della chiesa. Tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in *IL PROBLEMA CRISTOLOGICO OGGI*, Assisi: Cittadella editrice, 1973, 143-197.

- CANTALAMESSA Raniero: *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo: Edizioni Universitarie, 1962.
- CANTALAMESSA Raniero: *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino: SKI, 1978.
- CANTALAMESSA Raniero: *Prassea e l'eresia monarchiana*, in *La Scuola Cattolica* 90 (1962) 28-50.
- CAPONERA Annarita: *Varrone e i „tria genera theologiae“*, in *Convivium Assisiense* 4 (2002) 157-176.
- CASTILLO Carmen: *El Apologeticum de Tertuliano: estructura y composición*, in *Emerita* 39 (1967) 315-326.
- COYLE J. Kevin, *Particularities of Christianity in Roman Africa*, in *Studia Patristica* 39, Papers presented at the Eleventh International Conference on patristic studies held in Oxford 2003. *Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*; ed. F. Young, M. Edwards, P. Paris, Louvain: Peeters, 2006.
- CRISTIANESIMO, religione, religioni. *Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Ed. M. Aliotta. Cinisello Baldami: San Paolo, 1999.
- ČERVENKOVÁ Denisa: *L'inculturazione della fede nel mondo latino nell'Apologetico di Tertulliano*, in *Roczniki teologiczno-pastoralne* 3 (2009) 5-17.
- ČERVENKOVÁ Denisa: *Křesťanství ve vztahu k ostatním náboženstvím v italské katolické teologii posledního desetiletí (1996-2006) Hledání metody*. Praha 2008 (rigorózní práce, nepublikováno).
- ČERVENKOVÁ Denisa: *Pojem náboženství a jeho funkce ve společnosti podle Tomáše Halíka*. In *Salvatoria, Almanach k 60. narozeninám Tomáše Halíka*. Praha, Česká křesťanská akademie 2008, 21-38.
- ČEŠKA Josef: *Zánik antického světa*, Praha: Vyšehrad 2000.
- DAL COVOLO Enrico, SODI Manlio (eds.): *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- DAL COVOLO Enrico: *La religione a Roma tra „antico“ e „nuovo“: l'età dei Severi*, in *RSRL* 30 (1994) 237-246.
- DANIÉLOU Jean: *Les origines du christianisme latin: histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris 1958 [Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea. EDB, Bologna 1993].
- DANIÉLOU Jean: *Théologie du judéo-christianisme*. Paris: Desclée, 1964.
- DANIELS Ch.: *Africa*. in J. WACHER (ed.): *Il mondo di Roma imperiale*. Sv. 1. *Formazione*, Roma-Bari: Laterza, 1989, 247-295.
- DECRET François, *Primi cristiani in terra d'Africa*, in *Quando l'Africa del Nord era cristiana. Il mondo della Bibbia*, 16 (2005) 4.
- DELCOURT Anouk : *Lecture des Antiquités Romaines de Denys d'Halicarnasse. Un historien entre deux mondes*, Bruxelles : Académie royale de Belgique, 2005.
- DI BERARDINO Angelo (ed.): *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, sv. I-II, Casale Monferrato: Marietti, 1983-4.
- DIEHLE Albrecht (ed.): *L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle (Entretiens sur l'Antiquité classique, sv. 34)*, Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1989.
- DODDS Eric Robertson: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha: Rezek, 1997

- DOSKOČIL Ondřej: Křesťanský Seneca“ a „Křesťanský Cicero“ – dva pohledy do latinské apologetiky in *Auspicia*, 27-31.
- DOSKOČIL Ondřej: Marcus Minucius Felix a jeho dialog Octavius jako „preapologie“ křesťanství, in *Teologické studie* 4 (2003) 31-41.
- DROBNER Hubertus R.: *Patrologia*, Casale Monferrato: Piemme, 1997.
- DRÖGE Ch.: *Religione romana in Nuovo dizionario delle religioni*, ed. H. Waldenfels, Ciniselo Balsamo: San Paolo, 1993, 791-795.
- DULLES Avery: *Apologia* in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA: *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi: Cittadella, 1990, 75-78.
- DUMÉZIL Georges: *La Religion romaine archaïque. Avec un Appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot 1966.
- ECKERT Günther: *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, Stuttgart: Steiner, 1993.
- EUSEBIO DI CESAREA: *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale*. Ed. M. Amerise. Milano: Edizioni Paoline, 2005.
- EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino. Testo greco a fronte*. Vyd. L. Franco. Milano: BUR, 2009.
- F. NAVARRO COMA: «La correspondencia de Agustín durante su estancia en Casiciaco. Una reconstrucción», *Augustinus* 45 (2000), 191-213.
- FARINA Raffaele: *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*. Zürich, 1966.
- FARINA Raffaele: *Il popolo nella chiesa secondo Eusebio di Cesarea*, in DAL COVOLO E., UGLIONE R. (eds.), *Cristianesimo e Istituzioni politiche. Da Agostino a Costantino*. Roma 1995.
- FERGUSON J.: *Le religioni classiche*, in WACHER: *Il mondo di Roma Imperiale. III. Economia, società e religione*, Roma-Bari: Laterza, 1989, 243-257.
- FERGUSON J.: *Il culto imperiale*, in WACHER: *Il mondo di Roma Imperiale. III. Economia, società e religione*, Roma-Bari: Laterza, 1989, 263-279.
- FESTUGIÈRE André-Jean: *Epikuros a jeho bohové*. Praha: Oikúmené, 1996.
- FILORAMO Giovanni, GIANNOTTO C (ed.): *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*. Atti del Colloquio (Torino, 4-5 novembre 1999), Brescia: Paideia, 2001.
- FILORAMO Giovanni, MENOZZI Daniele (ed): *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- FILORAMO Giovanni (ed.): *Cristianesimo*. Bari: Laterza, 2007.
- FILORAMO Giovanni: *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino: Einaudi, 2004.
- FIRMICUS MATERNUS Julius: *De errore profanarum*. Ed. A. Pastorino. Firenze 1969.
- FIRMICUS MATERNUS Julius, *De errore profanarum*. Ed. G. Hepten, *Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles* 8, Brusel 1938.
- FLAMANT Jacques, MONFRIU François: *La scrittura e la parola*, in *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, sv. 2, *La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma: Borla, Città Nuova 2000, 586-595.

- FRAGNIÈRE Gabriel: *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- FREDOUILLE Jean-Claude: *De l'Apologie de Socrate aux apologies de Justin*, in J. GIANAROLO – M. BIRAND, *Autour de Tertullien, Hommage à René Braun*, sv. II, Paris 1990, 1-22.
- FREDOUILLE Jean-Claude: *L'apologetique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire*, in *Revue des études augustiniennes* 38 (1992) 219-234.
- FREDOUILLE Jean-Claude: *Tertullien dans l'histoire de l'apologétique* in POUDERON Bernard, DORÉ Joseph (ed.): *Les Apologues chrétiens et la Culture Grecque*, Paris: Beauchesne, 1998, 271-281.
- FREDOUILLE Jean-Claude: *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1972.
- FREND William Hugh Clifford: *I monaci e la fine del paganesimo greco-romano in Siria e in Egitto*, in: P. F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- FREND William Hugh Clifford: *Martyrdom and persecution in the early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus.* Oxford 1965.
- FROLÍKOVÁ Alena: *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky latinsky píšících autorů 1.-2. století.* Praha: H & H, 1992.
- FUNK F. X.: *La question de l'agape – un dernier mot*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (1906) 5-15 – dostupné také in http://www.tertullian.org/articles/funk_agape2.htm; funk f. x /17.6.2005/.
- FUNK F. X.: *Tertullien et l'agape*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 5 (1904), 5-15, dostupné také http://www.tertullian.org/articles/funk_agape1.htm; funk f. x, /8.4.2005/.
- GANDOLFO Carlo: *Introduzione*, in IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Le lettere.* Roma 1980.
- GAUDEMET Jean: *La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano*, in P.F. BEATRICE, (ed.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008, 15-36.
- GRAMAGLIA Pier Angelo: *Introduzione*, in TERTULLIANO: *La preghiera*, ed. P.A. Gramaglia, Roma: Edizioni Paoline, 1984, 236-242.
- GRANT Robert M.: *Greek Apologists of the second century*, Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- GRECH Prosper: *Giudeocristianesimo*, in *Nuovo dizionario patristico e delle antichità cristiane* 2, Genova-Milano: Marietti, 2007, 2289-2294.
- GROSSI Vittorino: *Lineamenti di antropologia patristica.* Roma: Borla, 1983.
- GUILLÉN CABAÑERO José: *Teología de Cicerón*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1999.
- HAGENDAHL Harald: *Cristianesimo latino e cultura classica.* Roma: Borla, 1988.
- HAMMAN Adalbert G.: *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin.* Paris: Hachette, 1979.
- HAMMAN Adalbert G.: *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, Paris: Hachette, 1971.
- HANSON R. P. C., *Notes on Tertullian's interpretation of scripture in «Journal of Theological Studies New Series»* 22/1961, 274-9. http://tertullian.org/articles/hanson_jtsns22_p.273.htm [přístup 20.6.05]

- HARNACK Adolf von: Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1892.
- HARNACK Adolf von: Tertullians Bibliothek christlicher Schriften in Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 10 (1914) 303-334.
- HARRIES Jill: L'ascesa del Cristianesimo, in J. WACHER (ed.): Il mondo di Roma Imperiale. II, Roma-Bari: Laterza, 1989, 298-318.
- HASSAL Mark: Romani e non Romani, in J. WACHER (ed.): Il mondo di Roma imperiale, III, Economia, società e religione, Roma-Bari: Laterza, 1989, 165-182.
- HAZLETT Ian (ed.): Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- HERVIEU-LÉGER Danièle: Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento. Bologna: Mulino, 2003.
- HOPPE Heinrich: Sintassi e stile di Tertulliano [or. Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig 1903] Brescia: Paideia, 1985.
- HORBURY William: Židovská dimenze in I. HAZLETT (ed.): Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, 43-52.
- HOŠEK Pavel: Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství. Praha: Návrat domů, 2005.
- HOŠEK Radislav: Náboženství antického Řecka. Praha: Vyšehrad, 2004.
- HUŠEK Vít, CHVÁTAL Ladislav, PLÁTOVÁ Jana (ed.): Miscelanea patristica. Studie ke Klementovi z Alexandrie, Mariu Victorinovi, Ambrosiastrovi a Maximu Confessorovi, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
- HUŠEK Vít, KITZLER Petr, PLÁTOVÁ Jana (eds.): Antické křesťanství. Liturgie, rétorika, antropologie. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- CHLUP Radek: Pojetí božství v Řecku in CHLUP Radek (ed.): Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa, Praha: Dharmagaia, 2004, 31-57.
- KÁBRT Jan (a kol.): Latinsko-český slovník. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.
- KARFÍK Filip: Duše a svět. Devět studií z antické filosofie, Praha: Oikúmené, 2007.
- KARFÍKOVÁ Lenka: Křesťanské pojetí božství in Chlup Radek (ed.): Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Praha: Dharmagaia, 2004, 59-81.
- KARFÍKOVÁ Lenka: Pravda jako vztah podle Augustinova spisu De vera religione in L. KARFÍKOVÁ Lenka: Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Myse a Bernardovi Silvestris. Praha: Oikúmené, 2007.
- KING N.: Vztahy církve a státu, in I. HAZLETT (ed.): Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2009, 232-235.
- KITZLER Petr (ed.): Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury. Praha: Vyšehrad, 2009.
- KITZLER Petr: „Ecclesiae hominem non fuisse“? Tertullianus a jeho nový portrét, in Teologická reflexe 10 (2004) 199-209.
- KITZLER Petr: Some Comments on the Czech Tertullian scholarship, in Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity, 8 (2003) 47-51.
- KLAUCK Hans-Josef: The religious context of early christianity. A guide to Graeco-Roman religions. London - New York: Clark, 2000.

- KRAFT Heinrich: Slovník starokřesťanské literatury. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- KRATOCHVÍL Zdeněk: Prolínání světů, Praha: Hermann a synové, 1991.
- LABRIOLLE Pierre de: Tertullien at-et-il connu une version latine de la Bible? «Bulletin de l'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes» (1914), 210-213. [přístup: 8.4.2005] http://www.tertullian.org/articles/delabriolle_latine_bible.htm
- LAITI Giuseppe: Di chi è Dio. L'altro nell'orizzonte della fede in Gesù Signore, in E. FALAVEGNA – G. GIRARDI, In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità e dialogo, Verona: Il Segno dei Gabrielli Editori, 1998, 107-114.
- LAITI Giuseppe: Ecclesiologia patristica-medievale. Verona 2003 (rukopis, s.d.).
- LAITI Giuseppe: Il Dio vivente compimento dell'uomo (momento patristico-liturgico), STSZ, Verona 2004-2005 (nepublikováno).
- LAITI Giuseppe: Il discepolo spirituale interprete delle Scritture (Ireneo, Contro le Eresie IV, 33), in *Historiam perscrutari*. Miscelanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato. Ed. M. Mariano, Roma: LAS, 2002, 540-556.
- LAITI Giuseppe: La chiesa dei Padri nel pluralismo delle religioni, in E. FALAVEGNA – G. GIRARDI, In dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità e dialogo. Verona: Il Segno dei Gabrielli Editori, 1998, 93-100.
- LAITI Giuseppe: La Chiesa nell'antichità Il cammino del Vangelo nell'impero romano. Verona (přípr. k vyd.)
- LAMPE G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon, Oxford: Clarendon Press 1995¹².
- LANE FOX Robin: Pagani e cristiani. Bari: Laterza, 2006 [orig. Pagans and Christians, London 1986].
- LAPORTE Jean: I Padri della Chiesa. Cinisello Balsamo: San Paolo 2003.
- LATTE Kurt: Römische Religionsgeschichte. München: Beck, 2001.
- LEHMANN Yves: Varron théologien et philosophe romain. Bruxelles: Latomus, 1997.
- LEWIS Charlton T., SHORT Charles: A Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- LIDDELL Henry George, SCOTT Robert, JONES Henry Stuart: A Greek-English Lexicon. With a revised supplement, Oxford: Clarendon Press, 1996⁹.
- LIÉBAERT Jacques, SPANNEUT Michael, ZANI Antonio, Introduzione generale allo studio dei padri della chiesa. Queriniana, Brescia 1998.
- LORTZ Joseph: Tertullian als Apologet, 2 sv., Münster: Aschendorff 1927.
- MARKSCHIES Christoph: Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství. Praha Vyšehrad, 2005.
- MARROU Henri-Irénée: Decadenza romana o tarda antichità?, Milano: Jaca Book, 1978.
- MARTIN Luther H.: Helénistická náboženství, Brno: Masarykova univerzita, 1997.
- MARTIN Luther H.: Pohanské náboženské pozadí in I. HAZLETT (ed.): Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- MAZZARINO Santo: L'impero romano, sv. I-II, Roma-Bari: Laterza, 1993.

- MODÉLAN Yves: Le christianisme africain à l'époque vandale et byzantine, in C. LANDES, H. BEN HASSEN (ed.): Tunisie, du christianisme à l'Islam. IVe-XIVe siècle, in Lattes, 2001, 31-36.
- MODÉLAN Yves: Les Maures et l'Afrique romaine, IVe-VIIe s., in Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, Rome, 2003.
- MOHRMANN Christine: Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne in Rivista di storia della chiesa in Italia, 4 (1950) 153-163.
- MOINGT Joseph: Théologie trinitaire de Tertullien, 3 sv., Paris: Aubier, 1966.
- MOMIGLIANO Arnaldo (ed.): The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- MONCEAUX Paul: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, sv. 1, Tertullien et les origines, Paris: Ernest Perou, 1901.
- MONCEAUX Paul: Dějiny latinské křesťanské literatury [fr. orig. Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris 1924], Praha: Evangelická církev metodistická, 1997.
- MORESCHINI Claudio, NORELLI Enrico: Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Sv. I. Da Paolo all'età costantiniana, Brescia: Morcelliana, 1995.
- NOBLE Ivana: Teologie jako věda ve východní a v západní tradici, in Theologická revue, 75 (2004) 259-272.
- NOFFKE Eric: Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano. Torino: Claudiana, 2006.
- NORDEN Eduard: Die antike Kunstprosa vom vi. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 sv., Leipzig: Teubner, 1898.
- NORELLI Enrico: Gli apologisti cristiani del secondo secolo in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA: Lo spazio letterario della Grecia Antica, vol. I., Roma: Salerno, 1994, 517-557.
- NUOVO DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICITÀ CRISTIANE, 3. sv., ed. A. Di Bernardino, Genova-Milano: Marietti, 2006-8².
- ORAZZO Antonio: I Padri della Chiesa e la teologia. In dialogo con Basil Studer, Cinisello Balsamo: San Paolo 1985.
- ORBE Antonio (ed.): Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo. Sv. 1, Roma: Mondadori, 1985.
- ORBE Antonio: Introducción a la teología de los siglos II y III. Sv. I-II. Roma, Pontificia Università Gregoriana 1987.
- ORBE Antonio: La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. Sv. 1: Temi veterotestamentari. Sv. 2: Temi neotestamentari. Roma – Casale Monferrato: Pontificia Università Gregoriana – Piemme, 1996².
- ORLIN Eric M.: Temples, religion, and politics in the Roman Republic. Boston: Brill, 2002.
- OSBORN Eric: Tertullian, first theologian of the West, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- OSBORN Eric: The subtlety of Tertullian, in VigChr. 52 (1998) 361-370.
- OTTO Stephan: Natura und disposition. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. München: Hueber, 1960.
- PECK Harry Thurston: Harpers Dictionary of Classical Antiquities, New York: Harper and Brother, 1898.

- PERI V.: Caratteri dell'apologia greca dagli inizi al concilio di Nicea, in G. RUGGIERI (ed.): *Enciclopedia di teologia fondamentale*. Sv. 1, Genova: Marietti, 1987, 17-60.
- PÍŠI TI PŘÍTELI, ed. B. Borecký. Praha: Odeon, 1975.
- PODOLAK Pietro: *Introduzione a Tertulliano*, Brescia: Morcelliana, 2006.
- PODOLAK Pietro: *Introduzione in TERTULLIANO, Opere apologetiche*. Roma: Città Nuova, 2006.
- POKORNÝ Petr: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1986.
- POUDERON Bernard, DORÉ Joseph (ed.): *Les Apologues chrétiens et la Culture Grecque*, Paris: Beauchesne, 1998.
- PRAŽÁK Josef, NOVOTNÝ František, SEDLÁČEK Josef: *Latinsko-český slovník. A-K, L-Z*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1955.
- PRICE Simon, KEARNS Emily: *The Oxford dictionary of classical myth and religion*. Oxford - New York: Oxford University Press, 2004.
- PUECH Aimé: Julien et Tertullien, in *Didaskaleion* 1 (1912), 48-53.
- QUASTEN Johannes: *Patrologia I. Fino al concilio di Nicea*. Torino: Marietti, 1975³.
- RAMELLI Ilaria: Protector Christianorum (Tert. Apol. V,4): il miracolo della pioggia e la lettera di Marco Aurelio al senato, in *Aevum* 76 (2002) 101-112.
- RANKIN David: *Tertullian a církev [or. Tertullianus and the Church, Cambridge 1995]*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- RECINOVA Monika: Athénagoras a střední platonismus in V. Hušek, P. Kitzler, J. Plátová (eds.): *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, 109-125.
- RIZZI Marco: *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna: Mulino 2009.
- RIZZI Marco: *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)*, Milano: Vita e pensiero, 1993.
- ROBERTS Robert E.: *The theology of Tertullian*. London: Epworth Press 1924. (14.5.05) http://tertullian.org/articles/roberts_theology.htm.
- RONCHEY S.: *Indagine sul Martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*. Roma 1990
- RÜPKE Jörg: *A companion to Roman Religion*. Malden: Blackwell, 2007.
- RÜPKE Jörg: *Náboženství Římanů*, Praha: Vyšehrad, 2007.
- RUSSO Adolfo: Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso, in *Rassegna della teologia* 37 (1996) 513.
- RYŠKOVÁ Mireia: Postoje starozákonního židovstva a křesťanů novozákonní doby ke státní moci v zrcadle biblických textů a historických faktů, in K. SLÁDEK (a kol.), *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec: Pavel Merhart, 2009, 28-33
- RYŠKOVÁ Mireia: Zrození církve, in J. E. SÝKORA (a kol.): *Mlékem a medem oplývající. Sborník českých katolických biblistů Karlu Skalickému k sedmdesátinám*, Praha: SGS, 2004.
- SACHOT Maurice: *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione [orig. L'invention du Christ. Genèse d'une religion, Paris 1998]*, Torino: Einaudi, 1999.

- SACHOT Maurice: Origine et trajectoire d'un mot: religion. Dostupné in <http://www.univ-lyon3.fr/servlet/com.univ.utils.LectureFichierJoint?CODE=1130151409585&LANGUE=0> (24.11. 2009).
- SAXER Victor: L'Africa cristiana (180-260) in Storia del cristianesimo. Religione, Politica, Cultura. Sv. I. Roma: Borla 2003, 545-585.
- SAXER Victor: Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III siècle, Roma: Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1984.
- SESBOUÉ Bernard: Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza 1. Problematica e rilettura dottrinale. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991.
- SEYFARTH Wolfgang (ed.): Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt, 2 vol., Berlin 1978.
- SCHEID John, HANOUNE Roger: Nos ancêtres les Romains, Collection Découverte, Paris 1995.
- SCHEID John: Commentarii Fratrum Arvalium Qui Supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie Arvale (21 av.-304 ap. J. C.). Roma: École Française de Rome, Soprintendenza Archeologica di Roma, 1998.
- SCHEID John, Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, Paris: De Boccard, 1990.
- SCHÖNBERGER Otto: Über die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum, in Gymnasium 64 (1957) 335-340.
- SCHRIJNEN Joseph: I caratteri del latino cristiano antico, Bologna: Patron, 1981².
- SIDER Robert D.: On symmetrical composition in Tertullian, in The Journal of Theological Studies, 24 (1973) 405-423.
- SIDER, Robert D., Credo quam absurdum? in «Classical World» 73 (1980), 417-419.
- SIEGERT Folker: Les judaïsmes au premier siècle, in Que sait on de Jésus? Le monde de la Bible 109 (1998) 21-30.
- SIMON Marcel: Jupiter-Yahvé, in Le Christianisme antique et son contexte religieux, Scripta varia, sv. 2, Tübingen: Mohr, 1981, 622-648.
- SIMON Marcel: Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425), Paris: Boccard, 1964.
- SIMONELLI Cristina: Temi fondamentali – Cristologia. Momento storico-patristico, 14-15 (rukopis).
- SINI Francesco: Uomini e Dèi nel sistema giurido-religioso romano. Pax deorum, tempo degli Dei, sacrifici. In <http://www.dirittoestoria.it/tradizione/F.%20Sini%20-%20Uomini%20e%20D%E8i%20nel%20sistema%20giuridico-religioso%20roman.htm> (20.1.2010)
- SINI Francesco: Religione e sistema giuridico in Roma repubblicana in <http://www.archiviogiuridico.it/articoli/Francesco%20sini.pdf> (20.1.2010)
- SINISCALCO Paolo: Il cammino di Cristo nell'Impero romano, Roma-Bari: Laterza, 1983.
- SKŘEJPEK Michal: Ius et religio. Právo a náboženství ve starověkém Římě, Pelhřimov: Vydavatelství 999, 1999.
- SKŘEJPEK Michal: Pohanští Římané a římské křesťané, in Právněhistorické studie 34. Praha: Karolinum 1997, 213-218.

- SLÁDEK Karel (a kol.): *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.
- SOLINAS Fernando: *Introduzione in M. MINUCIO FELICE, Ottavio*. Vyd. F. Solinas. Milano, Mondadori 1992.
- SORDI Marta: *I cristiani e l'impero romano*. Milano: Jaca Book 2004.
- SORDI Marta: *I Flavi e il Cristianesimo*, in *Atti del congresso internazionale di studi vespasiani*, Rieti settembre 1979, Rieti 1981, 137-152.
- SORDI Marta: *Un senatore cristiano dell'età di Commodo*, in *Epigraphica* 17 (1955) 104-112.
- STORIA DEL CRISTIANESIMO. *Religione, politica, cultura. Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, ed. L. Pietri, (it. ed. A. Di Berardino a P. Grech), sv. 1, Roma: Borla-Città Nuova, 2003.
- STORIA DEL CRISTIANESIMO. *Religione politica cultura, sv. 2. La nascita di una cristianità (250-430)*, ed. Ch. Pietri, L. Pietri (ed. it. A. Di Berardino), Roma: Borla-Città Nuova, 2000.
- SVOBODA Karel: *Studie o pramenech filosofických spisů Ciceronových*, in *Listy filologické* 46 (1919) 3-13, 67-79, 129-161.
- SVOBODA Ludvík: *Myslitel Cicero in CICERO Marcus Tullius, Tuskulské rozhovory*. Praha, Svoboda 1956, 7-22.
- THELAMON Françoise: *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l' "Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*. Paris 1981.
- TIMPE Dieter: *Apologeti cristiani e storia sociale della chiesa antica*, in *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena* 7 (1986) 99-127.
- TURCAN Robert: *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris: Belles Lettres, 2004.
- TURCAN Robert: *Religion romaine, sv. II. Le Culte*. Leden: Brill, 1988.
- TURCAN Robert: *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, Edinburg: Edinburg University Press, 2000.
- UGLIONE Renato: *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia: Morcelliana, 2002.
- VIDMAN Ladislav: *Od Olympu k Pantheonu. Antické náboženství a morálka*. Praha: Vyšehrad, 1986.
- VISONÁ Giuseppe: *Introduzione in S. GIUSTINO, Dialogo con Trifone*. Milano: Edizioni Paoline, 1988.
- VIVIANO Benedict T.: *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- VOGT Joseph: *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik*, in *Saeculum* 19 (1968) 344-361.
- VOUGA François: *Dějiny raného křesťanství*, Praha, Brno: Vyšehrad, Centrum pro studium demokracie a kultury 1997.
- WACHER John (ed.): *Il mondo di Roma imperiale I-IV*. Roma-Bari: Laterza, 1989.
- WALDENFELS Hans (ed.): *Nuovo dizionario delle religioni*, Ciniselo Balsamo: San Paolo, 1993.
- WALTZING Jean Pierre: *Étude sur le codex fuldensis de l'Apologétique de Tertullien*, Liège-Paris 914-1917.

WASZINK Jan H.: Varrone nella letteratura cristiana dei primi secoli in J. H. WASZINK, *Opuscula selecta*, Leden: Brill, 1979, 209-223.

WINKELMANN Friedhelm: *Il cristianesimo delle origini*. Bologna: Mulino 2004 [orig. *Geschichte des frühen Christentums*, München 2002].

ZECCHINI Giuseppe: *Religione e società: qualche riflessione su Roma antica* in www.giuseppevalditara.it/materiali/religioneromana_zecchini.pdf (15.5. 2009)

ŽÁK Lubomír: *Epistemologia generale*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, sv. 1. *Epistemologia*. Roma, Città Nuova 2005.

De religione: how Christianity became religion

In the first Christian centuries Christianity did not define itself as religion. It's only Tertullian who in his Apologetics first confronts not just Greek and Latin philosophy but also the sphere of religio and thus introduces the notion into the Christian milieu. The main aim of this thesis will therefore be to pursue the process of the gradual penetration of this expression, which in the course of centuries proved to be a greatly inspiring and all-embracing term for the whole of Christian doctrinal system and lifestyle, into the universe of theological and cultural discourse.

An analysis of historical conditions that lead Christianity to define its identity in the terms of religio together with a description of understanding of this term in latin religious context form an introduction into the theme (first and second chapter). However, the focus of the thesis (the third and fourth chapter) is Tertullian's perception of religio in Apologetics and in other writings of the first theologian of the West.

The proposed project thus demands an interdisciplinary approach: next to the study of patristic sources and ancient culture it requires an introduction to history of Roman religion.