

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Bakalářská práce

Barbara Oudová Holcátová

**ANALÝZA BIBLICKÝCH TEXTŮ METODOU SKUPINY A SÍTĚ A
JEJÍ APLIKACE NA 1. LIST KORINTSKÝM**

ANALYSIS OF BIBLICAL TEXTS USING THE GRID-GROUP METHOD
AND ITS APPLICATION TO THE FIRST EPISTLE TO THE
CORINTHIANS

Poděkování

Děkuji svému vedoucímu bakalářské práce doc. Radku Chlupovi, Ph.D. za trpělivost.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Ve své knize *Natural Symbols* (1970) se britská antropoložka Mary Douglas zabývala otázkou, proč a jak jsou určité transkulturní náboženské konstanty sestavovány do různých systémů rozumění světu. Odpověď hledala v různých typech sociálních situací, v nichž jsou dané systémy představ formulovány, přičemž se je pokusila analyzovat pomocí dvou parametrů "skupiny" (míra, v jaké jsou vymezené hranice určité skupiny vůči zbytku společnosti) a "sítě" (míra předurčenosti role jednotlivce v rámci společnosti a to, nakolik je jeho klasifikační systém sdílený s ostatními nebo jimi určovaný). Tyto dva parametry pak umožňují roztřídit různé náboženské světonázory podle toho, jaké ideály v těchto dvou směrech vykreslují a jaké požadavky na jedince kladou. S touto teoretickou koncepcí konfrontuje Mary Douglas reálně existující kultury, určí nakolik jsou si z těchto dvou hledisek jejich kosmologie blízké a zkoumá, zda mají společná i společenská uspořádání, normy chování a podobně. Na jednu stranu tak umožňuje zasadit jinak osamocené kulturní prvky do celkového rámce smyslu, na druhou pak aplikace tohoto přístupu na religiózní představy otevírá mnohé možnosti nacházet souvislosti mezi náboženstvími v oblastech, kde bychom je za jiných okolností nehledali.

Mary Douglas se v rozvíjení této své metody však ve svých dalších knihách zaměřila spíše jiným směrem. Z tohoto důvodu se v této práci hodlám soustředit na aplikaci jejího přístupu v dílech jiných badatelů. Protože je tato metoda populární především mezi biblisty, rozhodla jsem se orientovat na tuto oblast. Na příkladech těch autorů, kteří pomocí metody skupiny a sítě rozebírali 1. list Korintským, se pokusím získat širší představu o možnostech a limitacích použití této metody, a o cestách, které tato aplikace otvírá pro porozumění nám časově vzdálených společností a jejich náboženských představ.

Klíčová slova: Mary Douglas, skupina, síť, kosmologie, *Natural Symbols*

In her book *Natural Symbols* (1970), the British anthropologist Mary Douglas discussed the question of why and how are certain trans-cultural religious phenomena combined into different systems of understanding the world. She sought the answer in various types of social situations in which the systems of ideas are formulated, and tried to analyze them using two variables, "group" (the amount in which certain group's borders are defined in contrast with the rest of the society) and "grid" (the amount in which the role of an individual in society is determined and in which the individual's system of classification is shared by others or determined by them). These two variables enable us to sort different religious cosmologies depending on what ideals they paint in these respects and what demands they make of an individual. Mary Douglas compares this theoretical concept with existing cultures, assesses how similar their cosmologies are in respect of these two points of view, and examines whether there are matching social arrangements, norms of action and the like. On one hand, she enables us to put otherwise isolated cultural phenomena in an overall frame of meaning, on the other hand the application of this approach to religious ideas opens many possibilities of finding connections between religions in the areas where we wouldn't have looked for them otherwise.

However, in developing this method, Mary Douglas concentrated on different topics. For that reason, I shall in this thesis focus on the application of her approach by other academics. This method has reached popularity mainly among biblical scholars, and that is why I plan to turn my attention in that direction too. Using the examples of the authors which used the grid-group analysis on the First Epistle to the Corinthians, I attempt to gain an idea about the possibilities and limitations of this method and about the ways this application opens for understanding remote societies and their religious ideas.

Klíčová slova anglicky: Mary Douglas, Group, Grid, Cosmology, *Natural Symbols*

Obsah:

1. Úvod.....	6
2. Metoda.....	6
2.1 Metodologické předpoklady a základní koncept.....	7
2.2 Skupina a síť a jejich různé verze.....	9
2.2.1 První vydání Natural Symbols.....	9
2.2.2 Druhé vydání Natural Symbols.....	10
2.2.3 „Cultural Bias“.....	11
2.2.4 Shrnutí a srovnání.....	12
2.3 Vhodnost jednotlivých modelů pro typy analýz.....	13
2.3.1 Kritiky jednotlivých modelů.....	13
2.4 Časté problémy při aplikaci.....	14
2.5 Kombinace s jinými metodami exegeze.....	16
3. Analýza společnosti v Korintu podle 1. listu Korintským.....	17
3.1 První list Korintským.....	17
3.1.1 Otázky a interpretační problémy.....	18
3.2 Neyrey: Body Language in 1 Corinthians.....	19
3.3.1 Analýza, její problémy a přínosy.....	19
3.6 Houston: Purity and Monotheism.....	21
3.6.1 Analýza, její problémy a přínosy.....	21
3.4 Gordon: Sister or Wife?.....	22
3.4.1 Analýza, její problémy a přínosy.....	23
3.5 Carter: Paul and the Power of Sin.....	24
3.5.1 Analýza, její problémy a přínosy.....	25
3.7 Shrnutí a srovnání.....	27
4. Závěr.....	28
Bibliografie.....	30

1. Úvod

Metodu skupiny a sítě vyvinula Mary Douglas za účelem analýzy jednotlivých kultur a jejich srovnávání. Měla umožňovat postavit vedle sebe fenomény tak odlišné, jako společnosti v subsaharské Africe a západní Evropu 70. let. Zda svého záměru dosáhla, se odborníci neshodují, nicméně mezi jednou skupinou získal její přístup obzvláštní popularitu. Jedná se o – především novozákonní – biblisty, kteří viděli v její práci příležitost pro lepší porozumění světu, ve kterém vznikalo křesťanství. Mary Douglas sama se zaměřovala především na aplikaci své práce na Starý zákon, ale jako pobídka pro teology se snahou aplikovat poznatky sociálních věd to zřejmě stačilo. Exegeté její metodu skupiny a sítě aplikovali rozsáhleji než badatelé v jakékoliv jiné oblasti.

Hlavní téma *Natural Symbols*, práce, ve které Mary Douglas svou metodu poprvé prezentovala, představuje souvislost mezi společenským uspořádáním a kosmologií. Náboženství, jako jedna ze základních forem kosmologie, tak samozřejmě nikdy není daleko od centra její pozornosti. Na aplikaci metody skupiny a sítě na Bibli je zajímavá především možnost sledovat, jak si skupiny křesťanů s odlišnou společenskou situací poradí, mají-li stejné, nebo přinejmenším podobné, náboženské představy. Jestliže poskytuje dané náboženství dostatek volnosti, můžeme pozorovat, jak na něm jeho věřící akcentují aspekty, které právě nejlépe odpovídají jejich společenské situaci, čímž dosahují onoho „souladu na všech úrovních zkušenosti“, touhu po němž Mary Douglas uvádí jako základ fungování svého modelu,¹ aniž by museli rovnou změnit náboženství.

Původním záměrem mé práce bylo zaměřit se na analýzu postupů, které biblisté využívají při aplikaci metody skupiny a sítě, snažit se je obecně popsat a vystihnout problémy, které přitom vyvstávají, a naopak nové přínosné pohledy na její fungování, které nabízejí. Ukázalo se však, že není možné tyto věci srozumitelným způsobem předvést, aniž bych zároveň popsala alespoň v základních bodech analýzu každého z autorů, kterými se zabývám, její předmět a závěry. Protože takovýto postup by značně přesahoval rozsah mé práce, rozhodla jsem se soustředit na analýzy, které se týkají 1. listu Korintským, a na nich ukázat všechna pozitiva i problémy metody, které na nich ukázat lze. Některé jiné, které jsou z mého pohledu zásadní, stručně zmiňuji samostatně. Doufám, že se mi tak podaří ukázat jednak některé limity modelu skupiny a sítě, jednak vystihnout zajímavé způsoby, jak s ním pracovat, a možnosti, jakými dokáže prohloubit naše porozumění.

Ve své práci spojuji analýzu postupu jednotlivých exegetů se stručným popisem jejich závěrů, a ačkoliv jde o ty samé autory a tyto dva jejich aspekty jsou pochopitelně propojené, jedná se zároveň o v mnohém odlišná témata, která zde spojuji za účelem lepšího porozumění praktickému fungování metody skupiny a sítě.

2. Metoda

V této kapitole se pokusím představit metodu, již se budu zabývat, její předpoklady a vývoj, a ukázat, s jakými problémy se lze setkat při její aplikaci jak obecně, tak konkrétně v biblistice.

¹ Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, with a new introduction, London – New York: Routledge, 1996, (1970¹, 1973²), s. 71.

2.1 Metodologické předpoklady a základní koncept

Jako svou motivaci při vytváření modelu skupiny a sítě uvádí Mary Douglas snahu vytvořit rámec pro srovnávání jednotlivých náboženství a kultur.² Svým způsobem specifickým případem komparace je i situace, kdy se snažíme lépe porozumět jedné cizí kultuře, k čemuž potřebujeme možnost ji nějak funkčně porovnat s tou vlastní. Další, neméně důležitou motivaci tím pádem představuje snaha o vytvoření rámce pro hlubší porozumění. Takový rámec by nám měl umožnit přinejmenším snížit míru subjektivity a relativismu, které se při takovém srovnání objevují, a najít společné termíny, které by se daly užívat pro popis fenoménů napříč náboženstvími, aniž by nesly hodnotící náboj nebo stigma partikulárního chápání. Mary Douglas se také vyrovnává s příliš jednostranným vnímáním náboženství, které bere v potaz jen určitý typ náboženských projevů, tím, že ukáže, jak různé mohou základní formy náboženského života být.³

Snaží se, aby její metoda sama byla co nejméně zatížená její vlastní kulturní pozicí a aby jako nástroj analýzy nepoužívala věci specifické pro západní společnost. Poté, co metodu oprostíme od kulturního a emočního zabarvení, musí ovšem následovat vystavění jejích nástrojů na této „zelené louce“.

Mary Douglas vychází, zejména v *Natural Symbols*, z předpokladu, že napříč lidskými společnostmi existuje silná korelace mezi společenským uspořádáním a kosmologií. Domnívá se, a dokládá svou domněnku nejrůznějšími antropologickými výzkumy, že podobné typy společností mají podobné náhledy na svět, podobné způsoby, jak se vypořádávat s problémy, podobné typy rituálů a tak dále. Souvisí to s jejím názorem, že slovo kosmologie neoznačuje – jak ostatně zmínka o rituálech či vypořádávání se s problémy implikuje – abstraktní koncepty, fungující čistě v myšlenkovém světě, ale naopak koncepty přímo propojené s praxí. Kosmologie není filosofie.⁴ Spojení s jednáním pochopitelně nutně vede ke spojení se společností, protože každé lidské jednání je v důsledku sociální.

Mary Douglas vychází z Durkheima, který pokládal náboženství za bytostně společenský fenomén, a podle její interpretace čím těsněji semknutá společnost, tím výraznější náboženské představy a silnější role společností sdíleného mravního řádu. Naopak čím volnější společenská pravidla a čím menší uzavřenost komunity, tím menší víra v božskou odplatu za hříchy.⁵

Společnost vždy obsahuje nějakou klasifikaci; a z klasifikace společnosti pak vychází i klasifikace všech ostatních věcí, se kterými se tato společnost setkává. Jedním ze základních nástrojů, kterým se dá tato klasifikace vyjádřit, je lidské tělo – korelací mezi mírou společenské a tělesné kontroly se Mary Douglas zabývala už v *Purity and Danger*. Problém s komparací tělesných projevů nicméně vyvstává proto, že tyto jsou vždy nutně předmětem interpretace, a význam tělesného gesta v jedné kultuře může být radikálně odlišný od významu téhož gesta v jiné.⁶ A totéž platí o sociálním chování. Mary Douglas navrhuje řešení, když říká, že než začneme srovnávat jakékoliv jednání či jakoukoliv představu, musíme nejdříve říct, v jakém kontextu přesně se odehrává. Srovnání dvou fenoménů se pak vlastně neděje přímo, ale prostřednictvím metody, která nám umožňuje pochopit, co dané jednání skutečně znamenalo. Když uvedu na první pohled zřejmý příklad, tak nejít v neděli do kostela v Praze 21. století a ve středověku na španělském venkově má naprosto rozdílný význam, ačkoliv mechanická stránka zůstává stejná. Odlišnost těchto dvou úkonů si

² *Ibid.*, s. xi.

³ *Ibid.*, s. xvi.

⁴ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, with a new preface by the author, London – New York: Routledge, 2002 (1966¹), s. 110-111.

⁵ Douglas, *Natural Symbols*, s. xviii.

⁶ *Ibid.*, s. xxxii.

uvědomujeme právě díky srovnání prostřednictvím celého kontextu kosmologie, ve které se odehrávají.

Pokud ale chtěla Mary Douglas vytvořit metodu, která by umožňovala takovouto transkulturní komparaci, potřebovala, jak jsem již řekla, nástroje, které by jí umožnily nějak vyhodnocovat onu kosmologii a moci tak konstatovat, kdy se dvě situace či představy podobají jedna druhé. Vzhledem k tomu, že srovnávat přímo kosmologie by představovalo nadmíru obtížný úkol, využila oné korelace mezi světonázorem a společenským uspořádáním (neboť možných kosmologií najdeme mnohem víc než možných typů společností) a rozhodla se tyto nástroje postavit na pozorování sociálního světa.⁷ Potřebovala vědět, kterých rysů společnosti si všimnout a jak je klasifikovat tak, aby v sobě její metoda neobsahovala etnocentrismus.

Jeden z nástrojů se sám nabídl na základě výše zmíněné interpretace Durkheimovy teze. Jistě dává smysl sledovat vnější hranice společností a skupin v rámci společností, pokud na nich záleží některé výrazné prvky kosmologie. A konec konců, vnímání společnosti jako jednotky patří k sociologii přirozeně. Rozhodnout se sledovat míru individualismu ve společnosti se tedy nabízelo. Nicméně toto nezůstalo jediným kritériem. Mary Douglas pociťovala, že v kulturní antropologii chybí funkční koncept jedince.⁸ Měla dojem, že jednotlivci v rámci jedné kultury mohou být definováni i jinými věcmi, než jejich příslušností ke skupině, a že i v rámci příslušnosti ke skupině, kterou třeba pociťují velmi silně, stále mohou mít i jiné jasně definované vztahy. A že je obvykle rysem společným celé skupině, kterou zkoumáme, zda se v ní takto definované vztahy objevují.

Z hlediska těchto dvou faktorů, které brala v potaz, jí pak vyvstalo před očima několik základních typů společností. Jeden z nich, snadno intuitivně srozumitelný, představuje sekta – respektive enkláva, chceme-li použít termín bez emočního zabarvení. Enkláva se, pochopitelně, vyznačuje důrazem na sílu svých vnějších hranic, na představu, že její okolí je zkažené a zlé a její vnitřek čistý či svatý. Z tohoto chápání pak plyne obava, že vnější zlo pronikne do čistého vnitřku, která vede právě k žárlivému střežení hranic. To se na tělesné rovině projevuje přísnými pravidly například ohledně jídla, sexu nebo jiných věcí, které překračují hranice těla, jako takové jsou nebezpečné a musí být regulovány. Na společenské rovině to pak například znamená silně negativní vztah k cizincům. Přirozeným důsledkem je také dualistické vnímání světa jako boje mezi silami Dobra a Zla, které zároveň vede k vnímání členství nebo nečlenství v enklávě jako de facto jediného nástroje, který definuje mezilidské vztahy, neboť jakékoliv jiné rozlišení se stává nepodstatným. Enklávě tedy chybí vnitřní struktura.⁹ Jakékoliv zlo, které se přihodí některému členu enklávy, její členové přisuzují působení kosmického Zla. Na otázku, jak se Zlo dokázalo dostat dovnitř svaté enklávy, odpověď zní: čarodějnice. Někdo, kde se navenek tváří jako součást svaté komunity, ale ve skutečnosti působí jako agent Zla a Zlo obývá jeho nitro. Takovou čarodějnici je pak třeba eliminovat. Samozřejmě, ne každá enkláva všechny jmenované předpoklady explicitně tematizuje, a už vůbec ne stejnými slovy – čarodějnice může mít například ve světě komunistických monstrprocesů titul zrádce. Logika za tímto typem jednání ale zůstává stejná.

Další základní typ najdeme v podobě tradiční, hierarchické společnosti, život v níž určuje množství pravidel, definujících vztahy.¹⁰ Zároveň tam ale obvykle najdeme i signifikantní vnější hranice, byť takovéto společnosti bývají větší než diskutované enklávy. Za jejich hranicemi se nachází právě lidé, kteří neakceptují jejich pravidla a nerozpoznávají v nich božský řád. Pravidla jsou pevně daná a za jejich přestoupení následuje trest – hovoříme-li o kosmologii, pak trest božstva nebo jiné vyšší moci. Převládá představa světa

⁷ *Ibid.*, s. 66.

⁸ Mary Douglas, „Cultural Bias“, in M. Douglas (ed.), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul, s. 183-254.

⁹ Douglas, *Natural Symbols*, s. xix.

¹⁰ *Ibid.*, s. xxiv.

jako uspořádaného a hřích se zde chápe jako přestoupení pravidel; jakékoliv příkoří jako boží trest.

Dále se setkáme s případem individualistické společnosti, jejíž příklad vidíme mimo jiné, obecně vzato, i v současné západní společnosti. Takováto společnost má jen minimum pevně definovaných pravidel a žádné výrazné vnější hranice, neštěstí a příkoří se v ní chápe jako důsledek osobního selhání, a od vyšší moci se očekávají především různé formy požehnání, k nimž mají často jedinci ve společnosti tohoto typu velmi utilitární přístup.

Výše popsaná situace však představuje jen jednu stranu mince individualistické společnosti. Čtvrtý typ, společnost utlačovaných, totiž sestává z lidí, kteří žijí jako méně úspěšní ve světě dravého individualismu (stejně tak ovšem připadají v úvahu ti, kteří například přijdou jako cizinci do hierarchické společnosti). Mluvím o sociální zkušenosti izolovaných jedinců, utlačovaných pravidly a příkazy, které nedávají žádný smysl, zkušenosti nespravedlivé společnosti, ze které se snaží uniknout. Proto se zde objevuje odpor k rituálům (jakožto součástí společenského uspořádání) i k tělu, které symbolicky reprezentuje společnost, a naopak důraz na volnost ducha, na techniky transu a podobně, a též často naděje v brzký příchod jiného, lepšího světa.¹¹

Abychom byli schopni určit, ke kterému typu která společnost patří, nejprve samozřejmě potřebujeme určité podklady. V případě, kdy se zabýváme biblickými texty, nejčastěji vycházejí z tradičních metod exegeze, s nimiž je vhodné metodu Mary Douglas kombinovat.

2.2 Skupina a síť a jejich různé verze

Tyto dva základní parametry sociální zkušenosti, vnější hranice a definované způsoby jednání, se Mary Douglas rozhodla nazvat skupina (group) a síť (grid). Jejich konkrétní definice se v průběhu její práce měnila, nicméně základ zůstával stále stejný: šlo o parametry, které bylo možné odečíst ze sociálního chování členů jednotlivých společností,¹² a jejich prostřednictvím ustavit kontext, který nám umožní ony společnosti srovnávat a lépe jim rozumět. Klasifikace podle jednotlivých verzí jsou na sebe většinou převoditelné, i když někdy se v jedné verzi modelu objeví popis typu sociální zkušenosti, který v jiných nenajdeme.

2.2.1 První vydání *Natural Symbols*

První verzi analýzy podle skupiny a sítě rozvinula Mary Douglas ve své knize *Natural Symbols*, vydané poprvé roku 1970. V ní nadefinovala skupinu jako ohraničenou sociální jednotku, a síť jako pravidla, která vztahují jednoho člena společnosti k ostatním.¹³ Zda ukazatel skupiny v dané společnosti vyhodnotíme jako silný nebo slabý tedy záleží na síle vnějších hranic skupiny, ve které se jedinec z jehož pohledu situaci zkoumáme nachází, jak velkou roli hraje v dané společnosti polarita „my“ a „oni“, a nakolik se věci dělají společně a nakolik individuálně. Parametr sítě se výrazněji zaměřuje na jedince a sleduje, jak jasně určené a definované jsou jeho vztahy k jiným jedincům v jeho okolí – tedy ty, které nedefinuje pouhá příslušnost ke skupině. Zrovna tak jde o pravidla a povinnosti a obecně všechna omezení, které nevyplývají ze skupiny a nemají pro ni důsledky.¹⁴

¹¹ Douglas, „Cultural Bias“, s. 206-207.

¹² S možnou výjimkou parametru sítě v 2. vydání *Natural Symbols*.

¹³ Mary Douglas, *Collected Works, Vol. III: Natural Symbol*, London – New York: Routledge, 2003 (1970¹), s. viii.

¹⁴ James V. Spickard, „A Guide to Mary Douglas’s Three Versions of Grid/Group Theory“, *Sociological Analysis* 50 (1989): 151-170, s. 156-157.



Obr. 1: Graf rozložení typů společností co do síly skupiny a sítě podle 1. vydání *Natural Symbols*.

Uvedu zde pár klasických příkladů pro ilustraci. Agresivně soutěživá společnost „Velkých mužů“ na Papui Nové Guineji má dostatečně výrazné rysy, aby posloužila jako jeden takový příklad. Podle 1. vydání *Natural Symbols* by se oni velcí mužové octli na té straně grafu, kde se nachází slabá skupina, neboť papuánská společnost skutečně nemá pevné vnější hranice ani neobsahuje menší, pevně ohraničené skupiny, kterých by velcí muži mohli být součástí. Síť by ovšem v tomto případě byla silná, neboť vztahy velkého muže k jeho podřízeným jasně definuje jeho společenská pozice. V pravém horním kvadrantu silné skupiny i sítě by se nacházela například tradiční indická společnost. Silná síť se ukazuje na kastovním systému, silná skupina na faktu, že kdokoliv, kdo se nenarodil jako hinduista, má v tomto systému ještě nižší postavení než ten nejobyčejnější nedotknutelný. V pravém dolním kvadrantu bychom pak našli například společnost klasického Řecka – demokracie jako rys slabé sítě a silně nepřátelský postoj k cizincům a důraz na členství v obci jako hlavní z ukazatelů silné skupiny. V posledním zbývajícím kvadrantu se nedá dost dobře mluvit s společností, neboť jakékoliv vztahy v podstatě absentují – sem by patřili poustevníci a asketové, kteří nepřínáleží k žádné skupině a nejsou vázání žádnými normami mezilidských vztahů.

2.2.2 Druhé vydání *Natural Symbols*

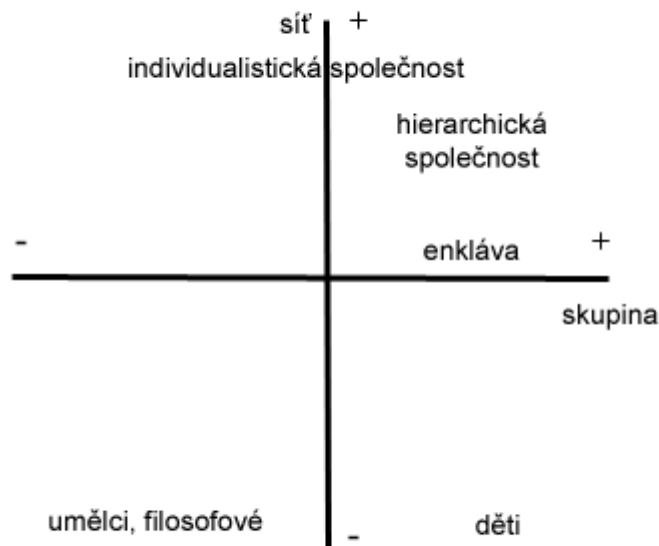
Mezi prvním a druhým vydáním došlo k posunu v definici skupiny a sítě, který měl usnadnit identifikaci obou faktorů větším zaměřením na jedince.¹⁵ Skupina je nyní určována mírou sociálního tlaku, který jedinec zakouší. Čím vyšší tlak, tím silnější parametr skupiny; jedinec v situaci slabé skupiny naopak může sám vykonávat sociální nátlak na jiné. I v případě sítě došlo k posunu: nyní označuje koherenci klasifikačního schématu a míru jeho individuality či sdílenosti. Čím koherentnější a všeobecněji platné, tím silnější síť.¹⁶ Další posun pak nastává v tom, že již nejde o čtyři kvadranty, ale o rozložení po celém grafu.¹⁷ Nemáme zde tedy už jasně určené společnosti čtyř typů, a vyvozování z pozice na grafu se stává o něco problematictější – Mary Douglas popisuje, ve které části grafu by se který

¹⁵ Timothy L. Carter, *Paul and the Power of Sin: Redefining 'Beyond the Pale'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 28.

¹⁶ Douglas, *Natural Symbols*, s. 59-60.

¹⁷ *Ibid.*, s. viii.

z jejích typů společnosti z předchozího vydání nacházeli, a dodává, jak si máme představit jedince obývající čerstvě uprázdněné kvadranty, ale protože v jednom kvadrantu se nyní může nacházet více typů společností pohromadě (kvadrant silné skupiny a síť je dosti přeplněný), vyvozování důsledků z určení polohy společnosti na grafu se stává o dost komplikovanějším. Tato verze je flexibilnější, umožňuje snazší pohyb po grafu a změnu pozic podle sociálního kontextu, do kterého jedinec patří.



Obr. 2: Graf rozložení typů společností co do síly skupiny a sítě podle 2. vydání *Natural Symbols*.

Vrátím-li se k týmž příkladům, zůstala jediná společnost, jejíž pozice na grafu by se nezměnila: hierarchie, v mých příkladech reprezentovaná tradiční hinduistickou společností. Na všechny její členy je vyvíjen poměrně silný tlak zbytkem společnosti, čili zůstává silná síť, a disponuje sdílenou kosmologií v poměrně vysokém stupni komplexnosti, a tak zůstane i silná skupina. Antické Řecko má i nadále silnou skupinu, neboť i zde podléhají jedinci tlaku svého okolí, ale co do síly sítě by se ocitlo těsně nad „osou x“, protože jeho kosmologie není dost komplexní, aby ospravedlňovala posun výše po ose určující sílu sítě, ale zároveň se jedná o kosmologii sdílenou, a musí se tedy nacházet nad bodem nula. Velcí muži by zůstali v kvadrantu slabé skupiny a silné sítě, neboť oni vyvíjejí tlak na své okolí a jejich společnost disponuje sdílenou kosmologií, ale jejich podřízení by se ocitli na druhé straně osy y, neboť je společenský tlak ovládá, nevytváří ho. Asketové by se nacházeli v teoretickém bodě nula tohoto grafu. V uprázdněném levém dolním kvadrantu bychom našli umělce a filozofy s jejich individuální kosmologií – zřejmě spíše blíže k ose y, neboť tlak, který vyvíjejí, není nijak silný – a v pravém dolním kvadrantu podle Mary Douglas najdeme pouze malé děti, žijící ve vlastním světě, ale přesto pod silným tlakem okolí. Ale o tom níže.

2.2.3 „Cultural Bias“

I „Cultural Bias“ (1978) vychází od jedince jako určujícího bodu pro stanovení síly skupiny a sítě.¹⁸ Podle slov Mary Douglas zde její dvě dimenze zahrnují jak společenský, tak individuální rozměr lidského života – skupina pochopitelně reprezentuje sociální složku, zatímco síť individuální.¹⁹ Určující rysy skupiny tvoří síla její hranice, nároky, jaké si dělá na své členy, omezení, jaká aplikuje, a práva, která svým členům ve svém jménu propůjčuje –

¹⁸ Douglas, „Cultural Bias“, s. 188-189.

¹⁹ *Ibid.*, s. 190.

jedná se tedy do značné míry návrat k původní definici skupiny. Síť, která se má vyrovnávat s naší obecnou neschopností vnímat vztahy jedinců jinak než ve společenském vakuu, je určována množstvím pravidel, kterým jedinci v těchto vzájemných vztazích podléhají.²⁰ Pod parametr sítě tedy spadá lidská svoboda určovat si vlastní vztahy k ostatním členům téže společnosti – ve společnosti, která by se nacházela v extrémní poloze na grafu pokud jde o sílu sítě, by všechny vztahy určovala kultura, ve které žijeme. Oproti předchozí verzi modelu tedy došlo k posunu v obou parametrech. Navíc v tomto případě Mary Douglas nemluví ani tak o kosmologiích kultur, jako spíše o důvodech, které uvádějí jejich jednotliví členové pro své jednání.²¹



Obr. 3: Graf rozložení typů společností co do síly skupiny a sítě podle „Cultural Bias“.

Tradiční hinduistická společnost si stále udržela nezměněnou pozici (vnější hranice skupiny zůstávají silné, a pravidel, určujících mezilidské vztahy, zde najdeme dostatek). Společnost starověkého Řecka najdeme opět jako silnou skupinu a slabou síť (silné vnější hranice, ale nestrukturované vnitřní vztahy). V kvadrantu slabé skupiny a silné sítě bychom našli podřízené Velkých mužů, ovládané jejich pravidly; Velcí muži sami by se ocitli v pozici slabé skupiny i sítě, protože nemají žádná pravidla, ke kterým by sahal, když ospravedlňují své jednání. Pro askety se v této verzi modelu místo již nenašlo.

2.2.4 Shrnutí a srovnání

Pro ilustraci se zde pokusím o stručné postavení jednotlivých verzí vedle sebe a nastínění rozdílů mezi nimi na jednom exemplárním příkladě.

Jak jsem již psala, definice skupiny je v podstatě totožná v případě 1. vydání *Natural Symbols* a „Cultural Bias“, a i síť si je v obou verzích dost podobná, jen v „Cultural Bias“ je chápána silněji. Zatímco v první verzi modelu stačí na silnou síť v podstatě existence nějakých pravidel, ba skoro až existence jakýchkoliv vztahů založených na něčem jiném než skupinové příslušnosti, v poslední verzi už musí pravidla, která ji determinují, do značné míry určovat a ovládat život členů dotyčné společnosti. Definice ve druhém vydání *Natural Symbols* se naopak velmi výrazně odlišují od předchozí i pozdější verze – síť zcela, a skupina k sobě přibírá ještě celou řadu dalších významů, a její původní význam se tak stává pouze jednou z možných podob onoho novějšího - paradoxně, „skupina“, tedy tlak na jedince, může

²⁰ *Ibid.*, s. 191-192.

²¹ *Ibid.*, s. 190.

být v této verzi realizována jak skupinou, tak i jedinci – zde nacházíme rovinu významu, která se v „Cultural Bias“ stane sítí.

Společnost Velkých mužů patřila podle prvního vydání *Natural Symbols* do kvadrantu slabé skupiny a silné sítě, protože její členové necítí silnou příslušnost k žádné skupině, ale jejich chování je regulováno určitými zákonitostmi v osobních vztazích – například tím, kdo je Velký muž a kdo je jeho podřízený. I ve 2. vydání by velcí muži skončili jako slabá skupina, navzdory změně definice, neboť oni vyvíjejí tlak na ostatní členy své společnosti. Jejich určení po stránce sítě vyžaduje větší zamyšlení, nicméně nakonec by opět získali pozici silné sítě, neboť klasifikační systém své společnosti přejímají. V obou případech bychom je tedy našli v situaci slabé skupiny a silné sítě. Oproti tomu kdybychom je posuzovali podle té verze modelu, kterou Mary Souhlas rozvinula v „Cultural Bias“, museli bychom jejich zkušenost identifikovat jako zkušenost slabé skupiny (pochopitelně, stejně jako podle první verze modelu) a slabé sítě, neboť zatímco klasifikační systém své společnosti přejímají, pravidlům, které by určovaly jejich jednání, se významněji nepodřizují, a neodvolávají se na ně jako na důvody svého jednání. Posun oproti první verzi modelu působí právě silnější chápání sítě – tak výrazná pravidla, aby se jim podřizovali i oni, ve společnosti Velkých mužů nenajdeme.

Zrovna tak pozice jejich podřízených by se lišila mezi různými verzemi modelu – zatímco podle 2. vydání *Natural Symbols* by žili v prostředí silné skupiny a silné sítě (je na ně vyvíjen tlak a přejímají klasifikační systém), podle 1. vydání i podle „Cultural Bias“ by se ocitli v situaci slabé skupiny a silné sítě, neboť je nacházíme v situaci pevně stanovené společenské jednotky, ale sít' jim přisoudíme silnou, v prvním případě kvůli definovanosti jejich vztahu k velkým mužům a v druhém případě kvůli neblahé nutnosti podřizovat se pravidlům.

2.3 Vhodnost jednotlivých modelů pro typy analýz

Sám fakt, že verze modelu skupiny a sítě z „Cultural Bias“ je poslední a nejnovější, jistě automaticky neznamená, že je nejlepší; a už vůbec ne, že je nejvhodnější pro analýzu jakékoliv společnosti, které se chceme věnovat.²² Domnívám se, že badatelé – ať již biblistovi nebo antropologovi – nejlépe poslouží vnímat tři verze metody skupiny a sítě jako na sobě nezávislé a vybrat si tu, u které se domnívá, že může vést k nejlepším výsledkům.

2.3.1 Kritiky jednotlivých modelů

Podle mého názoru lze nejlépe odvodit vhodnost nebo nevhodnost jednotlivých verzí metody na základě námitek, které proti nim byly vzneseny jak teoretickými kritiky, tak těmi, kteří mají za sebou zkušenost s praktickou aplikací.

Na první vydání *Natural Symbols* se sesypala kritika z mnoha stran. Část se týkala věcí, které nesouvisely s metodou skupiny a sítě jako takovou, a část naopak souvisela s metodou jako celkem, bez ohledu na to, o které verzi hovoříme. Tyto zde nebudu zmiňovat. Pokud jde o námítka konkrétně proti původní variantě, jedna z hlavních spočívá v tvrzení, že první verze není smysluplně aplikovatelná na moderní společnost.²³ Tato námitka v sobě již sama obsahuje i specifikaci, jak omezuje použitelnost konceptu, proto se jí nebudu dále zabývat.

Druhá verze modelu je výrazně pružnější a umožňuje jedinci patřit v různých situacích do různých typů společností. Tato pozitiva, především druhé z nich, jsou však užitečná

²² Spickard, „A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory“, s. 153.

²³ Carter, *Paul and the Power of Sin*, s. 27-28.

zejména pro analýzu moderní společnosti, a například T.L. Carter má dojem, že pružnější verze modelu ve skutečnosti hůře vyhovuje analýze primitivních společností.²⁴

James V. Spickard přišel s jinou kritikou: síť je v 2. vydání *Natural Symbols* určena jako míra přejímání klasifikačních schémat, což už podle něj není sociologický ukazatel, ale kosmologický.²⁵ Jestliže tedy původně zamýšlela vyvozovat kosmologii na základě sociologických ukazatelů, dostala se zde Mary Douglas ke kruhovému argumentu, kde vyvozuje kosmologii z kosmologie.

Isenberg a Owen ve svém článku, shrnujícím metodu skupiny a sítě, zkonstatovali, že ve verzi modelu, která byla prezentována ve 2. vydání *Natural Symbols*, je nemožný pravý dolní kvadrant – že neexistuje tlak na jedince, aniž by ho doprovázela sdílená kosmologie.²⁶ Dlužno podotknout, že i autorka sama tvrdí, že v tomto kvadrantu se nacházejí pouze malé děti²⁷ (přesto to pro ni nebyl argument v neprospěch metody). Dovolila bych si však zde hájit Mary Douglas i proti její vlastní vůli. Co se situací, která by ve verzi podle „Cultural Bias“ paradoxně byla považována za příklad společnosti v přesně opačném rohu grafu? Zakoušení pravidel, ke kterým se nemohou nijak vztáhnout, protože postrádají pocit sounáležitosti se svou skupinou, má velmi blízko situaci silného tlaku, kterému není dodáván smysl žádnou vysvětlující kosmologií. Jistě by takto mohla obtížně fungovat celá společnost, ale 2. vydání *Natural Symbols* je nejvíce ze všech verzí modelu zaměřeno na jedince, a jedinec zřejmě takovou zkušenost mít může. Nemůžeme sice prostě levý horní kvadrant z „Cultural Bias“ přesunout do pravého dolního kvadrantu 2. vydání *Natural Symbols* – podřízení Velkých mužů s nimi kosmologii sdílejí, jak jsem již uvedla výše. Ale co jiného je konec konců tlak na „nepřizpůsobivé jedince“ v naší společnosti?

Poslední verzi této metody opět kritizoval Carter, tentokrát jako nepoužitelná pro bibliistiku, respektive obecněji pro již neexistující společnosti. Její větší zaměření na zkušenost jedince než v první verzi *Natural Symbols* podle něj neumožňuje pouze z psaných zdrojů odvodit, jak tato zkušenost vypadala;²⁸ a už vůbec ne z psaných zdrojů, jaké máme v k dispozici v Bibli, neboť se nejedná o autobiografické spisy. Problém, o kterém jsem mluvila u 2. vydání *Natural Symbols*, tedy Carter vidí i tady. Dlužno ovšem dodat, že i v první verzi *Natural Symbols* se počítalo s hodnocením situace z pohledu jedince,²⁹ a tak se i v oné verzi modelu můžeme setkat s problémy a eventuálně můžeme být nuceni ho pro naše potřeby upravit. Ale o tom později.

2.4 Časté problémy při aplikaci

Největší úskalí v používání metody skupiny a sítě leží ve správném rozlišení těchto jejích jednotlivých verzí. Upozorňuje na to i David Horrell ve svém úvodu k jedné její aplikaci jako na nejproblematictější bod.³⁰ Jakmile si v nich autor neudělá jasno hned na začátku, dostane se do potíží, ze kterých už nevybředne. Přitom by nakonec nezáleželo na tom, kterou verzi si autoři zvolí, kdyby nedocházelo k tomu, že použijí nástroje jednoho modelu, ale prezentují závěry jiného, takže v extrémním případě například určí společnost jako slabou skupinu a silnou síť podle 1. vydání *Natural Symbols*, tedy agresivně soutěživý typ, a pak jí přisoudí charakteristiky společnosti slabé skupiny a silné sítě podle „Cultural

²⁴ *Ibid.*, s. 29.

²⁵ Spickard, „A Guide to Mary Douglas’s Three Versions of Grid/Group Theory“, s. 162-3

²⁶ S. R. Isenberg and D. E. Owen, „Bodies, Natural and Contrived: The Work of Mary Douglas“, *Religious Studies Review* 3 (1977): 1-17, s. 6.

²⁷ Douglas, *Natural Symbols*, s. 62.

²⁸ Carter, *Paul and the Power of Sin*, s. 38-39.

²⁹ Spickard, „A Guide to Mary Douglas’s Three Versions of Grid/Group Theory“, s. 159.

³⁰ David G. Horrell (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, s. 30.

Bias“, tedy typu utlačovaných. Dále se často setkáme se špatným nadefinováním parametrů³¹ nebo nepochopením celého modelu.³²

U některých společností nacházíme ukazatele poukazující ke dvěma nebo více různým kvadrantům v pomyslném grafu skupiny a sítě (ať už v kterékoliv verzi), a přitom se nezdá, že by se jednalo o různé frakce. To samo o sobě nemusí rovnou zakládat důvod pro zavržení celé metody, nicméně jediná možnost, jak se s takovou situací vypořádat, je zvolit rozmístění po celém grafu místo ve čtyřech kvadrantech. Například v judaismu najdeme rysy jak hierarchické společnosti, tak enklávy, a nelze ji tedy dost dobře popsat jen za pomoci čtyř kvadrantů. Je třeba říct, že se – dejme tomu – nachází takřka v extrémní pozici na ose určující sílu skupiny a někde zhruba ve třech čtvrtinách na ose určující sílu sítě, a protože je tedy skupina silnější, vyjevují se zde i některé rysy pravého dolního kvadrantu. Jakmile budeme trvat na čtyřech jasných typech, narazíme na potíže.³³

Dále může vzniknout problém se samotným způsobem aplikace. Jeden z možných přístupů obnáší důsledné hledání všech znaků jednotlivých typů společností v textu, z něhož vycházíme. Podle toho, znaků které společnosti tam najdeme nejvíc, tak zařadíme naši biblickou komunitu. Následně můžeme stejným způsobem zkontrolovat, zda odpovídají kosmologické projevy. Takový přístup je nejsnáze kontrolovatelný a verifikovatelný, a mohl by se jevit jako neobjektivnější – nebo snad jediný objektivní – způsob, jak pracovat s metodou skupiny a sítě. Má ovšem svá úskalí. Především proto, že jeho korektní aplikace by vyžadovala pozdržení soudu až do chvíle, než analyzujeme všechna relevantní data v textu a případných dalších materiálech. Pokud je něco takového vůbec možné, pak pouze s vynaložením velké námahy, a ne vždy se to podaří. A jakmile už si úsudek o zařazení zkoumané společnosti vytvoříme, máme sklon veškeré sporné informace interpretovat tak, aby odpovídaly našemu předběžnému úsudku. Pouze něco ve zjevně přímém rozporu s naším původně přijatým názorem nás může zviklat. Samozřejmě, toto lze v posledku říci o všech teoriích, a zvláště v humanitních vědách, kde nepracujeme s tvrdými daty a tak je desinterpretace snazší. To ale neznamená, že by nebezpečí bylo o něco menší nebo že bychom se mu neměli snažit mu vyhnout.³⁴

³¹ Jako příklad zde může posloužit Neyreyho článek o listu Galatským. Neyrey zde skupinu identifikuje jako klasifikaci a systematizaci světa, čili v podstatě jako síť podle 2. vydání *Natural Symbols* - až na kritérium sdílenosti, které nechal v kategorii sítě, jíž tím tak de facto rozdělil na dva parametry. Jeho zařazení jednotlivých společností jsou pak samozřejmě zásadně v rozporu s tím, jak by je zařadila Mary Douglas. Neyrey si však vůbec neuvědomuje, že nějakou změnu udělal, a tudíž předpokládá, že společnost, kde se mluví o obvinění z čarodějnictví, bude spadat do kvadrantu se slabou sítí a silnou skupinou. Jeho skupina je vlastně sítí, ale zároveň používá popisy jednotlivých kvadrantů podle Mary Douglas, a tak potřebuje, aby jím identifikovaná společnost vykazovala oba rysy zároveň – skutečné silné skupiny a slabé sítě, neboť tak o „čarodějnickém“ kvadrantu mluví Mary Douglas, a jím nadefinované silné skupiny – ve skutečnosti sítě – neboť takové rysy si sám určil, že musí mít, aby ji tam dokázal zařadit. Cf. Jerome H. Neyrey, “Bewitched in Galatia: Paul and Cultural Anthropology,” *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): 72–100.

³² Příkladem může být již jednou zmiňovaná Pamment, která z faktu, že autor Matoušova evangelia odsuzuje farizeje, kteří provádějí obvinění z čarodějnictví, dedukuje, že sám se musí nacházet v jiném kvadrantu. Neuvědomuje si, že to, co by snad teoreticky mohlo platit ve filosofické debatě, neplatí v sociální realitě, a že je možné odsuzovat skupinu, která žije v úplně stejném typu společnosti jako ten, kdo ji odsuzuje. Rozhodující je v tomto případě, jakým způsobem se stavím k tomuto odsuzování, a „Matoušova“ demonizace farizejů dost jednoznačně ukazuje k dualistickému vnímání světa. Cf. Margaret Pamment, „Witch-hunt“, *Theology* 84 (1981): 98–106, s. 106.

³³ Jak dosvědčuje například Ramirez. Cf. Guillermo Ramirez, „The Social Location of the Prophet Amos in Light of the Group/Grid Cultural Anthropological Model“, in S. B. Reid (ed.), *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, s. 112–124.

³⁴ Příkladem této situace je Johnson. Například ve své horlivé snaze dokázat, že implikovaná společnost nebyla individualistická, uvádí různé příklady situací, kdy člověk vystupuje jako o člen obce, Božího království či podobně, nikoliv jako individuum. Úplně přitom ignoruje, že mnohem spíše než sílu sítě tyto citáty implikují sílu skupiny, a posouvají tak onu fiktivní společnost nikoliv po vertikální, ale po horizontální ose grafu. Absence silné skupiny je přitom jednou z hlavních věcí, které se Johnson snaží v implikované společnosti ukázat –

Velmi častým problémem je, paradoxně, přehnaná pozornost k detailům, respektive jejich přečtení až desinterpretace. Nejčastěji jsem se s tímto problémem setkala v případě, kdy různí autoři analyzují možnost obvinění z čarodějnictví v Novém zákoně. V počátcích leží obvykle více-méně podložený názor (ačkoliv mnozí autoři zapomínají, že obvinění z čarodějnictví a posedlost démonem není totéž),³⁵ ale na jeho podporu pak často berou jakékoliv obvinění z čehokoliv.³⁶ Nicméně vyvstává i v jiných situacích než jen když dojde na čarodějnice.³⁷

S tím souvisí i další věc – Susan Garrett připomíná,³⁸ že ne všechny detaily musí nutně pramenit z hlubokých sociologických příčin. Podobu textu mohou ovlivňovat i konkrétní pravidla dané společnosti, která nutně takovéto příčiny odrážet nemusí. V souladu s teorií Mary Douglas o společnosti něco vypovídá a má hluboké důsledky, že taková pravidla existují, ale jejich konkrétní podoba může být více-méně náhodná a vyvozovat z nich dalekosáhlé důsledky by byla nadinterpretace.

Poslední problém spočívá v něčem jiném než všechny ostatní a může nastat i v případě, kdy je celá analýza společnosti provedena úplně bezchybně. Úskalí je prosté: z této klasifikace pak autor nic nevyvodí. Wayne Meeks upozorňuje, že samotná nová nálepka nám v porozumění danému fenoménu nijak nepomůže.³⁹ Čtenář, dobře obeznámený s Mary Douglas, samozřejmě může profitovat z takovéto klasifikace a důsledky, které z ní vyplývají, si pak už odvodit sám. Na druhou stranu, takovýto čtenář může nakonec sám provést i klasifikaci. Nejen, že pracím, aplikujícím metodu skupiny a sítě na Bibli, často chybí krok, který jsem zmiňovala v druhé kapitole, tedy propojení s exegezí. Mnohdy postrádají funkční vývody i na nějaké obecnější rovině. Svým způsobem jde o tentýž problém, na který upozorňoval Howard Kee: metoda skupiny a sítě nemá sloužit jako nástroj pro klasifikaci dat, prezentuje určité ideální typy, které nám mají pomáhat v interpretaci.⁴⁰

2.5 Kombinace s jinými metodami exegeze

Není v žádném případě nutné držet se při analýze pouze metody skupiny a sítě, kdykoliv ji používáme – ba právě naopak, někdy je i možné ji použít jen jako ověření závěrů vyvozených jinými metodami.⁴¹ Jak jsem již zmiňovala, v případě aplikace na biblický

směřuje k tomu i názvem své knihy. Cf. Richard W. Johnson, *Going Outside The Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, Sheffield: Sheffield University Press, 2001, s. 119.

³⁵ Bruce J. Malina and Jerome H. Neyrey, „Jesus the Witch“, in D. G. Horrell (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, s. 29-67.

³⁶ Cf. např. *Ibid.*, s. 61; Pamment, „Witch-hunt“, s. 101.

³⁷ Například Malina, jeden z hlavních proponentů metody skupiny a sítě, chce ukázat sílu skupiny poukazem na to, jak jsou jednotlivci určováni dle svého původu či profese – samo o sobě by to nemuselo být nepravdivé tvrzení, ale když zajdeme příliš daleko, což Malina dělá, mohli bychom snadno i současnou západní společnost určit jako silnou skupinu, neboť co jiného je příjmení než určení příslušnosti ke kmeni? Cf. Bruce J. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta: John Knox Press, 1986, s. 22.

³⁸ Susan R. Garrett (rev.), „B. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*“, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 532-534, s. 533.

³⁹ Ironické je, že do této pasti ve své analýze sám spadl. Závěr Meeksovy práce je prostě jen konstatování, že raná církev v sobě obsahovala tendence jak ke slabým, tak k silným hranicím. To samo o sobě možná není zcela nezajímavé, ale k tomuto postřehu by nebylo třeba zatahovat do hry Mary Douglas. Cf. Wayne A. Meeks, “‘Since then you would need to go out of the world’: Group Boundaries in Pauline Christianity“, in T. J. Ryan (ed.), *Critical History and Biblical Faith*, Villanova: College Theology Society, 1979, s. 4-29.

⁴⁰ Howard Clark, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, s. 113.

⁴¹ Příkladem takového přístupu je Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

materiál lze nejčastěji očekávat, že spolu s ní bude autor pracovat s jazykovou exegezí jakožto tradičnější metodou přístupu k biblickému materiálu. Jako dobrý příklad myslím poslouží situace v listu Galatským: jazykově-historická analýza ukazuje, že termín *ebaskanen*, který Pavel používá (Gal 3,1), je technickým výrazem pro uřknutí.⁴² Samo o sobě však nejde o zas tak silný argument. Uvedu paralelu: je sice méně pravděpodobné, že by v naší společnosti někdo v metaforickém smyslu použil otázku „kdo vás uřkl“ místo obecnější „kdo vás očaroval“, ale zcela vyloučené to rozhodně není. Teprve v kontextu sociologické analýzy – například právě skupiny a sítě – můžeme dojít k poměrně jednoznačnému závěru, že skutečně šlo o obvinění z čarodějnictví, pokud zjistíme, že se jednalo o typ společnosti, kde bychom ho mohli očekávat. Na druhou stranu, bez prvotního upozornění důkladné jazykové analýzy bychom si tuto otázku vůbec nemuseli položit.

Používání jiné metody spolu s metodou skupiny a sítě je podle mého názoru také užitečné proto, že do určité míry brání překrucování dat tak, aby dobře pasovaly na námi používaný model.⁴³

Paradoxně, navzdory tomu, že výše uvádím, že literární a jazyková analýza často poslouží jako dobrý základ, na kterém pak sociologická analýza může stavět, se zároveň domnívám, že je velmi užitečné aplikovat tradičnější metody exegeze poté, co jsme provedli sociologickou analýzu. Jak podotýká Susan Garrett ve své recenzi jedné aplikace metody, zůstaneme-li pouze u analýzy pomocí skupiny a sítě, budou naše výsledky velmi obecné.⁴⁴ Poté, co jsme ji provedli, je třeba se znovu obrátit k jazykové a textové analýze a ve světle závěrů, ke kterým jsme došli, interpretovat nejasné pasáže. Teprve tak můžeme skutečně porozumět danému textu.

3. Analýza společnosti v Korintu podle 1. listu Korintským

Jednou z novozákonními biblisty vůbec nejčastěji analyzovaných společností za pomoci metody skupiny a sítě je společnost v Korintu, jak je vyobrazena v prvním Pavlově listě této obci. Tato skutečnost, spolu s tím, jak odlišným závěrům jednotliví badatelé došli, a zároveň spolu s faktem, že většina zajímavých aplikací metody na biblický materiál se týká právě listu Korintským, mě přiměla, abych si vybrala tuto společnost pro praktickou ukázkou postupu při analýze Nového zákona metodou skupiny a sítě. Pokusím se nyní stručně shrnout základní fakta ohledně listu Korintským a posléze představit postupy autorů, kteří se jí zabývají, a ukázat, k jakým výsledkům ve své analýze docházejí.

3.1 První list Korintským

1. list Korintským patří k autentickým Pavlovým listům. Apoštol ho napsal pravděpodobně v roce 53 nebo 54 obci, kterou sám založil, pouze pár let poté co se tak stalo.⁴⁵ Šlo o jednu z více v té době existujících Pavlovských obcí. Korint, obchodní centrum známé soutěživostí svých obyvatel, patřil k největším městům v tehdejším Řecku. Jeho hlavní náboženskou atrakcí byl chrám Afrodité, spojený přinejmenším v klasické době s chrámovou prostitucí; není zcela jisté, zda tato tradice přetrvávala do helénistického období, ale město bylo každopádně proslulé svými prostitutkami.⁴⁶

⁴² Neyrey, „Bewitched in Galatia“, s. 72.

⁴³ Tento pozitivní efekt zaznamenal i Carter. Cf. Carter, *Paul and the Power of Sin*, s. 209.

⁴⁴ Garrett (rev.), „B. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*“, s. 534.

⁴⁵ Ben, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company and Carlisle: The Paternoster Press, 1995, s. 71-73.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 5-13.

Hlavním tématem listu jsou nejrůznější problémy, které Pavel vidí v Korintské obci a které se snaží vyřešit. On sám jako motivaci napsání listu uvádí spory uvnitř obce (1 Kor 1,11-12). Valná většina dopisu (1,18 - 16,12, přičemž poslední verš epištoly je 16,24) se vyjadřuje k jednotlivým sporům, o kterých se zřejmě Pavel doslechl: spory o vedení obce, postoj ke smilstvu, otázka soudní pravomoci, postoj k manželství, otázka konzumace či nekonzumace jídla obětovaného modlám, pozice žen v obci, chování při večeři Páně, charismata, a otázka víry v zmrtvýchvstání.

V prvním případě Pavel odpovídá dlouhou promluvou o pokoře, ve které snižuje význam světské moudrosti a společenského postavení a učí své čtenáře skromnosti. Pokud jde o další bod, zřejmě se mu doneslo, že je v korintské obci přítomno smilstvo, a důrazně doporučuje, aby obec smilníka vyloučila ze svého středu; nevázané sexuální chování zcela zavrhuje. Vyčítá Korintským, že nechávají spory mezi sebou soudit nekřesťany. V otázce manželství především doporučuje zachování statu quo – sezdaným, aby spolu zůstali (i v případě, že jde o smíšené manželství), svobodným, aby se neženili, ale vyjadřuje preferenci pro svobodný stav. Konzumaci masa obětovaného modlám nedoporučuje, ale spíše ze společenských důvodů – obává se, že otevřené jedení tohoto masa by vedlo ke špatnému pochopení u „slabých“ křesťanů, kteří by ho brali jako vzdávání úcty modlám. Samotnou možnost, že maso bylo obětováno, pokud o tom nikdo neví, nepovažuje za problém. Ženám doporučuje, aby chodily do kostela se zakrytou hlavou, a obecně připomíná podřízené postavení žen vůči mužům. Ohledně večeře Páně kritizuje korintské za málo bratrské chování, za snahu se co nejvíce najíst, aniž by brali ohled na ostatní. Dále Pavel vyjmenovává dary Ducha svatého a vysvětluje, že by všechny měly fungovat harmonicky v souladu, zároveň však ustavuje jejich hierarchii a preferuje dary sloužící k budování komunity před těmi, které jsou jen k osobnímu prospěchu obdarovaných (v jeho chápání sem spadá především glossolalie). Víru ve zmrtvýchvstání Pavel pochopitelně obhajuje, a podtrhává její důležitost.

3.1.1 Otázky a interpretační problémy

Pavel své postoje k jednotlivým problémům formuluje dost jednoznačně. Určitá potíž ovšem vyvstává v některých případech, kdy jako by si jeho postoje protirečily – snad ne přímo, ale rozhodně nám může připadat, že jeden člověk nemůže mít tak odlišné názory na různé typy věcí. Například jak to, že se na jednu stranu tváří, že křesťanská obec je svatá a okolní svět zkažený, a na druhou stranu dělá několik vstřícných kroků, které bychom od něj za takovýchto okolností nečekali - například povoluje, ba dokonce doporučuje, setrvání v manželství s nevěřícími? Zdálo by se, že na takovýto typ problému zrovna metoda skupiny a sítě odpověď nenabídne, neboť spíše předpokládá konzistenci ve světonázoru, ale analýza J. Dorcas Gordon, o které budu hovořit níže, velmi dobře předvádí, že opak je pravdou.

Druhý problém v Pavlově případě spočívá v tom, že i když chápeme jeho jednotlivé výroky, nerozumíme jemu jako postavě. Často nechápeme, proč říká věci, které říká – jak může říct, že „žena je odleskem slávy mužovy“? (1 Kor 11,7)⁴⁷ – a jak spolu jeho jednotlivé postoje souvisí. V tomto směru nám metoda skupiny a sítě poskytne nedocenitelnou pomoc, protože máme-li dostatek informací, abychom ji vůbec mohli použít – což máme – dává nám do ruky unikátní způsob propojení kusých popisů chování a přístupů do jednoho celku, který umožňuje pochopení právě i jednotlivostí, které nedávaly smysl.

Ještě hůře jsme na tom v případě situace, do které Pavel píše. Nevíme o ní v podstatě nic – nevíme, jestli jednotlivých přestupků, které kritizuje, se všech dopouštěla jedna a ta samá skupina lidí, nebo zda šlo o různé frakce, nevíme, jestli Pavel hovoří o osamocených událostech, nebo jestli existovaly celé výrazné skupiny, které sdílely pohled, který jim Pavel

⁴⁷ Tato a všechny následující citace z Bible jsou citovány podle Českého ekumenického překladu.

vyčítá, a nedokážeme skutečně porozumět Pavlovým adresátům. Vidíme je pouze jeho očima, což nám ztěžuje porozumění a schopnost se vcítit do jejich situace.

A co víc, nedokážeme funkčně zhodnotit, jaký mohlo mít okolí korintské křesťanské obce vliv na situaci v ní – můžeme mít poměrně jasnou představu, jak toto okolí vypadalo, ale jak odhadnout, jakým způsobem působilo a ovlivňovalo komunitu, o které je řeč?

A přitom teprve když rozumíme jak Pavlovi, tak obci, které byl jeho list adresován, tak působení jejího okolí, můžeme skutečně doufat, že porozumíme celému listu.

Ostatně problémy v rozumění 1. listu Korintským v určitém smyslu reprezentují obecné problémy v porozumění biblickým textům. Máme zde oproti většině kánonu výhodu: vzhledem k tomu, že se předpokládá, že celý list skutečně od začátku tvořil jeden celek, napsaný jedním člověkem, odpadá nutnost třídit informace podle vrstvy pramenů. Jinak jsou ale problémy, se kterými se zde potýkáme, reprezentativním vzorkem: nechápání motivací autora a jeho pohledu na svět, jeho zdánlivé protirečení si (které navíc nemůžeme svést na dvojí autorství), a nechápání situace, do které je text adresován a ze které vzešel. Stejně jako neuvědomování si souvislostí jednotlivých částí textu na hlubší významové rovině a důležitost kontextu, na něž nám metoda Mary Douglas nedovolí zapomenout.

Samozřejmě to neznamená, že by na všechny jmenované problémy dokázala odpovědět jen analýza metodou skupiny a sítě, zatímco ostatní metody exegeze by byly zcela bezmocné. Nicméně na každou z těchto otázek dokáže podle mého názoru vrhnout nové a zajímavé světlo.

3.2 Neyrey: Body Language in 1 Corinthians

Jedním z prvních autorů, kteří se analýzou Korintské společnosti podle skupiny a sítě zabývali, byl Jerome Neyrey ve svém článku „Body Language in 1 Corinthians“. Snažil se ukázat Pavlův přístup k tělu, jeho hranicím a otvorům v tomto listě jako konzistentní a spojený s chápáním společnosti, respektive křesťanstva, jako uzavřené jednotky, která si musí důkladně střežit hranice. Pravděpodobně zároveň doufal, že jestliže je ukáže v tomto kontextu, učiní pro dnešního čtenáře srozumitelnějšími některá pravidla související s tělem, která by mu jinak přišla nepochopitelná – například Pavlův negativní vztah k manželství, potažmo k sexuálnímu styku. Důraz je však na korelaci lidského těla se společností. Neyrey zde klade do kontrastu Pavlovu pozici s pozicí „charismaticů“ v Korintu, kteří se naopak staví proti kontrole těla a na společenské rovině prosazují individualismus. Vykresluje opozici těchto dvou skupin v několika kontrastech, které se dotýkají problémů, jež Pavel v listu řeší – například charismatici hájí svobodu v otázce smilstva, zatímco Pavel ho jednoznačně odsuzuje.⁴⁸ Protipavlovské pozici však Neyrey věnuje méně pozornosti, nijak se nesnaží zjistit, jak pravděpodobně vypadala vnitřní struktura opozice vůči Pavlovi, a soustředí se spíše na apoštolův obraz jeho protivníků.

3.3.1 Analýza, její problémy a přínosy

Neyreyho nepozornost k situaci v Korintu, jakkoliv obecně představuje nedostatek jeho článku, ho pravděpodobně uchránila od jiného nebezpečí, na které upozorňuje Chance: kultury, jak jsem již psala, jsou heterogenní,⁴⁹ a nelze tedy jednoduše předpokládat, že všechna data z jedné kultury budou podávat tytéž informace pokud jde o jejich určení co do skupiny a sítě. Ostatně nemusíme ani mluvit o celých kulturách, stejný problém může nastat i

⁴⁸ Jerome H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35 (1986): 129-170, s. 130-131.

⁴⁹ John K. Chance, „The Anthropology of Honour and Shame: Culture, Values, and Practice“, *Semeia* 68 (1994): 139-149, s. 148. Jde o výtku částečně adresovanou Malinovi, ale zároveň všem antropologům jako varování.

v případě relativně malých komunit, jako právě Korint. Ten představuje krásnou ukázkou situace, kdy v rámci jedné obce můžeme najít frakce, které se nacházely na zcela odlišných místech grafu.⁵⁰ Problém tedy vzniká, když autor nedokáže přítomnost frakcí identifikovat, zachází se společností jako s homogenní a výsledkem jsou protichůdná svědectví.⁵¹ Pokud dostatečně neoddělí, která část materiálu popisuje kterou frakci, nebudou mu často protichůdné postoje prezentované v jednom textu dávat žádný smysl a bude muset analýzu buď prohlásit za nefunkční, nebo se uchýlit k odvysvětlování. Neyrey do této pasti částečně padá, když identifikuje všechny Pavlovy protivníky jednoduše jako slabou skupinu i síť, protože se jimi nezabývá v dostatečných detailech, aby vůbec protichůdná svědectví zaznamenal. Jelikož ale nejsou předmětem jeho článku, nelze mu tuto chybu zvlášť vyčítat.⁵²

Neyrey ve svém článku sleduje především parametr skupiny a jeho projevy v tělesném chování. Síť mu, zdá se, nepřipadá tak důležitá, přestože vidí Pavla jako společnost silné skupiny i sítě,⁵³ a tedy by se jí zabývat měl. V důsledku toho pak řadu parametrů, které ve skutečnosti souvisejí se sítí, převádí na souvislost se skupinou (např. chování u večeře Páně, viz dále), což poněkud zatemňuje celkový obraz, který si o podobě společnosti v Korintu a o Pavlově představě ideální obce utváříme, protože nezískáme žádnou představu, jak vypadala její vnitřní struktura, a některé části listu tak zůstanou zcela zbytečně nepochopeny.

V mnoha směrech předvádí Neyrey přesvědčivý argument, neboť lze v textu listu jednoznačně najít mnohé příkazy dotýkající se rituální čistoty těla, které k silným hranicím ukazují: nejmarkantnější je Pavlův kritický postoj k manželství a jeho silně negativní reakce na zprávu o smilstvu. Zároveň však najdeme v této interpretaci i několik chyb. K nim patří mnou již zmiňovaný častý problém přečeňování až desinterpretace některých prvků – Neyrey sice správně konstatuje, že pravidla související s jídlem (například problém masa, obětovaného modlám) mají co do činění se znečištěním a vnějšími hranicemi těla, ale když pak vyvodí, že s regulací tělesných otvorů souvisí i zda mají u stolu přednost členové společenské smetánky nebo zda se k sobě všichni příslušníci obce chovají jako bratři,⁵⁴ jedná se už o desinterpretaci. Shodou okolností tento fakt skutečně poukazuje k pravému dolnímu kvadrantu, ale nikoliv kvůli síle skupiny, jako spíš kvůli slabosti sítě (silná síť znamená definované vztahy mezi jedinci, včetně vztahu nadřízený-podřízený, což by vedlo k upřednostňování oněch nadřízených). Diskutovaný problém tedy částečně pramení právě z faktu, že se Neyrey sítí vůbec nezabývá, a všechno tak převádí na skupinu. V některých jiných bodech se pak dopouští překrucování skutečnosti tak, aby byla v souladu se závěrem, který si udělal. Jako příklad mohu uvést moment, kdy Pavel povoluje, aby křesťan sezdaný s pohanem zůstal v manželství, ačkoliv podle ideologie silné skupiny a slabé sítě by taková situace měla znamenat obrovské riziko znečištění vnitřku skupiny. Neyrey tvrdí, že Pavel tak radí jen proto, aby se zabránilo většímu znečištění – rozvodu, ale jeho argumenty nejsou přesvědčivé.⁵⁵ Pavel zdůvodňuje své rozhodnutí tím, že v manželství věřící partner posvěcuje nevěřícího partnera a tak nedochází k žádnému znečištění, ale samo toto tvrzení je zřetelnou ukázkou slabších hranic. Jak jinak by Pavel mohl říct, že někdo, kdo neprošel iniciačními rituály vstupu do skupiny, může být posvěcen?

⁵⁰ Garrett (rev.), „B. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*“, s. 533.

⁵¹ Viz např. Meeks, ““Since then you would need to go out of the world”“, s. 20-23.

⁵² U jiných analýz však tato obrana neplatí, jako např. v případě Margaret Pamment. Cf. Pamment, „Witch-hunt“, s. 100.

⁵³ Neyrey, „Body language in 1 Corinthians“, s. 163.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 144.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 142.

3.6 Houston: Purity and Monotheism

Walter Houston se ve své práci soustředí především na analýzu starozákonních dietetických pravidel, ale na konci své knihy vyšetří trochu prostoru pro stručný náznak sociologické analýzy některých novozákonních společností.

Jeho cílem je umožnit nám porozumět změnám, které se odehrály mezi židovstvím a křesťanstvím, a pochopit, jak může určitá kultura tak radikálně předefinovat svoje kategorie (především vnímání čistoty, na kterou se ve své práci soustředí), a přitom stále držet pohromadě, a jaké změny v jejích kosmologických představách a ve fungování takovoto náboženská revoluce obnáší, jaké nové komunikační prostředky si musí kultura vyvinout a k jakým hodnotám musí začít odkazovat, jestliže zrušila starý systém pravidel rituální čistoty, který fungoval v judaismu.⁵⁶ Houston srovnává židovskou a křesťanskou společnost a snaží se ukázat, k jakým změnám došlo, co křesťané svým posunem vůči židovství ztratili a co získali. Společnost Korintu není jedinou, na kterou se Houston zaměřuje, ale zkoumá ji nejdůkladněji, neboť mu poskytuje velké bohatství materiálu.

3.6.1 Analýza, její problémy a přínosy

Houston ukazuje, že změny, ke kterým došlo v kosmologii mezi židovstvím a křesťanstvím, souvisely s vnitřní organizací nové křesťanské společnosti, která tím, že byla tvořena konvertity z různých společenských vrstev, nemohla dost dobře fungovat jako společnost se silnou strukturou, neboť hlavním pojítkem jejich členů byl osobní vztah ke Kristu, což zrovna velký potenciál pro vznik struktury netvoří. Nová, heterogenní církev nemá žádný stabilní společenský řád, na který by se daly napojit stabilní pravidla struktury, a kvůli pohanským konvertitům nelze jednoduše přejmout strukturu židovského světa – pohané k ní nemají žádný vztah.⁵⁷

Zároveň však podle něj v Korintu neexistují silné vnější hranice, což vyvozuje především z tamního vztahu k tělu, který hodnotí jako degradující – korintští se o tělo nezajímají a nepřikládají mu váhu. Některé Houstonovy argumenty na podporu tohoto tvrzení zní přesvědčivě, například korintské popírání zmrtvýchvstání, ovšem naopak interpretovat asketismus jako nepřikládání váhy tělu je již značně problematické – takovýto přístup spíše implikuje starost o tělesné hranice příznačnou pro společnosti se silnou skupinou.⁵⁸

Pokud jde o určení síly sítě (protože síť, obzvláště ve verzi modelu podle 2. vydání *Natural Symbols*, ze které Houston vychází, není totéž jako struktura), identifikoval korintské jako typ společnosti, ve které se nacházejí podřízení Velkých mužů – pro lepší kontrast s předešlými klasifikacemi uvedu, že jde o typ slabé skupiny a silné sítě podle „Cultural Bias“. Hlavním podklad pro toto tvrzení mu poskytuje mluvení jazyky, prorocká řeč a obecně „charismatické“ projevy korintské obce, které Mary Douglas přiřazuje právě tomuto typu společnosti.⁵⁹

Houston svůj argument uzavírá tvrzením, že takovouto společnost muselo lákat náboženství, které oproti judaismu výrazně snížilo jak sílu svých vnějších hranic, tak složitost své vnitřní struktury (Mary Douglas rozebírá, že trans a charismatické chování bují v nestrukturovaných společnostech).⁶⁰ Jeho závěrečný krok má však hned několik problémů. Zaprvé se jedná o nemístnou generalizaci, kdy ze stavu společnosti v 1. listu Korintským

⁵⁶ Walter Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, s. 274.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 272.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 273.

⁵⁹ Douglas, *Natural Symbols*, s. 143.

⁶⁰ Houston, *Purity and Monotheism*, s. 274.

vyvozuje pozice všech raných křesťanů. Za druhé, domnívám se, že příčiny toho, proč mělo náboženství bez složitější vnitřní struktury větší šance se rychle šířit, nespočívají ani tak v konkrétní společenské situaci jeho příjemců, jako spíš v silné struktury jako takové, jejíž je nevhodnost k misií přirozenou vlastností. Při pohledu na model skupiny a sítě podle „Cultural Bias“ zřetelně vidíme, že síť ve smyslu jasně dané struktury je – byť nikdy ne všemi – přijímána pouze, jde-li ruku v ruce se skupinou, a umožňuje-li tak jedincům v takovéto společnosti nějakým způsobem pravidla přijmout za svá. Jakmile skupina absentuje, jedinci vnímají pravidla jako utlačující a objevuje se všeobecná snaha jim uniknout. Jestliže tedy přijetí pravidel předpokládá členství ve skupině, stává se pro náboženství se složitou vnitřní strukturou velmi obtížným získávat konvertity. Jeho pravidla jsou totiž vidět ještě, když potenciální zájemce o konverzi není členem skupiny, a právě proto, že není jejím členem, se mu zdají přísná a členy dané skupiny utlačující. Houston má tedy pravdu ve svém tvrzení, že eliminace velké části pravidel rituální čistoty hrála významnou roli v úspěchu křesťanské misie, ale nemá podle mého názoru pravdu, když toto tvrzení odvozuje od konkrétní společenské situace raného křesťanstva, nebo konkrétně korintské obce. Ovšem fakt, že si korintští často zvolili charismatickou podobu křesťanství, už samozřejmě na konkrétních sociálních okolnostech závisí.

Houston jako hlavní argument pro své zařazení korintské společnosti jako „společnosti utlačovaných“ uvádí právě tyto charismatické projevy. Ne, že by podobné nestrukturní způsoby náboženské vyjádření skutečně podle Mary Douglas nebyly příznačné pro jmenovaný typ společnosti, přesto je ale otázka, zda lze takto postupovat. Jde o silné soustředění se pouze na jednu skutečnost, což může být často zavádějící. Ve světle této skutečnosti totiž pak interpretuje všechno ostatní, a rizika takového počínání jsou značná. Když autor od začátku ví, k čemu chce dojít, hrozí, že bude uvádět jen data, která svědčí ve prospěch jeho teorie, a nebo bude ta méně příznivá desinterpretovat tak, aby jí odpovídala. Kdyby čtenáře na situaci upozornil na začátku a existovaly by zvláštní důvody, proč by se tak mělo postupovat,⁶¹ dal by se snad takovýto přístup obhájit. Čtenář by si byl své situace celou dobu vědom, věděl by i o nebezpečí, kterému autor podléhá, a mohl by tak jeho informace brát „s rezervou“. Pokud by si tuto možnost uvědomoval i autor, nakonec by možná hrozilo menší riziko desinterpretace než u mechanického postupu. Takový případ však u Houstona nenastává.

3.4 Gordon: Sister or Wife?

J. Dorcas Gordon se ve své knize soustředí především na téma dvojí role, se kterou se musely vyrovnat křesťanky v Korintu v době, kdy jim byla adresována Pavlova epištola. Tvrdí, že tam nastával konflikt mezi rolí „sestry v Kristu“, která implikovala nestrukturované vztahy typu *communitas*, a mezi rolí manželky, která naopak určitou, alespoň základní strukturu vyžaduje.⁶² Některé ženy v Korintu se podle ní pokusily situaci vyřešit tím, že zvolily panenský způsob života, ovšem tato volba se zřejmě setkala s poměrně silným odporem ze strany části korintských křesťanů. Gordon jednak s pomocí metody skupiny a sítě ukazuje, na základě jakých společenských okolností a kosmologických představ tato napjatá situace vznikla, ale především se pak soustředí na způsob, jakým se s ní Pavel pokusil pracovat. Identifikuje ve své velmi detailní analýze v Korintu hned tři frakce, Pavla v to nepočítaje, a popisuje, jak se snažil zachovat jednotu obce nalezením kompromisu mezi třemi

⁶¹ Jako např. v případě jiného článku Jerome Neyreyho, „Bewitched in Galatia“, s. 72. Neyrey nemá celkem jinou možnost: rozhodl se věnovat obviněním z čarodějnictví v tomto Pavlově listu, a protože Mary Douglas velmi jasně říká, v kterém z kvadrantů jejího grafu se čarodějnictví vyskytuje, musí Neyrey, chce-li její metodu aplikovat, toto tvrzení akceptovat.

⁶² J. Dorcas Gordon, *Sister or Wife?: 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 138.

extrémními pozicemi, a na které aspekty společenského uspořádání a kosmologie musel apelovat, chtěl-li například u jedné skupiny oslabit její struktury, zatímco u jiné je posílit.

3.4.1 Analýza, její problémy a přínosy

Z pohledu srovnání jednotlivých interpretací je na analýze J. Dorcas Gordon možná nejzajímavější, že jednu z korintských frakcí jako jediná lokalizuje do kvadrantu silné skupiny i sítě.⁶³ Jejím hlavním argumentem ve prospěch tohoto tvrzení je názor, že v Korintu musela existovat skupina, která obhajovala manželství, a takováto skupina musela být lokalizována v pravém horním kvadrantu, neboť, jak jsem již řekla, manželství předpokládá strukturu, což ve verzi podle „Cultural Bias“ se sítí koreluje.

Určení zbylých dvou frakcí, asketů a libertinů, vyžaduje delší zamyšlení, nicméně z její práce vyplývá, že v případě asketů by se jednalo o silnou skupinu a slabou síť (strach o vnější hranice těla tak silný, že zcela odmítají sexuální styk), zatímco v případě libertinů, i když to přímo neříká, nutně o slabou skupinu a silnou síť podle verze z „Cultural Bias“ (nepřipisování důležitosti tělu dobře koresponduje s lhostejností ohledně sexuálních pravidel).⁶⁴ Zde se radikálně rozchází s Carterem v interpretaci frakce, která se nejvýrazněji projevuje v Pavlově citaci „všechno je mi dovoleno“ (*panta moi eksestin*, 1 Kor 6,12). Gordon ji chápe jako projev určité *communitas*, která prostupuje společenství pravidly okolního světa utlačovaných a ve světě neúspěšných prvních křesťanů.

Je velmi důležité, že Gordon zřetelně říká, které části textu jsou o které skupině a od kterých tedy očekává konzistentní výpověď. Tohle je v analýze heterogenní společnosti naprosto klíčové, neboť jinak dojde k naprostému zmatení čtenáře.⁶⁵

Gordon také upozorňuje, že nemůžeme bez dalšího odvozovat Pavlovu skutečnou pozici z toho, co píše v listu Korintským.⁶⁶ Přirozeně, že jeho pozice se jeví jako někde uprostřed mezi extrémy, které můžeme najít v korintské obci, ale to nutně vyplývá ze skutečnosti že se snaží o dosažení kompromisu. Lze si snadno představit, že Pavlova skutečná pozice byla radikálnější a blíže asketickému extrému. Některé výroky by tak naznačovaly - především jeho věta „přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já,“ tj. neženatí (1 Kor 7,7). Analýza v *Sister or Wife?* umožňuje do velkých detailů pochopit, proč Pavel říkal právě věci, které říkal, a například problém jeho motivací v souvislosti s uvedenou citací⁶⁷ je ne-li snad přímo vyřešen, pak přinejmenším ukázán z nového úhlu.

Gordon jako jediná bere vážně jeden z posunů, ve kterém dojde v „Cultural Bias“ oproti *Natural Symbols*. V pozdější z těchto prací Mary Douglas explicitně říká, že se zabývá hodnotami, na které se jedinci odvolávají, když obhajují nebo vysvětlují své chování.⁶⁸ Gordon využila její změny přístupu a rozhodla se – navzdory Sandersovu přesvědčení, že to není možné⁶⁹ – pomocí metody skupiny a sítě analyzovat změnu ve společnosti, respektive argumenty, které Pavel používá, aby změny dosáhl. To samozřejmě vyžaduje nejprve provést

⁶³ *Ibid.*, s. 133.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 136.

⁶⁵ Nebo hůř. Když nepracujeme s tak ideálním materiálem jako 1 Kor a předpokládáme, že text má různé vrstvy, a neřekneme čtenáři jasně, která jeho část patří do které, vyvoláme v čtenáři při analýze dojem, že bereme v potaz jen ty informace, které spolu harmonicky ladí. Přesně toto se stalo Neyreyemu v jeho společném díle s Malinou, i když sami kritizovali Pamment za absenci rozlišování. Cf. Malina and Neyrey, „Jesus the Witch“, s. 35.

⁶⁶ Gordon, *Sister or Wife?*, s. 176.

⁶⁷ Citovaný verš pokračuje: „Ale každý má od Boha svůj vlastní dar, jeden tak, druhý jinak.“ Pokud si Pavel skutečně přál, aby všichni byli jako on, proč přímo nepostavit manželství jako ústupek zlu, místo aby mluvil o rozličnosti darů?

⁶⁸ Douglas, „Cultural Bias“, 190.

⁶⁹ Jack T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London: SCM Press, 1993, s. 104.

analýzu situace tak, jak pravděpodobně vypadala, než začalo k pokusu o změnu docházet, což Gordon velmi stručně udělá, aby se pak zbytek knihy věnovala otázce, jakým směrem který argument situaci posouvá, na jaké předpoklady se odvolává a tak dále. Osobně se domnívám, že její kniha je velmi přesvědčivým argumentem proti Sandersovu tvrzení.

V podkapitole 2.4 jsem ukázala, že při mechanické aplikaci metody skupiny a sítě vyvstávají potíže. Na příkladu Houstona bylo pro změnu vidět, jak nevhodné je, když si autor utvoří závěr z jediného prvku, vyskytujícího se v dané společnosti. Přístup, který volí Gordon, se vyhýbá oběma těmito problémům. Jde o určitou práci s vlastní předpojatostí, uvědomění si, že se jí nelze zcela vyhnout, a o pokus pracovat s ní tak, aby byla k co nejmenší škodě. Tento přístup předpokládá přečtení textu a dalších podpůrných materiálů, které vede k vytvoření celkového obrazu společnosti, kterou zkoumáme, zaznamenání jejích nejvýznamnějších rysů a naopak věcí, které jsou spíše vedlejší. Následně musíme analyzovat tyto klíčové rysy, určit, kam bychom s ohledem na ně zkoumanou společnost zařadili – doufejme potvrdit náš původní dojem - a obhájit, proč zrovna ony jsou klíčové. Nakonec se můžeme, chceme-li, věnovat těm méně podstatným. Vědomí, že na nich tolik nezáleží, zmenšuje riziko desinterpretace ve snaze podpořit naši původní interpretaci. U oněch klíčových rysů se naopak nejedná o desinterpretaci, protože právě ony nám „dojem“ o zařazení dané společnosti do grafu na začátku vytvořily. Jediný problém by vyvstal v okamžiku, kdy by se při bližší analýze mělo ukázat, že náš původní dojem byl klamný, zde samozřejmě riziko přizpůsobení fakt naší teorii hrozí. Je ovšem podle mého názoru menší než v předchozím případě, protože se jedná jen o případy, kdy autor dojde ke dvěma odlišným názorům u stejných dat, kdyžto v předchozím případě náš pohled na jedna data ovlivňoval jiná.

Může se samozřejmě stát, že si z celkového pohledu na společnost žádný jasný dojem o jejím zařazení nevytvoříme. Taková situace nám sice zkomplikuje práci, ale spolehlivosti naší analýzy spíše přispěje. Významných bodů bychom si měli být schopni všimnout tak jako tak, a protože nám nevznikl vůbec žádný předsudek, můžeme je bez obav podrobně analyzovat. K něčemu podobnému došlo u Gordon v případě skupiny libertinů, ovšem s tím rozdílem, že Gordon se proto rozhodla raději její pozici pokud jde o skupinu a síť ani neurčovat.

Další má výhrada spočívá v tom, že ačkoliv když Gordon podrobně sledujeme při její analýze, dokážeme zjistit, jak vlastně metodu používá, sama to o sobě nikde neodhalí. Výsledky její práce to samozřejmě nijak neovlivní, nicméně kdyby tak učinila, pomohla by čtenáři s porozuměním metodě.

3.5 Carter: Paul and the Power of Sin

T. L. Carter se ve své knize věnuje analýze společnosti v listě Galatským, Římanům a v 1. listě Korintským. Zde se soustředím na jeho zkoumání 1. listu Korintským, ale je třeba říct, že všechny jeho analýzy jsou precizně provedené a umožňují lépe porozumět společnostem a biblickým textům, jimiž se zabývá.

Carter se stejnou měrou soustředí na Pavla i na společnost v Korintu a usiluje o pochopení toho, nakolik si mohl Pavel a jeho korintští sympatizanti se zbytkem tamní společnosti rozumět, jak se jim musely vzájemně jevit jejich pozice,⁷⁰ a samozřejmě proč Pavel zastává takové pozice, jaké zastává, a jaké důsledky má například jeho pozice ohledně konzumace masa, které mohlo být obětováno modlám. Ohledně obyvatel Korintu máme samozřejmě k dispozici především zprávy o jejich chování, nicméně z Pavlova podání se dozvídáme něco málo i o jejich kosmologii, a nejen o jejich částech, které přímo souvisejí s jednáním (například postoj k hříchu), ale i o zdánlivě teoretičtějších otázkách, jako je tělesné zmrtvýchvstání. O Pavlově kosmologii toho pochopitelně víme mnohem více – i díky jeho

⁷⁰ Carter, *Paul and the Power of Sin*, s. 45.

ostatním listům, se kterými můžeme srovnávat – ale víme zato méně o jeho chování, které odvozujeme z jeho občasným zmínek a jako antitezi jeho výtek korintským. Carter za pomoci Mary Douglas ukazuje, jak spolu všechny tyto složky v obou případech souvisí a zapadají do sebe, aby vytvořily konzistentní celek, a umožňuj nám tak pochopit jednání obou stran.

3.5.1 Analýza, její problémy a přínosy

Carter se rozhodl pro účely své analýzy mírně upravit definici skupiny a sítě. Ve snaze vyhnout se kritice modelu Mary Douglas jako příliš zaměřeného na jedince⁷¹ navrhuje, aby byla síť podřízena skupině, a jeho verzi sítě tedy určuje nakolik jednotlivec *nebo skupina* přijímají společenské normy okolní kultury.⁷² Jakkoliv na něj výše uvedená výtka v důsledku skutečně zaměřena být nemůže, vystavil se tak mnohem větším potížím. Ve své analýze na ně nenarazil, protože se v Pavlových dopisech setkává se společností buď slabou co do skupiny a silnou co do sítě (podle 1. vydání *Natural Symbols*), nebo se situací silné skupiny a slabé sítě. Problém by nastal, kdyby se měl věnovat pravému hornímu kvadrantu – silné skupině i síti. Zjistil by, že si odporují. Jestliže definuje skupinu silou jejích vnějších hranic a síť mírou akceptace společenských pravidel jejího okolí, vznikne v tomto kvadrantu paradox – společnost, která má teoreticky velmi silné vnější hranice, ale zároveň zcela přijímá klasifikační systém a pravidla světa mimo sebe sama. To zcela zjevně nedává smysl. Carterova síť se v pravé části grafu stává jiným označením pro skupinu, pouze s opačným znaménkem – slabá síť odpovídá silné skupině.

Podřízení sítě skupině nepředstavovalo jedinou změnu, které se Carter oproti původním modelům Mary Douglas dopustil. On sám říká, že jeho verze modelu je nejpodobnější té původní,⁷³ ale ve skutečnosti jde o kombinaci dvou modelů, s Carterovou výše diskutovanou úpravou. Definici skupiny skutečně v podstatě přejal z 1. vydání *Natural Symbols*, ale jeho definice sítě má velmi blízko i k 2. vydání. Pravda, jak sám říká,⁷⁴ neklade na rozdíl od 2. vydání důraz na kosmologii, a nemluví tedy o přejímání klasifikačních schémat, ale o přejímání společenských norem. Jde ovšem jen o drobný posun, ne-li rovnou jen o vyjádření téhož jinými slovy. Další rozdíl pak je, že z pohledu 2. vydání *Natural Symbols* by mu chyběla celá spodní polovina grafu – neuvažuje o lidech, kteří si sami určují své normy chování. V jiných směrech má však jeho definice sítě blíž k 2. než prvnímu vydání. V 1. vydání klade Mary Douglas důraz na síť jakožto míru určenosti vzájemné interakce a komunikace mezi jedinci. Kdybychom takto definovanou síť podřídili skupině, šlo by v pravé polovině grafu o vzájemné interakce skupin, a tento parametr Carter neměří.

Takováto situace přináší mnohé potíže. Především, jestliže pracujeme se dvěma verzemi metody, ze které z nich budeme přejímat závěry? Nadefinujeme-li si jinak parametry skupiny a sítě, budou mít i výsledné kvadranty jiné vlastnosti a budou do nich spadat jiné společnosti s jinými kosmologiemi. Carter sám sebe chápe jako navazujícího na 1. vydání *Natural Symbols*, a přejímá tedy charakteristiky jednotlivých kvadrantů podle něj. Ve své studii Korintu v tomto směru nenarazil na problém, obávám se však, že by z nebezpečí takto nevyvážil v každé situaci. Na straně slabé skupiny (podle 1. vydání) není příliš rozdíl mezi

⁷¹ *Ibid.*, s. 31.

⁷² *Ibid.*, s. 42 a 43. Oporu nachází v tvrzení Mary Douglas, že zvýšený tlak na hranice společnosti skutečně může způsobit posun v grafu směrem dolů, ale neuvědomuje si, že tlak na hranice skupiny není totéž jako nepřijímání klasifikačního systému jejího okolí. Nějaký tlak v takovém případě jistě existovat bude, ale v tomto případě měla autorka na mysli skutečně extrémní míru, která jediná může vést k dočasnému potlačení vnitřních struktur, nebo spíše k posílení důležitosti skupinových hranic natolik, že vnitřní struktury dočasně ustoupí do pozadí. Mary Douglas sama uvádí příklad Mormonů, kteří dokázali zůstat hierarchickou společností i přesto, že jsou v menšině a nesdílejí klasifikační systém svého okolí. Cf. Douglas, *Natural Symbols*, s. xxiii.

⁷³ Carter, *Paul and the Power of Sin*, s. 43.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 43.

regulací mezilidských vztahů a přijímáním sociálních norem z okolí jedince. Ale v pravé části grafu již situace vypadá jinak. Je velký rozdíl mezi otázkou „jsou v dané společnosti nějaké určené modely mezilidských vztahů nezaložené na skupinové identitě?“ (sít' podle 1. vydání) a otázkou „přijímá skupina společenské normy svého okolí?“ (sít' podle Cartera). Do pravého dolního kvadrantu by se Carterovi dostaly i společnosti, které by Mary Douglas zařadila do pravého horního⁷⁵ – což souvisí s výše diskutovaným problémem nemožnosti tohoto kvadrantu v Carterově verzi modelu.

V důsledku jeho úprav pak nijak nepomůže, že se Carter na rozdíl od Neyreyho zabývá parametrem skupiny i sítě, protože naše pochopení vnitřní struktury korintské církve na základě jeho práce je stále ohroženo, a žádné nové porozumění nevyvstane jako kompenzace, neboť Carterovo chápání sítě, jak jsem již ukázala, reprezentuje ve skutečnosti jen jeden z rysů skupiny.

I on, podobně jako Neyrey, některé faktory relevantní pro sít' zařadil částečně pod skupinu,⁷⁶ čímž dosáhl toho, že je ve své práci alespoň diskutuje – byť jejich nepřesné označení vyžaduje od čtenáře značnou dávku pozornosti k detailu, aby si uvědomil, že v daných momentech ve skutečnosti mluví o vnitřní struktuře korintské církve, a důkladné porozumění modelu skupiny a sítě, má-li zjistit, že kosmologické projevy nízké sítě ve skutečnosti souvisejí právě s touto vnitřní strukturou, nikoliv se vztahem k okolnímu světu, jak tvrdí Carter. Nakolik nám něco takového musí vadit, souvisí s otázkou, jaký typ porozumění od modelu skupiny a sítě vyžadujeme. Stačí-li nám, že Carter barvitě vykreslí typ společnosti, s jakým máme tu čest, čímž nám umožní zasadit si do jeho kontextu jednání aktérů, o kterých víme od Pavla – což funguje zvláště dobře v případě korintské společnosti, kterou Carter identifikuje jako společnost silně podobnou naší – a lépe mu rozumět, pak je všechno v pořádku. Pokud ale chceme zároveň chápat příčiny za jeho hodnocením, vědět, jaké jednání souvisí s jakými kosmologickými představami, k čemu by vedly jaké změny a kam by celou situaci posouvaly které Pavlovy argumenty, pak už nám Carterovi chyby vadit musí, protože toto porozumění zakrývají.

Pavla Carter situuje do pozice silné skupiny a slabé sítě, zatímco přinejmenším vedení tamní křesťanské obce, jak jsem již naznačila, určuje podle svých parametrů jako silnou sít' a slabou skupinu (podle obou vydání *Natural Symbols*, v „Cultural Bias“ by se takováto společnost nacházela v kvadrantu slabé skupiny i sítě). Jako hlavní podklad používá Pavlovy odsudky „moudrosti tohoto světa“ a společenského postavení, které implikují, že korintští je naopak oceňovali, a Pavlovo vysvětlení, proč je sex s prostitutkou zakázaný, které nutně vede k závěru, že i tento problém se v korintské obci vyskytoval, stejně jako další projevy chování, které bylo spíše v souladu s mravy okolního světa než s mravy křesťanské obce (Carterovo kritérium určení síly sítě). Slabou skupinu podkládá především různými doklady malé ohleduplnosti uvnitř obce (chování u večeře Páně, mluvení několika charismatiků zároveň atd.), což je poněkud sporné a vede to k dojmu, že Carter nakonec v praxi, pokud ne v teorii, oba parametry prohodil – jeho kritéria síly sítě by se daly použít pro učerní síly skupiny podle „Cultural Bias“ či 1. vydání *Natural Symbols*, a naopak.

Stručně dále upozorňuje, že v obci se zjevně nacházela i frakce, která byla loajální Pavlovi a která by se pak s ním patrně shodovala v pozici na grafu – silné skupiny, slabá sít' (dokonce se tato skupina zdá ještě extrémnější než Pavel sám, neboť je musí ujišťovat, že svatba není hřích a že lze zůstat sezdaný s nevěřícím partnerem).⁷⁷

⁷⁵ Ostatně pravděpodobně se tak děje v Carterově analýze společnosti v Galatii, kterou zařazuje jako silnou skupinu a slabou sít' navzdory tomu, že tam převládá tendence zachovávat pravidla mojžišského Zákona. Cf. *Ibid.*, s. 83.

⁷⁶ Někdy navíc navíc ty samé, jako právě v případě chování u večeře Páně. Cf. *Ibid.*, s. 64.

⁷⁷ Cf. též Houston, *Purity and Monotheism*, s. 272.

3.7 Shrnutí a srovnání

Co se týče preciznosti analýzy, vítězí jednoznačně Gordon. Zatímco Houstonovi nelze nedostatek pozornosti k detailům příliš vyčítat, protože se soustředil především na jiná témata, u Neyreyho je situace dosti odlišná. Jak jsem již zmiňovala výše, některá fakta nebere v potaz nebo překrucuje (například jak to, že Pavel, údajně zastávající pozici silné skupiny, povoluje konzumaci masa, u kterého hrozí, že bylo obětováno modlám?), a jiným tématům nevěnuje zdaleka tolik prostoru, kolik vyžadují – zmiňuje sice, že v Korintu se zjevně nacházeli tací, kteří měli názory radikálně odlišné od Pavla,⁷⁸ ale žádnou detailnější analýzu skupiny nepředstaví. Samozřejmě, něco takového pravděpodobně není ani cílem jeho práce, neboť sám deklaruje, že se soustředí na Pavlovo mluvení o těle a na spojení této symboliky se společností, nicméně naše porozumění listu korintským tím do značné míry omezuje. Jak jsem se snažila ukázat, k pochopení Pavla je velmi podstatné rozumět jeho motivacím při psaní listu, a k jeho motivacím neoddělitelně patří situace v Korintu, ke které se vyjadřuje.

Jedním z problémů Houstonova přístupu je, že předpokládá příliš velkou homogenitu prvotního křesťanství. Automaticky počítá s tím, že jestliže někdo přijal křesťanství v rané fázi jeho vývoje, dá se označit za součást millennialistického hnutí.⁷⁹ Očekávání brzkého druhého příchodu Krista bylo jistě běžným rysem v raném křesťanství,⁸⁰ nicméně nemuselo se nutně týkat každé obce nebo části obce. Jeho automatický předpoklad pravděpodobně souvisí s častým novodobým propojením charismatického křesťanství (vyznačujícího se mluvením jazyky, jež bylo v Korintu běžné)⁸¹ s millennialismem,⁸² ale toto propojení vůbec nemuselo existovat již v prvotním křesťanství. Mary Douglas mluví o souvislosti glossolalie s nízkým stupněm sociální kontroly a s antiritualismem⁸³ – ale tenhle popis se může týkat obou kvadrantů na levé straně grafu.

Navíc i kdybychom se drželi pohledu, že nestrukturované náboženské projevy se objevují typicky ve společnosti, která se cítí utlačována neosobními pravidly a snaží se z nich vymanit (tedy v takové, jaká si Houston představuje, že byla v Korintu), pořád to nijak nepopírá Carterovy přesvědčivé argumenty ve prospěch agresivně soutěživého typu společnosti (ostatně Carter má oporu i v Antoinette Wire, další autorce, která se analýzou společnosti v 1. listu Korintským metodou skupiny a sítě zabývala, byť jen velmi stručně,⁸⁴ proto se jí ve své práci podrobně nevěnuji), které jsou namířeny právě na skupinu, která glossolalii praktikovala. Jedno řešení se nabízí, uvědomíme-li si, jaké důsledky vyplývají z faktu, že církev v Korintu nebyla (na čemž se shoduje většina autorů) co se týče své sociální pozice homogenní. Jistě se jednotlivé frakce navzájem silně ovlivňovaly, a není tedy možné, že s mluvením jazyky původně přišla skupina, která se cítila utlačovaná, ale poté, co si v církvi získalo popularitu a začalo být chápáno jako důkaz Boží přízně, ho přejaly i vyšší společenské vrstvy, aby podpořily svou pozici v církvi? Obecně vzato se tady Houston dopustil přesně toho, co jsem na začátku popisovala jako chybu, které se pomocí metody skupiny a sítě vyhneme: chápe, metaforicky řečeno, chození do kostela ve středověkém Španělsku a moderní Praze jako totéž, a jeho postup odpovídá situaci, kdy by z praktikování nedělní povinnosti křesťanů ve středověku a dnes vyvodil, že se obě společnosti shodují.

⁷⁸ Neyrey, „Body language in 1 Corinthians“, s. 146.

⁷⁹ Houston, *Purity and Monotheism*, s. 274.

⁸⁰ R.F. Bulman, „Paul Tillich and the Millennialist Heritage“, *Theology Today* 53 (1996): 464-476, s. 467.

⁸¹ Cf. 1 Kor 14,27.

⁸² E. L. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1993, s. 3-5.

⁸³ Douglas, *Natural Symbols*, s. 51.

⁸⁴ Wire, *Corinthian Women Prophets*, s. 190.

Carterovy závěry se dostávají do střetu i s Dorcas Gordon. Přinejmenším pro mne jsou Carterovy argumenty ve prospěch agresivně soupeřivé společnosti nakonec přesvědčivé, byť po metodologické stránce se dá jeho práci mnohé vytknout. Zároveň se ale nedá popřít, že Gordon neprovádí žádné zásadní argumentační chyby. Podle mého názoru se však dvě skupiny z její analýzy dají sloučit do jedné (ostatně celý její koncept toho, že v Korintu se odehrává sociální drama, stojí na představě dvou konfliktních frakcí, mezi kterými se Pavel snaží prostředkovat), a ta se dá ztotožnit s Carterovou vizí elity typu individualistické společnosti. Domnívám se, že Gordon udělala chybu, když předpokládala, že obhájci manželství musí být v sociální pozici silné skupiny i sítě (toto je případ, kdy se nedržela při své aplikaci přístupu, který jinak důsledně využívala, a naopak udělala tutéž chybu jako Houston – příliš vycházela z jednoho detailu). Budeme-li hovořit z perspektivy 1. vydání *Natural Symbols*, na hájení manželství zcela stačí silná síť, silné skupiny není třeba. Jedná se o nějakou ustavenou sociální normu, kterou nemají společenské elity obecně vzato žádný zvláštní důvod chtít rušit – není důvod, proč by se muži v dobrém sociálním postavení měli bránit představě manželství v době, kdy jim žena byla podřízena. A v takovém případě pak mohou být obhájci manželství *ti samí* lidé, kteří obhajují sexuální svobodu: čistě společensky chápané manželství v patriarchální společnosti se nijak nevylučuje s příznivým postojem k sexuální svobodě. Ženy, jak píše Gordon, častěji patřily k příznivcům askeze.⁸⁵

V této interpretaci už ovšem samozřejmě opět neberu v úvahu Houstonovy argumenty ve prospěch „společnosti utlačovaných“. Lze smířit Houstonovu interpretaci s interpretací Gordon i Cartera, stejně jako lze navzájem smířit poslední dva jmenované, ale pravděpodobně neexistuje způsob, jak jednoduše uvést v soulad všechny tři interpretace.

4. Závěr

Jak je vidět, pečlivá analýza pomocí metody skupiny a sítě nám umožňuje vidět věci, které by jinak zůstaly skryty. A i konfliktní či nejasné závěry nám mohou poskytnout cennou službu odhalení otázek, na které by nás jinak nenapadlo se ptát. Díky práci čtyřech autorů, které jsem zde podrobně rozebírala, rozumíme společnosti v Korintu lépe. Když Pavel odsuzuje moudrost tohoto světa, vidíme ambiciózní, na úspěch orientované křesťany, kterým bylo toto sdělení adresováno, když ujišťuje, že manželství není hřích, máme před očima asketické mravokárce, a když hovoří sám o sobě, představujeme si jeho složitou situaci, kdy se snaží udržet obec pohromadě, aniž by dělal příliš velké kompromisy v otázce mravních nároků na „své“ korintské.

Ano, ani dosti důkladný a opatrný přístup k analýze textů nemusí v žádném případě způsobit, že dva autoři nezávisle na sobě dojdou při analýze téže společnosti k týmž závěrům. Ovšem to samo o sobě nevádí. Problém samozřejmě nastává, když autoři dojdou k na první pohled nepřesvědčivým závěrům kvůli nedostatečně pečlivému zacházení s textem. Pak je totiž málo pravděpodobné, že by jejich laxní analýza nějak zlepšila naše porozumění. Pokud ale důvod neleží zde, jde o zcela jinou situaci. Již jsem citovala Howarda Kee s jeho zhodnocením, že čtyři kvadranty představují čtyři ideální typy společnosti. Ideální typy, jak píše Weber,⁸⁶ jsou konstrukty (a k tomu, že její kvadranty jsou konstrukty, se beze studu přiznává i Mary Douglas),⁸⁷ které nám mají pomoci v poznávání světa a porozumění mu. Nejde o objektivně pravdivé entity, jimž by se autor měl snažit přiblížit. Proto může být nakonec celkem lhostejné, že trochu jiný postup analýzy by byl snad věrnější původnímu

⁸⁵ Gordon, *Sister or Wife?*, s. 136.

⁸⁶ Max Weber, „‘Objectivity’ in Social Science“, in C. Calhoun, J. Gerteis, J. Moody, S. Pfaff and I. Virk (eds.), *Classical Sociological Theory*, Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 211-217.

⁸⁷ Douglas, „Cultural Bias“, s. 190.

postupu Mary Douglas, jestliže tato odlišnost nesnižuje porozumění. Osobně se sice domnívám, že Carterovo predefinování modelu obecně vzato nefunguje, ale sejde na tom jen potud, pokud chceme zajistit, aby se další nevydávali v jeho stopách, neboť jeho vlastní práci, jak jsem psala, to nijak negativně neovlivnilo, porozumění pavlovským obcím, které z ní můžeme vytěžit, to nijak nesnížilo, a na tom konec konců záleží.

Samozřejmě, v mnoha jiných případech nemohu být zdaleka tak optimistická. Nejen, že nepřesná analýza často závěry dané práce ovlivnila velmi silně. V některých případech jednoduše nedošlo k závěrům vůbec žádným, respektive žádným takovým, které by souvisely s aplikací metody skupiny a sítě. Sociologické metody, a zvláště takové, které obsahují tabulky, grafy či jasně vymezené kategorie, bohužel svádí k zaujetí čistě mechanickou stránkou věci, takže autor pak stráví většinu času rozhodováním, do kterého kvadrantu grafu přesně danou společnost zařadit, a mnohem menší část zkoumáním, jak nám takové zařazení pomáhá oné společnosti porozumět. Čtyři kvadranty totiž vyvolávají iluzi, že samy o sobě představují cíl práce dotyčného biblisty, a že budeme-li schopni s pravděpodobností blížící se jistotě určit, kam že námi zkoumaný exemplář patří, je náš úkol splněn. Přitom to je teprve začátek.

Skutečně přínosná byla podle mého názoru aplikace metody pouze právě v případě Cartera a Gordon. Carter svou důkladnou analýzou otvírá možnost lépe porozumět společnosti, které Pavel adresuje své listy, pochopit, jak se v nich mohly objevovat některé pro nás nepředstavitelné názory – ať už nepředstavitelné proto, že se k nim nedokážeme ze své pozice vztáhnout, nebo naopak proto, že máme určitou fixní představu světa prvních křesťanů, do které takovéto názory nezapadají – a akceptovat jejich pohled na věc jako stejně legitimní jako náš. Gordon nám dává především dobrý náhled na Pavlovy motivace a umožňuje nám vztáhnout se k němu a lépe pochopit, co která pasáž v jeho textech pravděpodobně měla znamenat a proč ji napsal právě tak, jak ji napsal.

Neyrey sice dokáže propojit některá pravidla ohledně těla s obrazem společnosti typu enkláva, leč u řady jiných jsou jeho argumenty tak nepřesvědčivé, že poněkud snižují věrohodnost celého jeho článku. Nevíme nakonec, jestli můžeme tomuto propojení věřit i u případů, kdy vypadalo přesvědčivě, a v každém případě se ztrácí možnost celkového porozumění Pavlovi, byť jen v rámci jednoho listu. Pokud jde o Houstona, chybí především v přílišném vyvozování závěrů z jednoho fenoménu, který se v Korintu vyskytoval. Při podrobnějším čtení listu nám bude jeho interpretace stěží připadat přesvědčivá, protože některé prvky, například příznivý vztah k masu obětovanému modlám, zkrátka nedokáže vysvětlit.

Ostatní biblisté, kteří metodu skupiny a sítě aplikují, se vesměs chytají do pasti proto, že ze své klasifikace nevyvodí žádné zajímavé závěry, a nebo provedou analýzu tak špatně, že jejich závěry mají daleko k přesvědčivosti.

Carter a Gordon mě tedy naplňují optimismem, pokud jde o smysluplnost používání antropologických přístupů v biblistice. Na druhou stranu, i ti, kteří nevyužili potenciálu metody skupiny a sítě zdaleka naplno (ačkoliv si to obvykle ani sami neuvědomují), někdy dosáhli alespoň toho, že umožnili čtenáři lepší porozumění vzájemnému vztahu jednotlivých prvků společnosti, o které píše. Jedná se sice o poněkud promarněný potenciál, ale každé navýšení porozumění je krok dobrým směrem.

Bibliografie:

Blumhofer, Edith L., *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 1993, x + 281 s., ISBN 0252016483.

Bulman, Raymond F., „Paul Tillich and the Millennialist Heritage“, *Theology Today* 53 (1996): 464-476.

Carter, Timothy L., *Paul and the Power of Sin: Redefining ‚Beyond the Pale‘*, (Society for New Testament Studies Monograph Series, 115), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, xiv + 241 s., ISBN 0511029721.

Douglas, Mary, „Cultural Bias“, in M. Douglas (ed.), *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul, s. 183-254.

Douglas, Mary, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, with a new introduction, London – New York: Routledge, 1996, xxxviii + 183 s. (1970¹, 1973²), ISBN 0203176367.

Douglas, Mary, *Collected Works, Vol. III: Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London – New York: Routledge, 2003, xvii + 177 s., (1970¹), ISBN 0415291062.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, with a new preface by the author, London – New York: Routledge, 2002, xx + 247 s., (1966¹), ISBN 020337441X.

Garrett, Susan R. (rev.), „B. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*“, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 532-534.

Gordon, J. Dorcas, *Sister or Wife?: 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*, (Library of New Testament Studies, 149), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 248 s., ISBN 1850756856.

Horrell, David G. (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, vi + 426 s., ISBN 0567086585.

Houston, Walter, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series, 140), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 314 s., ISBN 1850753687.

Chance, John K., „The Anthropology of Honour and Shame: Culture, Values, and Practice“, *Semeia* 68 (1994): 139-149.

Isenberg, Sheldon R. and Dennis E. Owen, „Bodies, Natural and Contrived: The Work of Mary Douglas“, *Religious Studies Review* 3 (1977): 1-17.

Johnson, Richard W., *Going Outside The Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, (Library of New Testament Studies, 209), Sheffield: Sheffield University Press, 2001, 169 s., ISBN 1841271861.

Kee, Howard Clark, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, vii + 120 s., ISBN 0800623355.

Malina, Bruce J., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta: John Knox Press, 1986, v + 230 s., ISBN 0804202419.

Meeks, Wayne A., “‘Since then you would need to go out of the world’: Group Boundaries in Pauline Christianity“, in T. J. Ryan (ed.), *Critical History and Biblical Faith*, Villanova: College Theology Society, 1979, s. 4-29.

Neyrey, Jerome H., “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35 (1986): 129-170.

Neyrey, Jerome H., “Bewitched in Galatia: Paul and Cultural Anthropology,” *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): 72–100.

Pamment, Margaret, „Witch-hunt“, *Theology* 84 (1981): 98-106.

Ramirez, Guillermo, „The Social Location of the Prophet Amos in Light of the Group/Grid Cultural Anthropological Model“, in S. B. Reid (ed.), *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, s. 112-124.

Sanders, Jack T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London: SCM Press, 1993, xxiii + 404 s., ISBN 0334023254.

Spickard, James V., „A Guide to Mary Douglas’s Three Versions of Grid/Group Theory“, *Sociological Analysis* 50 (1989): 151-170.

Weber, Max, „‘Objectivity’ in Social Science“, in C. Calhoun, J. Gerteis, J. Moody, S. Pfaff and I. Virk (eds.), *Classical Sociological Theory*, Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 211-217.

Wire, Antoinette Clark, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul’s Rhetoric*, Minneapolis: Fortress Press, 1990, x + 316 s., ISBN 0800624343.

Witherington, Ben, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company and Carlisle: The Paternoster Press, 1995, xx + 492 s., ISBN 0802801447.