

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Ztělesňovat Krista:
Smysl a význam rituálu
v 1. Korintským 12–14**

Mgr. et Mgr. Jiří Bukovský

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: Jan Roskovec, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Biblická teologie

Praha 1. 6. 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Ztělesňovat Krista: Smysl a význam rituálu v 1. Korintským 12–14* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 1. 6. 2018

Jiří Bukovský

Anotace

Tato práce hledá odpověď na otázku, co nám text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálních implikacích rituálu, o kterém se v něm mluví. Raně křesťanskou bohoslužbu chápe jako komplexní rituál a na základě postupné exegeze 1K 12–14 otvírá cestu k interpretaci jeho smyslu a významu. Smyslem se míní komunikovaný obraz světa, významem pak vliv popisovaného dění na účastníky a jejich komunitu. Jako smysl rituálu vystupují z exegeze tři obrazy: budovaný chrám, Kristovo tělo s mnoha údy a představa Ducha, který působí ve věřících. Tyto představy jsou v rituálu přehrávány, potvrzovány, ztělesňovány. Kromě předávání tohoto obrazu světa a s ním spojených hodnot souvisí význam dění z 1K 12–14 s prostorem liminální svobody, který vytváří. Charismata představují dynamické dění, které není vázané na konkrétní nositele. To platí zejména pro prorokování a mluvení v jazyku, které jsou v této práci na základě analýzy pramenů pochopené jako řeč pronášená v okamžiku naplnění Duchem. Typicky se přitom zřejmě jednalo o modlitby, díkyvdání a hymny. Praktikování těchto projevů Ducha pak otvíralo prostor, kde každý mohl vstoupit do některé z rolí, které k tomuto dění patřily. Po skončení tohoto dění se účastníci znovu začleňovali do sociálních struktur církevní komunity a vnějšího světa. Toto dění napomáhalo soudržnosti komunity, formování vztahů, utváření rolí a identity. 1K 12–14 tak nenabízí určitý „model“ církve, ale spíše obraz komplexní události, kde popisované fenomény (zejména prorokování a glosolálie) přispívají k utváření pohledu na svět a formování křesťanské komunity.

Klíčová slova

1. Korintským, bohoslužba, charismata, prorokování, glosolálie, rituál.

Bibliografický údaj

BUKOVSKÝ, Jiří. *Ztělesňovat Krista: Smysl a význam rituálu v 1K 12–14*. Praha 2018, s. 259. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta.

Summary

This work understands 1Cor 12–14 as a text concerned with early Christian ritual and addresses the question: What does the text of 1Cor 12–14 reveal about the symbolic universe and social implications of this ritual? Early Christian meetings are understood as a complex ritual which has meaning and significance that could be interpreted on the basis of exegeting 1Cor 12–14. Meaning denotes the worldview communicated through it, significance denotes the influence of the ritual on the lives of the believers and their community. As its meaning, three metaphors appear out of the exegesis: a temple in construction, Christ's body with many members, and an image of the Spirit working in believers. These images are being played out, strengthened, and embodied in the ritual action. Apart from communicating the worldview and corresponding values, the significance of the ritual lies in that it creates a space of liminal freedom. Charismata are a dynamic reality and are not bound to particular persons. That is true especially in the case of prophesying and speaking in tongues, which based on analysis of the primary sources are in this work understood as speaking in an inspired state by a person who is being filled with the Spirit. Generally, prayers, thanksgiving, and hymns constituted the content of these particular charismata. Time dedicated to the practice of these manifestations of the Spirit created a space where anyone could, for a moment, enter a role connected to this activity. When this activity was over, participants reintegrated to the social structures of the church community and outside world. This work argues that the practice of charismata was instrumental in strengthening the cohesiveness of the community, the shaping of relationships, and the formation of roles and identities. In this view, 1Cor 12–14 does not present a model of the church, but rather a look into a complex event in which the described phenomena, particularly prophesying and glossolalia, contributed to the formation of the Christian worldview and community.

Keywords

1 Corinthians, worship, charismata, prophecy, glossolalia, ritual.

Bibliographical reference

BUKOVSKÝ, Jiří. *Ztělesňovat Krista: Smysl a význam rituálu v 1K 12–14. (Embodying Christ: Meaning and Significance of the Ritual in 1Cor 12–14.)* Praha 2018, s. 259.

Doctoral thesis. Charles University in Prague. Protestant Theological Faculty.

Poděkování

V prvé řadě bych chtěl poděkovat svému školiteli, Janu Roskovcovi, Th.D., který mě s tímto projektem přijal a po celou dobu se mi trpělivě věnoval. Jsem vděčný za připomínky, rady a možnost diskuze. Pravděpodobně není třeba zdůrazňovat, že za nedostatky této práce nesu zodpovědnost já sám.

Dále bych rád poděkoval řediteli Komenského institutu, Peterovi Cimalovi, Th.D., za povzbuzení, rady a podporu, kterých se mi dostalo v průběhu tvorby této dizertace.

Vyjmenovat všechny další, kteří přispěli odbornou radou či povzbuzením, již asi není možné. Alespoň obecně bych rád vyjádřil vděčnost lidem spojeným s Komenského institutem, Evangelikálním teologickým seminářem a společenstvím badatelů v Tyndale House v Cambridge.

V průběhu let se mi také dostalo finanční podpory, která umožnila několik plodných badatelských pobytů. Kromě své domovské fakulty bych v tomto ohledu rád jmenovitě poděkoval Komenského instututu, Nadačnímu fondu Marie Třebické–Řivnáčové a Evangelikálnímu teologickému semináři v Praze. Ze stejného důvodu bych chtěl vyjádřit vděčnost také Tyndale Seminary v Amsterdamu a univerzitám v Heidelbergu a Bonnu.

Velký dík patří také všem blízkým, rodině, přátelům i lidem v církvi, kteří mě během této doby podporovali a zachovali mi přízeň, když jsem velkou část svého času a energie věnoval této práci.

Na závěr bych rád vyslovil své díky také Bohu, z jehož milosti jsem to, co jsem. Mojí nadějí je, že snad budu moct podobně jako apoštol Pavel říct, že milost, kterou mi prokázal nebyla nadarmo.

Obsah

Obsah	11
1 Úvod	15
1.1 Teoretické východisko práce	15
1.1.1 <i>Symbolické systémy a symbolický svět</i>	15
1.1.2 <i>Dynamika symbolických systémů</i>	17
1.1.3 <i>Smysl a význam v symbolickém systému</i>	19
1.2 Rituál: Smysl a význam	20
1.3 Raně křesťanská bohoslužba jako rituál	23
1.4 Pole práce: 1K 12–14.....	27
1.5 Cíle práce a postup.....	29
1.6 Přínos práce.....	31
2 Zkušenost Ducha: Od model k živému Bohu (1K 12,1–3)	33
2.1 <i>Tὰ πνευματικά</i> jako téma 1K 12–14.....	33
2.1.1 <i>Tὰ πνευματικά – význam a původ slova</i>	36
2.1.2 <i>Tὰ πνευματικά a jazyk charismat</i>	39
2.2 Němé modly a živý Bůh (1K 12,2).....	45
2.2.1 <i>Němé modly</i>	46
2.2.2 <i>Byli jste vedeni</i>	48
2.3 Křesťanské chápání řeči v Duchu (1K 12,3).....	49
2.3.1 <i>Dvě vyznání a povaha řeči v Duchu (1K 12,3)</i>	49
2.3.2 <i>Pohanská minulost Korintských a neznalost věci Ducha</i>	52
3 Bohoslužba jako zakoušení Božího života (1K 12,4–11)	57
3.1 Charismata jako dynamická realita.....	57
3.2 Prolínání osob a dynamická jednota s Bohem	65
3.3 Smysl a význam charismatické praxe	67
4 Křest v Duchu: metafora a zkušenost (1K 12,13)	71
4.1 Dar Ducha jako základ jednoty	71
4.2 Význam a smysl zkušenosti Ducha v 1K 12,13.....	80
5 Tělo a údy (1K 12,12–26)	87
5.1 Pavlův obraz těla v 1K 12,12–26.....	87
5.1.1 <i>Uvedení obrazu církve jako těla Kristova (1K 12,12–14)</i>	89
5.1.2 <i>Důležitost všech údů těla (1K 12,15–21)</i>	90
5.1.3 <i>Paradoxní uspořádání těla a převrácená hierarchie (1K 12,22–26)</i> 92	
5.2 Pavlův obraz těla a uchování struktury věrohodnosti	95
6 Stát se údem: Od prorokování k prorokům (1K 12,27–31a)	103
6.1 Rozdíly ve výčtech charismat v 1K 12,8–10 a 1K 12,28–30.....	103
6.2 Rozpoznání daru: příklad Pavlova apoštolství v Ga 2,7–9	107
6.3 Rozeznání proroka	111
6.4 Rámec rituálu a dva „modely“ církve	113

7	Láska: Étos komunity a rituálu (1K 12,31b–13,13).....	121
7.1	Chvála lásky v rámci 1. Korintským	121
7.2	Ἀγάπη jako étos bohoslužby	123
7.3	Ἀγάπη jako étos užívání charismat.....	125
8	Prorokování a jazyky v 1K 14.....	131
8.1	Prorokování a jazyky v 1K 14,1–19	131
8.1.1	1K 14,1–5.....	131
8.1.2	1K 14,6–19.....	137
8.1.3	1K 14,20–25	145
8.2	Otázka vztahu prorokování a jazyků	151
8.3	Mluvení v jazyku jako řeč	153
8.4	Proroci a prorokování	157
8.5	Prorokování v předkřesťanských a raně křesťanských pramenech	161
8.5.1	Προφητεύω v nežidovské řečtině.....	161
8.5.1	Προφητεύω v LXX.....	163
8.5.2	Filón Alexandrijský.....	164
8.5.3	Josefus Flavius.....	165
8.5.4	Kanonická evangelia (mimo Lukášovo evangelium).....	165
8.5.5	Prorokování v Lukášově dvojdíle.....	167
8.5.6	Zjevení Janovo	170
8.5.7	1. list Petrův	171
8.5.8	Barnabášova epištola.....	172
8.5.9	Hermův pastýř.....	172
8.5.10	Didaché	174
8.5.11	Iréneus z Lyonu.	175
8.5.12	Kritikové montanismu	176
8.5.13	Shrnutí: Prorokování v předkřesťanských a raně křesťanských pramenech.....	178
8.6	Prorokování, chvála a modlitba v Pavlových sborech.....	180
8.6.1	Ef 5,18–20: Prorokování, modlitba a chvála.....	180
8.6.2	1Te 5,14–22: Prorokování a stav inspirace.....	183
8.6.3	Ř 8,26–27: Řeč Ducha a typ inspirace.....	186
8.7	Praxe a význam inspirované řeči v 1K 12–14	191
8.7.1	Inspirovaná řeč a praxe v 1K 14.....	191
8.7.2	Inspirovaná řeč a její význam	194
9	Bohoslužba a řád v Božím domě (1K 14,26–40)	201
9.1	Zachování rozmanitosti v bohoslužbě (1K 14,26).....	202
9.2	Správné praktikování jazyků (1K 14,27–28).....	204
9.3	Správné praktikování prorokování (1K 14,29–33a).....	206
9.3.1	Prorokující nebo proroci.....	206
9.3.2	Posuzování proroctví	206
9.3.1	Umlknutí proroka	209
9.3.2	Duchové proroků.....	210
9.3.3	Prorokování a obraz Boha	211
9.4	Role žen v tomto kontextu (1K 14,33b–36).....	211

9.4.1	<i>Otázka interpolace v 1K 14,33b–36</i>	211
9.4.2	<i>Prorokování žen v 1K 11,2–16</i>	214
9.4.3	<i>Mlčení žen v 1K 14,33b–36</i>	218
9.4.4	<i>1K 14,33b–36: závěry</i>	222
9.5	Potvrzení řádu (1K 14,37–40)	223
10	Závěr	225
10.1	Exegetické podněty	225
10.2	Smysl a význam rituálu v 1K 12–14	229
10.2.1	<i>Obraz světa v 1K 12–14</i>	229
10.2.2	<i>Předávání obrazu světa a étosu</i>	231
10.2.3	<i>Formování komunity</i>	234
10.2.4	<i>Platnost modelu</i>	236
10.3	Přínos, limity a možnosti dalšího bádání	240
	Zkratky	243
	Bibliografie	249

1 Úvod

Tato práce představuje vyústění dlouhodobého osobního i odborného zájmu o náboženskou zkušenost a utváření pohledu na svět. V letech 2007–2008 jsem v rámci studia sociální antropologie prováděl roční terénní výzkum v církvi tvořené převážně konvertity z muslimského prostředí.¹ Měl jsem možnost sledovat proces transformace jejich identity, přetváření pohledu na svět a proměnu hodnot. Společný život komunity a zkušenost v bohoslužbě tu hrály důležitou roli. Po dokončení magisterské práce založené na zmíněném terénním výzkumu jsem se rozhodl, že se vrátím ke svému předchozímu oboru novozákonních studií a pokusím se sledovat podobné otázky s pohledem na rané křesťanství. Co vedlo tehdejší obyvatele Římské říše ke konverzi? Jak si novou víru osvojovali a jak ji žili? Jak se utvářela jejich identita? Jak vypadala a jakou roli v tom hrála jejich setkání? To jsou jen některé otázky, které přitahovaly mou pozornost.

Existuje řada způsobů, jak k tématu přistoupit. Každá práce musí zvolit pole, vhodnou otázku a metodu. To platí také pro tuto práci, které nemůže než skromným dílem přispět k porozumění ranému křesťanství. Po určitém rozvažování padla volba na tu část raného křesťanství, o které máme zřejmě nejvíce informací. Jedná se o pavlovské křesťanství a konkrétně církev v Korintu, do jejíhož života, problémů a víry nám dávají nahlédnout dopisy, které vznikly v rámci komunikace mezi touto komunitou a jejím zakladatelem. Při hledání konkrétního způsobu, jak téma uchopit, nakonec vykristalizovala následující výzkumná otázka: *Co nám text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálním významu rituálu, o kterém se zde mluví?* Tato věta formuluje cíle práce, vymezuje pole výzkumu, odkazuje k teoretickým východiskům a předjímá zvolenou metodu. Protože však může působit poněkud složitě, chtěl bych v následujících řádcích objasnit, co znamená a co za ní stojí.

1.1 Teoretické východisko práce

1.1.1 Symbolické systémy a symbolický svět

Teoretické východisko této práce představuje pojetí náboženství a kultury jako systému symbolů, který odráží jisté porozumění světu a plní důležité funkce v životě člověka i společnosti. Hlavním inspiračním zdrojem je tu symbolická antropologie Clifforda Geertze, která pojímá kulturu jako síť významuplných souvislostí, v níž se

¹ Výsledkem byla nepublikovaná magisterská práce Jiří Bukovský, “Z housenky v motýla. Transformace identity iránských konvertitů ke křesťanství,” Magisterská práce (Fakulta humanitních studií, UK Praha, 2009). Dostupná online na <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/76039> (11. 5. 2018).

odehrává život jednotlivce a společnosti.² Geertz se explicitně hlásí k sociologii Maxe Webera, s nímž ho, jak říká, spojuje přesvědčení, že člověk je „tvor zavěšený v síti významů, které si sám upředl.“³ Snaha porozumět lidskému jednání znamená pochopit splet' významuplných souvislostí, podle nichž řídí svůj život a na základě nichž sobě a světu rozumí.

Tato splet' symbolů není soukromou záležitostí, ale je sdílená. Slouží ke komunikaci významu a společnému životu lidí ve společnosti. To lze ilustrovat na příkladu jazyka, který představuje sémiotický systém *par excellence*. Jazyk by nemohl plnit svou funkci, pokud by význam slov, gramatická pravidla nebo fonémy nebyly pro mluvčí společné. Podle Geertze má obdobný sémiotický charakter lidské jednání obecně. Člověk, který žije v nějaké společnosti, se učí, co to znamená ‚být synem‘, jak rozumět úsměvu v té které situaci nebo pro koho se kdy hodí jaký dárek. Každý předmět, úsměv, rituální úkon (...) může být znakem (symbolem), který nese význam a slouží v mezilidské komunikaci. Různé skupiny symbolů pak tvoří jednotlivé symbolické systémy, které používají konkrétní symboly a dávají jim specifický význam. Takovým systémem může být třeba „křesťanské náboženství“, v němž symboly jako kříž, voda, bílý šat či vkládání rukou nesou specifický význam určený místem v tomto systému. V komplexní společnosti se prolínají různé symbolické systémy, jejichž splet' pak vytváří komplexní síť významuplných souvislostí. V jejich celku se pak ustavuje symbolický svět dané komunity, který představuje jakýsi symbolický model světa, z nějž daní lidé rozumí sobě a světu.

Snaha porozumět konkrétním lidem nebo komunitě znamená pochopit jejich symbolický svět. Člověk, který přichází zvenku, přitom nemůže jednoduše požádat ty, kterým chce porozumět, aby mu svůj svět vysvětlili. Běžný člověk si z velké části významy neuvědomuje podobně jako neumí formulovat gramatická pravidla rodného jazyka. Symbolické systémy jsou však podobně jako jazyk „veřejné“. Realizují v každodenní realitě, podobně jako se jazyk (*langue*) realizuje v konkrétních promluvách (*parole*).⁴ Části symbolického světa se odrážejí i v těch nejbanálnějších situacích, kde člověk „jedná jako syn“, „přinese vhodně zabalený dárek“ nebo „si pověsí na krk křížek“. Vedle těchto obyčejných situací jsou tu také komplexní a významem nabitě události, které toho o světě účastníků mohou odkrýt velmi mnoho. Příkladem takových událostí, které v antropologové obvykle studují pod označením rituály, mohou být události jako svatba, inaugurace prezidenta či slavnostní bohoslužba. Na základě sledování běžných interakcí i takovýchto významem nabitých událostí je možné formulovat obecnější výpovědi o symbolickém světě účastníků – jejich víře, hodnotách, strukturování společnosti. Jedná se o úkol podobný práci lingvisty, který se snaží popsat významy slov a gramatická pravidla neznámého jazyka.

² Clifford Geertz, *Interpretace kultur: vybrané eseje* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2000), 13–42.

³ Geertz, *Interpretace kultur*, 15.

⁴ Toto terminologické rozlišení pochází od Ferdinanda de Saussure (Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky* (Praha: Odeon, 1989).

Snaha porozumět nějaké komunitě a jejímu světu je úkolem hermeneutickým. Jak říká Geertz, jde o „vědu interpretativní, která pátrá po významu.“⁵ Předmětem mohou být činy, gesta, rituály, symboly, příběhy, metafory či cokoli dalšího, v čem se odráží to, jak daná komunita sobě a světu rozumí. Interpretativnost tohoto počínu souvisí s tím, že tu nejde o to vyjádřit toto porozumění nějakým univerzálním jazykem, ale představit koncepty, symboly, slova (...) komunity způsobem, který nám umožní porozumět světu, jak jej viděli oni. Na teoretické rovině se takovýto přístup obvykle označuje za emický v protikladu k přístupu etickému, který se snaží najít jakýsi univerzální jazyk a terminologii.⁶ V této práci jde o takovéto emické porozumění symbolickému světu pavlovského křesťanství. Jeho cílem je nahlédnout, pochopit a přiblížit svět, jak jej vnímali oni. V popředí proto musí stát jejich pojmy, příběhy a symboly a jimi vnímané souvislosti. Zároveň je třeba zdůraznit, že toto porozumění je obvykle žité, aniž by je aktéři dokázali plně popsat. Nemůže jít proto jen o převyprávění tohoto porozumění, jak je vyjadřuje kupříkladu teologie komunity, ale je třeba hledat, co odráží a komunikuje celek jejich slov a jednání.

1.1.2 Dynamika symbolických systémů

Snaha porozumět symbolickému světu určité komunity naráží na výzvu, kterou představuje dynamika symbolických systémů. Symbolický systém neexistuje v izolaci nebo statické podobě, ale je součástí živoucího komunikačního procesu. Jako takový podléhá neustálému vývoji a proměně, kterou můžeme sledovat v jejím průběhu a přemýšlet o jejích zákonitostech. Tuto skutečnost a její důsledky pro studium raného křesťanství lze přiblížit na často používané analogii se symbolickým systémem jazyka.

(1) *Proměna*. Každé užití jazyka představuje konkrétní realizaci systému daného jazyka. Mluvčí v ní užívá obecně platný význam slov, příslušná gramatická pravidla a jazykové znalosti. Každá promluva tedy potvrzuje platnost systému jazyka. Zároveň však každé užití jazyka přispívá k jeho proměně. Posouvají se významy slov, výslovnost či oblíbenost jednotlivých obrátů. Jazykovou změnu lze studovat z řady pohledů, kdy se můžeme zaměřit na zákonitosti fonetiky, společenský kontext nebo vlivy dalšího jazyka. Podobně lze sledovat proměnu symbolických systémů jako náboženství, soubor společenských rolí či kultura jako celek. Každá společenská interakce nebo každé provedení rituálu představuje na jedné straně projev existujícího symbolického světa a zároveň na druhé straně přispívá k jeho proměně. Tuto skutečnost je třeba brát s plnou vážností v případě tak dynamického fenoménu, jakým je rané křesťanství v prvním

⁵ Geertz, *Interpretace kultur*, 15.

⁶ Za rozlišení těchto termínů nese zásluhu americký lingvista a antropolog Kenneth Pike, který je odvodil z distinkce mezi *fonetikou* a *fonemikou*. Zatímco fonetika se zabývá klasifikací zvuků v jazycích obecně, fonemika se sleduje významuplné zvuky v konkrétním systému. Emický přístup zpopularizovali antropologové Goodenough a Harris, kteří se snažili rozlišovat kategorie a souvislosti, které rozlišovala daná kultura. (Martin Soukup, *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii* (Praha: Karolinum, 2014), 63–67.) Geertzova symbolická antropologie má rovněž blízko k přístupu emickému.

století, jehož rituální systém, sociální struktury i teologie se nacházely v dynamickém procesu proměny.

(2) *Variace*. Jestliže každé užití jazyka je jedinečné, pak také platí, že každý člověk nebo komunita používá jazyk specifickým způsobem. Každý jednotlivec i jazykové společenství má určité charakteristické obraty, slovní zásobu, terminologii či dikci. Ty se navíc neustále vyvíjejí. Na různých úrovních můžeme rozlišit idiolekty, sociolekty, žargony nebo lokální nářečí jazyka. Ve všech případech jde ovšem o určitou míru abstrakce, kdy je na základě určitých znaků možné odlišit takovéto variace systému konkrétního jazyka. Analogickým způsobem můžeme mluvit o ‚raném křesťanství‘, ‚pavlovském křesťanství‘ či ‚křesťanství v korintském sboru v polovině 50. let prvního století‘. V případě korintského sboru se navíc řada badatelů domnívá, že varianty křesťanské víry a praxe existovaly i v rámci tohoto sboru. V tomto ohledu bude potřeba odpovídat na otázku, s jakou variantou se setkáváme a jaká míra abstrakce je metodologicky odůvodněná. V některých případech se můžeme setkávat pouze s vírou a praxí určité skupiny. Jinde může jít sice o Pavlovu představu, která však bude velmi ovlivněná specifickou situací v Korintu. V dalších případech se naopak bude jednat spíše o obecně platnou podobu pavlovského křesťanství s jeho vírou a praxí.

(3) *Normativnost*. V řadě společností vznikají způsoby, jak bránit změnám v symbolických systémech. V případě jazyka se objevují autoritativní texty sloužící jako vzor nebo se sepisují pravidla spisovného jazyka. Objevují se odborníci, instituce a legitimizační zdůvodnění, které konkrétní podobu systému brání. To ovšem v praxi často vede k situaci, kdy vedle sebe existuje na jedné straně měnící se hovorový jazyk a lokální varianty jazyka, na druhé straně pak jeho uznávaná a relativně stabilní oficiální podoba. Podobný jev můžeme sledovat v případě dalších symbolických systémů. Vedle ortodoxní verze náboženství fixované v klasických textech a střežených odborníky existuje reálná podoba náboženství, jak mu lidé rozumějí a jak je praktikují. Vztah mezi normou a žitými variantami se může vyvíjet rozličnými způsoby. Mohou existovat vedle sebe jako dvě platné varianty, mezi nimiž se podle situace přepíná. Může dojít k reformě normy, nebo naopak k přiblížení žité praxe k normě. Pro zkoumání symbolického světa pavlovských sborů z toho plyne důležitý podnět, že ne všechny varianty náboženství musejí mít stejnou váhu a některá může dokonce plnit roli normy. „Normativnost“ může být dána tradicí, obecným uznáním či společenským postavením konkrétních nositelů. Zápas o normu a podobu praxe se odehrává v konkrétním společenském kontextu s konkrétními aktéry. Lze se proto ptát, jaký status měla varianta křesťanství představovaná apoštolem Pavlem oproti případným dalším variantám praktikovaným v Korintu. Pokud by byla chápána jako norma, k níž se ostatní aktéři měli přiblížit, můžeme se ptát po sociálním kontextu, dynamice tohoto procesu a způsobech jejího prosazování.

(4) *Osvojování symbolického systému*. Zvláštní vztah variant k normě představuje situace, kdy si někdo osvojuje nový systém. Člověk, který se učí novému jazyku, dělá chyby. Po nějaké době začíná mluvit jistou omezenou variantou nového jazyka. Do ní se obvykle promítá výslovnost a zákonitosti jeho mateřského jazyka. Tyto chyby mohou s časem mizet, nebo se stát stabilní součástí nové varianty jazyka, kterou mluvčí používá. Mohou dokonce vznikat trvalé varianty systému jako indická angličtina nebo pidžiny jako tok pisin. Tato situace má jistou analogii v případě konvertitů, kteří si osvojují nové náboženství. Židé i Řekové v Korintu, kteří uvěřili Pavlově zvěsti, si začali

osvojovat novou víru, hodnoty, způsob modlitby či komunitního života. Přestože Pavel sám měl bezpochyby určitou představu, jak má křesťanská víra a praxe vypadat, rané křesťanství bylo dynamickým fenoménem. Pavel navíc poté, co položil základy víry a praxe komunity, pokračoval v cestě. Sbor se vyvíjel podle vlastní dynamiky a pod dalšími vlivy z vnějšku. Noví konvertité se začleňovali do této komunity, která si Pavlovu zvěst a praxi osvojila do určité míry. V případě této práce tedy bude třeba vzít vážně nejen existenci variant v Korintu, ale také proces osvojování si nového systému.

1.1.3 Smysl a význam v symbolickém systému

Symbolické systémy, ať už jazyk, náboženství či kulturu, lze studovat z různých hledisek. V této práci mířím dvěma směry, k nimž odkazují slova ‚smysl‘ a ‚význam‘ v titulu této práce. V lingvistice či hermeneutice se mezi nimi občas rozlišuje, nicméně jednotný způsob užívání neexistuje.⁷ V běžné řeči mohou obě slova fungovat jako synonyma a vztahovat se jak k procesu označování („Jaký je význam tohoto slova?“), tak vyjadřovat důležitost, účel či funkci („Jaký má význam, že jsi to řekl?“). V této práci se slovo ‚smysl‘ (meaning) váže k obsahu komunikovaného, zatímco slovo ‚význam‘ (significance) k sociální funkci komunikace. První sleduje sémantickou rovinu symbolického systému, druhý pak jeho pragmatiku. První se týká komunikované představy světa („symbolický svět“), druhý toho, jak probíhající komunikace ovlivňuje komunitu a životy jejích členů.

V Geertzově pojetí je kultura včetně náboženství neustálým procesem komunikace, v níž aktéři komunikují prostřednictvím gest, rituálů, promluv, oblečení či artefaktů. Pokaždé, když se nějak obléknou, pozdraví nebo pronesou modlitbu, sdělují druhým něco o sobě a tom, jak rozumí světu. Z celku komunikace určité skupiny lidí bychom mohli vyčíst jejich společnou představu o světě. Dostali bychom tak možnost porozumět jejich symbolickému světu a odhalit tak ‚smysl‘ této symbolické komunikace. Komunikace má také svou pragmatickou stránku. Lidé v ní sledují určité cíle, komunikace jim něco přináší, ovlivňuje podobu světa kolem nich. Utváří se v ní jejich sebeporozumění, formují vztahy s druhými, ovlivňují jednání druhých a přetváří sociální realitu. Komunikace ovlivňuje životy lidí i podobu společnosti. Má ‚význam‘, který lze studovat.

To platí i pro symbolický systém, kterým bylo rané křesťanství. Veškeré jednání členů komunity, jejich interakce, rituály, symboly lze chápat jako součást jejich symbolické komunikace. V této práci tedy půjde o to najít vhodný výsek z celku

⁷ V lingvistice používají pro sémiologickou teorii znaku různí autoři různou terminologii, byť rozlišení mezi vztahem znaku ke světu idejí a vztahem k reálnému světu patří k základním distinkcím. (Srov. Jiří Černý, *Dějiny lingvistiky* (Olomouc: Votobia, 1996), 416–19; Jan Holeš, *Francouzská sémantika* (Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc, 2002), 45–48.) V biblické hermeneutice zase někteří autoři rozlišují mezi smyslem textu (meaning), jímž se myslí jeho vlastní poselství, a významem textu (significance) jako tím, co má text sdělit čtenáři. (Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006), 417–20, 496.)

symbolické komunikace v raném křesťanství, jejímž prostřednictvím by bylo možné jednak nahlédnout do symbolického světa rané církve („smysl“), jednak sledovat, jak se v této komunikaci příslušná komunita utvářela („význam“). Nepůjde tedy v první řadě o to zmapovat tento symbolický jazyk (například popsat rituály rané církve), ale pokusit se porozumět smyslu a významu této symbolické komunikace. Smyslem je určitá představa o světě, která se odráží v těchto symbolech a je částečně verbalizovaná také v příbězích a teologii zkoumané komunity. Významem pak bude porozumění tomu, jakou funkci tato komunikace v raně křesťanské komunitě plnila.

1.2 Rituál: Smysl a význam

Je řada způsobů, jak nahlédnout do symbolického světa a sociální dynamiky určité komunity. Pro antropology tradičně patřily mezi nejdůležitější rituály. Přestože se v dějinách objevila celá řada přístupů, jak rituálům rozumět, lze říct, že platí to, co o rituálech píše Michael Housemann:⁸

„V zásadě všichni se ohledně rituálů shodnou na dvou věcech. První je skutečnost, že rituály mají sociální a psychologické dopady: představují prostředek, který definuje nebo udržuje hranice skupiny, dává lidem konkrétní status, urovnává konflikty, přináší katarzi, atd. Druhá pak vychází ze skutečnosti, že rituály jsou smysluplné, což znamená, že lze porozumět kulturním hodnotám a představám, které nese jejich symbolika.“

V terminologii této práce lze mluvit o tom, že rituály mají smysl a význam. Vyjevují určitou představu světa a zároveň představují důležitou součást procesu utváření a přetváření přesvědčení, hodnot, vztahů a sociální reality ve zkoumané komunitě.

V kulturní antropologii bývá rituál definován na základě dichotomie mezi nekonceptuálním jednáním a konceptuální představou o světě, kterou toto jednání komunikuje.⁹ Clifford Geertz mluví o pohledu na svět („worldview“), který se v rituálu odráží.¹⁰ Společná modlitba se skloněnou hlavou takto odráží víru v Boha, který slyší, k němuž je třeba přistupovat s pokorou a od něhož věřící očekává pomoc. Jako jednání tato činnost rovněž odráží určitý postoj – Geertz mluví o naladění vůči světu či étosu („ethos“) – jako v tomto případě třeba pokora. Rituál navíc bývá často spojen s nějakým příběhem („mýtem“), z něž bere svůj význam, k němuž odkazuje nebo který dokonce

⁸ Michael Houseman, „Relationality,” in *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, ed. Jan Snoek, Jens Kreinath, and Michael Stausberg (Leiden; Boston: Brill, 2006), 413.

⁹ Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992), 19–29.

¹⁰ Geertz, *Interpretace kultur*, 147–148.

nějakým způsobem přehrává.¹¹ Geertz zmiňuje případ madráských hinduistů, kteří kdykoli byli tázáni na nějaký aspekt své věrouky, přizvali antropologa k příslušnému rituálu.¹²

Krom této roviny obecného sdělení, které by mělo nést každé jednotlivé provedení tohoto rituálu na kterémkoli místě, nese rituál také poselství vázané na konkrétní místo, čas a provedení. Roy Rappaport tu rozlišuje mezi kanonickým poselstvím a indexním sdělením.¹³ Kanonické poselství se týká obecně platného pohledu na svět, který daná komunita drží a který rituál odráží. Indexním sdělením pak myslí informace, které vyjevují jedinečné skutečnosti týkající se momentální situace účastníků a jejich světa. Modlíci se prosebník tak ukazuje, že *on* je tím, kdo *má* potřebu a kdo *věří* v Boha spolu s *dalšími přítomnými*. Způsobem, jak se modlí (tón hlasu, délka, výraz, apod.), zase naznačuje, *jak velkou* potřebu má nebo jak moc věří. Tato zpráva na rovině indexního sdělení i kanonického obsahu (Geertzův „světonázor“) je přehrávána a předávána, ale není plně chápána a není možné ji ani plně vyjádřit. Smysl je prožíván. Účastník i vnější pozorovatel nebo badatel se může pokusit symbolický jazyk rituálu číst na některé z mnoha rovin, což v praxi znamená především snahu o porozumění významu gest, předmětů, míst, času, rolí (a dalších symbolů) v rámci širšího světa účastníků.

K podstatě rituálu patří to, že je děním a „poselství“ je komunikováno nekoncepčně. To v praxi znamená také to, že „smysl“ je vnímán všemi smysly a prožíván tělem. Modlíci se nejen *věří* v Boha, který slyší modlitby, ale v danou chvíli před ním *skutečně* stojí a mluví k němu. Modlitebník tuto víru přehrává, ztělesňuje, vnímá. Jak říká Rappaport, rituál takto snižuje možnost lhaní, neboť účastník rituálu se s příslušnou pravdou spojí celým svým tělem.¹⁴ To navíc znamená, že pozorovatel, který nemůže nahlédnout do mysli a prožívání účastníka, neví, čemu člověk vedle něj věří, ale vidí nepopíratelnou skutečnost, že vyjadřuje *konformitu* s věřeným a v dané chvíli tomu tak pro něj *je*. Dokonce i účastník, který vnitřně zaujímá od víry odstup, v dané chvíli sám sebe vidí a vnímá jako věřícího, neboť svým tělem účastní, ztělesňuje a prožívá dané skutečnosti. Cathrine Bellová a další teoretici mluví o „ztělesňování“ (embodiment) jako klíčovém aspektu rituálu.¹⁵ Rituály navíc velmi často pracují s emocemi, jsou dramatické, mají silný estetický rozměr nebo jsou fyzicky náročné. To vše přispívá k tomu, že

¹¹ K historii těchto přístupů Catherine M. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York ; Oxford: Oxford University Press, 2009), 5–8. Za zrodem a rozšířením tohoto přístupu stojí W. R. Smith a J. G. Fraser, kteří v mýtech viděli pozůstatky dřívějších rituálů. Tyto přístupy byly vlivné zejména při studiu starověkých náboženství a uplatnily se hojně i ve starozákonní biblistice. Zastánci těchto přístupů hledali v podstatě za každým mýtem i existenci příslušného rituálu, který se často na základě textů snažili rekonstruovat (srov. chápání královských žalmů).

¹² Geertz, *Interpretace kultur*, 131.

¹³ Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), 53–98.

¹⁴ Rappaport, *Ritual and Religion*, 15–16.

¹⁵ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 96–98.

zkušenost v rituálu bývá zvlášť intenzivní. Celkově platí, jak píše Rappaport, že rituál komunikuje smysl způsobem, který nelze nahradit jiným typem komunikace.¹⁶

Formálnost a opakovanost rituálu znamená, že člověk v něm přijímá stále stejné poselství. Slova, postoje i celkové poselství v rituálu zůstávají v každém jeho provedení stejné. Člověk tak například bez ohledu na to, jak se cítí nebo věří, zpívá Bohu radostné chvalozpěvy. V rituálu je „nucen“ znovu zaujmout „správný“ postoj vůči Bohu, jak jej postuluje jeho víra. Rituál takto vyjevuje podobu světa, jaký by měl být. Geertz říká, že je nejen modelem reality (*model of reality*), ale také modelem pro realitu (*model for reality*). Člověk v něm zakouší svět, jaký by měl být. Rituál takto odhaluje normativní podobu světa a hodnoty uznávané v dané komunitě, které nemusí odpovídat tomu, co odráží každodenní život. V rituálech se takto obnovuje „správné“ chápání světa, řád a životní postoje. Geertzovými slovy, rituály pomáhají ustavovat v lidech „silné, pronikavé a dlouhodobé nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají být jedinečně realistické.“¹⁷

Účinnost a funkce rituálů se tady nevyčerpává. Je možné studovat jejich význam na sociální či psychologické rovině. Pomáhají formovat vztahy mezi účastníky. Umožňují přechod mezi sociálními rolemi a změnu statusu. Vymezují hranice. Pomáhají řešit konflikty, přinášejí katarzi, uvolňují sociální pnutí. Výčet by mohl pokračovat, nicméně sluší se poznamenat, že rituály se mohou také nepovést.¹⁸ Nefungují automaticky. Záleží na postoji účastníků a celkovém prostředí. Mohou se vyprázdnit, ztratit význam, pozbyť schopnosti komunikovat smysl. Mají také svůj životní cyklus, kdy vznikají, ustalují se, mění a zanikají.¹⁹ Vždy jsou ale součástí symbolické komunikace, v níž příslušní jednotlivci a komunita utvářejí a přetvářejí svůj svět jak na úrovni jeho symbolické reprezentace, tak na úrovni sociální reality. Jestliže svou pozornost zaměříme na důležité a komplexní rituály, jakými je kupříkladu svatba, sederová večeře či křesťanská bohoslužba, můžeme se dozvědět mnoho jak o symbolickém světě příslušné komunity, tak o konkrétní sociální dynamice, z níž tento svět vyvstává a již ovlivňuje.

Rituály tedy odkrývají podobu symbolického světa příslušné komunity. Máme možnost zahlédnout svět, v jaký věří nebo by chtěli věřit. Můžeme rozeznat postoje a hodnoty, které zastávají nebo by zastávat chtěli. Odkrývá se nám jejich normativní model světa, který nějakým způsobem ovlivňuje životy účastníků. V rituálu můžeme sledovat také aktuální odraz sociální reality dané komunity a aktérů. Rituál je místem, kde se role, postoje, vztahy a přesvědčení účastníků formují, komunikují a přetvářejí. Můžeme tak na jedné straně sledovat proměnu samotného rituálu a obrazu světa, na druhé pak proměnu sociální reality účastníků.

¹⁶ Rappaport, *Ritual and Religion*, 137.

¹⁷ Geertz, *Interpretace kultur*, 107.

¹⁸ Viz Ute Hüsken, ed., *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual* (Leiden: Brill, 2007).

¹⁹ Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 62.

1.3 Raně křesťanská bohoslužba jako rituál

V raně křesťanském prostředí se jako takovýto klíčový komplexní rituál nabízí ke studiu bohoslužba. Právě sem by asi první křesťané pozvali člověka, který by chtěl vidět, co je církev a čemu věří. Šlo o událost, kde se odehrával společný náboženský život a církev „žila jako církev“. Setkání se opakovala, byla jim věnována náležitá pozornost. Tato událost měla určitý ustálený průběh, sady rolí a pravidla. Vztahovala se k posvátinu. V Novém zákoně najdeme řadu stručnějších i obsáhlejších zmínek, které prozrazují ledasco o podobě, smyslu a významu tohoto dění. Mezi nejvýznamnější prameny nepochybně patří 1. Korintským, a zvláště pak kapitoly 12–14.

Přestože možnosti teorie rituálu nezůstaly v novozákonním bádání bez povšimnutí, raně křesťanské bohoslužbě se z tohoto pohledu často nedostávalo náležité pozornosti. Zejména od 70. let přibývá badatelů, kteří začínali hojněji využívat sociologických a kulturně antropologických přístupů. Wayne Meeks předkládá ve své průkopnické knize *First Urban Christians* portrét rané církve v římském městě, „jak by ji asi popsali sociologové nebo sociální antropologové“, a jednu kapitolu věnuje také raně křesťanským rituálům.²⁰ Zmiňuje se o křesťanském setkání a různých prvcích, které byly jeho součástí. Jako zvlášť důležité rituály ale analyzuje eucharistii a křest. Margaret MacDonald, která na Meekse navazuje a zachycuje proměnu pavlovského křesťanství v čase, mluví o rituálu i v souvislosti s korintskou bohoslužbou, i když nepřináší její celkový obraz.²¹ Zvláštní pozornost ale znovu věnuje křtu a večeři Páně.²² Celkově lze pozorovat tendenci – zřejmě pod vlivem pozdějšího chápání svátostí – vyzvedávat jako rituál křest a večeři Páně, zatímco rituální rozměr bohoslužby s užíváním charismat ustupuje do pozadí.

Ještě výrazněji vystupuje tato tendence u Gerda Theissen. Ten ve své knize *Die Religion der ersten Christen* přímo vychází z Geertzovy teorie náboženství jako symbolického systému.²³ Nejdůležitější součástí takového systému podle něj tvoří základní příběh (‘mythos’), rituály (‘rites’) a etika (‘ethics’), v nichž se symbolický svět komunity odráží. Theissen se snaží popsat transformaci původního židovského náboženství, které nové hnutí postupně proměňuje, až v Janově evangeliu narážíme novou syntézu vyjádřenou v rozvinutém novém symbolickém systému. Tam, kde ale

²⁰ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, London: Yale University Press, 1983), 140–63.

²¹ Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 61–65. V souvislosti se zpěvem v Efezkým a řádem v pastorálních listech (MacDonald, *Pauline Churches*, 139–42; 221–24.

²² MacDonald, *Pauline Churches*, 65–71; 142–46.

²³ Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, 2nd ed. (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2001). Kniha vychází z Theissenových oxfordských přednášek a ve stejném roce vychází rovněž v anglickém vydání Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, trans. John Stephen Bowden (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

Theissen v knize mluví o rituálu, uvažuje v zásadě jen o obřadech židovského kultu a dvou „svátostech“ rané církve. Podobné omezení se odráží také v jeho pozdější souhrné práci *Erleben und Erhalten der ersten Christen*.²⁴ V obrazu zkušenosti a symbolického vesmíru raných křesťanů se věnuje křtu, Večeři Páně a poté i bohoslužbě, u které ovšem zmiňuje jen rovinu organizace setkání.²⁵ Jazyky a prorokování probírá v rámci (extrémních) náboženských zkušeností, tedy na rovině psychologie jednotlivce.²⁶

Podobný pohled odráží kniha Christiana Streckera *Die Liminale Theologie des Paulus*, která jinak velmi informovaně a užitečně využívá Turnerovy procesuální antropologie ke zkoumání významu rituálu pro teologii apoštola Pavla.²⁷ Snaží se vysvětlit liminální aspekty Pavlovy teologie ve spojitosti s rituálem, který ovšem spojuje v podstatě jen se křtem a eucharistií. U nich se pak snaží ukázat, jak právě tyto dva rituály přispěly k Pavlovu pojetí církve jako jednoho těla, v němž se do značné míry relativizují společenské rozdíly a hierarchie. Jeho práce dovedně kombinuje teorii rituálu s kvalitní exegezí relevantních míst Pavlových epištol. Její slabinou je však právě pominutí vlastního rituálního kontextu 1K 12–14. Teologický koncept těla Kristova spojuje se křtem (na základě svého chápání 1K 12,13) a hledá její význam pro organizaci bohoslužby. Možnost, že by sama bohoslužba byla rituálem, který má své implikace pro teologii, porozumění světu a formování sociální reality, pomíjí.

Celkově se různé prvky teorie rituálu staly součástí komentářů a vznikají komentáře, pro které je tato perspektiva určující.²⁸ Roland Grimmes si v polovině 90. let minulého století pochvaluje, že teologové se seznamují s kulturně antropologickými teoriemi a antropologové otvírají antropologicky relevantní knihy teologů.²⁹ Práce Theissena nebo Streckera jsou dobrým příkladem. Přesto ale dění v 1K 12–14 zůstává z hlediska rituálu spíše stranou. Bohoslužba bývá studována v rámci vývoje liturgie nebo organizace církve. Teorie rituálu se obvykle užívají v souvislosti se křtem a Večeří Páně. Přitom o průběhu křtu v Pavlových sborech nevíme téměř nic a v případě Večeře Páně se jedná o rituál, který pravděpodobně nebyl o mnoho „rituálnější“ než celé setkání. Do značné míry se odehrávalo jako „běžné“ společné jídlo a společenská událost. Prorokování a glosolálie bývají obvykle hodnoceny spíše jako samostatné fenomény než

²⁴ Gerd Theißen, *Erleben und Erhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007).

²⁵ Theißen, *Erleben und Erhalten*, 343–401.

²⁶ Theißen, *Erleben und Erhalten*, 189–202.

²⁷ Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

²⁸ Různé kulturně antropologické vhledy využívá ve svém komentáři kupříkladu Thiselton (Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text.*, NIGTC (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000). Kulturně antropologická perspektiva je určující pro Witheringtonův komentář (Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1995). V podstatě jen na ni se omezuje Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

²⁹ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, xiii.

jako integrální součást raně křesťanské bohoslužby. Studium korintské bohoslužby, v níž hrálo důležitou roli praktikování charismat, jakožto komplexního křesťanského rituálu představuje nepřilíh probádaný prostor, k jehož zmapování by mohla přispět i tato práce.

To, že korintská bohoslužba s praxí charismat nebývá plně doceněna jako rituál, souvisí zřejmě s obvyklými představami o rituálu. Jan Snoek upozorňuje, že rituál nelze definovat jednoznačně výčtem znaků, neboť žádné dvě běžně používané definice rituálu nejsou stejné, ani neuvádějí stejné znaky.³⁰ Sám pak uvádí obsáhlý výčet charakteristik, které lze dobře vztáhnout na dění korintské bohoslužby.³¹ Zároveň připomíná, že nejde o to, aby jednání splňovalo všechna kritéria, ale zřetelně patřilo mezi jednání takto vymezené. Mezi znaky, které jsou rituálu přisuzovány, ale v případě bohoslužby z 1K 12–14 mohou panovat pochybnosti o jejich aplikovatelnosti, lze uvést především formálnost, neinstrumentalitu, standardizaci či dokonce rigiditu rituálního jednání. Nicméně je třeba mít na paměti, že křesťanská setkání se konala pravidelně, měla svůj daný rámec a repertoár možných rolí, gest, úkonů. Repertoár charismat byl omezený a konkrétně s prorokováním a řečí v jazyku Pavel počítá na každé setkání (naopak limituje jejich počet). Spontánnost a tvořivost měla prostor v tomto rámci. Také Pavlova opatření z 1K 12–14 směřují k posílení daného pořádku. Apoštol navíc předpokládá, že se totéž dění pravidelně opakuje (srov. 1K 14,26: „když se/kdykoli se sejdete“), a to nejenom v Korintu, ale i v dalších sborech, jejichž řád mají Korintští sdílet. V tomto ohledu korintská bohoslužba odpovídá běžnému chápání rituálu, jak je oproti Snoekovi stručněji shrnuje Grimmes: Jde o činnost, která je (1) opakovaná, (2) vztažená k posvátnému, (3) formalizovaná, (4) tradiční (neodehrává se poprvé a je autorizovaná dějinami nebo mýtem), (5) smysluplná (počítá se s jejím přínosem a smyslem).³²

Grimmes navíc upozorňuje na nebezpečí formálních definic a považuje za užitečné nemluvit o rituálu jako spíše „ritualizování“ (či „procesu ritualizace“).³³ Jde o proces utváření rituálu, kdy nějaká činnost nabývá rysů rituálu a je stále „rituálnější“ prováděna. To je případ korintské bohoslužby, kde se „obyčejné“ činnosti jako společné jídlo nebo vyučování stávají součástí komplexní náboženské události, která s časem stále zřetelněji nabírá rysy formalizovaného rituálu (stává se z ní „liturgie“). Pokud bychom chtěli vždy mluvit o „hotových“ rituálech, ztratili bychom schopnost vnímat vznikající rituály a také skutečnost, že míra formálnosti se v čase mění. Grimmes proto mluví o životním cyklu rituálu. I běžné definice rituálu tuto rozdílnou míru formálnosti zohledňují.³⁴ K ní patří skutečnost, že u řady činností je těžké rozhodnout, jestli jsou

³⁰ Jan Snoek, „Defining ‘Rituals,’” in *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, ed. Jan Snoek, Jens Kreinath, and Michael Stausberg (Leiden; Boston: Brill, 2006), 11.

³¹ Snoek, „Defining ‘Rituals,’” 11.

³² Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, 60.

³³ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, 59–76.

³⁴ „...slovem ‚rituál‘ označují provedení *více či méně* neměnných sekvencí formálních úkonů a proslovů, které nejsou aktérům zcela srozumitelné.“ (Rappaport, *Ritual and Religion*, 24.) „Rituál definuji/ jako symbolické jednání, které je společensky standardizované a repetitivní (...) rituální jednání má takto *jistý* formální charakter. Jedná se o *vysoce* strukturované, standardizované

(případně *ještě* jsou nebo *už* jsou) rituálem: karnevaly, oslavy narozenin, státní výročí, magické úkony či zvyky jako obřadné popíjení čaje.³⁵

Grimmes zároveň upozorňuje, že „deformalizace“ představuje častou rituální strategii.³⁶ Toto experimentování s rituály lze v současnosti dobře pozorovat na svatebních obřadech či bohoslužbách, které se snaží zůstat věrné své podstatě a zároveň rozvolnit tradiční a formální řád. Raně křesťanské „bohoslužby“ v řadě ohledů představovaly takovouto „deformalizaci“ či „odnáboženštění“ náboženského života. Chyběla vazba na posvátné místo a předměty, chyběli vydělení kněží, chyběly obřadní formule, obrazy a oběti. Přesto křesťané o svých setkáních uvažovali jako o bohoslužbě a analogii chrámového kultu. Přes všechnu variabilitu řídil jejich setkání (často spíše implicitní) vzorec, který se dostával na povrch ve chvíli, kdy došlo k jeho porušení, jak to můžeme zřetelně pozorovat právě v 1K 11,20–34 nebo 1K 14,26–38. Krom toho platí, že podobně jako rituál lze analyzovat i rituálu podobné události, které právě proto, že se „úplnému“ rituálu velmi podobají, komunikují smysl podobným způsobem a mají obdobné sociální dopady.³⁷

Jeden z důvodů, který může někdy bránit tomu, abychom dění z 1K 12–14 chápali jako rituál, může být to, že rituál bývá ztotožňován s rituálním úkonem. Jak je ale zřejmé z dosavadního výkladu, rituál často představuje komplexní událost. Ta se na jedné straně skládá z řady menších jednotek nebo sekvencí, na druhé může být součástí celé soustavy rituálů (např. liturgický rok). Ke svatbě nepatří jen výměna prstýnků, ale celý obřad, který se skládá z řady jednotlivých úkonů, které mají svůj smysl a význam právě jako součást celku události. Patří k němu tak posvátné úkony jako požehnání i tak světské jako podpis smlouvy nebo navazující svatební hostina. Smysl těchto částí je dán jejich kontextem. Nejsou samostatnou událostí. Obdobně lze uvažovat o korintské bohoslužbě. Večeře Páně se krom náboženských prvků, k nimž zřejmě patřilo díkůvzdání nebo připomínka Kristovy oběti, skládala také z „obyčejných“ interakcí, hovorů a stolování. Totéž platí i o celku bohoslužby, jejíž součástí bylo užívání charismat. I ona se skládá z jednotlivých „posvátných“ i zdánlivě „světských“ úkonů. Svůj smysl a význam ale mají jako součást celku jednoho komplexního dění, které lze nahlížet jako klíčový raně křesťanský rituál. Jedná se o náboženské setkání s různými prvky, které je třeba interpretovat z jejich místa v celku události i života účastníků.

Právě takovouto interpretací by měla být tato práce. Vychází z výše zdůvodněného porozumění, že bohoslužba či setkání církve, o které se v 1K 12–14 mluví, představuje komplexní rituál, který hrál důležitou roli v životě korintské obce. Charismata a vůbec dění z 1K 12–14 je proto užitečné interpretovat jako součást tohoto rituálu. Jejich smysl a význam není v nich samých, ale určuje ho jejich zasazení v celku

sekvence.“ (David I. Kertzer, *Ritual, Politics, and Power* (New Haven: Yale University Press, 1988), 9.)

³⁵ Viz též Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 138–170.

³⁶ Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, 59.

³⁷ Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 138–170.

rituálu a života komunity. Nejde proto tolik o to, jaká byla podstata nebo původ glosolálie či prorokování v rané církvi. Jejich smysl a význam určuje především jejich zasazení v kontextu bohoslužby. Toto zkoumání pak chce pátrat po tom, co nám tato událost ve svém celku i s jednotlivými prvky sděluje o světě raných křesťanů („smysl“). Zároveň se chcí ptát po významu („význam“) tohoto dění pro víru, identitu, sociální strukturu církevní komunity, v níž se odehrávalo.

1.4 Pole práce: 1K 12–14

Raně křesťanskou bohoslužbu lze studovat na základě rozmanitých pramenů. Platí ovšem, že bohoslužbu není možné navštívit a hlavním zdrojem informací jsou dochované texty. To přináší řadu obtíží. Kombinace informací z různých textů, které vznikají v různém prostředí a období, je metodologicky problematická. Vždy je možné, že informace z různých míst a doby, odrážejí odlišnou podobu bohoslužby. Informace v textech je navíc potřeba číst v jejich kontextu, neboť nebyly psány pro nás. Teprve poté, co zjistíme, proč se ta která informace na daném místě objevuje nebo pro koho kdy byla psaná, je možné s ní bezpečněji pracovat. Ve výsledku ovšem platí, že vždy máme k dispozici jen fragmentální informace, které nám umožňují pouze omezený pohled na to, jak raně křesťanská setkání probíhala.

Tyto úvahy ovlivnily výběr pole práce. Volba padla na text 1K 12–14. Všechny výše uvedené problémy se pochopitelně týkají i tohoto textu. Nelze k němu přistoupit jednoduše jako k popisu bohoslužby, a dokonce není ani možné na jeho základě bohoslužbu rekonstruovat. Dozvídáme se jen kusé informace, které se v textu objevují z nějakého důvodu a v určitém literárním kontextu. Přesto ale platí, že 1K 12–14 představuje mimořádný text, který na jedné straně limituje rizika daná povahou pramenů, na druhé pak nabízí materiál vhodný ke sledování cílů této práce.

(1) *Množství informací.* V první řadě platí, že 1K 12–14 přináší ve srovnání s dalšími prameny nebývale velké množství informací o raně křesťanské bohoslužbě. Tyto kapitoly se přímo věnují dění na bohoslužbě. Navíc se jedná o informace z jednoho konkrétního společenství v jeden konkrétní čas. Omezuje se tak metodologické riziko, kdy skládáme dohromady informace z různých církevních obcí, které se mohly navzájem lišit. Bezpochyby i zde platí, že máme k dispozici pouze fragmenty z celkového obrazu o raně církevní bohoslužbě, z nichž nelze zrekonstruovat celý obraz. Informací je však více než jinde. Navíc pavlovské křesťanství patří k té části raného křesťanstva, o kterém máme nejvíce informací. Nejenže nám tedy 1K 12–14 nabízí zřejmě nejbohatší vhled do dění na raně křesťanské bohoslužbě v 1. století, ale tyto informace je možné jednak doplnit údaji z dalších Pavlových listů, jednak čerpat z bohaté literatury, která se obsahu této pasáže týká.

(2) *Sociální a historický kontext.* Jestliže je cílem sledovat význam rituálu pro utváření komunity, jsou ideální takové prameny, které umožní spojit informace o rituálu se sociální dynamikou konkrétní komunity. V tomto ohledu představuje 1. list Korintským mimořádný pramen. Dává nám nahlédnout do reálných problémů konkrétní komunity na konkrétním místě a v konkrétní čas. Přestože není jednoduché zrekonstruovat přesnou situaci rozdělené církve v Korintu a průběh korintské

korrespondence, máme dostatek indicií, které dávají tušit kontury komplexní situace za 1. Korinským.³⁸ Je možné se opřít o řadu studií, které se situací v Korintu a Pavlovým vztahem ke Korinským zabývají.³⁹ Klíčové práce, které se snaží rekonstruovat život církve v 1. století se standardně obrací k situaci v Korintu, ať už jde o studie k demonografii rané církve, sociálním napětím, genderové problematice, interakcím s okolní kulturou, místům ke scházení, náboženské zkušenosti nebo organizaci.⁴⁰ Informace o konkrétním životě křesťanské církve natolik vychází z korintské situace, že Friesen mluví o předpojatosti pramenů ve prospěch Korintu.⁴¹ Tato povaha 1. Korinským a množství studií zabávajících se situací Korinské církve umožňují spojit dění z 1K 12–14 s konkrétním historickým kontextem a sociální dynamikou.

(3) *Literární jednotka*. 1K 12–14 představuje podle většiny badatelů souvislý a promyšlený text, který řeší problémy raně křesťanské bohoslužby v Korintu. Text se zabývá konkrétním tématem, má logickou strukturu a sleduje určité cíle. Pakliže se podaří tyto určit, lze mnohem bezpečněji pracovat s informacemi, které text nabízí. V tomto ohledu je možné navázat na rozsáhlé bádání, které se strukturou a vnitřní logikou dopisu

³⁸ K této situaci se vyjadřuje každý velký komentář k 1. Korinským (srov. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1–40.). Klasickou studií zůstává John Coolege Hurd, *Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK, 1965).

³⁹ Gerd Theißen, "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65.3–4 (1974): 232–272; Bruce Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001); Walter Schmithals, *Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956); Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6* (Leiden: J. Brill, 1993); Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

⁴⁰ Není možné, ani nezbytné uvádět reprezentativní výčet takových prací. Určitý nástin vlivných studií přináší sborník David G. Horrell and Edward Adams, *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004).

⁴¹ Steven J. Friesen, "Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches," in *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*, ed. Steven J. Friesen and Daniel N. Schowalter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), 353–55.

zabývají.⁴² K 1. Korinským existuje také celá řada velkých komentářů, které se těmto otázkám věnují a umožňují promyslet literární kontext zkoumané pasáže.⁴³

1.5 Cíle práce a postup

Z dosavadního výkladu je zřejmé, kam tato práce míří. Konkrétní výzkumnou otázkou, kterou sleduje, shrnuje věta: *Co nám text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálním významu rituálu, o kterém se zde mluví?* Předmětem výzkumu je dění popsané v 1K 12–14, přičemž informace o tomto dění nelze jednoduše oddělit od kontextu, v němž se objevují. Jedná se o literární celek, který vzniká v určité konkrétní situaci a za určitým účelem. Porozumění popisovanému dění, proto musí jít ruku v ruce s porozuměním této pasáže. Cílem práce ovšem není popsat dění, o kterém 1K 12–14 mluví, ale porozumět jeho smyslu a významu. To znamená, že se snaží jednak nahlédnout něco ze symbolického světa, který se s tímto děním pojil, jednak pochopit něco z toho, jak toto dění ovlivňovalo život komunity. Na obecné rovině by pak tato sonda měla přispět k porozumění raného křesťanství jako takového.

Z takto formulované otázky a cílů vyplývá povaha práce. Z podstaty věci musí jít o práci bytostně hermeneutickou, přičemž toto hermeneutické tázání se bude odehrávat na dvou na sebe navazujících rovinách. Za prvé tu půjde o exegezi zvoleného textu (1K 12–14), která bude muset respektovat jak povahu textu, tak cíle práce. Za druhé půjde o interpretaci dění, které z exegeze této pasáže vystoupí. Tomu bude odpovídat použitá metoda. Základem bude exegeze, ve které se uplatní postupy a nástroje, které tvoří běžnou součást novozákonní exegeze.⁴⁴ Na ty pak naváží vhodně zvolené teoretické nástroje sociálních věd, lingvistiky či religionistiky, které by mohly pomoci dále interpretovat výsledky exegeze a porozumět dění na křesťanských setkáních v Korintu.

Tato hermeneutická povaha tázání přenáší velkou míru zodpovědnosti na autora práce. Možnosti, které se v exegezi otevrou, a to, jaké možnosti další interpretace zvolí a

⁴² Konkrétní způsoby, jak porozumět hlavnímu tématu a struktuře, nabízí badání celou řadu. Objevuje se členění podle pravidel klasické rétoriky (Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation* (Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1993); Witherington III, *Conflict and Community*). Rosner vidí za strukturou Pavlovu teologii, z níž plyne uspořádání témat (Brian S. Rosner and Roy E. Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010), 21–34.). Originální způsob členění epištoly předkládá Bailey (Kenneth Bailey, *Paul through Mediterranean Eyes. Cultural Studies in 1 Corinthians* (Downers Grove: IVP, 2011)). V zásadě ale vlastní pohled na členění přináší každý komentář k 1. Korinským.

⁴³ V této práci se budu snažit zahrnout do diskuze co možná nejvíce z nich. Mezi nejvýznamnějšími pro tuto práci lze jmenovat následující: Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III. (1. Kor 11,17-14,40)*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich: Benziger, 1999); Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987); Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*; Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*.

⁴⁴ Viz Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 35–344.

jak jich využije, bude úměrné dovednostem, zkušenostem a znalostem interpreta. Tato skutečnost ovšem patří k povaze hermenutického úkolu obecně.⁴⁵ Jak zdůrazňuje Geertz, nejde o vědu exaktní, ale vědu interpretativní.⁴⁶ Do hry vstupuje cit a dovednost interpreta, jeho zkušenosti a znalosti. Výsledný obraz ovlivní konkrétní volby a výběr teoretických nástrojů na tom kterém místě. Práce tedy nemůže být než příspěvkem k porozumění ranému křesťanství a zkoumanému textu. V závěru práce bude potřeba výsledky zhodnotit. Konečný soud pak bude ležet na čtenářích a hodnotitelích této práce.

Postup a z něj plynoucí struktura práce budou tedy následující:

(1) *Exegeze*. V základu práce bude stát exegeze 1K 12–14. Musí jít o postupnou exegezi tohoto textu tak, aby jednotlivé informace o zde popsaném dění vystoupily z logiky a uspořádání tohoto oddílu. Vzhledem k rozsahu bude potřeba text rozčlenit na smysluplné části. Členění této práce bude vycházet z tohoto rozčlenění vykládaného textu. Těmto částem se budu postupně věnovat a hledat v nich jednak informace o popisovaném dění, jednak materiál vhodný k další interpretaci v intencích cílů této práce (pochopení symbolického světa a sociální dynamiky korintské církve). Po metodologické stránce půjde o využití běžných postupů a nástrojů užívaných v novozákonní exegezi.

(2) *Využití výsledků exegeze k pochopení symbolického světa a sociálního významu rituálu*. Exegeze má zajistit východisko pro vlastní cíl, kterým je jednak nahlédnout do symbolického světa spojeného se zde popisovaným děním (‘smysl rituálu’), jednak pochopit dopady tohoto dění na zkoumanou komunitu (‘význam rituálu’). Na exegezi jednotlivých pasáží by proto mělo vždy navázat tázání po tom, co nám pasáž prozrazuje o symbolickém světě dané komunity a sociálním významu tohoto dění. Vedle odkrývání představy o světě půjde tedy především o zkoumání procesu formování identity, utváření vztahů, definování rolí, předávání víry či formaci komunity, k níž dění z 1K 12–14 napomáhalo. V rámci tohoto hermeneutického kroku bude na místě využít konceptů, modelů a teorií dalších společenských věd. Nepůjde o jednu teorii, ale využití toho, co exegeze nabídne a co bude v daném kontextu vhodné.

(3) *Závěr*. Na konci této práce bude na místě shrnout a zhodnotit výsledky práce. Nejprve bude třeba přehlédnout výsledky exegeze, která bude znamenat řadu nelehkých voleb, které tento komplikovaný text přináší. Poté přijde na řadu zhodnocení celkového obrazu světa, který z textu vyvstal, a poznatky o významu dění popsaného v 1K 12–14. Bude také potřeba se zamyslet nad tím, nakolik je výsledný obraz kompletní a nakolik je reprezentativní pro pavlovské křesťanství nebo dokonce ranou církev. Na místě bude zhodnocení přínosů práce, výhledů a limitů.

⁴⁵ Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible* (Praha: Vyšehrad, 2006), 107–133.

⁴⁶ Geertz, *Interpretace kultur*, 15.

1.6 Přínos práce

(1) *Porozumění symbolickému světu rané církve a významu raně křesťanské bohoslužby.* Hlavní přínos práce by měl vycházet z otázky, kterou sleduje: Co nám text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálním významu rituálu, o kterém se zde mluví? Práce by tedy měla v prvé řadě pomoci porozumět raně křesťanské bohoslužbě ve dvou ohledech. Prvním je otázka, jaký pohled na svět se v tomto rituálu odrážel („smysl rituálu“). Půjde tu o nahlédnutí do symbolického světa rané církve: Jak rozuměli sobě a světu? V jakých obrazech, metaforách, konceptech a symbolech toto porozumění vyjadřovali? Druhý ohled se týká významu dění pro utváření sociální reality rané církve („význam rituálu“). Jak toto dění přispívalo k sebeporozumění, víře, formování teologie, předávání hodnot nebo utváření sociálních rolí? Jak přispívalo k řešení nebo vzniku napětí v komunitě? Jak se v něm utvářela a proměňovala identita zkoumané komunity? To, jaké konkrétní otázky a jakým způsobem bude práce zodpovídat, se bude odvíjet od exegeze textu a toho, co se při ní otevře.

(2) *Pochopení textu 1K 12–14.* Vzhledem k tomu, že v základu této práce stojí exegeze nesmírně bohaté a komplikované pasáže, lze počítat s tím, že tato práce přispěje k porozumění zkoumaného textu. Počet komentářů, dílčích článků i tematických monografií, které se pasáží věnují, je obrovský. S největší pravděpodobností tedy v jednotlivostech nepřinese tato práce nic, co by nevyslovil nikdo jiný. Každá interpretace však představuje novou formulaci odpovědí a argumentů, což jistě může diskuzi nad tématem obohatit. Navíc by měl na konci této práce vystoupit celkový obraz na tuto pasáž a dění, který bude odrážet jednotlivé volby exegetické volby i celková perspektiva. Domnívám se, že právě v tomto celkovém obraze, spíše než v jednotlivých otázkách, může spočívat přínos této práce.

(3) *Pochopení církve a významu bohoslužby.* Protože se text 1K 12–14 zabývá raně církevní bohoslužbou, lze předpokládat, že obohatí naše chápání bohoslužebného dění. Na historické rovině jistě může přinést užitečné vhledy na průběh a význam bohoslužby v pavlovských sborech. Toto konkrétní historické zkoumání může také obohatit celkové porozumění náboženské zkušenosti, rituálu a formování komunity. Vzhledem k tomu, že 1. Korintským tvoří součást křesťanského Písma, má tento text nemalý význam pro současnou církevní praxi. Věřím, že toto zkoumání může proto pomoci přemýšlet o současných bohoslužbách a o tom, jak by jednotlivé podněty mohly dnešní praxi obohatit nebo ovlivnit. To platí zejména pro uplatňování charismat. V církevním prostředí vyvstává řada otázek, jak duchovním darům rozumět a jak je v rámci křesťanských setkání praktikovat. V charismatických kruzích, kde tvoří součást praxe, často chybí povědomí o odborné diskuzi nad projevy Ducha, odborná obec zase často postrádá zkušenost se současnou praxí. Prorokování, glosolálie a charismata bývají často studovány jako samostatné zajímavé fenomény, nikoli jako součást celku bohoslužby, v níž mají svůj smysl a kde přispívají k formování komunity. Mám naději, že tato práce může díky svému přístupu nejen nabídnout podněty pro teoretické porozumění těmto fenoménům a jejich užití v praxi, ale také umožnit další přemýšlení nad jejich místem v celku církevního života.

2 Zkušenost Ducha: Od model k živému Bohu (1K 12,1–3)

2.1 Τὰ πνευματικά jako téma 1K 12–14

1K 12,1–3	
¹ Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.	Touha seznámit s věcmi Ducha
² Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.	Důvod neznalosti věcí Ducha
³ διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδείς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἄνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδείς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἀγίῳ.	Základní vymezení věcí Ducha

V zásadě panuje shoda, že 1K 12–14 tvoří jeden celek.⁴⁷ Obratem περὶ δὲ Pavel otvírá nové téma, kterým zřejmě reaguje na písemný dotaz Korintských.⁴⁸ Verše 14,26–40 zase celou pasáž uzavírají. Úsek 1K 14,26–35 představuje shrnutí praktických důsledků předchozí diskuze, 1K 14,36–38 osobní varování s odkazem na praxi církve

⁴⁷ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 900; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 108–113; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 569–572; David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003), 558–561; Witherington III, *Conflict and Community*, 253; Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000), 281–282. To platí i pro Rosnera a Perkinse, kteří kladou důraz na celek pasáží věnovaných bohoslužbě 1K 11,2–14,40. (Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 560–561; Pheme Perkins, *First Corinthians*, Paideia: Commentaries on the New Testament (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2012), 132–135.)

⁴⁸ Tento obrat začíná nové téma v dopise opakovaně (1K 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12). U prvního výskytu této fráze se přitom explicitně mluví o dopise Korintských (1K 7,1). K tomu podrobně Hurd, *Origin of 1 Corinthians*, 61–94.

(srov. 1K 4,14–21; 11,16; 11,29–34) a 1K 14,39–40 finální shrnutí (srov. 1K 11,33–34). Celá pasáž má zřetelnou chiastickou strukturu A–B–A, kde kap. 12 představuje teologické zasazení problematiky charismat a kap. 14 pojednání o způsobu praktikování charismat v konkrétní situaci korintské církve. Mezi ně je vložena kap. 13, která staví před oči étos, který by měl celou problematiku praktikování charismat řídit. Jednotu všech tří kapitol dále podtrhává opakovaný výskyt klíčových slov jako *προφήτης/προφητεύω*, *γλῶσσα* nebo *λαλέω*. Tento celek přitom úzce navazuje na předchozí dvě pasáže (1K 11,2–16 a 11,17–34), kde Pavel opravuje dvě nesrovnalosti korintských bohoslužeb, o kterých zřejmě ví z doslechu.⁴⁹ S naší pasáží je spojuje fráze „když se scházíte“ a odkaz na prorokování a modlitbu v církvi. Celá pasáž 1K 11,2–14,40 se tedy týká shromáždění korintských křesťanů, přičemž toto téma je předznamenáno již v 1K 10, kde Pavel srovnává jídlo pohanských obětí a společné jídlo křesťanů.

Přestože fráze *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* explicitně uvádí téma pasáže 1K 12–14, není zcela jasné, co přesně má Pavel na mysli. První problém přitom přináší skutečnost, že genitiv *πνευματικῶν* může formálně odpovídat kterémukoli ze tří gramatických rodů. V následujícím výkladu přitom Pavel slovo použije jak v maskulinu (1K 14,37: „ti duchovní“), tak v neutru (1K 14,1: „duchovní *projevy*“). Formálně je možné i to, že by se jednalo o femininum. Nicméně s tímto tvarem se dále v textu nikde nesetkáváme a nenajdeme v něm ani žádné vážné důvody, proč se domnívat, že by se Pavlův výklad týkal právě „duchovních žen“.⁵⁰ Pavel mluví o projevech Ducha vůbec a problémy, které napравuje, se týkají všech, kdo je používají. Většina překladatelů a vykladačů chápe slovo *πνευματικῶν* jako neutrum a mluví o „duchovních darech“ či „duchovních projevech“.⁵¹ Nicméně možnost, že by Pavel odpovídal na otázku ohledně „duchovních lidí“ má své zastánce.⁵²

Při bližším pohledu na 1K 12–14 tu ovšem možnost, že by tu Pavel dával výklad o „duchovních lidech“, nepůsobí pravděpodobně. Toto slovo k jeho slovníku v listě patří,

⁴⁹ Chybí fráze *περὶ δὲ* (srov. 1K 8,1 pro 1K 8,1–11,1 a 1K 12,1 pro 1K 12,1–14,40) a v 1K 11,18 zmiňuje ústní zprávy. Hurd se domnívá, že v případě 1K 11,2–16 by mohlo jít o odpověď na dotaz Korintských. Domnívá se, že na to ukazuje styl argumentace a v 1K 11,2 vidí nepřímou citaci Korintských (Hurd, *Origin of 1Corinthians*, 78–82, 90–91.).

⁵⁰ Tuto možnost nechává většina autorů stranou, přestože otázka „duchovních“ žen se explicitně objevuje v 1K 11,2–16 a 14,34–35. Je ovšem zřejmé, že pokyny v kap. 14 se netýkají jen žen. Pavel v kap. 14 usměrňuje jednání těch, které oslovuje jako „bratry“, a role žen představuje pouze jednu speciální otázku. V kap. 12 nic nenasvědčuje tomu, že by měl na mysli roli žen při bohoslužbě. Také praktický problém v kap. 14 se týká role jazyků a proroctví při bohoslužbě, nikoli roli žen.

⁵¹ Tak všechny české překlady: duchovní dary (ČEP, B21, KB, JB), duchovní projevy (ČSP).

⁵² Wire, *The Corinthian Women Prophets*, 135; Hurd, *Origin of 1Corinthians*, 195; Thomas W. Gillespie, *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 97–128; Schmithals, *Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, 138–142. Hurd spojuje toto porozumění s otázkou, kterou kladou Korintští. To, že maskulinum v 12,1 odráží perspektivu Korintských hájí také Schrage a Wolff (Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 117–119; Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 281–282.).

ale používá ho odlišně. Duchovními lidmi nejsou jednoduše ti, kteří používají duchovní dary. Pavla na jedné straně těší, že Korintským duchovní dary nechybí a mají jich hojnost (1K 1,7), na druhé ale Korintské odmítá označit za duchovní, protože u nich převládá závist a rozdělení (1K 3,1). Podobně duchovním člověkem nemůže být ten, kdo nerespektuje řád a odmítá Pavlovy pokyny (1K 14,37). Pavel je duchovním člověkem a duchovní lidé vidí věci jako on. Jeho poznámka v 1K 14,37 ukazuje, že prorokování nestačí k tomu, aby byl dotyčný prorokem, a projevy Ducha nestačí k tomu, aby šlo mluvit o duchovním člověku. K tomu je potřeba víc: Duchovní porozumění, duchovní postoje a způsob života.

Z celého Pavlova výkladu v 1K 12–14 je navíc zřejmé, že οἱ πνευματικοί pro něj nepředstavují vymezenou skupinu lidí s určitými dary Ducha. V 1K 12,4–11 popisuje charismata jako projevy Ducha, který aktuálně působí ve věřících a projevuje se v nich. Tento Duch je, jak vzápětí řekne (1K 12,13), dán všem. Každý věřící přijal Ducha. Jeho projevy z 1K 12,7–10 jsou dávány *každému* z nich. Všichni jsou v tomto smyslu „duchovními lidmi“ a plnohodnotnou součástí charismatického společenství. Pavlovi je cizí představa, že by se dary Ducha nebo jeden z nich týkal omezené skupiny v církvi. Ve svém výkladu v 1K 12–14 se nezabývá prostorem, který by měli dostat nějací duchovní lidé, ale radí společenství, které horlivě usiluje o duchovní projevy, s tím, o jaké usilovat a jak je praktikovat. V úvodním verši 1K 12,3 pak navíc představí i to nejzákladnější vyznání křesťanské komunity jako něco, co představuje řeč v Duchu. Pavlův výklad se tedy celkem jistě netýká duchovních lidí, ale duchovních projevů, které jsou minimálně potenciálně dostupné všem.

Zásadní argument pro to, že Pavlovým tématem jsou τὰ πνευματικά a nikoli οἱ πνευματικοί, přináší 1K 14,1. Tento verš shrnuje dosavadní diskuzi a přechází k praktickému pojednání vlastního tématu. Toto shrnutí obsahuje přitom dvě slova. Prvním je ἀγάπη, která navazuje na kap. 13, a druhým τὰ πνευματικά, které shrnuje téma kap. 12, od něhož Pavel odbočil k pojednání o lásce. Usilování o πνευματικά představuje zopakování výzvy usilovat o χαρίσματα z 1K 12,31. Toto slovo přitom zahrnuje i zmíněné fenomény prorokování a jazyků (1K 12,28–30, srov. Ř 12,6–8), které jsou tématem Pavlovy diskuze v 1K 12–14. Téma těchto kapitol uvedené v 1K 12,1 tak pro Pavla představují právě τὰ πνευματικά (viz 1K 14,1), což je pojem, který tu používá ve stejném významu jako τὰ χαρίσματα v 1K 12,31.

Nabízí se ale ještě možnost, že slovo πνευματικοί by odráželo nikoli Pavlovu, ale korintskou perspektivu, a v 1K 12,1 by se objevilo právě proto, že je Pavel přebírá z dotazu Korintských.⁵³

⁵³ Hurd, *Origin of 1 Corinthians*, 186–195.

vliv pavlovské terminologie z jeho dopisů.⁵⁴ Navíc je obtížné předpokládat, že by se pohled Korintských výrazně lišil od Pavlova, pokud projevy Ducha (včetně prorokování a glosolálie) skutečně představovaly běžné fenomény, které navíc nebyly vázané na konkrétní osoby, jak Pavlův výklad naznačuje. Tento pohled bude potřeba prověřit v následující exegezi, nicméně Pavlovo pojetí projevů Ducha podle všeho počítá s jejich hojností v komunitě a dostupností pro všechny. Jeho pokyny se obrací na celou komunitu, která si těchto projevů horlivě žádá. Ostatně i slovo πνευματικός v 1K 14,37 spíše vychází z předpokladu, že za duchovní se považovali mnozí díky tomu, že se v nich Duch viditelně projevoval. Pavel se přitom považuje za člověka, který má s projevy Ducha včetně glosolálie bohatou osobní zkušenost (1K 14,18–19) a chce o jejich praktikování i povaze poučit Korintské (1K 12,1).

Celkově se lze tedy domnívat, že nejen pro Pavla, ale i pro Korintské jsou tématem τὰ πνευματικά, nikoli οἱ πνευματικοί. Jak připomíná Barrett nebo Fee, tyto projevy Ducha samozřejmě nelze zcela oddělit od lidí, kteří je uplatňují.⁵⁵ Nicméně primárním zaměřením v diskuzi 1K 12–14 jsou projevy Ducha, nikoli nějaká skupina duchovních lidí. Otázka pravé duchovnosti v pozadí svou roli hraje, nicméně vlastní tématem je pojetí těchto „projevů Ducha“ (1K 12) a správné nakládání s těmito fenomény na shromáždění církve (1K 14).

2.1.1 Τὰ πνευματικά – význam a původ slova

Téma kap. 12–14 shrnuje Pavel termínem τὰ πνευματικά, což je ovšem termín poměrně neobvyklý. Kromě 1K 12,1 a 14,1 na něj v Pavlových listech narazíme ještě třikrát.⁵⁶ Ve všech třech případech se slovo podle všeho objevuje v kontextu služby slova – vyučování, zjevení, proroctví, zvěstování evangelia (...). První z těchto výskytů najdeme v 1K 9,11, kde se slovem πνευματικά označují věci, které Korintští přijali skrze Pavlovu službu, za kterou si apoštol zaslouží hmotnou podporu. Podle 1K 9,14 je touto Pavlovou službou zvěstování evangelia.⁵⁷ V Ga 6,6 se právo na finanční odměnu pojí s vyučováním ve slovu, čímž se zřejmě myslí předávání křesťanského učení.⁵⁸ Také

⁵⁴ To připomíná Sellin ve svém kritickém vyrovnání se s možností gnostických vlivů u Pavla nebo Filóna (Gerhard Sellin, směr musel být obrácený. (Gerhard Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten: eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 198–209.). „Rozvinutý gnosticismus 2. století se odvolává přímo na Pavla, a nikoli na Pavlovy korintské či jiné odpůrce.“ (Sellin, *Der Streit um die Auferstehung*, 208.)

⁵⁵ Charles Kingsley Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper's New Testament Commentaries (New York, London: Harper & Row, 1968), 278. Fee celou pasáž 1K 12,1–14,40 shrnuje nadpisem „Spiritual Gifts and Spiritual People“ (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 569–276.).

⁵⁶ Jediný výskyt mimo nesporné epištoly je v Ef 6,12, kde označuje „nebeské duchy zla“ a je zřejmě ekvivalentem πνεύματα, který se pro anděly běžně objevuje například v Žalmech nebo He 1,14 (srov. také obrácené použití πνεύματα na místo πνευματικά v 1K 14,12.)

⁵⁷ 1K 9,14: τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν.

⁵⁸ Ga 6,6: ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον.

v naší pasáži se v 1K 14,6 jako příklad „věci Ducha“ (τὰ πνευματικά) objevuje zjevení, poznání, proroctví a učení, které slouží k budování církve.⁵⁹ Druhým výskytem slova πνευματικά v Pavlových epištolách mimo 1K 12–14 je Ř 15,27, kde jde opět o službu „duchovními věcmi“, která si zaslouží hmotnou odměnu. Třetí výskyt najdeme v 1K 2,13. Zde se mluví o „duchovních věcech“, které jsou vysvětlovány duchovním způsobem či duchovním lidem.⁶⁰ Přes všechny nejasnosti textu je zřejmé, že kontext tu představuje Pavlovo kázání a způsob projevu, který vychází ze zjevení a moudrosti, kterou dává Boží Duch (1K 2,6–16). Slovo πνευματικά tu sice označuje spíše to, o čem se mluví, než samotné projevy, kontext ale zůstává. Zdá se tedy, že Pavel podle všeho pojem πνευματικά používá poměrně konzistentně v souvislosti s řečí (zjevení, proroctví, vyučování), která má svůj zdroj ve zjevení a moudrosti Ducha a tento duchovní obsah přináší. Výskyt slova v Ř 15,27 (srov. Ř 1,11) pak ukazuje, že termín není vázán na konverzaci s Korintskými, ale Pavel jej užívá i vůči dosud neznámému sboru. V 1K 12,1 a 14,1 tedy zřejmě představuje souhrnné označení charismat řeči.

Po formální stránce představuje slovo πνευματικά zpodstatnělý plurál neutra od přídavného jména πνευματικός, který odkazuje na věci nějak spojené s Duchem. Přídavné jméno πνευματικός dokáže Pavel vztáhnout na tak rozdílné věci jako vzkříšené tělo (1K 15,44.46), duchovní pokrm a nápoj Izraelců (1K 10,3–4), duchovní dar (Ř 1,11). Jako duchovní je označen Zákon (Ř 7,14) a také zralí lidé s duchovním porozuměním a způsobem jednání (1K 2,13.15; 3,1; 14,37; Ga 6,1). V listech Efezkým a Koloským jsou jako duchovní označeny písně, porozumění a také požehnání (dary) dané v Kristu.⁶¹ V podstatě ve všech těchto případech věci označovaných jako „duchovní“ prosvítá jejich spojení s Duchem. Může se jednat o skutečnosti určené působením Ducha jako v případě vzkříšeného těla, duchovních lidí nebo duchovních písní. V dalších případech Duch reprezentuje Boží realitu v opozici ke světu. Duchovní je to, co odráží tuto Boží realitu. Věci označované jako duchovní se k ní vztahují, fungují podle ní nebo z ní pocházejí. Vzhledem k tomu, že Duch pro Pavla představuje toho, kdo tuto Boží realitu do lidského světa přináší, oba tyto aspekty často splývají.

Chápání slova πνευματικός jako toho, co je určené působením Ducha a zároveň odráží kvalitu Božího světa, se v 1. Korintským objevuje v 1K 3,1–4. Za duchovní tu Pavel označuje ty, jejichž postoje a smýšlení odpovídají Božimu. V protikladu k tomu stojí to, co je pouze lidské a v čem Korintští jednají jako ostatní lidé jejich doby.⁶² Jako synonymum tohoto (pouze) lidského se tu objevuje „tělesné“ (σάρκιος). Lidské a tělesné tu odráží situaci porušeného stvořeného světa, který stojí proti Bohu a jeho světu, které reprezentuje Boží Duch. Ten přichází od Boha a dokáže tuto lidem skrytou realitu Božího

⁵⁹ 1K 14,6: ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ.

⁶⁰ Diskuzi shrnuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 264–267.

⁶¹ Ef 1,3; 5,19; Ko 1,9; 3,16.

⁶² V 1K 3,3 mluví o „vedení života po lidském způsobu“ (κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε) a následně to upřesňuje jako jednání, které je klade na roveň ostatních lidí, kteří ještě v Krista neuvěřili: „Neste jako (ostatní) lidé“ (οὐκ ἄνθρωποι ἐστε). S lidským přitom Pavel spojuje v 1K 10,13 také pokušení k reptání, smilstvu a modlářství (πειρασμός ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος).

světa přiblížit (1K 2,10–11). Umožňuje jim, aby jí porozuměli a mluvili o ní (1K 2,12–13). Pro duchovního člověka je charakteristické jak to, že jeho postoje odpovídají realitě Božího světa, ale také tím, že v něm působí Duch, který tuto realitu zjevuje a pomáhá realizovat.

Podle Pavla je život křesťana určen napětím mezi oběma realitami, které reprezentují pojmy σάρξ a πνεῦμα.⁶³ Jednání a postoje, které patří k jedné z těchto stran Pavel označuje genitivы τοῦ πνεύματος nebo τῆς σαρκός jako to, co patří buď Duchu, nebo tělu. Takto lze mluvit o skutecích těla či naopak ovoci Ducha (Ga 5,19,22), o smýšlení těla nebo naopak smýšlení Ducha (Ř 8,7). O tomtéž dokáže Pavel mluvit také jako o způsobu života nebo myšlení, který je „v souladu s tělem“ nebo „v souladu s Duchem“, pro což používá obraty κατὰ τοῦ πνεύματος/τῆς σαρκός. U věcí takto určených tělem nebo Duchem už zbývá jen krůček k tomu, aby se pro ně objevila označení σάρκινος/πνευματικός. Takto se slovo πνευματικός objeví v Ga 6,1, kde navazuje na předchozí a označuje člověka vedeného Duchem. Nahrazení genitivu (τοῦ) πνεύματος přídavným jménem πνευματικός si lze dobře představit na dalších místech v Pavlových listech. Takto by šlo mluvit například o duchovním smýšlení (Ř 8,6), duchovní službě (2K 3,8) nebo duchovním ovoci (Ga 5,22).

Tutéž dynamiku je možné vidět za slovem τὰ πνευματικά. To je zřetelné zvláště 1K 2,6–16, kde Pavel tímto výrazem označuje věci, které přináší, zjevuje a prostředkuje Boží Duch, který byl věřicím právě za tímto účelem dán. V 1K 2,14 se jako synonymum ke slovu τὰ πνευματικά objevuje obrat τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεου (tedy „věci patřící Božímu Duchu“ nebo „věci pocházející z Božího Ducha“). Genitiv ἐν διδακτοῖς πνεύματος v předchozím verši (1K 2,13) zase odpovídá adverbium πνευματικῶς v 1K 2,14. Tuto skutečnost můžeme pozorovat také v případě termínu τὰ πνευματικά v 1K 12,1, neboť v 1K 12,7 se jako ekvivalentní označení těchto jevů objevuje spojení ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος („projevy Ducha“). Jedná se o jevy, v nichž se projevuje působení Božího Ducha a které by zřejmě šlo označit za „duchovní“ projevy. Tomu nasvědčuje to, že přídavným jménem jsou takto označena charisma v Ř 1,11. Τὰ πνευματικά představují „věci Ducha“ – tedy to, co pochází z Božího světa a co se vztahuje k působení Božího Ducha.

Přirozené přechody mezi genitivem πνεύματος a termíny πνευματικός/πνευματικά naznačují, že neobvyklé výrazy πνευματικός/πνευματικά vznikají z potřeby křesťanské komunity pojmenovat skutečnosti zásadně definované působením Ducha. To podporuje skutečnost, že na tuto terminologii před Pavlem v zásadě nenarazíme a u Pavla je naopak častá. S výjimkou 1Pt 2,5 se slovo πνευματικός v Novém zákoně vyskytuje pouze v pavlovském okruhu. Mimo 1. Korintským je Pavel používá také v listu Galatským a Římanům, kde rovněž hojně mluví o Duchu. Podobně se mimo Korintskou korespondenci objevuje také výraz τὰ πνευματικά (Ř 15,27). Zároveň platí, že ani výraz τὰ πνευματικά, ani adjektivum πνευματικός nenajdeme v LXX. Slovo se také v podstatě nevyskytuje v relevantních pohanských ani židovských spisech.

⁶³ Josef Bohumil Souček, *Theologie Apoštola Pavla* (Praha: Kalich, 1976), 153–188.

Najdeme je sice několikrát u Filóna, který je však používá v Pavlovi vzdáleném stoickém smyslu.⁶⁴ Slovo se objevuje u autorů ovlivněných stoou nebo v přírodovědeckých spisech, kde ovšem odkazuje na vzduch, vítr nebo svět prostupující *pneuma*. Objevuje se i mimo filosofické spisy, ovšem nijak často, a ne ve významu podobném Pavlovu. Běžný význam by byl asi „větrný“ či „vzdušný“.⁶⁵ Svou roli výrazy hrají v gnostických spisech, ty ovšem pocházejí z pozdější doby a podle všeho naopak vycházejí z Pavlovy terminologie.⁶⁶

Krom skutečnosti, že tato terminologie se mimo vliv pavlovského křesťanství v podstatě neobjevuje, ukazují předchozí analýzy na to, že tuto terminologii lze odvodit z Pavlovy řeči o Duchu. Duch představuje zásadní koncept jeho teologie a zároveň klíčový aspekt náboženské zkušenosti, která byla pro věřící v jeho sborech určující.⁶⁷ Zahrnovala celou řadu nových jevů připisovaných Duchu, které bylo třeba pojmenovat a vysvětlit. Slova *πνευματικός/πνευματικά* tedy představují součást Pavlova slovníku a jsou pevně spojená s jeho teologií, v níž hraje zásadní roli koncept a zkušenost Ducha. To, že Korintští mohli těmto slovům rozumět odlišně, je pravděpodobné. Jejich původ v Korintu je však na místě hledat u Pavla. Samozřejmost, s jakou Pavel tyto termíny používá i mimo konverzaci s Korintskými, potvrzuje závěr Johna Barkleye, který tvrdí, že šlo o společný jazyk Pavlových sborů (sociolekt), který odrážel společnou zkušenost.⁶⁸ Tě *πνευματικά* v 1K 12,1 a 14,1 tedy představují termín, který označuje projevy Ducha v komunitě (1K 12,7: φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Pavel termín *τὰ πνευματικά* používá – nakolik lze z malého vzorku soudit – typicky v kontextu řeči, která přibližuje realitu Božího světa a pochází z působení Božího Ducha. Duch je agentem i obsahem těchto „projevů Ducha“.

2.1.2 **Τὰ πνευματικά a jazyk charismat**

V souvislosti s 1K 12,1 a 1K 14,1 se nabízí otázka, jaký je vztah termínu *πνευματικά* k výrazu *χαρίσματα*, který Pavel používá pro podobné fenomény na jiných místech svých epištol včetně 1K 12,31. Vzhledem k tomu, že v 1K 12,1 pravděpodobně reaguje na písemný dotaz Korintských, je pravděpodobné, že tu tento výraz odráží formulaci Korintských. Pavel bezpochyby nemá problém toto slovo používat, avšak mimo 1K 12,1 a 14,1 je pro označení duchovních darů nepoužívá a dává přednost slovu *χάρisma*.⁶⁹ V novozákonním bádání se proto opakovaně objevovala domněnka, že slovo *χάρisma* představuje Pavlovi bližší pojem, který lépe odráží jeho porozumění, zatímco

⁶⁴ Viz 9 výskytů ve Filónově díle: *Opif* 67, *Her* 242, *Abr* 113, *Praem* 48, *Aet* 86, 125, *QG* 1.92, 2.12 (*QG* 2.3). Peder Borgen, Kare Fuglseth, and Roald Skarsten, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 285.

⁶⁵ John M. G. Barkley, “Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity,” in *Pauline Churches and Diaspora Jews*, WUNT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 210–211. Srov. také *LSJ*.

⁶⁶ Sellin, *Der Streit um die Auferstehung*, 195–209.

⁶⁷ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (London: T&T Clark, 2008), 426–434.

⁶⁸ Barkley, “Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity,” 205–215.

⁶⁹ Srov. Ř 1,11; 12,6; 1K 1,7; 12,4.31 (srov. 1Pt 4,10).

výraz πνευματικά odráží spíše terminologii Korintských.⁷⁰ To, že Pavel dává slovu χάρισμα přednost i na dalších místech v 1. Korintským, dodává této otázce vážnost (srov. 1K 1,7; 12,31). Je proto na místě se podívat blíže na Pavlův jazyk charismat a posoudit, zda lze považovat jeden termín za bližší Pavlově teologii a jak jejich vztah vymezit.

První skutečnost, kterou je třeba vzít v úvahu, se týká pestrosti Pavlova jazyka charismat. V 1K 12–14 i jinde najdeme různé výčty darů, přičemž žádné se zcela neshodují. Nejznámějšími výčty jsou 1K 12,8–10 (uvedeno jako ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) a 1K 12,28–30 (uvedeno jako τὰ μέλη τοῦ σώματος a τὰ χαρίσματα). Druhý uvedený seznam přitom obsahuje *de facto* seznamy dva, přičemž 1K 12,29–30 stručně rekapituluje seznam z v. 28. Krom toho Pavel dary vyjmenovává 1K 13,1–3 a 1K 13,8–9. Další výčty se objevují 1K 14,6 a 14,26. V 1K 14,13–19 spojuje jazyky a výklad s modlitbou, zpěvem, díkyvdáním a učením. Každý tento výčet je jiný. V 1K 14,26 dokonce překvapivě vypadává proroctví, o kterém se dále mluví a které se jinak spolehlivě objevuje ve všech předchozích seznamech. Tuto rozmanitost dále umocňuje výčet charismat v Ř 12,6–8, který nejvíce připomíná seznam v 1K 12,28–30, ale obsahuje také odlišné položky. Odlišný je také pozdější výčet darů z Ef 4,7–11. Za zmínku stojí ještě zmínka o charismatech v 1Pt 4,10–11, kde jsou věřící vyzýváni k dobré správě udělené milosti a charismata se tu dělí do kategorie řeči (λαλέω) a služby (διακονέω).

Jednotlivé seznamy nejenže uvádějí různé položky, ale podle všeho se nejedná o jasně vymezené termíny. Je těžké určit, jaký je kupříkladu vztah proroctví k poznání, zjevení a učení. Na jedné straně se zdá, že obsahem proroctví je poznání a zjevení (1K 13,2; 14,30), na druhé je zjevení a poznání jmenováno vedle něj (1K 14,6). Vymezit „poznání“, „slovo poznání“ a „slovo moudrosti“ lze stěží a stejně tak je obtížné určit, na kolik se kryjí s proroctvím. V 1K 13,2 se proroctví objevuje vedle poznání a znalosti tajemství, zatímco v 1K 14,3 je tajemství spojeno s glosolálií. Proroctví přináší poučení (1K 14,19.31), přičemž z 1K 14,19 vyplývá, že je může přinášet také modlitba a chvalozpěv. V 1K 14,3 je proroctví spojeno povzbuzením, útěchou a budováním. Tato slova jsou přitom spojena i s vykládanou modlitbou v jazyku.

Jednotlivé seznamy také nahlízejí zkoumané fenomény z rozdílné perspektivy. Ve výčtu v 1K 12,28 Pavel jmenuje mezi charismaty (srov. 1K 12,31a) *funkce* či *role* apoštola, proroka, učitele nebo vedení. V 1K 14,26 se vedle jazyků objevuje chvalozpěv, který může být řečí v jazyku (srov. 1K 14,15). V 1K 13,2 se proroctví pojí s poznáním a znalostí tajemství, zatímco v 1K 14,6 stojí vedle zjevení, poznání a učením. Zdá se tedy, že v jednom seznamu Pavel uvádí *žánry* (1K 12,8–10; 14,6.26) a dalším jde o *mody řeči*, ve kterém je ten který žánr přednášen (tj. v jazyku nebo srozumitelnou řečí: 1K 14,13–19). V případě proroctví narazíme na tři různé způsoby, jak Pavel tento fenomén tematizuje. Mluví jednak o osobách proroků (1K 12,28; 14,29), jednak o proroctví jako žánru či příspěvku k bohoslužbě (1K 12,10; 14,6) a jednak o prorokování jako činnosti

⁷⁰ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 118–120.

(1K 14,1–5). Celkově lze konstatovat, že Pavel mluví o mnohotvaré realitě projevů působení Božího Ducha (τὰ πνευματικά), kterou nahlíží z různých perspektiv.

Měnící se perspektiva se odráží ve způsobu, jak Pavel mluví o prorokování a řeči v jazyku. V případě prorokování narazíme jak na sloveso popisující činnost, tak na infinitiv se členem jako označení činnosti a podstatné jméno jako označení žánru (případně také činnosti).⁷¹ Dále tu máme jak participium pro označení osoby, která prorokuje, tak slovo prorok.⁷² Nejednotnou terminologii můžeme pozorovat i v případě glosolálie. Pavel mluví v této souvislosti o mluvčím v jazyku (1K 14,4), jazycích (1K 12,30) i o rozmanitých druzích jazyků (1K 12,10).⁷³ Ekvivalentní výraz je i „zpívat/děkovat/modlit se duchem“ (1K 14,13–19). Zdá se, že glosolálie představuje jeden z typů „mluvení v Duchu“, přičemž tento pojem z 1K 12,3 zahrnuje jistě i proroctví (srov. 1K 14,3). Obecně lze říci, že Pavel používá pro mluvení v jazycích tvary sloves i jmen ve stejné rozmanitosti a gramatické šíři jako pro prorokování s tím rozdílem, že v případě mluvení v jazycích neexistuje speciální označení osoby či dokonce úřadu, který by byl analogický slovu προφήτης.⁷⁴

Pestrost a nejednota terminologie můžeme v ještě větší míře sledovat na souhrnném označení projevů Ducha. V 1K 12–14 se čtyřikrát objevuje analogická výzva k horlivosti po duchovních darech. Pavel tu přitom evidentně jako ekvivalent používá slov χαρίσματα (1K 12,31), πνευματικά (1K 14,1) a πνεύματα (1K 14,12). V 1K 14,39 se pak jako předmět objevuje specificky τὸ προφητεύειν καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις, které je ovšem třeba považovat za podskupinu předchozího. K těmto třem výše uvedeným termínům je nutno přiřadit ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος z 1K 12,7. Na základě 1K 12,4–6 se nabízí ještě διακονία a ἐνέργημα, které tu stojí vedle slova χάρισμα. Vztah těchto tří přitom není zcela jasný a všechna tři společně popisují dění z 1K 12. Minimálně některá charismata z 1K 12,28–30 nebo Ř 12,6–8 lze zřejmě označit za službu (διακονία) a případ

⁷¹ Sloveso προφητεύω jako plnohodnotné sloveso (v. 1, 5, 24, 31), zpodstatnělý infinitiv jako název činnosti (τὸ προφητεύειν; v. 39); participium ὁ προφητεύων v nominativu jako označení člověka, který právě prorokuje (v. 3,4,5); podstatné jméno προφητεία (v. 6, 22) a προφήτης (v. 29, 32 (2x), 37).

⁷² 1K 14,2–5 mluví o prorokujících, zatímco 1K 14,29–33 mluví o prorocích, kterými jsou ale potenciálně všichni (14,1.31). V 1K 12,28 se prorok objevuje jako označení konkrétní role v církvi, která stojí před učiteli a za apoštoly.

⁷³ Sloveso λαλέω s dativem v singuláru (λαλέω γλώσση; v. 27) nebo v plurálu (λαλέω γλώσσαις; v. 4, 18, 23); participium v nominativu se členem a dativem singuláru (ὁ λαλῶν γλώσση; v. 2,4,13) nebo plurálu (ὁ λαλῶν γλώσσαις; v. 5); participium bez členu ve slovesném významu, nikoli jako označení osoby (γλώσσαις λαλῶν; v. 6); podstatné jméno v plurálu bez slovesa (αἱ γλῶσσαι; v. 22); podstatné jméno v singuláru se slovesem ἔχω (v. 26); sloveso λαλέω s předmětem v akuzativu (λαλέω λόγους ἐν γλώσση; v. 19) a zpodstatnělý infinitiv jako označení činnosti (τὸ λαλεῖν γλώσσαις; v. 29). Kromě toho Pavel ve v. 13–19 namísto (ἐν) γλώσση/γλώσσαις používá τῷ πνεύματι/ἐν πνεύματι a místo slovesa λαλέω konkrétní slovesa vymezující obsah mluvení (προσεύχομαι, ψάλλω, εὐλογέω, εὐχαριστέω).

⁷⁴ Participium ὁ λαλῶν γλώσση/γλώσσαις označuje podle všeho osobu, která právě mluví v jazycích podobně, jako ὁ προφητεύων označuje osobu, která právě prorokuje. Ve v. 26–33 sice proroci nemusí označovat žádnou pevně danou skupinu či úřad, přesto je absence podobného termínu pro mluvčího v jazycích nápadná.

apoštolství, které v Ga 2,8 připisuje Božimu působení, naznačuje totéž pro ἐνέργημα. Pavel je podle všeho schopen pracovat s různými souhrnnými označeními zmíněných fenoménů a považovat je za komplementární, aniž by cítil potřebu se držet jen některého z nich.

Krom toho je patrné, že v jedné krátké části textu jako 1K 12,4–11 dokáže Pavel přirozeně kombinovat metafory milostivého Božího dávání a metafory působení Ducha. První zde reprezentují slova χάρισμα, δίδοται (2x); διαρέσεις (3x); διαίρουν. Druhý odrážejí slova ἐνέργημα; ἐνεργεῖ (2x) a zřejmě i φανέρωσις jako viditelný projev neviditelného působení Ducha. Pro Pavla jsou to dva způsoby, jak mluvit o tomtéž. Objevují se v souvislosti s Duchem napříč Pavlovými listy. Jazyk obdarování a jazyk působení se tu prolíná. Jejich propojení je velmi přirozené, jak můžeme vidět v Ga 2,7–9, kde mluví současně o darované milosti a Božím působení, které jej uschopnilo k apoštolské službě. Slovo χάρισμα dostává přirozeně přednost tam, kde se zdůrazňuje danost („úřad“: Ř 12,5–8), jazyk působení tam, kde zdůrazňuje aspekt působení Ducha (Ga 3,5).

Celkově Pavlova řeč o Duchu běžně využívá tři sady metafor, které se navzájem doplňují. První představuje Ducha jako neviditelnou sílu – vítr či vodu. Tento aspekt je výrazný ve Starém zákoně a nese ji už samotné slovo πνεῦμα (resp. פּוּר), které reprezentuje neviditelnou životodárnou sílu.⁷⁵ Pavel spolu s raným křesťanstvem takto mluví v souvislosti s Duchem o vylití, pokřtění či naplnění. Πνεῦμα značí neviditelnou sílu, jejíž projevy lze pozorovat (1K 12,7; srov. J 3,8). K této sadě metafor patří slova τὰ πνευματικά, πνεύματα, φανέρωσις, ἐνέργημα/ἐνεργέω. Druhou tradiční metaforou je představa daru. Již ve Starém zákoně je Duch dáván či vložen.⁷⁶ Pavel spolu s ranou církví mluví o daru Ducha. Duch je dán, milostivě udělen. Pavel nově připojuje představu darovaného závdavku, prvotiny. Bylo by chybou vidět tu dvě stádia vývoje.⁷⁷ Obě metafory v biblické tradici přirozeně koexistují. Slovo χάρισμα navíc spojuje představu daru i působení. Jak ukazuje případ 1K 15,10, Pavel dokáže mluvit o působení milosti podobně jako o působení Ducha. Třetí sadou metafor je představa Ducha jako osoby, která u Pavla vystupuje do popředí v Ř 8. V 1K 12–14 stojí spíše v pozadí, ale přesto se objevuje i zde v 1K 12,11. Chápání Ducha jako osoby navazuje rovněž starozákonní tradici, kde je Duch pojímán osobně v analogii s duchem člověka (srov. také 1K 2,11).⁷⁸

Jestliže Pavel používá pro Ducha jak metafory daru, tak metafory působení, nabízí se možnost, že také slova πνευματικά a χάρισμα lze považovat za dva výrazy stejně typické pro Pavlovu řeč. K charakteru metafor patří to, že se navzájem nevylučují,

⁷⁵ TDNT VI, 359–367; NBS, 181–182.

⁷⁶ Např. Nu 11,17,29; Iz 42,5; Ez 11,19.

⁷⁷ Viz „doppelte Auffassung von πνεῦμα“ (Rudolf Karl Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 3rd ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), 165.).

⁷⁸ Jako duchové se označují různé duchovní bytosti a analogicky byl zřejmě často vnímán i Duch svatý. V Novém zákoně se o Duchu jako osobě mluví relativně často. Duch vede, mluví, sténá, přimlouvá se, lze jej zarmoutit. V 1K 12,11, kde „rozděluje, jak sám chce“, je také de facto (co do působení) ztotožněn s Bohem. Podobně v Ř 8,9–11 splývá s Kristem.

ale doplňují tím, že každá vyzvedává určitý aspekt popisované reality.⁷⁹ Často se upozorňuje na to, že téměř neexistují doklady užití slova χάρισμα před Pavlem. Vzhledem k tomu, že χάρις představuje důležitý pojem Pavlovy teologie, šlo by uvažovat o Pavlově neologismu. Nicméně velmi podobně lze uvažovat i o slovu πνευματικά. Také ono se spolu s adjektivem πνευματικός v Novém zákoně vyskytuje jenom v Pavlově okruhu, přičemž 15 z 24 výskytů se nachází v 1. Korintským. Podobně jako v případě slova χάρισμα tvoří výjimku jeden výskyt v 1. listu Petrově.⁸⁰ Slovo πνεῦμα přitom představuje mimořádně významný koncept Pavlovy teologie. Ani slovo χάρισμα, ani výrazy πνευματικός/πνευματικά nenajdeme v LXX. V celém Filónově díle se χάρισμα objevuje dvakrát a πνευματικός devětkrát.⁸¹ Slovo πνευματικός navíc Filón používá odlišně od Pavla způsobem blízkým stoikům.⁸² Jak výraz χάρισμα, tak výraz πνευματικός/πνευματικά jsou natolik typické pro Pavla a natolik spojené s klíčovými pojmy jeho teologie, že lze jen stěží jeden z nich považovat charakterističtější pro jeho myšlení.

Slova πνευματικός/πνευματικά také nelze považovat za gnostické termíny oproti slovům χάρις/χάρισμα. Je pravda, že opozice πνευματικός/ψυχικός/σαρκικός hraje důležitou roli v pozdější gnózi. Schmithals a Wilckens navrhovali vidět za Pavlovými oponenty v Korintu gnostiky.⁸³ Nicméně v gnostických systémech měla své místo i χάρις.⁸⁴ Podle svědectví Irénea (*AH* 1.13.2–4) udílel gnostik Marek svým stoupencům svoji χάρις, jež je uschopňovala prorokovat. Slova χάρις/χάρισμα tak nelze považovat za méně „gnostické“ termíny než slova πνεῦμα/πνευματικά. Zásadní ale je, že neexistují žádné doklady gnóze z doby před Pavlem. Mohli bychom snad uvažovat o jakési protognózi, která v Korintu začíná. Jedná se však o spekulaci. Vzhledem k tomu, že Duch patří k nejdůležitějším konceptům Pavlovy teologie a πνευματικός Pavel svobodně používá i mimo korintskou korespondenci, je na místě považovat tyto termíny za společný majetek pavlovských komunit. Barkley správně upozorňuje, že samozřejmost, s jakou je Pavel používá, naznačuje jejich běžné užívání v celém pavlovském křesťanství.⁸⁵

Za volbou termínů je tedy na místě hledat spíše nuance v jejich významu než to, že by se Pavel od jednoho z nich distancoval. Pavel může slovem χαρίσματα označovat duchovní dary podobně jako slovem πνευματικά.⁸⁶ Zároveň je ale patrné, že slovo χάρισμα se už v Pavlových nesporných listech používá v souvislosti s uschopněním

⁷⁹ George Lakoff and Mark Johnson, "Conceptual Metaphor in Everyday Language," *Journal of Philosophy* 70.8 (1980): 453–462.

⁸⁰ 1Pt 2,5 a 4,10.

⁸¹ Borgen, Fuglseth, and Skarsten, *The Philo Index*, 285; 360.

⁸² Barkley, "Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity," 211.

⁸³ Schmithals, *Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*; Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit: eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*, Beiträge zur historischen Theologie 26 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959).

⁸⁴ Petr Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků* (Praha: Vyšehrad, 1986), 136.

⁸⁵ Barkley, "Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity," 205–215.

⁸⁶ Ř 1,11; 12,6; 1K 1,7; 1K 12,31b.

k nějaké roli nebo poslání, což umožňuje Pavlovi mluvit takto o apoštolství nebo celibátu.⁸⁷ To se odráží v seznamech charismat v 1K 12,28–30 a Ř 12,6–8, kde se na rozdíl od seznamu v 1K 12,8–10 mluví o rolích určitých osob. V pastorálních listech je pak už rovnou používáno pro svěřený úřad či povolání (1Tm 4,14; 2Tm 1,6). Slovo χάρισμα se proto nabízí tam, kde je něco milostivě uděleno a zůstává to obdarovanému. V 1K 12,31, kde Pavel navazuje na seznam úřadů „ustanovených“ (12,27: ἔθετο) v těle, se zdá být vhodné. Oproti tomu 1K 12,1 a 14,1 uvádějí problematiku toho, jak nakládat s projevy Ducha, jehož působení se projevuje na shromáždění v přítomných věřících. Slovo πνευματικά tu působí vhodněji. Oba termíny mohou označovat stejnou realitu, odrážejí však odlišnou perspektivu.

Přestože oba výrazy mohou označovat tutéž skutečnost jako v případě projevů Ducha (1K 12,31//14,1), nejsou jednoduše synonymy. Pro úřady, poslání nebo obdarování by Pavel zřejmě slova πνευματικά nepoužil. Toto slovo ale naopak může označovat věci, pro něž by slovo χάρισμα nebylo na místě. To, platí o duchovních skutečnostech, o kterých se mluví a vyučuje na základě zjevení Ducha (1K 2,13; 9,11) nebo o duchovních mocnostech (Ef 6,12). Že se nejedná o synonyma dokládá výraz χάρισμα πνευματικόν z Ř 1,11, kde adjektivum πνευματικόν upřesňuje, o jaký typ χάρισμα jde. Earle Ellis proto soudí, že πνευματικά je třeba chápat jako podskupinu charismat.⁸⁸ To dává lepší smysl než naopak podřazovat χάρισμα slovu πνευματικά. Nicméně domnívám se, že obojí představuje nepochopení vztahu těchto termínů. Spíše jde o průnik těchto dvou termínů, z nichž oba zahrnují i věci, pro které se druhý termín nehodí. Jako πνευματικά lze stěží označit roli proroka, apoštola či schopnost celibátu, protože tu do popředí vystupuje aspekt společenské role (daného „úřadu“) a uschopnění, byť Pavel i zde v pozadí vidí působení Ducha. Naopak slovo χάρισμα se nehodí tam, kde do popředí vystupuje viditelné působení („aktivita“, „projevy“) Ducha. Spojení χάρισμα πνευματικόν tak má upozornit na to, že Pavel nebude udílet úřady a chce posloužit nějakým projevem Ducha, který mu v Římě bude dán.

Užití slova τὰ πνευματικά pro označení celého tématu v 1K 12,1 představuje na daném místě logickou volbu. Pavel mluví o působení a projevech Božího Ducha. Vlastním tématem 1K 12–14 je „řeč v Duchu“ (12,3) – konkrétně místo jazyků a prorokování v církvi. Chce se tedy věnovat pouze těmto charismatům, nikoli charismatům obecně. Nejde tu primárně o dané role v církvi, ale projevy Ducha na shromáždění. Problematiku charismat tu Pavel v 1K 12–14 nahlíží v první řadě z perspektivy působení Ducha, který inspiruje shromážděné věřící a dává jim promlouvat. Slovo τὰ πνευματικά tu je proto vhodnější. Slovo χαρίσματα se naopak oprávněně objeví v souvislosti se seznamem 1K 12,28–30, kde tyto dary řeči zařadí do širší diskuze o jednotlivých údech církve. Podobně se o osobách s určitým darem mluví také v Ř 12,6–8. Slovo πνευματικά v 1K 12,1 tak uvádí téma „věcí Ducha“ či „projevů Ducha“, mezi

⁸⁷ Srov. 1K 7,7; 12,28; Ř 12,3.6.

⁸⁸ E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1978), 23–44.

nimiž má zvláštní místo „mluvení v Duchu“ ve svých nejrůznějších podobách jako glosolálie, prorokování, výklad, slovo poznání či zjevení.

Na základě předložených skutečností se domnívám, že slovo πνευματικά můžeme přisoudit Pavlovi stejně jako slovo χαρίσματα. I když je možné, že v 1K 12,1 Pavel vychází z termínu použitého v dopise, který psali Korintští, slovo představuje součást jazyka, který apoštol sdílí s korintským sborem. Obě slova můžeme považovat za termíny charakteristické pro jazyk této komunity i Pavla. Jsou natolik vzácná mimo toto prostředí, že o nich můžeme mluvit téměř jako o neologismech, kterými se Pavel a první církev snažila uchopit novou zkušenost Ducha. Využívají přitom tradičních metafor daru a neuchopitelné síly. Oba termíny jsou pevně spojené s klíčovými koncepty Pavlovy teologie (πνεῦμα a χάρις). Každý přitom odráží určitou perspektivu a označuje jiný aspekt fenoménů popisovaných v 1K 12–14. V určitých situacích může být jeden z nich vhodnější, jindy se významově kryjí a lze je používat záměně.

2.2 Němé modly a živý Bůh (1K 12,2)

Přes všechny problémy, které první tři verše našeho oddílu ukrývají, je zřejmé, že otvírají téma a zasazují je do širší perspektivy. Třikrát se opakující sloveso vědění naznačuje, že Pavel chce položit základní východiska a rámec pro další diskuzi o „věcech Ducha“. V úvodní větě οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν lze po formální stránce rozeznat „disclosure formulae“, která se objevuje v dobových dopisech a kterou často používá i Pavel.⁸⁹ Stanovuje záměr seznámit čtenáře s nějakou zásadní informací, která má vést k náležitému jednání či postoji. Pavel ji používá poměrně často tam, kde chce obrátit pozornost čtenářů k nějakému aspektu diskutované skutečnosti.⁹⁰ V 1. Korintským můžeme vidět, že Pavel běžně začíná diskuzi tím, že adresátům připomene základní sdílené východisko. Zřetelné je to v 1K 6,2–3; 8,1–6; 10,1–5; 11,3 a 15,1–2. V žádném z těchto případů přitom nejde o novou informaci, ale spíše o základní předpoklad, od něhož se odvíjí následující diskuze a jehož důsledky by měli posluchači vzít v úvahu. V 1K 10,1 Pavlovo „nechci vás nechat v nevědomosti“ neznámá, že by představil dosud neznámý příběh exodu, ale chce, aby čtenáři domysleli jeho implikace v situaci korintského společenství. Stejně tak „chci, abyste věděli“ v 1K 11,3 stěžejně přináší novou informaci, ale jde o výzvu k domyšlení jejích důsledků. Obdobně Pavlovo připomenutí evangelia v 1K 15,1 nepřináší novou informaci o Kristu, ale připomíná sdílený základ, z něhož by měla jasně plynout víra ve vzkříšení.

⁸⁹ Jako rozlišitelnou epistolární formu je rozeznal Terence Mullins, který je označoval za „disclosure formulae“. (Terence Y. Mullins, „Disclosure: A Literary Form in the New Testament,” *Novum Testamentum* 7.1 (1964): 44–50.) John White ukazuje, že představují jeden z nejčastějších způsobů, jak Pavel začíná své dopisy (John L. White, „Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter,” *Journal of Biblical Literature* 90.1 (1971): 91–97.).

⁹⁰ Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 106–16.

Bylo by tedy chybou domnívat se, že Korintští nemají o věcech Ducha žádné informace nebo že 1K 12,3 přináší pro Korintské nějakou novou skutečnost. Pavel chválí Korintské za hojné užívání duchovních darů, sám jimi disponuje a jeho dopisy dokládají přítomnost těchto darů ve všech sborech.⁹¹ Krom toho, jak jsme viděli, Pavel používá specifický, v komunitě sdílený jazyk. Hledat původ „věcí Ducha“ v pohanském prostředí korintských mimo křesťanskou církev nebo se domnívat, že Pavel mezi nimi těmito dary nesloužil, lze proto jen stěžít. Na místě je ovšem otázka, v jakém smyslu Pavlovy úvodní věty určují následující diskuzi a jaké z nich plynoucí skutečnosti Korintským unikaly.

První tři verše 1K 12 mají poměrně jasnou strukturu. Ve v. 1 Pavel stanoví téma (τὰ πνευματικά) a úmysl přivést je k správnému porozumění záležitostí Ducha. Ve v. 2 jim připomíná jejich pohanskou minulost, která je vede k připomenutí dvou skutečností ohledně „mluvení v Duchu“ ve v. 3. „Mluvení v Duchu“ tu představuje alternativní formulaci úvodního obratu „τὰ πνευματικά“. Ten znovu opakuje v 1K 14,1, kde uvádí diskuzi o mluvení v jazycích a prorokování, které představují dva konkrétní typy „mluvení v Duchu“. Z praktických závěrů v 1K 14, které shrnují oddíl 1K 12–14, se ukazuje, že Pavel řeší v zásadě praktickou otázku místa prorokování a jazyků při bohoslužbách. Podobně jako u předchozích otázek Pavel zasazuje v zásadě praktické téma do co možná nejširšího teologického rámce, který zde tvoří kap. 12.⁹² Na tomto místě je ale třeba se především ptát, v jakém smyslu si pohanská minulost Korintských vynucuje připomenutí skutečností z v. 3 a v jakém smyslu toto prohlášení zasazuje diskuzi do širšího kontextu patrného rovněž ve zbytku kap. 12.

2.2.1 Némé modly

Výraz οἴδατε Pavel často používá ve významu „vzpomínáte“.⁹³ Dokonce i tam, kde jde nějakou znalost, se obvykle jedná o něco, co Pavel dotyčným předal a co si pamatují.⁹⁴ Ve všech případech, kdy Pavel οἴδατε používá, předpokládá, že věřící mají potřebnou znalost a vědí, co by měli dělat. V 1. Korintským se naproti tomu desetkrát objevuje fráze οὐκ οἴδατε ὅτι. Ve všech těchto případech apoštol předpokládá souhlas Korintských s danou pravdou, ale má za to, že z ní nevyvozují praktické důsledky pro svůj křesťanský život.⁹⁵ Také v případě 1K 12,2 je proto na místě předpokládat, že Pavel připomíná Korintským pro ně neproblematickou pravdu, z níž ovšem plynou důsledky, které nejsou respektovány.

Tuto pravdu Pavel uvozuje připomínkou minulosti. Slova ὅτε ἔθνη ἦτε prozrazují židovskou perspektivu a terminologii. Lidstvo se tu dělí na Boží lid, který uctívá jediného

⁹¹ K hojnosti darů v Korintu: 1K 1,4–7; k Pavlově službě: 1K 14,18–19; Ř 1,11; k darům napříč Pavlovými sbory: 1Te 5,16–22; Ga 3,5; Ř 12,6–8; Ef 5,18–20.

⁹² Srov. otázku masa obětovaného modlám (1K 8–10), veřejné modlitby žen (1K 11,2–16) nebo Večeře Páně (1K 11,17–34).

⁹³ Ga 4,13; Fp 4,15; 1Te 1,5; 2,1.2.5.11.

⁹⁴ 1Te 3,3; 4,2; 5,2; 2Te 2,6; 3,7.

⁹⁵ 1K 3,16; 5,6; 6,2.3.9.15.16.19; 9,13.24

živého Boha, a národy, které uctívají množství všelijakých bohů. V 1Te 1,9 Pavel shrnuje celou konverzi větou: „Obrátili jste se od uctívání model k službě živému Bohu.“ Právě tato změna byla pro vnějšího pozorovatele bezpochyby nejviditelnějším důsledkem obrácení. Konvertité odstranili modly, přestali obětovat, chodit do chrámů a uctívat spolu se svou původní komunitou. 1K 8–10 ukazuje, že právě zde ležela jedna z největších výzev čerstvých konvertitů. Odmítání podílet se na jakémkoli jiném kultu přinášelo riziko pronásledování, k čemuž v rané církvi také opakovaně docházelo.

Přestože obrat „němé modly“ (τὰ εἶδωλα τὰ ἄφωνα), kterým zde Pavel pohanskou minulost Korintských charakterizuje, je zcela tradiční, zasluží si v 1K 12,2 zvláštní pozornost. Biblická polemika s modlářstvím opakovaně připomíná, že Hospodin je Bůh, který na rozdíl od ostatních pohanských model vyrobených ze zlata, dřeva a kamení, mluví a jedná.⁹⁶ Pavel sám už obrat „němé modly“ výslovně nepoužívá. Navíc v následující pasáži pojednává právě o Bohu, který ve shromáždění věřících *mluví*. Korintské tak odkazuje nejen k biblické tradici, ale také k jejich vlastní zkušenosti z minulosti („němé modly“) a současnosti („Bůh ve shromáždění mluví“).

Když Pavel mluví o konverzi, opakovaně připomíná, že klíčovou roli hraje zkušenost Boha, který koná zázraky a mluví.⁹⁷ Toto přesvědčení sdílí s celým raným křesťanstvím. Z historického hlediska ale představuje právě on sám mimořádně hodnotné svědectví o tomto aspektu prvotní církve. Nemluví o mocných činech velkého Božího muže v minulosti jako evangelia, ani nepodává snad legendárně obohacené svědectví o první generaci církve jako Skutky, ale charakterizuje svou vlastní činnost a zcela samozřejmě se odvolává na zkušenost věřících, kterým píše (srov. Ga 3,5). V případě 1K 12–14 za takovouto zkušenost s živým Bohem, která může vést ke konverzi, považuje setkání s prorokováním (1K 14,23–25).

Zdá se, že za 1K 12,2–3 leží snaha ukázat diametrální rozdíl mezi křesťanskou zkušeností a prázdným náboženstvím pohanské minulosti Korintských. Pavel podle všeho chce zdůraznit, že Korintští ze svých předchozích zkušeností nemohou vyvozovat žádnou skutečnou znalost věcí Ducha (τὰ πνευματικά). Pohanská minulost představuje temné období prázdného náboženství. Modly charakterizuje jako němé a staví je do opozice se současnou zkušeností, že Bůh mluví. Pavel se vyhýbá jakékoli zmínce o tom, že by inspirovanou řeč mohl přinášet nějaký jiný duch (srov. 1J 4,1). I v 1K 12,3 je to pouze Boží Duch, který mluví. Také v následujícím textu – snad kromě dvou nejasných zmínek o rozlišování duchů – nic nenasvědčuje tomu, že by možnost prorocství z jiného zdroje představovala reálný problém.

⁹⁶ 1Kr 18,26–29; Ž 115,2–8; Iz 44,9–19; 46,7; Jr 10,5.

⁹⁷ Ř 15,18–19; Ga 3,5; 1Te 1,5; 2K 12,12. Pohled na apoštola jako toho, kdo se nemůže prokázat žádnými nadpřirozenými znameními, jak Pavla kreslí Bornkamm, nemůže obstát (Günther Bornkamm, *Apoštol Pavel*, 1st ed. (Praha: Kalich, 1998), 74; 83.). Projevy Boží moci stály za úspěchem a přesvědčivostí raně křesťanské zvěsti podle svědectví Pavla, Skutků i raně křesťanské literatury.

2.2.2 Byli jste vedeni

Stejným směrem ukazuje Pavlův obrat $\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \eta\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ve v. 2, který bývá občas chápán jako odkaz na zkušenosti inspirace v pohanských kultech.⁹⁸ Někteří upozorňují na to, že Pavel používá sloveso $\acute{\alpha}\gamma\omega$ v souvislosti s vedením Božím Duchem.⁹⁹ Nicméně vždy se jedná o morální vedení, kde je potřeba aktivní vůle věřícího, a nikdy se nepoužívá v souvislosti s dary nebo projevy Ducha. Někteří považují sloveso $\acute{\alpha}\gamma\omega/\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\omega$ (případně frázi $\eta\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$) za technický náboženský termín.¹⁰⁰ Obvykle odkazují na základě studie Hanse Betze ohledně možných paralel mezi Lukianem a apoštolem Pavlem k *Dial. mort.* 19.1, kde se sloveso $\acute{\alpha}\gamma\omega/\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\omega$ údajně objevuje jako „zjevně technický termín“ pro náboženskou zkušenost, kdy je člověk veden/unášen božstvem.¹⁰¹ Nicméně v případě tohoto místa i v případě všech dalších, které Betz uvádí, se sloveso objevuje v metaforickém nebo doslovném významu „vést někoho někam“.¹⁰² Sloveso $\acute{\alpha}\gamma\omega/\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\omega$ má navíc natolik široké použití, že i v případě, že by technický význam *mít mohlo*, lze je tak stěží chápat bez dalších závažných důvodů.

Obraz, který se v 1K 12,2 objevuje, lze proto mnohem lépe chápat jako odkaz na běžnější zkušenost antické religiozity, která sama o sobě nenese žádný odkaz na zkušenost inspirace nebo extáze. Pavel tu nemluví o tom, že by Korintští bývali vedeni *modlami*, ale že byli vedeni *k modlám*. K předkřesťanské zkušenosti Korintských bezpochyby patřilo to, že navštěvovali bohy v jejich chrámech a přicházeli k jejich sochám. Použité slovo $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ ostatně znamená primárně sochu či zobrazení božstva. Sloveso $\acute{\alpha}\gamma\omega/\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\omega$ s předložkou $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ vždy znamená být přiveden k nějaké osobě. Za Pavlovými slovy si Korintští bezpochyby mohli představit návštěvu chrámů coby domů božstev a přicházení do přítomnosti příslušného boha často ztotožněného s jeho sochou.

⁹⁸ Tak Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 278; Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 283–284; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 119; James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Moffatt New Testament Commentary 7, 1951, 178; Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 242–243.

⁹⁹ Ř 8,14; Ga 5,18 (srov. L 4,1.9).

¹⁰⁰ Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 278–279.

¹⁰¹ Hans Dieter Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen* (Berlin: Akademie Verlag, 1961), 40.

¹⁰² V *Dial. mort.* 19.1 mluví Paris ve fiktivním hovoru o lásce ($\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$) jako o božstvu, které vede mysl zamilovaného tak, že plně neovládá své jednání. Evidentně se jedná nikoli o technické, ale metaforické použití slovesa. $\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ vede rozum člověka jako svého zajatce. (Tak i Terence Paige, “1 Corinthians 12:2: A Pagan Pompé?,” *JSNT* 44 (1991): 58. pozn. 4.) Ve *Ver. hist.* 1, se mluví o démonu, který člověka vede. Nejedná se ovšem popis psychologického stavu, ale cestu v prostoru. *De syr. dea* 36 popisuje oživlou sochu božstva, kterou kněží berou na ramena, a ona je svým pohybem vede. *Philops.* 25 mluví o mladíkovi, který se vypravěči zjevil a vede ho na cestu do podsvětí. Ve *Philops.* 14 vytvoří kouzelník z hlíny malého $\acute{\epsilon}\rho\omicron\tau\alpha$, který má přivést milovanou Chrysidu. *Dial. meretr.* 4.5 mluví opět o přivedení milence k milence. Ke stejnému závěru dospívá i Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham: University Press of America, 1982), 162–63.

Pavel ovšem neříká, že Korintští chodili za cizími bohy, ale že k nim *byli vedeni*. Terence Paige vidí za touto formulací obraz náboženského procesí (*pompé*), v němž jsou lidé vedeni průvodem k posvátnému místu.¹⁰³ Přesvědčivě ukazuje, že se jednalo o běžnou zkušenost i v Korintu a že se sloveso ἄγω/ἀπάγω v tomto kontextu používalo. Pavlovu zvláštní formulaci ὡς ἂν ἦγεσθε ἀπαγόμενοι vykládá jako „kdykoli jste byli vedeni (v průvodu), byli jste vedeni (jako zajatci)“.¹⁰⁴ Sloveso ἀπάγω se ve významu „vést jako zajatce“ objevuje poměrně často.¹⁰⁵ Pavel by si takto hrál s významem průvodu, kdy by věřící oslavující božstvo kreslil jako oklamané zajatce temných sil či dokonce zvířata vedená na porážku. Biblické pojetí kultu běžně pracovalo s metaforou otroctví a o mocnostech tmy, které drží oklamané lidi v zajetí, se Pavel s raným křesťanstvím shoduje. Pohled, který přináší Paige, dobře řeší gramatické problémy textu, vychází z běžnějšího užití slovesa a odkazuje ke standardní náboženské zkušenosti lidí z Korintu Pavlovy doby. Ta navíc představovala jeden z nejviditelnějších a židovstvím nejkritizovanějších aspektů pohanského náboženství. Thiselton, který souhlasí s obecným argumentem, namítá, že obraz *pompé* je příliš specifický.¹⁰⁶ To sice může být pravda, ale přesto je namíste předpokládat, že právě *pompé* byla jedním z prvních obrazů, který si Korintští při Pavlových slovech vybavili. V celku ale Pavlovi jde o shrnutí pohanské zkušenosti Korintských, v jejímž jádru bylo cestování k němým modlám – sochám, obrazům, chrámům.

2.3 Křesťanské chápání řeči v Duchu (1K 12,3)

2.3.1 Dvě vyznání a povaha řeči v Duchu (1K 12,3)

Na základě výše řečeného se domnívám, že Pavlův důraz v 1K 12,2–3 leží na kontrastu mezi křesťanskou zkušeností a pohanskou minulostí Korintských. Tento názor hájil Karl Maly.¹⁰⁷ Podobně smýšlí i Rosner, který vidí v těchto verších snahu ukázat irrelevanci jakékoli skutečné znalosti věcí Ducha na základě pohanské minulosti.¹⁰⁸ Celá řada badatelů však tradičně hájila názor, že Pavel v 1K 12,2–3 spíše na analogii s křesťanskou zkušeností.¹⁰⁹ Argument na základě narážky na extatické zkušenosti ve slovech ἂν ἦγεσθε ἀπαγόμενοι (v. 2) můžeme na základě předchozího ponechat stranou. Přesto zůstává otázka, proč by Pavel pohanskou minulost Korintských zmiňoval, pokud by právě v jejich zkušenostech z dřívější náboženské praxe neviděl zdroj

¹⁰³ Paige, “1 Corinthians 12:2: A Pagan Pompé?”

¹⁰⁴ Paige, “1 Corinthians 12:2: A Pagan Pompé?,” 64.

¹⁰⁵ V LXX např. Gn 31,26; Dt 28,36; Ž 136,3 (srov. ŽalŠal 9,1).

¹⁰⁶ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 912.

¹⁰⁷ Karl Maly, “1.Kor 12,1-3 eine Regel zur Unterscheidung der Geister,” *Biblische Zeitschrift*.10 (1966): 82–95.

¹⁰⁸ Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 562.

¹⁰⁹ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 119.

potenciálních nedorozumění. Ve v. 3 je to zřetelně právě pohanská minulost, která si vynucuje zdůraznění dvou skutečností ohledně „mluvení v Duchu“. Není třeba nijak zpochybňovat, že Pavel vnímá to, co se děje v pohanství, v naprosté opozici vůči tomu, co se děje na křesťanských setkáních. To ovšem neznamená, že by si zároveň neuvědomoval, že vnější pozorovatel nebo korintský konvertita by mohl v tomto dění spatřovat obdobu jiných jemu známých fenoménů a na základě nich jim špatně rozumět.

V. 3 začíná spojkou διό („proto“, „z toho důvodu“), která jednoznačně ukazuje, že Pavel chápe následující zdůraznění jako nutné vzhledem k pohanské minulosti. Sloveso γνωρίζω zde totiž opět stěží znamená oznámit nějakou novou skutečnost. Obě prohlášení mohou být pro Korintské sotva překvapivá. Podobně jako na dalších místech, kde Pavel γνωρίζω používá na začátku diskuze nového tématu (srov. Ga 1,11; 1K 15,1), lze předpokládat základní pravdu, kterou chce připomenout a kterou mají posluchači domyslet do důsledků. Tento záměr jsme ostatně viděli už u předchozího „nechci nechat v nevědomosti“ a „víte že“. Překlad „zdůrazňuji vám“ (ČEP) proto představuje dobrou volbu.

První ze dvou prohlášení, která chce Pavel Korintským zdůraznit, uvádí skutečnost, že nikdo, kdo „mluví v Duchu Božím“ neřekne „Ἀνάθεμα Ἰησοῦς“. Přestože někteří badatelé snažili najít situaci, ve které by takovýto výrok mohl při bohoslužbě zaznít, žádný z nich nezní přesvědčivě.¹¹⁰ V komunitě, jejíž identita stála na vyznání, že Ježíš je Pán, si lze něco takového představit jen stěží. Představa gnostiků proklínajících tělesného Ježíše oproti oslavenému Kristu, je nevěrohodnou spekulací.¹¹¹ Slovo Ἀνάθεμα odkazuje na židovský kontext a dává smysl v pohledu na ukřižovaného Krista, coby Bohem i lidmi vyvrženého a prokletého (Ga 3,13). Křesťanská víra ovšem stojí právě na tomto paradoxu, který Korintští sdílejí, byť nedomyšlejí jeho důsledky (1K 1,18–25). Výrok Ἀνάθεμα Ἰησοῦς je tedy protikladem – snad hypotetickým – základního křesťanského vyznání Κύριος Ἰησοῦς, jak ostatně naznačuje i paralelismus mezi oběma částmi verše.¹¹² Pavel předpokládá souhlas Korintských s tím, že něco takového člověk mluvící v Duchu Božím neřekne.

Obrat ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν v prvním prohlášení si rovněž zaslouží pozornost. Výraz „mluvit v Duchu“ znamená obvykle mluvit pod inspirací Ducha svatého nebo prorocky.¹¹³ V Didaché se přitom jedná o technický termín, který odlišuje řeč proroka

¹¹⁰ Thiselton podrobně probírá celkem 12 předložených možností, jak chápat výrok „Ježíš buď proklet“ (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 917–927.).

¹¹¹ Doklady gnóze pro tuto dobu chybí stejně jako doklady takovéto praxe v pozdější gnózi. Navíc Ἀνάθεμα představuje židovské slovo.

¹¹² Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 280; Simon J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2004), 413; David Edward Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983), 221.

¹¹³ Srov. Mt 22,43; Mk 12,36; Lk 10,21. Viz také „skrze Ducha“ (Sk 21,4). V Duchu se odehrávají také Janova zjevení: Zj 1,10; 4,2; 17,3; 21,10 (srov. Ez 11,24; 37,1).

pronášenou pod inspirací.¹¹⁴ Rovněž kontext 1K 12,3, která uvádí následující tři kapitoly, ukazuje na to, že se zde jedná o označení inspirované řeči. Právě ta je ve formě prorokování a jazyků tématem pasáže 1K 12–14. „V Duchu“ jsou věřícím dávány níže jmenované projevy (1K 12,8–10). Přestože „v Duchu“ u apoštola může označovat řadu činností a způsobů řeči, které nejsou výsledkem přímé inspirace v daný moment (např. učení), je „mluvení v Duchu“ na tomto místě třeba chápat vzhledem ke kontextu právě v tomto užším pojetí. Jde o řeč pod přímým působením (puzením) Ducha, o které lze říct, že mluví Duch.

Uvedení věty, kterou člověk inspirovaný Duchem nemůže říct, se tedy Pavel zřejmě snaží upozornit Korintské na to, že inspirace sama o sobě není známkou působení Božího Ducha. Nenabízí skutečné vodítko, jak rozsuzovat prorockví, ale upozorňuje na skutečnost, že existuje *typ* výroků, které Boží Duch nikdy nemůže říct. I kdyby člověk vykazoval autentické známky inspirace, pro posouzení je klíčový obsah řečeného. V. 3 tedy nenabízí kritérium rozlišování, ale upozorňuje na jeho potřebu. 1K 14,29 na praxi takového hodnocení řečeného ukazuje. Gillespie přináší poměrně silné argumenty pro to, abychom tímto způsobem chápali výzvu k užívání prorockví v souladu s vírou (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) v Ř 12,6.¹¹⁵ Posuzování na základě obsahu dosvědčuje také 2Te 2,2, 1J 4,1–3 či *Did* 11.7–11. Prorockvými se nemá pohrdat, ale vše se má zkoumat (1Te 5,20–21).

Vzhledem k tomu, že prohlášení v 1K 12,3 představují základní vyznání víry a jeho opak, nabízí se i možnost, že Pavlovi jde nejen o rozpoznání autentické řeči Ducha, ale odlišení skutečného proroka či člověka Ducha. Pro víru v Krista člověk přijímá Ducha a stává součástí komunity naplněné prorockým Duchem. Pouze takovýto člověk může „mluvit v Duchu“, a proto nikdo, kdo vyznává opak, takovým prorokem být nemůže. Formulace ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν se však přirozeně vztahuje na jakéhokoli člověka, který *zrovna* mluví v Duchu (tj. prorocky). Podobně použitý přítel λέγει ukazuje v opozici vůči následujícímu aoristu εἰπεῖν k tomu, co člověk mluvící v Duchu pronáší, než co někdy (jindy) vyznal nebo vyzná. Pavlova pozornost se tedy spíše týká pronášené řeči než rozpoznání proroka či duchovního člověka.

Jestliže první část v. 3 ukazuje, že ne vše, co se jeví jako božské, musí být Boží, druhá část tohoto verše ukazuje, že i nejobyčejnější součást křesťanského života se odehrává „v Božím Duchu“. Výrok Κύριος Ἰησοῦς představuje základní vyznání křesťanské víry (Fp 2,11; Ř 10,9, Ko 2,6). Nejde zde o to, že nikdo není bez Ducha svatého schopen pronést zmíněná slova. Vykladači se v zásadě shodují, že jde o vyznání na základě víry dotyčného, které dosvědčuje autentickou konverzi.¹¹⁶ Duch svatý je tím, kdo tento krok umožňuje a následně uschopňuje ke křesťanskému životu, který tomuto vyznání odpovídá. Duch představuje známku křesťanského života pod Kristovým panstvím a „v Duchu“ se takto může odehrávat v podstatě jakýkoli aspekt křesťanského

¹¹⁴ *Did* 11,7–12 (v této pasáži 5x a jinak v celém spisu už ne).

¹¹⁵ Gillespie, *The First Theologians*, 50–64.

¹¹⁶ Podrobný přehled Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 916–927.

života. Již samotné vyznání Krista a každý čin, který z víry v něj plyne, je součástí působení Božího Ducha ve věřících.

Ve druhé části 1K 12,3 tak Pavel přidává druhé upřesnění ohledně „věcí Ducha“ (τὰ πνευματικά). Zasazuje je do kontextu celku křesťanského života v Duchu. Nejedná se o nějaký zajímavý fenomén, ale součástí života v Duchu. To je patrné i z následujícího 1K 12,4–11, kde projevy Ducha spojuje s pojetím živého Boha, který působí ve věřících a projevuje se mimo jiné také fenomény jmenovanými ve v. 8–10. Tyto dary nelze oddělit od jednání a chození v Duchu, což primárně znamená jednání v lásce. V 1K 3,1–4 takto odmítá uznat Duchem obdařené lidi za duchovní, pokud žijí tělesně a dary Ducha neuplatňují „duchovně“. Tomu nahrává i Pavlova volba výrazu „Duch svatý“ v 1K 12,3, který používá primárně v souvislosti s celkem posvěceného života.¹¹⁷ Obrat „nemůže říct“ odkazuje na uschopnění ke křesťanskému životu, které je bez Ducha svatého nemožné. Pavlovi tu tedy nejde ani tak o to, aby řekl, kdo je duchovní nebo koho lze považovat ze mluvčího Ducha, ale upozorňuje na skutečnost, že působení Ducha se týká všech, kdo Krista vyznávají, a zahrnuje mnohem více než jen dále popisované fenomény inspirované řeči.

2.3.2 Pohanská minulost Korintských a neznalost věcí Ducha

Na základě dosavadní exegeze již lze lépe posoudit, v čem by pohanská minulost Korintských mohla tvořit překážku v chápání „věcí Ducha“. Nejde ani tak o to, že by Korintští sami v dřívější době praktikovali nějakou formu inspirované řeči. Jejich minulost byla charakterizována němými modlami. Komunikace s božským světem se převážně omezovala na náboženské specialisty, vymezené postupy a konkrétní instituce.¹¹⁸ Příklady, které se v této souvislosti uvádějí, stěží představují doklad praxe běžných obyvatel Korintu v 1. století n. l.¹¹⁹ Forbes přesvědčivě ukazuje, že pro glosolálii v zásadě nenajdeme antické doklady mimo rané křesťanství.¹²⁰ To ovšem neznamená, že by Korintští neměli představy o inspirované řeči, které by pocházely z jejich pohanské minulosti. K povědomí antického člověka patřily jevy jako inspirace v dionýsovském kultu, pojetí inspirace u Platóna, různé druhy divinace, delfská věštírna, víra ve zjevení, věštby či média.¹²¹ Přestože tyto věci pravděpodobně nebyly ve velké míře praktikované samotnými Korintskými před konverzí, celkem jistě však představovaly součást jejich

¹¹⁷ Ř 1,4; 5,5; 9,1; 14,17; 15,13,16; 1K 6,19; 2K 6,6; 13,13; Ef 1,13; 4,30; 1Te 1,5–6; 4,8; 2Tm 1,14; Tt 3,5.

¹¹⁸ Aune, *Prophecy*, 23–79; Eric Robertson Dodds, *Řekové a iracionálně* (Praha: OIKOYMENH, 2000), 36–105, 137–177, 275–305; Walter Burkert, *Greek Religion*, 10. vyd. (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 109–118.

¹¹⁹ S běžně uváděnými analogiemi pracuje například Gerd Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1987), 276–291. Uvádí inspiraci v dionýsovském kultu, platónském pojetí inspirace (včetně příkladů u Filóna), nebeských jazyků v Závěti Jóbově. K tomu více v kap. 8.5 a 8.6 této práce.

¹²⁰ Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, WUNT 2/75 (Tübingen: J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1995), 103–187.

¹²¹ Dodds, *Řekové a iracionálně*, 36–177, 275–305.

myšlenkového světa a vyhledávaly je u konkrétních specialistů či institucí. Je to právě tento pohled na otázky kolem inspirace (chápání „věci Ducha“), nikoli její předchozí praktikování, které vede Pavla k jeho upozornění.

V 1K 12,1–3 Pavel pokládá základ tohoto nového (křesťanského) pohledu, který v zárodku obsahuje korekce pohledů Korintských a z nich plynoucí praxe. Přestože na tomto místě není možné se pouštět do srovnání křesťanského a mimokřesťanského pojetí inspirované řeči, má smysl se zamyslet, co z pojetí křesťanské řeči v Duchu zde Pavel vyzvedává a mohlo být Korintskými na základě jejich minulosti chápáno odlišně. Vodítkem budou zejména dvě vyznání z 1K 12,3, která Pavel právě kvůli pohanské minulosti Korintských uvádí. Také pasáž 1K 12–14 ukazuje jednak, jak měla řeč v Duchu probíhat, jednak z ní vysvítá, co stálo za zdůraznění a kde se Korintští odchylovali. 1. Korintským jako celek navíc odráží postoje a problémy Korintských, která pro ně byly charakteristické. Ačkoli tedy není možné, ani nutné porovnávat předkřesťanské pohledy Korintských s Pavlovým pohledem, lze se zamyslet nad rozdíly, které můžeme za upozorněním z 1K 12,3 předpokládat.

(1) *Inspirace sama o sobě není známkou Božího působení.* 1K 12,3 Pavel Korintským zdůrazňuje, že jsou věci, které člověk „v Duchu Božím“ říct, ani udělat nemůže. Pavel počítá nejen s dobrým Bohem, ale také existencí zlých duchů za pohanskými kulty (1K 10,20). Kritériem je tak, co člověk říká a dělá a nakolik to odpovídá povaze křesťanského Boha a zvěsti. Inspirace člověka nevyjímá z lidských soudů. Inspirovaná řeč musí být posuzována (1K 14,29). Pavel nepočítá s tím, že by člověk pod inspirací dělal nebo říkal věci, které by za normálních okolností nebyly přípustné. Prorokující má vládu nad svým darem (1K 14,33) a zodpovídá za slušný průběh jím pronášené inspirované řeči (1K 11,5; 14,28–33). Toto pojetí inspirace celkem jistě nebylo pro antického člověka z pohanského prostředí nijak samozřejmé. Křesťanští autoři kritizovali pohanské věštce jednak jako spojence nečistých sil, jednak proto, že při inspiraci ztráceli vědomí a kontrolu nad svým jednáním.¹²²

(2) *Vztah k celku křesťanského života.* Pro Pavla nepředstavují projevy Ducha z 1K 12–14 ojedinělé fenomény, ale součást celku křesťanského života. V 1K 12,3 považuje za „řeč v Duchu“ už pravdivé vyznání Ježíše jako Pána. Duch je tím, kdo umožňuje toto vyznání a život v souladu s ním. Věřící „chodí v Duchu“, „nechávají se vést Duchem“ a nesou „ovoce Ducha“. Korintští měli podle všeho tendenci oddělovat celek života od působení Ducha při bohoslužbě. V 1K 6,12–20 jim Pavel musí vysvětlit, že nezákonné sexuální poměry nejsou slučitelné s darem Ducha. Jejich výroky, které jsou zde citované, ukazují, že nevnímali souvislost mezi darem Ducha a nakládání se svým tělem.¹²³ Podle 1K 14,37 mají tendenci se považovat za duchovní, protože prorokují a mluví v jazycích, ačkoli jim chybí láska a porozumění, aby dary používali způsobem,

¹²² *Cels.* 7.3; *HE* 5.16.7, 5.17.1.

¹²³ Prohlášení v 1K 6,12–13 se obvykle považují za citaci Korintských, pro které tělo a naplnění tělesných potřeb s duchovností nesouviselo. (S odkazem na další literaturu Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 460–463.).

kteřý Bůh očekává. Pavel proto nemůžte Korintské označit za duchovní, když je mezi nimi závist a svár (1K 3,1–4). Korintští podle všeho v těchto nedostatcích neviděli nic, co by mělo být v rozporu s působením Ducha, který se mezi nimi hojně projevoval (1K 1,7). V pozadí těchto rozdílů lze tušit jejich pohanskou minulost, která je na takovoto pojetí Ducha jako nepřipravila.

(3) *Inspirace není záležitostí specialistů.* V 1K 12,1 Pavel uvádí téma pasáže jako τὰ πνευματικά, které pojímá jako projevy Ducha (1K 12,7), který tyto projevy dává na shromáždění věřících svobodně podle své vůle. Ducha mají všichni křesťané, každého si může použít a všichni o to mají usilovat. V antice byla inspirace a komunikace s božským světem obvykle spojená s náboženskými specialisty. Lidé cestovali do Delf nebo vyhledávali věštce či kněze proto, že poskytovali něco, co sami udělat nemohli. Orientace na osoby se objevuje i v korintské církvi.¹²⁴ Pavlova poznámka v 1K 14,37 naznačuje, že přisvojování si prestiže a rolí na základě konkrétních projevů Ducha se mohlo objevovat. Za Pavla lze říct, že sice počítá s růzností darů a rolí, z nichž každá má své místo, nicméně v 1K 12–14 se rovněž brání myšlence, že by dary Ducha byly omezeny na konkrétní lidi. Alespoň v teorii jsou přístupné všem a všichni o ně mají usilovat.¹²⁵ Krom toho se setkání neodehrává na posvátných místech, ale v běžných prostorech domu.

(4) *Četnost.* S tím souvisí další překvapivý rys projevů Ducha, který představuje četnost a dostupnost těchto projevů. Pavel počítá s prorokováním na každém setkání církve (srov. 1K 14,26: „když se sejdete“). Z 1. Korintským i Pavlových listů obecně je zřejmé, že inspirovaná řeč, zjevení a prorokování tvoří běžnou součást křesťanských setkání. Prorokování a mluvení v jazycích je natolik běžné, že je třeba omezovat počet mluvčích na shromáždění. Pro Lukáše se jedná o jeden z nejběžnějších projevů naplnění věřícího Duchem a u Pavla není nic, co by tomu zásadně odporovalo. 1K 12–14 vyvolává dojem, že právě jazyky a prorokování představovaly mimořádně běžné projevy Ducha. Nezdá se, že získat tuto schopnost by bylo nějak těžké. Pavel kreslí obraz, v němž se tyto projevy objevují na všech shromážděních církve a jsou výsledkem svobodného působení Ducha (1K 12,7; 14,26). Tato četnost a dostupnost představuje posun oproti obdobným jevům antické společnosti. Pro Pavla se jedná o běžnou součást života celé komunity, nikoli nějaké mimořádné jevy nebo majetek výjimečných jedinců.

(5) *Komunita.* V 1K 12–14 Pavel oslovuje celek církve („bratry“) a dává pokyny pro jejich společná setkání. Působení Ducha, o němž tu mluví, váže v 1K 12,3 na vyznání, které spojuje církve. Antické pojetí inspirace ji vztahovalo k jedinci. Lidé hledali odpovědi od konkrétního inspirovaného člověka nebo sami zkoušeli dopátrat vůle božstva. Tam, kde bylo prorokování spojeno s davovým rituálem, jak naznačuje Liviův popis dionýsiovských slavností, v podstatě šlo o to zapomenout na druhé a jednat bez

¹²⁴ Srov. 1K 1,12; 4,6. 1K 12–14 dosvědčuje, že pro Korintské byla důležitá otázka, kdo je větší (1K 13,1–3; 14,5). Na problém vysokého sebehodnocení některých v souvislosti projevy Ducha ukazuje 1K 14,37 (srov. Ř 12,3).

¹²⁵ 1K 12,7.13; 14,1.31.39.

ohledu na ně.¹²⁶ Pro Pavla ovšem inspirovanou řeč řídí primárně ohled na shromážděné věřící a jejich užitek. Projevy Ducha se objevují na *společném* setkání a slouží k *vzájemnému* poučení, povzbuzení, potěše. V inspirované řeči nejde ani tak o hledání odpovědi na vlastní otázky nebo to, že inspirovaný mluvčí někomu něco sděluje. Spíše se jedná o setkání, kde si různí inspirovaní mluvčí rozmanitými příspěvky navzájem slouží, doplňují se a navazují na sebe. Tvoří jedno tělo s rozmanitými údy. Právě tento ohled na druhé a schopnost vnímat se jako součást celku představuje konstantní problém napříč celým dopisem a zřejmě souvisí minulostí Korintských.

(6) *Pojetí Boha*. Pro Pavla v inspiraci nejde o působení nějakého ducha nebo přijímání poselství od božstva, ale projevy jediného skutečného Boha, který působí ve věřících (1K 12,4–11). Jde o projevy jeho Ducha a v posledku Boha samého. Pavlova terminologie přitom vypovídá o tom, z jaké tradice je nutné tomuto Bohu a inspirované řeči rozumět. Termíny jako „prorokování“ nebo spojení Ducha s inspirovanou řečí představují specifický jazyk biblické tradice. Naznačují Korintským, že se jedná o něco jiného, než o čem slýchali dříve a že je třeba tomu jinak rozumět. I věci na první pohled podobné je třeba pojímat nově a začlenit do odlišné představy světa. Objeví se nové pojmy jako *χάρισμα* či *πνευματικά* a známé pojmy jako *πνεῦμα* bude třeba pochopit nově. Inspirovaná řeč je nově projevem jediného pravého Boha, který pro víru v Krista naplnil věřící svým Duchem a dává jim promlouvat.

Kde všude a jak se pohled a postoje Korintských lišily od Pavlova pojetí, se zřejmě ještě bude ukazovat v další exegezi 1K 12–14. V prvních třech verších této pasáže je ale upozorňuje na to, že projevy Ducha nemohou hodnotit na základě svých dřívějších zkušeností. Jejich „lidské“ a „tělesné“ postoje tu mohou být stejně zavádějící, jako když na základě nich řídili svůj vztah k učitelům v církvi (1K 3,4) nebo vlastnímu tělu (1K 6,12–20). Pavel jim připomíná, že s Duchem se seznámili, až když opustili němé modly a vstoupili do komunity, kde působí a mluví živý Bůh. Zde se setkávají jednak s novými fenomény, jednak naráží na to, že i obdobné věci v novém celku mají odlišný smysl, plní jinou funkci a mají být praktikovány odlišně. Od nového porozumění se musí odvíjet adekvátní podoba praxe. Z další exegeze textu možná vystoupí konkrétní podoba fenoménů (primárně prorokování a jazyků) a zřejmě bude i jasnější, nakolik šlo o nové jevy. To důležité, na co Pavel v úvodu míří, však není jen podoba a původ jednotlivých fenoménů, ale také skutečnost, že se objevují v rámci odlišného pohledu na svět. Právě tento pohled jim chce Pavel představit, aby podle toho mohli upravit své postoje a praxi.

¹²⁶ Livius píše o prorokování při dionýsovských slavnostech, že muži „mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari.“ (*Liv.* 39.8).

3 Bohoslužba jako zakoušení Božího života (1K 12,4–11)

1K 12,4–11		
<i>Různým lidem</i>	<i>různé dary</i>	<i>z jediného zdroje</i>
<i>jsou dávány</i>		<i>ke společnému cíli</i>
4	Διαίρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν,	τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·
5	καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσίν,	καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·
6	καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν,	ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.
7	ἑκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.	
8	ὧ μὲν γὰρ δίδεται λόγος σοφίας,	διὰ τοῦ πνεύματος
9	ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως πίστις	κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι,
10	ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ [δὲ] προφητεία, ἄλλῳ [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεῖα γλωσσῶν·	ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι,
11	πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ διαροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.	τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα

3.1 Charismata jako dynamická realita

Úvodní mi verši 1K 12,1–3 Pavel otevřel téma „věcí Ducha“. Připomenul Korintským jejich pohanskou minulost, kdy chodili za němými modlami. Jejich konverze pak znamenala odvrácení od mrtvých model k živému Bohu (1Te 1,9). Stali se součástí komunity, kde mohou zakoušet, jak živý Bůh mluví. Ve v. 2 je Pavel varuje, aby tyto nové zkušenosti nezkoušeli posuzovat na základě své pohanské minulosti, která jim pro ně může dát klíč jen stěží. Ve v. 3 pak dvěmi prohlášeními upozorňuje na dvě základní nebezpečí falešného chápání. V první řadě projevy Ducha nejsou odděleny od celku života víry, a proto musí být podle víry v Krista souzeny. Za druhé pak níže

jmenované projevy Ducha (a zvláště pak jazyky a prorokování) představují součást mnohem širší reality působení Ducha, do něž patří celý život křesťana, který „chodí Duchem“ a vyznává Krista.

Právě na toto zasazení do širší perspektivy navazuje Pavel v. 4–12. Téma „projevů Ducha“ (v. 1: τὰ πνευματικά) či „řeči v Duchu“ (v. 3: ἐν πνεύματι λαλέω) tu ukotvuje do co možná nejširšího teologického rámce.¹²⁷ Dané dění při bohoslužbě není jen souborem zajímavých fenoménů, ale vychází z povahy Boha, který se takto projevuje ve věřících. Pavel proto začíná mnohotvarým Bohem (v. 4–6), o jehož projevy (v. 7) v nejrůznějších podobách (v. 8–10) jde. V závěrečném verši toto dění opět přisoudí svrchovanému působení Boha (respektive Ducha, který stojí na místě Boha z v. 6).

Věta, kterou Pavel otvírá oddíl 1K 12,4–11, je pozoruhodná v řadě ohledů. Jednak obsahuje překvapivě jasné trojiční vyjádření, jednak v ní najdeme množství neobvyklých výrazů. Některá slova jsou velmi typická pro Pavla a vzácná mimo okruh pavlovského křesťanství. Některá představují prakticky téměř neologismy a některá jsou neobvyklá i u samotného Pavla. Celkově je z nich podobně jako z celého oddílu 1K 12,4–11 cítit velký důraz na dynamičnost popisovaného dění. Použitá podstatná jména zřetelně odkazují k dynamickému procesu, z něhož vyvstávají a jehož jsou projevem. Novota a neobvyklost použitých výrazů zase svědčí o potřebě najít slova pro novou, silnou a neobvyklou zkušenost.

V prvních třech verších se třikrát opakuje slovo διαίρεσις. V celém Novém zákoně se slovo objevuje pouze zde. Z čistě jazykového hlediska je možné překládat jako *různé (dary)* nebo *rozdíly v (darech)*, což je cestou, kterou se mnozí překladatelé a vykladači vydávají.¹²⁸ Pokud by ale Pavel chtěl říct pouze to, že existují různé dary, mohl udělat jednodušeji. Použití neobvyklého slova spolu s kontextem pasáže ukazuje poměrně jasně na to, že Pavlovi jde o dějový aspekt, který slovo διαίρεσις jako podstatné jméno slovesné nese.¹²⁹ Stejným směrem ukazuje to, že na konci oddílu ve v. 11 se objevuje i nepříliš časté sloveso διαίρέω. Jak upozorňují někteří vykladači, nejde o *rozdílné dary*, ale spíše o (*rozmanité*) *rozdílení darů*.¹³⁰ Pavel nechce vyjádřit pouze skutečnost, že tu jsou různé dary, ale chce říct, že živý Bůh stále rozděluje své dary („působí“ a „projevuje se“). Křesťanská bohoslužba je místem, kde se to děje.

První slovo, které odkazuje k tomu, co Bůh udílí, je χάρισμα. V Novém zákoně se objevuje celkem sedmnáctkrát a s výjimkou pavlovsky znějící 1Pt 4,10 na slovo narazíme

¹²⁷ Jedná se o typický Pavlův přístup. Podobně v 1K 11,2–16 řeší praktickou otázku zakrytí hlavy zasazením do širokého teologického rámce jako náležitého vychodiska (zejména 1K 11,3). Obdobně do teologického kontextu zasazuje i téma masa obětovaného modlám v 1K 8–10 (viz 8,1–6).

¹²⁸ Tuto cestu volí v podstatě všechny české překlady (ČEP: *rozdílná* obdarování; ČSP: *rozdíly v darech*; KP: *rozdílní* darové; B21: *různé* dary; JB: *rozmanité* duchovní dary). V anglických příkladech se objevují *variety of gifts* nebo *different gifts*.

¹²⁹ Blass–Debrunner §109.

¹³⁰ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 929–932.

pouze v pavlovském okruhu.¹³¹ Stojí velmi blízko slovům χάρις a δωρεά. V předpavlovské řečtině je slovo χάρισμα tak vzácné, že je lze považovat *de facto* za neologismus charakteristický pro prostředí pavlovského křesťanství nebo dokonce samotného Pavla.¹³² Jedná se o podstatné jméno slovesné od slovesa χαρίζομαι vytvořené pomocí v koiné obvyklé koncovky –μα. Χάρισμα je konkrétním projevem Boží milosti. U Pavla označuje jednak Boží spásný dar v Kristu (Ř 5,15–16; 6,23), jednak rozmanité další „dary“ coby projevy Boží přízně k člověku. V 1K 12 jsou χαρίσματα explicitně spojována pouze se schopností uzdravovat (12,9.28.30). Pouze v 1K 12,31 se χαρίσματα objevují jako nadřazený termín, který zahrnuje veškeré „dary milosti“ jmenované výše (v. 28–30). K nim patří i „úřady“ (apoštol, prorok) a „funkce“ v těle. Spíše než o projevech Ducha jako ve v. 8–10 zde Pavel mluví o lidech s určitým obdarováním a funkcí, kterou přispívají k rozvoji společenství. To odpovídá a zřejmě i předjímá pozdější užití v pastorálních epištolách, kde χάρισμα označuje právě svěřený úřad, povolání (1Tm 4,14; 2Tm 1,6). Ve stejném duchu používá Pavel slovo v 1K 7,7, kde za své χάρισμα považuje povolání a schopnost žít v celibátu. Všechny tyto výrazy spojuje představa Božího milostivého působení, které člověka k něčemu uschoptilo.

Slovo χάρισμα se objevuje také v úvodu listu Římanům a 1. Korintským, v nichž pak hraje dále významnou roli.¹³³ V 1K 1,7 evidentně předjímá diskuzi v kap. 12–14. Plnost ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει se zde kryje s výrokem, že nemají nedostatek ἐν μηδενὶ χαρίσματι. Podobně i v Ř 1,11 očekává, že bude moci místní věřící obohatit nějakým χάρισμα πνευματικόν. Zdá se proto na místě chápat χάρισμα jako nadřazený termín, jehož podmnožinou jsou τὰ πνευματικά, která specificky zahrnují projevy Ducha spojené se zjevením a řečí (prorocství, jazyky). Zároveň stojí za zmínku, že v 1K 12,4 jsou χαρίσματα spojena právě s Duchem. Bude tedy na místě chápat χάρισμα jako obecnější teologický termín, který ale Pavel dokáže používat k označení projevů Ducha (φανέρωσις τοῦ πνεύματος–τὰ πνευματικά). Použití tohoto termínu v 1K 12,4 je pochopitelné vzhledem k Pavlově snaze zasadit diskuzi ohledně projevů Ducha (konkrétně jazyků a prorocství) do co možná nejšířšího teologického rámce.

Druhým slovem, které se v úvodní větě objevuje, je διακονία. Na rozdíl od předchozího a následujícího se nejedná o podstatné jméno slovesné. Sloveso διακονέω se už v sekulární řečtině používalo primárně ve významu obsluhy u stolu a péče o někoho a tento základní význam je patrný i v Novém zákoně.¹³⁴ Podstatné jméno διακονία se nachází v podstatě pouze lukášovském a pavlovském okruhu.¹³⁵ Ve Skutcích označuje

¹³¹ Ř 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1K 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 2K 1,11; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6.

¹³² TDNT IX, 402–407 dokládá takřka nulový výskyt tohoto slova v době před Pavlem. Ojedinělou výjimkou je Leg III 78, kde Filón uvádí, že důvodem existence světa je Boží dobrota a milost (ἀγαθότης καὶ χάρις) a celý svět je Božím darem, projevem náklonnosti a milosti (δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ). Viz také Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 137–41.

¹³³ Ř 11,1 a následně pak 5,15–16; 6,23; 11,29; 12,6. 1K 1,7 a následně pak 7,7 a především 12,4.9.28.30–31. Srov. také 2K 1,11.

¹³⁴ TDNT II, 81–87.

¹³⁵ Ze 34 výskytů pouze Žd 1,14 a Zj 2,19.

jednak praktickou službu, jednak konkrétní svěřený úkol či úřad.¹³⁶ Typickým užitím, které spojuje praktickou pomoc se svěřeným úkolem, představuje u Pavla i ve Skutcích sbírka.¹³⁷ V zásadě všem výskytům je společná představa konkrétního, obvykle praktického úkolu či poslání, jemuž se má dotýčný věnovat. V tomto ohledu má blízko k významu slova χάρισμα v pastorálních epištolách. Na druhou stranu představa úkolu či úřadu neodpovídá příliš seznamu projevů Ducha ve v. 8–10. Mnohem spíše bychom ji mohli spojit se seznamem ve v. 28–30, kde jde spíše o lidi s konkrétními funkcemi v těle. Tam se navíc objevují i nové funkce jako apoštolé, péče o potřebné či řízení, které poměrně dobře odpovídají představě služby. Podobně i seznam charismat v Ř 12,3–8 mluví spíše o funkcích v církvi a uvádí službu (διακονία) jako jedno z charismat. Obě slova tedy mají k sobě poměrně blízko a užití v 1K 12,4–6 ukazuje, že mohou stát vedle sebe jako slova z jedné kategorie a podobným významem. Tím společným je právě představa, že se jedná o něco, co Bůh člověku milostivě svěřuje – ať už je to úkol nebo obdarování. Úkol bez potřebného obdarování je ale nakonec jen těžko představitelný, a proto jsou obě slova vlastně různými aspekty téhož.

Třetím slovem je ἐνέργημα. V celém Novém zákoně se objevuje pouze dvakrát a to pouze v této pasáži.¹³⁸ Jedná se opět o podstatné jméno slovesné, které je odvozené od slovesa ἐνεργέω. Toto sloveso se v oddíle 1K 12,4–11 objevuje dvakrát, přičemž jednou je subjektem Bůh, podruhé Duch. Primárním projevem tohoto Božího působení jsou zázraky a mocné činy (v. 10), nicméně Pavel tak dokáže zřejmě mluvit o plnosti Božího působení v člověku.¹³⁹ Obecně se jedná o působení božské síly v člověku, které se typicky projevuje jako určitá schopnost či dispozice přesahující zdroje daného člověka. V tomto ohledu se význam slova ἐνέργημα velmi blíží předchozím slovům χάρισμα a διακονία. V Ga 2,7–9 je apoštolství pro pohany u Pavla a apoštolství pro obřezané u Petra něčím, co Bůh v obou apoštolech vypůsobil (ἐνήργησεν). O tomto apoštolství tu ale Pavel zároveň mluví jako o „milosti, která mi byla dána“ (τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι). Jazyk milosti, dávání, působení a služby je pro Pavla úzce propojen. Milostivé Boží působení ve věřícím, které vede dotýčného k tomu, že pronese prorockou řeč (v. 10: προφητεία), může v dlouhodobém horizontu vypůsobil, že se z dotýčného stane prorok uznávaný církví (v. 28: προφήτης).¹⁴⁰

¹³⁶ Apoštolství (Sk 1,17.25), služba slova (Sk 6,4), Pavlova služba mezi pohany (Sk 21,19; Ř 11,13; 2K 6,3; 11,8), služba coby od Pána svěřený úkol, který je třeba splnit (Ko 4,17; 1Tm 1,12; 2Tm 4,5). Význam praktické služby v L 10,40; Sk 6,1; 1K 16,15; 2Tm 4,11. Základní společnou představou těchto výskytů je představa konkrétního, obvykle praktického úkolu, který je třeba splnit. Posunout se k významu úřadu a funkce je proto dobře myslitelné.

¹³⁷ Sk 11,29; 12,25; Ř 15,31; 2K 8,4; 9,1.12.13.

¹³⁸ 1K 12,4.10.

¹³⁹ Působení mocných činů (δυνάμεις) zmiňuje Pavel v 1K 12,10 a Ga 3,5 (srov. Mt 14,2; Mk 6,14). Obecně se silou a projevy nového života sloveso spojuje v Ef 3,20; Ko 1,29; Fp 2,13. Lze také mluvit o působení víry (Ga 5,6), d'ábla (Ef 2,2), Božího slova (2,13), žádosti (Ř 7,5), tajemství bezzákonosti (2Te 2,7). Bůh může ve věřícím vypůsobil službu (Ga 2,8) nebo sílu v utrpeních (2K 1,6). Obecně pro všechna tato použití platí, že se jedná o Boží práci v člověku, která je viditelná v konkrétních projevech a schopnostech člověka.

¹⁴⁰ K tomu podrobněji v kap. 6 této práce.

Ve v. 6 volí Pavel k popisu Boží aktivity, která se projevuje existencí charismat, služeb a projevů právě sloveso ἐνεργέω. Tato volba zdůrazňuje dynamický aspekt celého děje. Bůh není tím, který by zdálky udílel dary, ale je to on sám, který prostřednictvím svého Ducha aktivně působí ve věřících.¹⁴¹ Charismata, dary a služby jsou projevy Božího života. Církev zde není společenstvím patřícím Kristu, ale je Kristovým životem (srov. v. 12: οὕτως καὶ ὁ Χριστός).

Tento dojem krom volby slov podtrhují též gramatické tvary sloves, která Pavel používá. Již zmíněným aspektem je hojný výskyt jinak neobvyklých podstatných jmen slovesných (διαίρεσεις, χαρίσματα, ἐνεργήματα). Sloveso δίδωμι, které vzbuzuje představu jednotlivých aktů („darů“), se sice objevuje (v. 7–8), ale je zasazeno do širšího rámce Božího působení (v. 6 a 11: ἐνεργέω). Tento dojem je dále posílen tím, že všechna slovesa v celém oddíle jsou použita v přítomném čase nebo jako participium přezentu. Dary Ducha nebyly dány, ale jsou dávány (v. 7 a 8: δίδονται).¹⁴² Bůh, respektive Duch, ve věřících působí a rozděluje dary. Pavel při tom opět podtrhuje svrchovanou iniciativu na Boží straně (v. 11: ἐνεργεῖ ... διαποῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται). V celé pasáži 1K 12,4–11 jsou lidé vždy jen objektem. Ten, kdo působí, dává, udílí, je Bůh. V žité realitě je přitom zřejmé, že jsou to lidé, kdo mluví. Také Pavlův výklad v 1K 14 poskytuje dost důkazů o tom, že tito lidé mají do značné míry kontrolu nad tím, zda mluví a co říkají.¹⁴³ Přesto v 1K 12,4–11 Pavel připisuje veškerou aktivitu Bohu. Nejsou tu lidé, kteří mají nějaké dary a nějak je používají. Je zde svrchovaný Bůh, který se svrchovaně projevuje skrz různé lidi. Jedná se o dynamický proces, proud Božího života, jehož se věřící mohou stát součástí.

To, co je dáváno, Pavel označuje obratem ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος (v. 7). Vzhledem k tomu, že Pavel používá φανερώω v zásadě jako synonymum k ἀποκαλύπτω, bylo by možné chápat φανέρωσις jako synonymum k ἀποκάλυψις.¹⁴⁴ To se v 1K 14

¹⁴¹ Výraz ἐν πᾶσιν lze chápat i ve smyslu „mezi vámi všemi/ve vašem středu“. Nicméně Boží působení v jednom každém věřícím dává rozhodně lepší smysl.

¹⁴² Tak i velká část českých překladů (KP: *dáno bývá*; B21: *dostává*; ČSP, JB: *je dáván*). Proti tomu srov. ČEP: *je dán*. Řecký přezens vyjadřuje děj, který probíhá, ať už jde o stále platnou výpověď (Boží vlastností je, že stále dává) nebo momentální děj (Bůh v čase, ve kterém se mluví, dává). Přezentní kořen může mít také iterativní funkci (Bůh opakovaně dává). (Viz Blass–Debrunner §318–324; Niederle §413). V případě 1K 12,7 není rozdíl příliš významný. Pavel celkem jistě počítá s tím, že (takovéto) projevy Ducha nebyly vždy a nezůstanou navždy (1K 13,8). Zda Bůh dává opakovaně nebo se jedná o kontinuální proud působení, není příliš důležité, neboť v obou případech se jedná o stále pokračující Boží působení. Určitý rozdíl je snad v tom, zda je konkrétnímu člověku opakovaně dáván konkrétní dar (prorokující se tak stává prorokem, a tedy je mu svým způsobem něco dáno) nebo se jedná momentální děj (na daném setkání dostává daný člověk daný projev). Pro Pavla je myslitelná jak spontaneita (1K 14,30), tak představa člověka s jistým darem (1K 14,29). Kontext oddílu 1K 12,4–11 s použitými gramatickými prostředky (včetně přezentu δίδονται) a pojetí bohoslužby jako projevů rozmanitého Božího života ukazuje poměrně zřetelně k představě aktuálnosti a spontaneity, nikoli opakování u jednoho a téhož člověka.

¹⁴³ Srov. zejména 1K 14,26–33. V celé 1K 14 jsou naopak subjektem v naprosté většině lidé. *Oni* mluví v jazycích, prorokují, vyučují, mají zjevení. *Na nich* je, jak to budou dělat nebo nedělat.

¹⁴⁴ EDNT III.

dvakrát objevuje vedle poznání, proroctví, písní a vyučování.¹⁴⁵ Zde v 1K 12,7 stojí ale φανέρωσις mimo seznam z 1K 12,8–10 a evidentně představuje kategorii, která má všechny níže uvedené položky zahrnout. Mezi nimi jsou přitom jmenovány takové jako uzdravování nebo mocné činy, které mohou představovat zjevení v technickém smyslu jen stěží. Ve v. 7 tedy nejde o to, že Duch přináší nějaká zjevení (což se nepochybně děje), ale o to, že Duch sám se projevuje a jeho působení se stává zjevným. Duch je původcem děje (v. 11), ale také jeho předmětem, protože zjevuje sebe.¹⁴⁶ Ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος jsou aktuální viditelné projevy neviditelného Ducha. Bůh (resp. Duch) působí a jeho konkrétní aktuální projevy lze vidět v tom, co uvádí výčet v 1K 12,8–10. Tento seznam na rozdíl od jiných podobných seznamů (včetně toho ve 1K 12,28–30) uvádí pouze činnosti a skutky. Neuvádí žádné funkce, úřady nebo osoby.¹⁴⁷

V 1K 12,8–10 následuje známý seznam devíti „duchovních darů“. Jak plyne z předchozího, je určitě lepší mluvit v tomto případě o „projevech“ než o „darech“. Krom toho také nemáme žádný závažný důvod se domnívat, že tento výčet by měl být kompletní a jednotlivé položky jasně definované.¹⁴⁸ To je zřejmé z porovnání jednotlivých „seznamů“ duchovních darů v 1K 12–14 i na dalších místech Pavlových listů.¹⁴⁹ Každý výčet je jiný. Liší se přitom nejen jmenované položky, ale často i terminologie a typ jmenovaných charismat. To je zřetelné již z porovnání seznamů v 1K 12,8–10 a 1K 12,28–30, kde se krom shodných objevují i odlišné položky a místo proroctví v jednom se mluví o prorocích v druhém. Podobnou podobnost i odlišnost můžeme pozorovat v dalších výčtech v 1K 13 a 1K 14.¹⁵⁰

Lze se ptát, jaký je smysl tohoto výčtu, pokud nepodává ani kompletní, ani jasně definovaný seznam projevů či darů Ducha. V kontextu kapitoly se odpověď nabízí. Pavel chce zdůraznit, že neexistuje pouze jediný nebo privilegovaný projev Ducha.¹⁵¹ Jeden a tentýž Duch, jímž byli všichni věřící napojeni, se projevuje *různými* způsoby prostřednictvím *různých* lidí. Pavel proto jmenuje co možná nejdelší výčet projevů

¹⁴⁵ 1K 14,6.26.

¹⁴⁶ V tomto ohledu také ztrácí smysl otázka, zda se jedná o subjektivní nebo objektivní genitiv. Tak ostatně vyznívá i závěr Lührmanna a Bultmanna v *TDNT*, kteří se sice jednoznačně přiklání na stranu subjektivního genitivu, ale nakonec potvrzují, že jde o zjevení Ducha samotného. Vulgáta mluví o *manifestatio Spiritus*. Podobně i české překlady uvádí *projev Ducha* (B21, ČEP, ČSP, JB). Pouze KP má *zjevení Ducha*.

¹⁴⁷ Srov. προφητεία ve v. 10 a προφήτης ve v. 28. Jakkoli jsou obě věci úzce propojené, je patrné, že ve v. 8–10 Pavel mluví o tom, co je dáváno lidem, zatímco ve v. 28 mluví údech těla Kristova (tedy lidech s konkrétním obdarováním či úkolem). Proto nepřekvapí, že se ve v. 28 objeví nově také ἀπόστολος, διδάσκαλος, ἀντίληψις nebo κυβέρνησις. Do v. 8–10 se nehodí, protože tu jde o aktuální projevy, které Duch udílí během bohoslužby.

¹⁴⁸ Garland, *1 Corinthians*, 580.

¹⁴⁹ Srov. 1K 12,8–10; 12,28–30; 13,1–3; 13,8–9; 14,3; 14,6; 14,13–16. Dále Ř 12,6–8 (srov. též 1Te 5,17–20; Ef 4,7–11). Zajímavý je také pavlovsky znějící 1Pt 4,10–11, kde se rozlišují χαρίσματα na řeč (λαλέω) a službu (διακονέω).

¹⁵⁰ Jakési výčty rozličného typu a funkce se nacházejí v 1K 13,1–3; 13,8–9; 14,3; 14,6; 14,13–16; 14,26.

¹⁵¹ Tak zejména Fee, podle kterého má výčet ilustrovat rozmanitost, která je důrazem pasáže. (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 590.).

Ducha. Jak je patrné zejména z 1K 14, jsou Pavlovým hlavním tématem dary inspirované řeči. Jmenuje jich přitom hned několik, přestože se mohou do značné míry krýt.¹⁵² Víra, uzdravování, činění mocných činů a rozpoznávání duchů sice nejsou primárně dary řeči, ale lze předpokládat, že prvek zjevení a řeči byl spojený i s nimi. Ostatní už jsou přímo dary řeči, nicméně Pavel chce zřejmě podtrhnout skutečnost, že tu není jen jeden dar řeči, ale že jsou tu rozličné dary řeči. Ty pak mají různí lidé. Tělo nemůže být jeden úd, a proto jsou tu různé projevy (1K 12,8–10) a různě obdarování lidí (1K 12,28–30). Za relativně dlouhým seznamem projevů v 1K 12,8–10 tak bezpochyby stojí snaha podtrhnout rozmanitost Božího působení a potřebu různě obdarovaných lidí v církvi (včetně rozmanitých podob daru řeči).

V seznamu v 1K 12,8–10 se ale krom výčtu rozličných položek jako refrén opakuje obrat „tentýž Duch.“ Komentátoři se proto často ptou o to, zda Pavlův důraz v 1K 12,4–11 leží na různosti nebo jednotě.¹⁵³ Sama různost odpovědí naznačuje, že otázku zřejmě nelze klást ve formě buď–anebo. Pavel chce představit *jednotu*, která je vždy jednotou *v různosti*. Navzdory víře v Boží jedinnost ukazuje v úvodní větě (v. 4–6) na různost obsaženou v Bohu samotném. S jednotlivými osobami Trojice spojuje dary, služby a působení. Přestože nejde jednoduše o synonyma a jejich přiřazení k jednotlivým osobám není zcela libovolné, nelze se zbavit dojmu, že nejsou nijak jasně ohraničené a svým způsobem zaměnitelné jsou.¹⁵⁴ Jsou jmenovány proto, aby zvýraznili dojem rozmanitosti. Podobným směrem ukazuje opakující se slovo διαίρεσις a sloveso διαίρεώ.

¹⁵² To platí zejména pro proroctví, slovo poznání a moudrosti. V seznamu 1K 12,28–30 se již objevuje pouze proroctví (resp. proroci). V 1K 13,2 je snad „poznání“ a „moudrost“ opsána druhými dvěma položkami, nicméně v 1K 13,8–9 se objevuje jen proročování a poznání. V 1K 14,6 se vedle proroctví objevuje poznání a zjevení. Celá kap. 14 (srov. 1K 14,2–3) tak vlastně mluví již jen o dvou modech inspirované řeči – srozumitelné (proroctví) a nesrozumitelné (jazyky). Poznání a znalost tajemství v 1K 13,2 může mít vztah k proroctví (viz Gerhard Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Vorschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korinthenbrief*, Beiträge zum Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VI. (Stuttgart: Kohlhammer, 1975), 149–159.). Stejně tak ale může jít o dary spojené s učením a schopností rozumět, jak o nich Pavel mluví jazykem podobným tomu z 1K 12,4–11 také v 1K 2,6–16. Právě moudrost, porozumění a schopnost učit se v dobovém judaismu tradičně spojovala s činností Ducha (k tomu více v dobovém zasazení Craig S. Keener, *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016), 173–215; James A. Davis, *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period* (Lanham, London: University Press of America, 1984), 83–95. Učení (1K 12,28; 14,6.26) a poznání (1K 13,2.8–12; 14,6) hrálo důležitou roli i v kontextu 1K 12–14. V 1K 12,8–10 je navíc proroctví od slova poznání a moudrosti oddělené a zdá se, že Pavel staví do protikladu a analogie dvojice προφητεία–διακρίσεις πνευμάτων a γένη γλωσσῶν–ἐρμηνεία γλωσσῶν. (Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 122–147.) Pokud jsou jazyky doprovázeny výkladem, jsou funkčně analogické proroctví (1K 14,13; 14,27–29). Je dobře představitelné, že Korintští mezi inspirovanou řečí ve srozumitelném (προφητεῖα) a nesrozumitelném (ἐν γλώσσει λαλέω) modu v zásadě nerozlišovali a Pavel jim s kategorizací pomáhá (Gillespie, *The First Theologians*, 69–70, 84, 128–32.).

¹⁵³ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 928.

¹⁵⁴ Například χάρισμα Pavel obvykle přisuzuje Bohu, nikoli Duchu (1K 1,5–7; 7,7; Ř 6,23; 11,29; srov. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 587.).

Stejnému cíli slouží výčet projevů Ducha ve v. 8–10, kde je opět patrná snaha, co nejvíce zvýraznit dojem rozmanitosti. Stejně tak ve v. 12 začíná diskuze o těle, kde Pavel opět zdůrazňuje, že v těle vždy musí být více údů a že to jinak být nemůže.

Zároveň by bylo chybou se domnívat, že Pavel nebojuje i na opačné frontě. Všechny rozmanité dary pochází z jednoho jediného zdroje a mají sloužit jednomu společnému cíli. Různost darů nesmí narušovat jednotu těla. Ve v. 4–6 se jako refrén opakuje zájmeno „tentýž“ (ὁ αὐτός). Ve výčtu projevů ve v. 8–10 se zase stále připomíná, že za vši tou zdánlivou růzností stojí „tentýž duch“ (τὸ αὐτὸ πνεῦμα). K tomuto důrazu na jednotu patří i obraty „ve všech“ (v. 6) a „každému“ (v. 7). Všichni tvoří celek a jsou propojeni jedním Duchem (v. 8–10; srov. v. 13). Zdánlivá různost na tom nic nemění. Dále Pavel připomíná, že všechny projevy mají jeden společný cíl, kterým je budování celku. V různých lidech působí jeden Duch různým způsobem, ale vždy ke společnému užítku (v. 7: πρὸς τὸ συμφέρον). To zřetelně vystupuje v 1K 14, kde Pavel přechází od obecné teorie k praktickému řešení korintských problémů. Věřícím nechybí rozmanitost darů (srov. 1K 1,5), ale uniká jim, že mají sloužit ke společnému užítku. Pokud k němu neslouží, nemá být konkrétní dar praktikován (1K 14,6.12.18–19). Jsou-li používány, mají být praktikovány tak, aby se budoval celek (1K 14,26). Důraz na jednotu a užitek celku je tedy zřejmý a dobře odpovídá celkovému ladění listu, který někteří chápou jako řeč vybízející ke svornosti.¹⁵⁵

Po výčtu projevů Ducha ve v. 8–10 přichází ve v. 11 shrnující věta. Slova „toto všechno“ jako by vyjadřovala úžas nad právě vykreslenou mnohostí projevů. Částice δέ však jako by varovala před tím, aby se Korintští nechali zmást právě vykreslenou rozmanitostí, neboť za ní stojí „jeden a tentýž Duch“. Z obratu τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ lze cítit mimořádnou snahu podtrhnout a zdůraznit skutečnost, že všechny mají jednoho jediného původce. Jestliže v úvodní větě (v. 4–6) Pavel ukazoval na mnohost v Bohu samotném, zde tato myšlenka ustupuje důrazu na jediný zdroj. Tím je zde Duch, kterému je připsaná vlastní vůle. V souladu s předchozím zkoumáním potvrzuje poslední část důraz na aktuální dynamické Boží působení. Nejsou tu lidé s dary, ale je tu Duch, který mezi shromážděnými křesťany působí a projevuje se skrze ně. Jazyk působení získává přednost před jazykem vlastnictví a darů. Obě slovesa se objevují v přítomném čase. Sloveso ἐνεργέω podtrhává důležitost aktuálního Božího působení a sloveso βούλομαι svrchovanost Božího působení. To On rozdílí, jak sám chce bez ohledu na lidská přání.

Toto pojetí potvrzuje raně křesťanská literatura. Ve Skutcích připisuje Lukáš typicky prorokování a mluvení v jazycích aktuálnímu naplnění Duchem, nikoli stálému daru. K tomuto naplnění často dochází po modlitbě nebo přímo v rámci společné modlitby.¹⁵⁶ Naplnění Duchem apoštolé mluví nebo jednají v Boží moci. Celkově jazyk Skutků odráží představu dynamického působení Ducha, nikoli darů jednotlivých věřících. Jediný zevrubnější popis prorokování v rané církvi nacházíme v Hermově pastýři

¹⁵⁵ Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, London: Yale University Press, 1995), 40; Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 184–296.

¹⁵⁶ L 3,21–22; Sk 4,31;

(*HMand* 11). Zde Duch svatý naplňuje shromážděné věřící, když se společně modlí (uctívají Boha), a ti pak takto naplnění začínají promlouvat tehdy a tak, jak jim Duch dává. Didaché sice počítá s proroky, ale rozlišuje, když mluví „v Duchu“. Tím se opět naznačuje moment inspirace nezávislý na dané roli. Na tento moment spontánního působení Ducha ukazují i Pavlovy zmínky o prorokujících ženách, kterým se nemá bránit, a prorocích, kteří mají dostat prostor ve chvíli inspirace.

Závěrem lze konstatovat, že ze zkoumání 1K 12,4–11 zřetelně vystoupily čtyři důrazy, které se Pavel snaží vyzvednout a ovlivnit jimi praxi Korintských. (1) *Rozmanitost*. Bůh je rozmanitý, jeho působení je mnohotvaré a nutně se projevuje mnohostí nejrůznějších projevů. Církev proto musí tuto rozmanitost odrážet v rozmanitosti lidí, darů, projevů. Tělo není jeden úd. (2) *Jednota*. Veškerá tato mnohost má v posledku jediný zdroj, tak jako jediný a jednotný je Bůh. Tato rozmanitost tvoří celek a ve vší různosti slouží jednomu společnému cíli. (3) *Svrchovanost Božího působení*. V 1K 12,4–11 Pavel podtrhuje skutečnost, že lidé nevlastní dary, ale Bůh svrchovaně působí ve věřících. Jedná se o dynamický proces Božího milostivého dávání, rozdělování, působení. Bůh tento proces iniciuje, řídí a udržuje. To, co je dáváno v posledku nejsou dary nebo projevy, ale Bůh sám (resp. jeho Duch), jehož přítomnost se stává zjevnou. (4) *Společný užitek*. Boží působení má cíl: má budovat církev. Dary jsou ke vzájemné službě a budování celku. Nejsou ani nahodilé, ani zbytečné. Přestože tento důraz bude Pavel rozvíjet více až v další části výkladu, ozývá se zřetelně už zde (v. 7).

3.2 Prolínání osob a dynamická jednota s Bohem

Exegetické zkoumání textu 1K 12,4–11 odkrývá ještě jednu skutečnost, která si zaslouží pozornost. Subjektem veškerého dění v 1K 12,4–11 je pouze Bůh. Lidem není připsána naprosto žádná aktivita. Zároveň platí, že aktérem není jednoduše Bůh, ale – vyjádřeno pozdější terminologií – všechny tři osoby Trojice. Ty přitom – a to si zaslouží zvláštní pozornost – vystupují do značné míry zaměnitelně. Ve v. 4–6 Pavel přiřazuje každé božské osobě jeden termín popisující Boží působení. Přestože tyto termíny nejsou jednoduše synonyma, ale do značné míry se významem kryjí.¹⁵⁷ Na jiných místech kupříkladu Pavel typicky spojuje charismata s Bohem, nikoli s Duchem.¹⁵⁸ Ve v. 6 je tím, kdo působí Bůh, ve v. 11 je pak totéž dění připsáno Duchu. Ve v. 7 není jasné, zda je subjektem Bůh, který dává Ducha, nebo Duch, který se projevuje. Ve v. 8–10 Bůh dává ony projevy skrze Ducha (διὰ τοῦ πνεύματος), v souladu s Duchem (κατὰ τὸ πνεῦμα) nebo v Duchu/Duchem (ἐν τῷ πνεύματι). Ve v. 11 je Duchu připsána vlastní vůle (καθὼς βούλεται) a působení (ἐνεργεῖ) jako by zastupoval Boha samotného (srov. v. 6).

¹⁵⁷ Schrage tuto zaměnitelnost dokládá i jako konsensus starověkých vykladačů (Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 174.).

¹⁵⁸ 1K 1,5–7; 7,7; Ř 6,23; 11,29.

Bylo by anachronické mluvit o trinitárním myšlení u apoštola Pavla, nicméně je to právě tento text, který otvírá cestu k pojmům jako Trojice nebo perichoreze. Nutno říct, že tento text není v tomto směru osamoceny.¹⁵⁹ Pasáž v 1K 12,4–11 však vystupuje délkou, jazykem působení i tím, že se zde mluví o všech osobách Trojice. Není proto nijak překvapivé, že byla tímto způsobem využita v raném trinitárním myšlení.¹⁶⁰ Právě myšlenka perichoreze – tedy prostupování božských osob a sdílení atributů – se tu objevuje velmi zřetelně a přirozeně. Podobně i jednota pojímaná jako jednota působení (energií) se ukáže pro budoucí teologii jako velmi plodná. Za potvrzení přitom stojí skutečnost, že Pavel zde nerozvíjí teologické spekulace, ale reflektuje a promýšlí zkušenost raně křesťanské bohoslužby.

V tomto ohledu nelze přehlédnout ještě jeden důležitý aspekt spojený s otázkou, kdo je aktérem děje v 1K 12,4–11. Pavlův text uvádí pouze jediného aktéra a tím je trojjediný Bůh. On svrchovaně dává, jak sám chce. Všechny jednotlivé projevy jsou pouze manifestacemi jeho Ducha. Lidé jako by byli pouze pasivními příjemci, *skrze něž* se Duch projevuje. Přitom je jasné, že jsou to jejich ústa, která mluví. V 1K 14 pak Pavel nenechává nikoho na pochybách, že tito lidé jsou aktivními, vědomými a zodpovědnými aktéry. Dále počítá s tím, že slova pochází od Ducha, pozornost ale obrací k věřícím. Mohou rozhodnout, kdy a co řeknou. Gramatickým subjektem textu jsou lidé (1K 14,3–6). Otázka, kdo mluví, se na této rovině komplikuje. V případě glosolalie lze předpokládat, že každé slovo je slovem Ducha. V případě proroctví zřejmě míra lidského prvku mohla kolísat, nicméně i zde je podstatou řeči její inspirovanost – ať už na rovině slov, poselství nebo původu. Lidská a Boží aktivita stejně jako lidská a Boží řeč tu splývají. Záměna božských osob ve v. 4–11 se zároveň týká shromážděných věřících.

Celkový obraz, který Pavel v 1K 12,4–11 kreslí, je obraz dynamické jednoty božských osob a jejich působení se shromážděným společenstvím. Boží a lidská aktivita tu splývají v jednu. Bůh v posledku nedává dary, ale sebe. Dar Ducha umožňuje věřícím participovat na Božím životě – lásce, moci, poznání a moudrosti. Nepřekvapí proto, že ve v. 12 Pavel ztotožňuje církev s Kristem. Církev tu není tělem, jehož on by byl hlavou, jako je tomu v listě Efezkým. Církev je Kristem. Kristus je duchem, který oživuje tělo církve. Bohoslužba, jak ji zde apoštol rozumí, je místem, kde je možné si tuto skutečnost uvědomovat a zakoušet.

Mezi charakteristické rysy Pavlova přístupu k praktickým problémům v 1. Korintským patří, že se je snaží nejprve zasadit do co možná nejširší perspektivy. Tak je tomu i v případě 1K 12–14, kde diskuzi o jazycích a proroctví při bohoslužbě zasazuje do mnohem širšího rámce daru Ducha a participace na božském životě. Τα πνευματικά jsou součástí procesu proměny člověka působením Ducha. Ta se týká jak

¹⁵⁹ Velmi dobrým příkladem je Ř 8,9–11, kde Pavel mluví záměně o „Duchu Božím“, „Duchu Kristově“, „Kristu“ a „Duchu toho, který vzkřísil Krista“. Srov. též 2K 13,13.

¹⁶⁰ Tento vývoj a způsob využití textu u církevních otců (hlavně Athanasia a Basila Velikého) naznačuje. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 935. K dějinám působení též Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 201–203.

věřících jednotlivě, tak církve jako celku. Pavlova mystika jednoty s Bohem není klidným mystickým ideálem, ale dynamickou realitou zakoušení Božího života.¹⁶¹ Podobně jako v případě trojičního myšlení lze z 1K 12,4–11 vidět cestu k pozdějším christologickým konceptům jednoty božského a lidského v osobě Krista, jakožto základu teologické antropologie spolu s konceptem deifikace člověka v Kristu.¹⁶²

3.3 Smysl a význam charismatické praxe

Pavlov text ovšem nemá být teoretickým výkladem, ale má korigovat průběh bohoslužby. Na tu lze po formální stránce nahlížet jako na rituál.¹⁶³ To otvírá cestu k plodnému využití teorie rituálu, v níž je rituál chápán na základě dichotomie mezi konceptuálním ‚přesvědčením‘ (*belief*) a nekonceptuálním ‚jednáním‘ (*practice*).¹⁶⁴ Podle Clifforda Geertze, klasika symbolické antropologie, je rituál činnost, která vyjevuje ‚pohled na svět‘ (*worldview*) dané komunity.¹⁶⁵ Ukazuje jednak, jak se to se světem má (‚model of reality‘), jednak jak by to se světem mělo být (‚model for reality‘). Tento druhý aspekt souvisí s důležitou funkcí rituálu utvrzovat kulturně významný pohled na svět (určitou ‚víru‘), neboť pomáhá účastníku rituálu znovu uvidět, jaká by realita *být měla*, i když jí jeho každodenní zkušenost neodpovídá. Slavnostní chvíle, když si dva lidé vyměňují prstýnky a říkají své ‚ano‘, potvrzuje víru v manželství jako spojení muže a ženy v jedno tělo a celoživotní závazek lásky a věrnosti bez ohledu na to, že realita všedního dne bývá mnohem prozaičtější. V rituálu má účastník možnost znovu zakusit svět, jaký by *měl* být, a utvrdit se v pohledu na něj.

Celkový obraz, který vystoupil z dosavadního zkoumání 1K 12,4–11, lze takto chápat jako pohled na svět, který má příslušný rituál (1K 12,8–10) přehrávat a komunikovat. Pavel ovšem nepíše jen proto, aby vysvětlil, jak bohoslužbě rozumět. Píše také proto, aby nabídl teoretické východisko pro úpravu korintské praxe. Korintští snad vědí, čemu by měli věřit a čím jsou, nicméně toto ‚přesvědčení‘ se často neodráží v ‚jednání‘. Pavlovy teologické úvahy lze proto chápat v intencích sociologie vědění jako ‚vědění‘, které má řídit jednání a příslušnou podobu sociální reality.¹⁶⁶ Je to obraz světa, který má být přehráván vždy, když je rituál prováděn. Představa o jedinném živém Bohu, který vstoupil do životů těch, kdo vyznávají Krista, a projevuje s v nich, měla být

¹⁶¹ To v zásadě odpovídá povaze Pavlovy mystiky, jak ji pojímal Albert Schweitzer (v souvislosti s Duchem viz Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London: A & C. Black, 1931), 160–176.).

¹⁶² K vývoji konceptu deifikace (*theósis*) v raně křesťanském myšlení Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 1st ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005).

¹⁶³ Viz kap. 1.3.

¹⁶⁴ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 19–29.

¹⁶⁵ Geertz, *Interpretace kultur*, 131.

¹⁶⁶ Viz Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, 1. vyd. (Brno: CDK, 1999).

přehrávána a zakoušena v užívání charismat při bohoslužbě. Stejně tak mělo toto dění přehrávat skutečnost, že všichni tito různí lidé byli napojeni z Duchem (1K 12,13) a jsou Kristovým tělem (1K 12,12), které on jako duch oživuje.

V rituálu je věřené předáváno jedinečným způsobem. Jak připomíná Roy Rappaport, rituál komunikuje obsah jedinečným způsobem a který nelze nahradit jiným typem komunikace.¹⁶⁷ To úzce souvisí s konceptem „ztělesňování“ (embodiment). Rituál je jednáním a účastník se svým tělem („tělesně“) stává součástí sdělovaného významu. Rappaport mluví o konformitě či přijetí ‚kanonického významu‘ (*canonical message*), tedy obrazu světa, který rituál komunikuje.¹⁶⁸ Člověk bez ohledu na své vnitřní přesvědčení jedná jako by to byla pravda a pro vnějšího pozorovatele se tato pravda zdá být zjevná.

Kromě kanonického významu však rituál vypovídá také o konkrétní situaci společenství a účastníků (*self-referencial message*).¹⁶⁹ Na jedné straně takto prorokující otrok nebo žena modlící se v jazyku potvrzují platnost obrazu světa, podle něhož živý Bůh promlouvá prostřednictvím kohokoli ze shromážděných věřících (*canonical message*). Dotyčný otrok a žena jednají konformně s touto vírou a totéž platí i pro společenství, které jejich jednání akceptuje. Jejich jednání ale zároveň potvrzuje, že *právě oni* dva patří k těm, kteří přijali Ducha a jsou plnohodnotnou součástí společenství (*self-referencial message*). Stejně tak pro ně, další věřící i pozorovatele jejich vystoupení potvrzuje, že tato komunita zůstává charismatickým společenstvím, kde Boží Duch působí a promlouvá skrze jeho členy. Počet takovýchto vstupů, jejich kvalita, množství a typ promlouvajících pak sdělují, *do jaké míry* takovým společenstvím jsou.¹⁷⁰

Pavel v 1K 12 připomíná Korintským ‚kanonický význam‘, které by každé jejich setkání mělo odrážet. Nemělo by chybět jednání, které jako prorokování nebo glosolálie ukazují, že živý Bůh *stále* působí a mluví v jejich středu, a to ne prostřednictvím několika jedinců. Jednotlivé performace rituálu by měly komunikovat, že *všichni* členové jsou plní Ducha, *každý* přispívá k užítku *celku* některým z *mnoha* projevů. Pokud to tak bylo, rituál komunikoval správné poselství a shromáždění mohlo této představě nejen věřit, ale také ji zakoušet jako pravdivou. K tomu ovšem bylo potřeba, aby rituální dění probíhalo v souladu s jeho inhererentním ideálním vzorcem, který byl z Pavlova pohledu v Korintu podle všeho ohrožen. Cesta k nápravě začíná nikoli opravou konkrétních nedostatků, ale připomenutím ideálu a teologického významu, který by měl komunikovat.

¹⁶⁷ Rappaport, *Ritual and Religion*, 70–139. Své zkoumání povahy rituálu shrnuje: „Rituál není jen dalším způsobem jak ‚říct‘ nebo ‚udělat‘ to, co by šlo říct nebo udělat jinak nebo lépe jinak. Forma, která definuje rituál, je naprosto nenahraditelná jinými způsoby komunikace a zřejmě i nenahraditelná jinými funkčními či metafunkčními ekvivalenty.“ (Rappaport, *Ritual and Religion*, 137.)

¹⁶⁸ Rappaport mluví o přijetí významu (*acceptance*) and konformitě s ním (*conformity*), která plyne z účasti. Rappaport, *Ritual and Religion*, 119–124.

¹⁶⁹ Rappaport, *Ritual and Religion*, 53–98.

¹⁷⁰ Rappaport, *Ritual and Religion*, 84–88.

Krom ‚pohledu na svět‘ (*worldview*) vyjevuje rituál podle Clifforda Geertze také základní hodnoty dané komunity a její naladění vůči světu (*ethos*). Svatba může být bujarou oslavou nebo vážným úředním aktem, přičemž obojí něco napovídá o postoji dotyčných či jejich okolí k životu. Rituál je jednání, které musí být nějak provedeno, podobně jako skladba musí být nějak přehrána. I zde platí, že rituál je modelem reality a modelem pro realitu. Rituál, který neodráží naladění vůči světu, které je v dané komunitě považováno v dané situaci za náležité, může být proto považován za nepodařený. Účastníci mohou říct „To byla taková divná oslava“ nebo dokonce „To už snad ani oslava nebyla“, nikoli proto, že tam formálně něco chybělo, ale jednání účastníků i celá atmosféra akce neodrážela to, co „by měla“.

Z předchozí analýzy 1K 12,4–11 přitom zřetelně vystupují hodnoty, které měl rituál odrážet. Je zřejmé, že vidíme opět v prvé řadě ty, které byly podle Pavla v ohrožení. To ovšem zároveň znamená, že je považoval za důležité a že se měly v užívání charismat odrážet.

(1) *Rozmanitost*. Tento důraz je velmi silný. Zapojit se má co nejvíce lidí co možná nejvíce způsoby. Počítá se s muži i ženami, otroky i svobodnými, chudými i bohatými. Počítá se s proroky, učiteli, jazyky, výkladem, uzdraveními, pomocníky. Počítá se modlitbou, vyučováním, písní, zjevením. *Vášeň pro rozmanitost* a pestrost se zdá být základní hodnotou rituálu a Pavlovy komunity. Svě zdůvodnění má v mnohotvarosti a tvořivosti Boží. Individualita a jedinečnost nemá být potlačována, ale má naopak dostat prostor. Opakující se slova *každý/každému* (1K 12,7;14,26.31) zřejmě nepředstavují přesný popis situace, ale je třeba je brát vážně jako vyjádření étosu rituálu.

(2) *Tvořivost*. Z Pavlova jazyka v 1K 12,4–11 je cítit obrovskou dynamiku. Je to proud neustálého Božího dávání, projevování se, promlouvání a zjevování. Boží svrchovanost, kterou Pavel opakovaně podtrhuje, se na lidské straně projevuje jako spontaneita: není jasné kdo a kdy čím přispěje. Je prostor pro experimenty, tvořivost, zkoušení. Prorok má umlknout, když dostane zjevení jiný, který tam sedí (1K 14,30). Také Pavlovo „Když se sejdete, každý má...“ (1K 14,26), naznačuje prostor daný účastníkům i to, že program není dán dopředu, ale jednotlivé vstupy se skládají na místě. Počítá se s tvořivostí, citem a ohleduplností účastníků. Výsledná podoba setkání je do značné míry nepředvídatelná. Pavel tento étos tvořivosti podporuje. Je autentickým projevem působení Božího Ducha a božského života, který přináší.

(3) *Harmonie*. Přestože pojem slušnosti a pořádku Pavel naplno vysloví až ke konci (14,40), je tento důraz cítit již v 1K 12,4–11. Už ze seznamu 1K 12,8–10 je cítit rovnováhu a přiměřený prostor pro jednotlivé dary. Jednotlivé dary a projevy dostávají prostor, ale žádný nezatlačuje ostatní. Doplňují se a společně působí ke společnému užítku. Do značné míry záleží na citu a dovednosti účastníků, jak se jim podaří na daném setkání této rovnováhy a harmonie dosáhnout. Řád tu není daný dopředu pevně stanoveným pořádkem, ale spíše dovedností účastníků sladit lidi, dary a příspěvky na místě v harmonický souzvuk.

(4) *Ohleduplnost*. V celém listě Pavel vede Korintské, aby se učili brát ohled na druhé. Znovu se to objevuje zde v 1K 12,7, kde mluví o vzájemném užítku (πρὸς τὸ συμφέρον). Klíčový pojem, kterým Pavel tento ohled na prospěch druhých shrnuje, představuje slovo ἀγάπη. To se sice v rámci 1K 12–14 objeví poprvé v 13,1, nicméně

není třeba pochybovat, že tento postoj vede Pavlův výklad už v 1K 12. Jde o společný prospěch a péči údů o sebe navzájem. Je to vyjádření nejzákladnějšího křesťanského étosu, který by měl prostupovat veškeré jednání a postoj ke světu. Měl by prostupovat také praktikování charismat (1K 13,1–3; 14,1) a odrážet se v rituálu.

(5) *Jednota*. Toto téma prostupuje celým listem a zásadní roli hraje také v 1K 12 (včetně v. 4–11). Důraz na jednotu je velmi silný. Odráží se zejména ve slovech každý/všichni. Tato jednota ovšem představuje vyvrcholení předchozího. Jedná se o harmonické spojení nepřeborné rozmanitosti v jeden dynamický celek, k čemuž může dojít díky ohleduplnosti, zájmu o druhé a uplatnění „pouta lásky“ (srov. Ko 3,14). Tak jako se v rituálu odráží vášeň pro rozmanitost, měla by se v něm odrážet i vášeň pro celek, provázanost jedinců, vzájemnou prospěšnost. Takto pojatá jednota je důležitou hodnotou, která se v rituálu odráží.

Jednotlivé prvky étosu by snad šlo pojmenovat jinak nebo uvést jiné, nicméně tento výčet dává ucítit něco z étosu, který si Pavel pro Korintské přál. Tento obraz světa a tento étos měl být cítit průběhu rituálu, jehož se Pavlův text týká. Tímto rituálem byla raně křesťanská bohoslužba a konkrétně užívání charismat v jejím rámci. V listu Efezkým se tento obraz světa a étos objevuje s drobnými změnami a v dopracovanější podobě, ač odkaz na rituální kontext z 1K 12 zůstává v pozadí (srov. Ef 5,18–20). 1K 12–14 je to však zřetelně tento rituální kontext, s nímž se příslušný obraz světa a étos spojuje. Ty v něm měly být ztělesňovány, komunikovány, předávány a upevňovány. Aby tomu tak bylo Pavel musí zajistit náležitý průběh bohoslužby. V 1K 12–14 se zabývá těmi prvky bohoslužby, které podle jeho mínění nebyly praktikovány správně, a mohly tak ohrozit proces komunikace a předávání příslušného étosu a obrazu světa. Ta část obrazu světa a raně křesťanského étosu, která zde vystupuje do popředí, tedy neposkytuje celý obraz, ale pouze část, která souvisela s konkrétní situací. Teologické zdůvodnění problému ukazuje, že Pavel si byl vědom, že rituál musí odrážet příslušnou víru. Lze předpokládat, že správně probíhající bohoslužba plnila důležitou roli v předávání obrazu světa a étosu rané církve.

4 Křest v Duchu: metafora a zkušenost (1K 12,13)

4.1 Dar Ducha jako základ jednoty

V 1K 12,13 obrací Pavel Korintské k základu toho, proč se mohou považovat za jedno tělo:

καὶ γὰρ	ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες	εἰς ἐν σῶμα	ἐβαπτίσθημεν
	εἴτε Ἰουδαῖοι	εἴτε Ἑλληνας	
	εἴτε δοῦλοι	εἴτε ἐλεύθεροι	
	καὶ πάντες ἐν πνεύμα		ἐποτίσθημεν.

Této větě se obvykle rozumí jako odkazu na svátosti. Použité sloveso βαπτίζω lze přirozeně chápat jako odkaz na křest. O křtu jako základu jednoty píše Pavel podobně v Ga 3,27–28, kde rovněž znamená zrušení rozdílu mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným. V 1. Korintským se argument pro jednotu na základě křtu objevuje na samotném začátku listu (1K 1,13–17). O křtu jako události, při které jde o spojení s Kristem, se mluví v Ř 6,3–5. Sloveso ἐποτίσθημεν v 1K 12,13 zase vede některé vykladače k domněnce, že Pavel ve druhé části verše odkazuje také na eucharistii.¹⁷¹ Vzhledem k použitému aoristu, který naznačuje spíše jednorázovou událost v minulosti, zůstává většina badatelů k tomuto řešení skeptická a často tu znovu vidí narážku na křest.¹⁷² Ať už Pavel na daném místě o Večeři Páně uvažuje nebo ne, je z 1K 10,16–21 zřejmé, že ji spojoval s jednotou církve.

¹⁷¹ Wilhelm Meyer and C. F. Georg Heinrici, *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, 7. verbesserte Aufl., Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888), 400; Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces. A Commentary on 1 Corinthians 12-14* (London: Hodder&Stoughton, 1967), 57. Tradičně Augustin, Luther, Kalvín (viz A. T. Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament (Edinburgh: T. & T. Clark, 1971), 272. Ti ovšem sami tuto možnost odmítají vzhledem k použitému aoristu.) Schrage se kloní ke křtu, ale říká, že je těžké rozhodnout, zda se nejedná o Večeři Páně (Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 217–218.)

¹⁷² Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 289; Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 302; Perkins, *First Corinthians*, 149; Franz-Jozef Ortkemper, *První list Korintánům*, 1. vyd. (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999), 110; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church*:

Přestože tedy Pavel bezpochyby dokáže o křtu i Večeři Páně mluvit jako o základu jednoty, domnívám se, že to na tomto místě nečiní.¹⁷³ Důraz v 1K 12,13 leží jednoznačně na Duchu, nikoli na skutečnosti, že Korintští *byli pokřtěni* nebo *dostali napít*. Jednotu tu zakládá skutečnost, že všichni okusili „jednoho Ducha“, ve kterém (případně kterým)¹⁷⁴ byli pokřtěni a napojeni. To stojí v plné shodě s argumentací v 1K 12,4–11, kde jednotu různých projevů a různě obdarovaných lidí zakládá právě skutečnost, že to vše je dílem *jediného* Ducha.

S tím, že podle 1K 12,13 vytváří jednotu Kristova těla Duch, souhlasí většina vykladačů, nicméně mnozí mají za to, že se tak děje při křtu.¹⁷⁵ Ten bývá chápán jako událost, která značí přijetí Ducha a v níž Duch zásadním způsobem působí. Fráze ἐν ἐνὶ πνεύματι bývá chápána jako instrumentál, který odkazuje na činnost Ducha. Ten ale stěží

History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009), 152–53.

¹⁷³ Tato pozice není nová, ani ojedinělá. Roku 1857 ji ve svém vlivném komentáři hájil princestonský biblista Charles Hodge, podle kterého tu Pavel mluví o duchovním znovuzrození, které je na křtu nezávislé. (Charles Hodge, *1 Corinthians* (Wheaton, Ill: Crossway Books, 1995), 226–228.) Do moderní diskuze tento výklad vnesl James Dunn ve své monografii ke křtu v Duchu, kde vidí recepci Ducha jako událost od křtu odlišitelnou a hájí tento pohled i v případě 1K 12,13 (James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970), 130–131.) Z komentářů k 1. Korintským se tímto směrem jednoznačně a se silnými argumenty vydal roku 1987 Gordon Fee (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 600–606.) Na stranu metaforického chápání slova βαπτίζω v 1K 12,13 se přiklání také Kistemaker a Witherington, pro které jde o zkušenost vnitřní obnovy Ducha (Kistemaker, *First Epistle to the Corinthians*, 428–31; Witherington III, *Conflict and Community*, 255.). Pozici, že βαπτίζω v 1K 12,13 je třeba chápat v první řadě metaforicky jako odkaz na zkušenost Ducha přebírají i další, kteří ale zdůrazňují druhotné spojení se křtem (srov. Garland, *1 Corinthians*, 590–594; Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 591–596.).

¹⁷⁴ To, zda budeme ἐν ἐνὶ πνεύματι chápat ve smyslu lokativu nebo instrumentálu, nemusí nijak zásadně měnit význam. V obou případech je možné rozumět Duchu v analogii k vodě coby látce, ve které je člověk „ponořen“ nebo *kerou* je „obmyt“. V zásadě stejný význam by obrat nesl i v případě, že bychom ἐν s dativem chápali jako náhradu εἰς s akuzativem („v co byl člověk pokřtěn“). Instrumentál by teoreticky mohl umožnit chápat Ducha jako toho, jehož prostřednictvím či s jehož pomocí byl člověk pokřtěn. Toto užití vazby se v Novém Zákoně zřejmě pod semitským vlivem objevuje relativně často (srov. Mt 9,34; Blass–Debrunner §195 a §219). V tomto případě by Duch představoval jakéhosi neviditelného křtícího. To je velmi nepravděpodobné. Předložka ἐν v případě křtu vždy označuje látku. Pro osobu, která křtí, se používá předložky ὑπό (např. Mt 3,13–14). Navíc velká část novozákonních metafor mluví o Duchu právě jako o jakési látce podobné vodě, kterou lze „vylít“ a kterou může být člověk „naplněn“. Pavlův obrat ἐν ἐνὶ πνεύματι je tedy nejlepší vnímat ve smyslu použité metafory, v níž je Duch připodobněn k vodě. Spíše než o vymezení úzkého významu je vhodné snažit se držet pohromadě jak význam lokativu (v čem, do čeho), tak způsobu (čím), které odpovídají použité metafoře.

¹⁷⁵ Wolff má za to, že ve křtu věřící zakoušejí „in grundlegender Weise das Wirken des Christus durch das Pneuma als Zusammenfügung zu einem organischen Ganzen, zu *einem* Leib.“ (Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 298.) Zeller označuje Ducha v 1K 12,13 za „Prinzip der Einheit“, nicméně to, co připojuje k tělu, je podle něj křest, v němž raní křesťané „auch sonst (vgl. Joh 3,5; Apg 2,38; Tit 3,5) den Heiligen Geist am Werk sieht.“ (Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 397.) Podobně i Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 216.

může být tím, kdo křtí. Na ostatních místech, kde se o křtu Duchem mluví, je Duch tím, do čeho se křtí a předložka ἐν ve spojení s βαπτίζω vždy označuje křtící látku. Paralelní vyjádření v druhé části verše navíc chápe Ducha jako toho, z něžž věřící pijí nebo jím jsou zavlaženi.

Spojení 1K 12,13 se křtem obvykle pracuje s předpokladem, že Pavel i ostatní novozákonní autoři považují křest za událost, v níž konvertita získává Ducha svatého.¹⁷⁶ Toto chápání zásadně zpochybnil James Dunn ve své studii *Spirit baptism* z roku 1970.¹⁷⁷ Přesvědčivě ukazuje, že přijetí Ducha stojí blízko křtu a tvoří součást procesu stávání se křesťanem, nicméně nikdy spolu nesplyvají. Všichni evangelisté takto popisují sestoupení Ducha při Ježíšově křtu jako samostatnou a časově oddělenou událost.¹⁷⁸ Ve Skutcích dochází k přijetí Ducha zcela odděleně od křtu.¹⁷⁹ Dar Ducha se typicky nezískává křtem, ale modlitbou a vzkládáním rukou. To neznamená, že by novozákonní autoři (včetně Pavla) neviděli křest a přijetí Ducha jako události logicky i časově propojené. Nakolik ale lze říct, nikdy je neztotožňovali.¹⁸⁰

Podobně křest s přijetím Ducha nikde nespojuje ani Pavel, pokud tímto způsobem nebudeme vykládat právě 1K 12,13.¹⁸¹ Ferguson chápání 1K 12,13 jako vyjádření o křtu hájí s odkazem na podobnost s 1K 1,12–17 a Ga 3,26–29.¹⁸² Nicméně Pavlův argument pro jednotu v 1K 1,12–17 nestojí na křtu jako takovém, ale na tom, že se křest se váže k *jedinému jménu*. Podobně jednota v 1K 12,13 stojí nikoli na křtu, ale na tom, že všichni přijali *jednoho Ducha*. Z Ga 3,26–29 nijak nelyne, že by jenom křest spojoval s Kristem nebo že by se v něm udílel Duch. V Ga 3,26 je to víra, která připojuje k Božímu lidu.

¹⁷⁶ „Křesťanský křest bez současné práce Ducha je nepředstavitelný. (...) Něco jako křesťanský křest bez udílení Ducha neexistuje.“ Oscar Conzelmann, *Baptism in the New Testament* (London: SCM Press, 1950), 41.

¹⁷⁷ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*.

¹⁷⁸ Mt 3,16 („...βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ...“); Mk 1,9–10 („καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος...“); L 3,21–22 („...καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν...“). Použitý aorist naznačuje ukončený děj. Lukáš navíc uvádí, že k sestoupení Ducha došlo, když se Ježíš modlil. To odpovídá důrazu ze Skutků, kde je dar Ducha udílen spíše na základě modlitby než křtu. Ke vztahu křtu a přijetí Ducha v evangeliích podrobněji Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 15–22, 34–37.

¹⁷⁹ Sk 2,4; 8,15–17; 10,44–48; 11,16; 19,6.

¹⁸⁰ Ve Sk 2,38 jde zřetelně o událost, která po křtu následuje. Často uváděná místa jako J 3,5 a Tt 3,5 rozhodně nejsou nijak průkazná. V případě Jana směřuje celá vodní symbolika právě k Duchu (srov. J 1,30–33; 7,37–39) a to v opozici vůči všem rituálům včetně křtu (J 3,22–36, zejm. v. 34; podrobněji Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2003), 537–558, 577–580. Stejně tak pečeť Ducha svatého v 2K 1,21–22 a Ef 1,13–14 stěží může sloužit jako doklad Pavlova pojetí křtu. Pečetí je Duch, nikoli křest. I kdyby se nakonec některé z uváděných míst přeci jen křtu týkalo, nelyne z toho, že by totéž muselo platit i pro 1K 12,13, zvláště když Skutky jednoznačně dosvědčují pojetí křtu v Duchu jako události odlišné od křtu vodou.

¹⁸¹ Je až s podivem, jak nekriticky mnozí komentátoři vztahují 1K 12,13 ke křtu. Schnackenburg není výjimkou, když bez dalšího píše, že „vzhledem k 1K 6,11 a 12,13 nelze pochybovat o tom, že křest a přijetí Ducha jsou spojeny.“ (Rudolf Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Blackwell, 1964), 83.).

¹⁸² Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 153.

Poté se obdobný význam přisuzuje křtu.¹⁸³ Následuje dar Ducha pro všechny, kdo byli přijati za syny. Spojení s Kristem a včlenění do komunity věřících Pavel spojuje s různými událostmi, které patří k sobě a jsou provázané, ale nelze je jednoduše převést na obsah nebo dokonce funkci křtu. Všechny mohou vyjádřit nebo dosvědčit to, že věřící nyní patří Kristu a jsou součástí jeho lidu. To platí i o Ef 4,4–6, které Ferguson chápe jako potvrzení své pozice.¹⁸⁴ Tento verš ovšem naopak ukazuje, že za základ jednoty mohou sloužit různé skutečnosti, které mají křesťané společné. To platí také o Ř 6,3–5. Křest se tu pojí pouze s Kristovou smrtí, aby *po něm* mohl začít nový život. To, že se věřící ztotožňuje s Kristem v události křtu, neznamená, že k tomuto ztotožňování pro Pavla dále nedochází také v následování (umírání a žití s Kristem), víře nebo přijetí Ducha.

Mezi hlavní důvody, proč se 1K 12,13 chápe jako výpověď o křtu, patří sloveso βαπτίζω. To se ovšem dokonce ani pro novozákonní autory nikdy neomezilo pouze na křest. Toto slovo se v Novém zákoně objevuje rovněž netechnicky pro obmývání nebo metaforicky pro utrpení, která mají na Krista a učedníky dopadnout.¹⁸⁵ K tomuto metaforickému použití slovesa βαπτίζω patří i jeho vztahování k přijetí Ducha ve výroku připisovaném Janu Křtiteli.¹⁸⁶ Jak si dobře všimá Fee, paralelismus v 1K 12,13 spojuje ἐβαπτίσθημεν s ἐποτίσθημεν, přičemž druhé z nich celkem jistě použito metaforicky, neboť sloveso ποτίζω (v pasivu) žádnou svátost neoznačuje.¹⁸⁷ Proto je vhodnější chápat i sloveso βαπτίζω spíše v netechnickém, metaforickém významu. Obě slovesa je tak možné přiřadit k dalším, která se ve spojení s Duchem používají a obsahují představu čehosi tekutého. Mezi nejčastější patří „vylití“ a „naplnění“. Běžným symbolem pro Ducha je proto voda. Tato symbolika spojená s Duchem je pevně zakořeněná v biblické tradici a objevuje se na klíčových místech Starého zákona, ve kterých raná církev viděla zaslíbení daru Ducha.¹⁸⁸

¹⁸³ Dunn má za to, že se tu mluví o duchovním včlenění do Krista, nikoli tom, co se děje při křtu. (Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 453–55.)

¹⁸⁴ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 153.

¹⁸⁵ Omývání nádob (Mt 7,4); omývání rukou před jídlem (L 11,38); křest jako metafora pro utrpení Ježíše a učedníků (Mt 20,22–23; Mk 10,38–39; L 12,50).

¹⁸⁶ Mt 3,11; Mk 1,8; L 3,16; J 1,30–33; Sk 1,5.

¹⁸⁷ Fee vidí paralelismus, který stojí za Pavlovou argumentací, následovně:

„We all were baptized in the one Spirit.
We all were caused to drink one Spirit.“

Jde podle něj o „semitský paralelismus“, kde obě části říkají totéž. (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 603–4.) Ervinův pokus dokázat, že jde o syntetický paralelismus, kde druhá část rozšiřuje první a mluví o další zkušenosti, není přesvědčivý (Howard M. Ervin, *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1987), 30–33.).

¹⁸⁸ Mezi nejdůležitější asi patří Jl 3,1–2 (srov. Sk 2,16–21); Ez 36,25–27; Ez 39,29; Iz 32,15–16; Za 12,10 (srov. Za 13,1). Obzvláště silně v návaznosti na Ezechiele pracuje s vodní symbolikou ve spojitosti s Duchem Janovo evangelium, které Ducha spojuje s vodou i tam, kde o něm starozákonní text přímo nemluví. Mezi nejznámější místa patří J 7,37–39, který využívá Ez 47,1–12 (případně Za 13,1; 14,8).

Slova ἐβαπτίσθημεν a ἐποτίσθημεν je tedy na místě chápat jako metafory přijetí Ducha, který je tradičně pojímán jako voda. Společně evokují představu plného prosycení, obklopení, prostoupení Duchem. V sekulárním užití se sloveso βαπτίζω typicky používalo pro plné ponoření a potopení.¹⁸⁹ Odtud pak plyne časté metaforické užití, které se vztahuje k situaci zahlcení či přemožení něčím (vínem, problémy, emocemi).¹⁹⁰ Ἐβαπτίσθημεν tak mohlo evokovat prostoupení Duchem a jeho působením, které lze dobře vnímat například v dění popisovaném v 1K 12,4–11.

Sloveso ποτίζω se běžně používá jednak ve významu dát napít (člověku), jednak ve významu zalévat, napájet, zavlažovat (rostliny, zemi). V 1. Korintským se objevuje v obou významech jako metafora péče o duchovní růst věřících.¹⁹¹ V 1K 12,13 jsou tedy dobře myslitelné obě představy. Mezi nimi ostatně ani nemusí být rozpor, neboť i zavlažovaná země „pije“ (πίνω) vláhu (srov. Žd 6,7). Použitý pasivní tvar působí ve spojení s osobou spíše neobvykle, naopak se objevuje poměrně běžně v souvislosti se zavlažovanou zemí.¹⁹² Také souvislost s předchozím βαπτίζω navozuje spíše představu člověka coby objektu než pijícího subjektu. V biblické i raně křesťanské tradici sice nalezneme ve spojení s Duchem představu pití, nicméně mnohem běžnější je představa deště či vláhy vylité z nebe nebo rozlité po zemi.¹⁹³ Mám proto za to, že primární představou za ἐποτίσθημεν v 1K 12,13 je závlaha země (metaforicky vztažená na člověka). Nicméně k účinnosti metafor patří to, že rozehrávají smysluplné asociace a obrazutvornost. Proto není třeba vybrat jeden význam, ale spíše vnímat jejich souzvuk a celkové vyznění.

Z tohoto důvodu také to, že Pavel v 1K 12,13 nemluví o křtu, ale zkušenosti Ducha, neznamená, že v něm žádná narážka na křest nebyla.¹⁹⁴ Sloveso βαπτίζω se v Pavlově komunitě jistě používalo především v souvislosti se křtem. Vedle výše uvedeného

¹⁸⁹ Podrobně k se důležitými příklady významu sloves βαπτω a βαπτίζω (a odvozených slov) věnuje Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 38–59.

¹⁹⁰ Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 52–55.

¹⁹¹ 1K 3,2: „dát pít mléko“ (o vyučování), 1K 3,6–8 (3x): „zalévat“.

¹⁹² Zdaleka nejčastěji se objevuje ve Strabónově Geografii, kde pasivní tvary představují asi polovinu z 18 výskytů. Téměř vždy jde o zemi, která je zaplavována či zavlažována řekou.

¹⁹³ Srov. J 7,37–39. Názvuky mohou být v J 6,52–59 (srov. v. 63) nebo 1K 10,4. Starozákonní texty, které mluví o pití, většinou nemluví v dané souvislosti o Duchu, ani nebyly takto interpretovány. Pramenem, z něhož se pije, bývá spíše slovo, Tóra, moudrost. Duch je naproti tomu vždy spíše závlahou či deštěm vylitým shůry. To ovšem neznamená, že novozákonní autoři nemohli tyto texty číst nově (srov. Ez 47,1–12 v J 7,37–39 nebo Ex 17,1–7 v 1K 10,4). Tradiční zmínky o Duchu jako vláze se ale objevují velmi často: Jl 3,1–2; Ez 36,25–27; Ez 39,29; Iz 32,15–16, Za 12,10. Metafory vylití jsou běžné i v Novém zákoně (Sk 2,17–18.33; 10,45; Ř 5,5; Tt 3,6).

¹⁹⁴ Na první pohled rozporuplně může působit výrok Gordona Fee, když k 1K 12,13 říká, že tu Pavel „o křtu vůbec nemluví, i když určitou narážku lze připustit.“ (Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1994), 862.) Je ovšem třeba ji chápat právě v tomto smyslu: Tématem verše není křest (a to, co působí), ale přijetí Ducha (a to, co ono působí). Sloveso βαπτίζω je použito v rámci vodní symboliky pro Ducha, nicméně k té patří nejen „ponoření“, ale také specificky „pokřtění“ s asociacemi křesťanského obřadu. Křest ve vodě není tématem tohoto verše, ale počítá se s ním jako metaforou pro přijetí Ducha.

obecné vodní symboliky tedy pravděpodobně neslo také specifickou křestní symboliku. Křestanský rituál patřil mezi první asociace, které Korintským nebo Pavlovi při použití tohoto slova vyvstaly. Pavel je navíc v tomto listu tímto způsobem několikrát použil.¹⁹⁵ K tomu je třeba připočíst skutečnost, že pro všechny čtyři evangelisty se vodní křest Jana Křtitele stává předobrazem přijetí Ducha.¹⁹⁶ Jan podle nich křtil lidi ve vodě Jordánu a ohlašoval dobu, kdy lidé budou podobně pokřtěni v Duchu. Vodní křest v tomto výroku slouží jako metafora budoucího vylití Ducha. Pokud se tedy o činnosti Ducha někde mluví podobně jako o křtu, neznamená to, že tyto dvě události splývají nebo že křest je tématem pasáže. Je tomu tak proto, že pro událost přijetí Ducha se používá křestní symbolika. Přijetí Ducha není jen *něco jako* vylití vody na vyprahlou zemi, ale také *něco jako* očišťující koupel křtu stojící na začátku křestanského života. Tyto dvě události nesplývají, ale vzájemně na sebe odkazují a podobně mohou symbolizovat začátek nového křestanského života.

Někteří vykladači namítají, že Pavel βαπτίζω v 1. Korintským vždy používá pro křest.¹⁹⁷ To ovšem není tak docela pravda. V 1K 10,2 Pavel říká, že Izraelci prožili něco, co připomíná křestanský křest. Představa, že v 1K 12,13 mluví o jiné události, která také připomíná křest, tak není nijak nemyslitelná. Obrat βαπτίζω ἐν πνεύματι má navíc svou vlastní tradici a nikde jinde neoznačuje křest vodou.¹⁹⁸ Všichni čtyři evangelisté a také Skutky uvádějí výrok Jana Křtitele, že Ježíš je tím, kdo křtí v Duchu svatém. To ukazuje, jakou důležitost raná církev tomuto výroku přikládala a jak široce známý byl napříč různorodým křestanstvem. Ze společné tradice jej mohl znát i Pavel. Tento výrok předpokládá, že na místo vody jako matérie křtu přijde Duch. Evangelista Lukáš pak jako jediný nabízí konkrétnější představu, co si pod tímto „křtem v Duchu“ představit, a spojuje jej se sesláním Ducha o Letnicích, které je na křtu nezávislé.¹⁹⁹ V blízkosti křtu Duchem se obvykle objevuje i křest vodou, byť jejich pořadí a časová vzdálenost jsou různé.

Thiselton ve svém komentáři souhlasí s tím, že na základě argumentů předložených Dunnem nelze křest a zkušenost přijetí Ducha ztotožňovat.²⁰⁰ Zároveň podtrhuje skutečnost, že v 1K 12,13 nemůže jít o nějakou „druhou zkušenost“, jak se to děje v letniční teologii, protože Pavlův argument stojí na tom, že se jedná o tu

¹⁹⁵ 1K 1,13–17 (6x); 10,2; 15,29.

¹⁹⁶ Mt 3,11; Mk 1,8; L 3,16; J 1,30–33; Sk 1,5; 10,16.

¹⁹⁷ Tak jako argument proti pojetí Dunna a Feeho Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 298; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 216.

¹⁹⁸ „...metafora křtu v Duchu svatém jinde v křestanské tradici (Mt 3,11; Mk 1,8; L 3,16; J 1,33; Sk 1,5) naznačuje, že by měl být od křtu vodou spíše odlišen, než s ním ztotožněn.“ (Richard B. Hays, *First Corinthians*, Interpretation. (Louisville: John Knox, 1997), 214.)

¹⁹⁹ Sk 1,5–8 ztotožňují Janův výrok se sesláním Ducha o Letnicích (2,1–4). Analogické jsou i další události seslání Ducha ve Sk 8,14–17; 9,17–18; 10,44–48; 19,1–7. Ve Sk 11,16 je tato událost znovu ztotožněna se „křtem v Duchu“.

²⁰⁰ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1000.

nejzákladnější a pro všechny věřící společnou zkušenost.²⁰¹ Nemůže jít tedy o skutečnost, jejíž známkou by byl jeden projev Ducha jako třeba jazyky. Zároveň by ale bylo chybou předpokládat, že duchovní projevy z 1K 12,8–10 známkou tohoto křtu Duchem pro Pavla nebyly, protože se týkají pouze omezené skupiny. Pavel naopak předpokládá, že každý má – alespoň někdy nebo potenciálně – nějaký jmenovaný projev Ducha. 1K 12,13 vysvětluje, proč tomu tak je. Pro Pavla se ovšem Duch projevuje také dalšími způsoby, mezi nimiž můžeme jmenovat vylití Boží lásky do srdce (Ř 5,5), proměnu charakteru (Ga 5,22–25), radost (Ř 14,17) či ujištění o novém vztahu s Bohem (Ř 8,16).²⁰² Zásadní je, že se jedná o viditelné projevy. Ga 3,1–5 nebo Ř 8,9–11 nedávají smysl, pokud působení Ducha není živou zkušeností sdílenou všemi věřícími. Aorist ἐβαπτίσθημεν (podobně jako ἐποτίσθημεν) je proto nejlepší chápat jako odkaz na zkušenost toho, kdy toto působení Ducha se všemi jeho projevy v životě věřícího začalo. Že toto dění souviselo – časově i logicky – s obrácením a křtem, není třeba zpochybňovat. Nejsou však totožné, ani nesplývají. Otázky kdy a jak k tomu došlo (zda při křtu nebo jindy) není v 1K 12,13 Pavlovým tématem.

Pakliže v 1K 12,13 tak Pavel odkazuje Korintské dvěma použitými metaforami k tomu, že všichni přijali Ducha, nabízí se přirozeně otázka, jak tato událost včleňuje nové věřící do jednoho Kristova těla. Pro Pavla stojí přijetí Ducha podobně jako křest na začátku křesťanského života. Není křesťan bez Ducha (Ř 8,9), přičemž to, že Ducha má, se projevuje. Právě přijetí Ducha jej řadí mezi křesťany. Tento dar Ducha Pavel spolu s ranou církví chápe jako základ jednoty, který ruší stará náboženská a společenská rozdělení a ze všech činí jednu církev. Ve Sk 10,47 slouží přijetí Ducha jako zásadní argument pro to, aby pohané mohli být pokřtěni ve vodě a připojeni k Božímu lidu. Když poté někteří vyčítají apoštolu Petrovi, že tím narušil hranici mezi pohany a židy, dostává se jim odpovědi s odkazem na křest v Duchu, s nímž Petr sestoupení Ducha svatého v Kornéliově domě spojuje (Sk 11,16–17). Na apoštolském koncilu ve Sk 15,8–10 zní hlavní argument pro zrušení hranice mezi věřícími ze židů a pohanů stejně – jedni i druzí dostali stejný dar Ducha. Shodně argumentuje Pavel v Ga 3,1–5, když odmítá obřizku a dodržování zákona jako něco důležitého pro přijetí uvěřivších pohanů. Slova „to jediné se chci od vás dozvědět“ ukazují, že jde o zásadní argument. Z v. 2 a zvláště v. 5, který předpokládá působení Božího Ducha podobné tomu v 1K 12,7–10, je patrné, že Pavel má

²⁰¹ Pro klasické rozpracování letniční teologie s křtem v Duchu jako druhou zkušeností a jazyky jako jejím projevem srov. John W. Wyckoff, „Křest v Duchu svatém,” in *Systematická teologie*, ed. Stanley M. Horton (Albrechtice: Křesťanský život, 2001), 435–468. Klasičkou biblickou obhajobou této pozice může být Ervin, *Spirit-Baptism*. V reakci na Dunnovu „střední“ pozici, kdy se brání ztotožnění přijetí Ducha se křtem stejně jako představě „druhé zkušenosti“, předkládá svou reakci např. William P. Atkinson, *Baptism in the Spirit. Luke-Acts and the Dunn Debate* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2012). Navazuje na Maxe Turnera, který mnohem diferencovaněji hájí chápání letniční zkušenosti jako *donum superadditum*, kterým není Duch vůbec, ale specificky zaslíbený „duch prorocství“ (Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015).

²⁰² K těmto a všem dalším zmínkám o Duchu v Pavlových (a pavlovských) epištolách viz Fee, *God's Empowering Presence*, 39–795. Syntéza týkající se práce Ducha ve věřícím Fee, *God's Empowering Presence*, 846–894.

na myslí přijetí a přítomnost Ducha jako rozeznatelnou skutečnost. Její nezávislost na židovském či nežidovském původu věřících podle Pavla ukazuje, že Bůh už dále nehledí na hranice Božího lidu, jak je vymezovala Tóra. S motivem jednoty Židů a pohanů ἐν ἐνὶ πνεύματι se pak znovu setkáváme v listu Efezským, který se tímto tématem zabývá.²⁰³

V tomto ohledu zapadá 1K 12,13 do celkového obrazu. Všichni ať židé, nebo pohané, svobodní, nebo otroci, přijali jednoho Ducha a tvoří jedno tělo. Velká část badatelů soudí, že εἰς ἐν σῶμα je třeba číst nikoli ve smyslu místa („do těla“), ale cíle („abyste byli tělem“).²⁰⁴ Duch byl dán proto, aby všichni – židé i pohané, otroci i svobodní (srov. Jl 3,1) – tvořili jeden lid. Smyslem křtu (1K 1,12–17), večeře Páně (1K 10) i daru Ducha (1K 12,13) má být jednota. Přesto v případě Korintských právě zde vznikala rozdělení. Podle 1K 12,4–11 jsou projevy Ducha dány „ke společnému prospěchu“. Mají být proto používány tak, aby se v tom odrážela jednota církve jako těla složeného z mnoha rozmanitých údů.

Znění i kontext 1K 12,13 ovšem naznačují, že v εἰς ἐν σῶμα lze hledat víc než jen to, že věřící se stávají součástí jedné komunity patřící Kristu. V 1K 12,12 je církev ztotožněna s Kristem. V 1K 12,4–11 Duch/Kristus/Bůh působí ve věřících a projevuje se v nich. Chápat εἰς jako lokativ (začlenění „do Krista“) se proto nabízí, přičemž to nemusí vylučovat myšlenku cíle dění.²⁰⁵ Není pravda, že by toto pojetí vyžadovalo chápat obrat ἐν πνεύματι jako instrumentál ve smyslu původce děje. Lokativ tu dává smysl, pokud ponoření do Ducha je zároveň tím, co začleňuje do Kristova těla. Pokud bychom obrat ἐν πνεύματι chápali jako instrumentál, Duch by tu plnil roli prostředku, nikoli původce děje. Není také pravda, že by to nutně znamenalo, že se mluví o křtu ve vodě, protože křest Pavel nikde nespojuje s včleněním *do těla*. Když je vodní křest interpretován jako spojení/srůst s Kristem (Ř 6,3–5) nebo oblečení Krista (Ga 3,27–28), zmínka o těle chybí, a navíc tato interpretace rituálu nevyklučuje, aby tyto metafory Pavel použil i pro jinou událost.

O přijetí Ducha jako tom, co věřícího včleňuje do Kristova *těla* Pavel zřetelně přemýšlí v 1K 6,12–20. Jak ukazuje Kenneth Bailey, tato pasáž má propracovanou chiastickou strukturu.²⁰⁶ V ní v. 15 („Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými“) odpovídá v. 19a („nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého“). V centru pasáže pak stojí výpověď o tom, jak k tomuto spojení s Kristem dochází (v. 17): „Kdo se připojuje (κολλάω) k Pánu, je s ním jeden Duch.“ To přitom Pavel pojednává v analogii s mužem, který má sexuální styk („připojuje se“) s prostitutkou (v. 16a), a obojí staví na výkladu

²⁰³ Ef 2,18; srov. 2,22 a 4,4.

²⁰⁴ Tak již Robertson and Plummer, *First Epistle to the Corinthians*, 272. Stejně tak Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 606; Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 591; Garland, *1 Corinthians*, 592; Hodge, *1 Corinthians*, 227; Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 289; Andreas Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000), 271.

²⁰⁵ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 606.

²⁰⁶ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 182–95.

Gn 2,24 o tom, že muž a žena se stanou „jedním tělem“ (v. 16b: εἰς σάρκα μίαν). Věřící se takto připojuje ke Kristu a má s ním jednoho D/ducha, což, jak ukazuje v. 19, je třeba chápat v souvislosti s darovaným Duchem, který v něm přebývá a tvoří z něj Boží chrám. Dar Ducha tu má kontitativní význam pro skutečnost, že věřící je „údem Kristovým“. Rosner tuto pasáž zmiňuje v souvislosti s 1K 12,13, kde se podle něj odráží podobná logika myšlení duch–tělo–chrám.²⁰⁷ Své plné vyjádření pak tyto myšlenky najdou v listě Efezkým, kde je rozvinut jak obraz duchovního chrámu, kterým je Kristovo tělo, tak obraz vztahu Krista s církví jako vztah analogický manželství.²⁰⁸ Stejnou strukturu myšlení ale můžeme cítit už v 1K 6,12–20 a prosvítá i v 1K 12,13.

V Pavlově myšlení Duch představuje spojení s Kristem a Kristův život ve věřícím. V Ř 8,9–11 Duch zakládá identitu křesťana. Duch ve věřícím je tu nejen označen jako Duch Kristův, ale následně přímo ztotožněn s Kristem samotným. Právě proto, že věřící dostali Božího Ducha, mohou mluvit o tom, že v nich žije Kristus a patří mu. Duch je tu zárukou i prostředkem budoucího vzkříšení těla (σῶμα). Obdobná myšlenka zaznívá také v 1K 15,45, kde je Kristus označen jako ‚oživující duch‘ (πνεῦμα ζωοποιῶν), který podobně jako duch v Gn 2,7 vnáší život do lidského těla (σῶμα). Dunn toto neobvyklé vyjádření spojuje se zkušeností raně křesťanské obce, která v daru Ducha zakouší prvotinu eschatologického života, který pro víru v Krista začal a je chápán jako Kristův život.²⁰⁹ 1K 15 lze takto chápat jako vyvrcholení Pavlovy argumentace v 1. Korintským, kdy proměna (těla) jednotlivých věřících i celé církve, která v činnosti Ducha začala, bude prostřednictvím Ducha eschatologicky dovršena.²¹⁰ Za připomínku stojí, že charismata jsou v 1K 12,4–11 představena jako společné působení Boha/Krista/Ducha mezi věřícími a v nich. Jak si všímá E. P. Sanders, apoštol Pavel používá výrazy ἐν Χριστῷ a ἐν πνεύματι v podstatě záměně.²¹¹ Čím více jsou v Duchu, tím více jsou v Kristu. Domnívám se, že ve světle těchto textů dává myšlenka, že právě přijetí Ducha představuje událost, která věřící „včlenila do Kristova těla/Krista“, smysl a odpovídá logice Pavlova myšlení.

Dosavadní diskuzi nad 1K 12,13 lze tedy shrnout následovně. Pavel zde nemluví o křtu, ale o přijetí Ducha. To naznačuje již samotná formulace, kde jednotu těla zakládá *jeden Duch*, nikoli skutečnost, že věřící byli pokřtěni a napojeni. V předchozí pasáži (1K 12,4–11) navíc Pavel jednotu staví právě na působení jednoho Ducha. To je konzistentní s Pavlovým přesvědčením, že právě dar Ducha činí z věřících součást Božího lidu a údy těla Kristova. To, jaký vztah má přijetí Ducha k události křtu, není

²⁰⁷ Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 593–595.

²⁰⁸ Ef 1,22–23; 2,11–22; 4,7–16; 5,21–33.

²⁰⁹ James D. G. Dunn, *The Christ and The Spirit I*. (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 156–159.

²¹⁰ Thiselton chápe 1K 15 jako vyvrcholení Pavlovy ‚teologie transformace‘ v tomto listě (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1178.) Podobně Rosner mluví o 1K 15 jako vyústění listu a naplnění toho, co věřící zakouší ve společné bohoslužbě: „Při vzkříšení a skrze něj dochází ke konečnému dovršení naší transformace do nového Božího lidství, které začalo už v tomto životě a které lze pozorovat a rozvíjet v naší bohoslužbě (1K 11–14).“ (Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 737.).

²¹¹ Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1981), 453–63.

na tomto místě důležité. I kdyby Pavel přijetí Ducha na křest vázal či je dokonce ztotožňoval, což se na základě předchozí diskuze nezdá pravděpodobné, nic to nemění na tom, že v 1K 12,13 křest není jeho tématem.²¹² Tím je dar Ducha. Sloveso βαπτίζω se zde stejně jako ποτιζω objevuje jako metafora pro přijetí Ducha. Patří mezi další podobné metafory, které byly běžné v raném křesťanství a vycházely z tradiční vodní symboliky spojené s Duchem. V případě slovesa βαπτίζω se navíc jedná o rozšířenou a hojně užívanou raně křesťanskou metaforu. Přestože by toto sloveso mohlo sloužit jako metafora i v netechnickém smyslu (obmytí, ponoření), domnívám se, že je na místě považovat za metaforu *také* jeho užší, technický význam spojený s křesťanským křtem. To naznačuje jednak pevné spojení slova s tímto rituálem, jednak jeho role ve známém výroku Jana Křtitele.

4.2 Význam a smysl zkušenosti Ducha v 1K 12,13

V 1K 12,13 Pavel odkazuje Korintské ke zkušenosti přijetí Ducha na začátku jejich křesťanského života a používá k tomu metafory „křtu“ a „pítí/závlahy“. V jeho dopisech najdeme pro tuto událost i řadu dalších metafor, které ve většině případů nijak nevybočují z toho, co je běžné u ostatních novozákonních autorů.²¹³ Mezi nejčastější patří „dar“, „křest“, „obmytí“, „naplnění“, „vylití“, „seslání“. Jistou Pavlovu inovaci by snad mohly představovat metafory „pečeti“, „obřízky“, „závdavku“ a „prvotín“, které se jinde v Novém zákoně nevyskytují. Naopak metafory, které vycházejí z představy, že „Duch je dar“ (dát/přijmout) a „Duch je voda“ (vylití/naplňení/křest/obmytí) jsou tradiční. To platí i pro metafory z 1K 12,13. Metafora „křtu“ byla známá napříč raným křesťanstvem a

²¹² Takovéto pojetí vztahu křtu a daru Ducha může být stále kontroverzní, neboť vybočuje z dlouhé tradice interpretace Pavlovy teologie. V novozákonním bádání byl hlavně James Dunn (Dunn, *Baptism in the Holy Spirit.*) a Gordon Fee (Fee, *God's Empowering Presence.*), kteří tradiční interpretaci zpochybnili. Srov. též Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 413–59.

²¹³ Metafory, které pro událost přijetí Ducha najdeme v Pavlových (případně Pavlovských) spisech jsou následující: Přijetí Ducha (Ga 3,2; 3,14; Ř 8,15; 1K 2,12; 2K 11,4), vyslání Ducha (Ga 4,6), darování Ducha (Ř 5,5; 1Te 4,8), darování Ducha jako závdavku (2K 1,22; 5,5; Ef 1,14); (darování) Ducha jako prvotín (Ř 8,23), obmytí, posvěcení, ospravedlnění v Duchu (1K 6,11), pomazání (2K 1,21), pokřtění (1K 12,13), napojení/zavlažení (1K 12,13), zapečetění (2K 1,22; Ef 1,13; 4,30), obřezání Duchem (Ř 2,29), koupel znovuzrození a obnovení Duchem (Tt 3,5). Metafory pečeti, obřízky, napojení, prvotín a závdavku se objevují pouze u Pavla. Obecně ale Pavlovy metafory pro přijetí Ducha odpovídají tomu, co je běžné ve zbytku Nového zákona: křest v Duchu (Mt 3,11; Mk 1,8; L 3,16; Sk 1,5; 11,16), sestoupení (Mt 3,16; Mk 1,10; L 3,22; J 1,32), přichází (Mt 3,16; L 1,35; J 16,13; Sk 19,6), vložení Ducha (Mt 12,18), naplnění (L 1,15; 1,41; 1,67; Sk 2,4; 4,8,31; 6,3; 7,55; 9,17; 13,9; 13,52; Ef 5,18), pomazání (L 4,18; Sk 10,38), darování (L 11,13; 1J 3,24; 4,13; J 3,34; Sk 8,18; 15,8), narození z Ducha (J 3,5–6,8), přijetí (J 7,39; 14,17; 20,22; Sk 2,38; 8,17,19; 10,47; 19,2); dar (Sk 2,38; 8,20; 10,45), vyslání (J 14,26), vylití (Sk 2,18; 10,45), padnutí (Sk 10,44; 11,15); udílení (Žd 2,4), stali se účastníky Ducha (Žd 6,4); očištění duše Duchem (1Pt 1,22).

metafora „pití/závlahy“ patří mezi nejčastější starozákonní obrazy pro Ducha s hojným užitím v novozákonních spisech.²¹⁴

Krom těchto metafor vztahujících se k *přijetí* Ducha obsahují novozákonní spisy včetně Pavlových listů řadu dalších, které se týkají následného působení Ducha ve věřících. V Pavlových spisech se jedná zejména o „chození/žití v Duchu“, „přebývání Ducha“ a rozličné „působení Ducha ve věřících.“²¹⁵ Duch je ve věřících a věřící je zároveň v Duchu. To zahrnuje celou jeho bytost. Pavel takto mluví o svědomí, myšlení, jednání, modlitbě, (...) v *Duchu*.²¹⁶ Celý život křesťana do všech oblastí je nově definován darem Ducha.

Přestože jsou metafory pro přijetí Ducha, jichž Pavel užívá v 1K 12,13, poměrně tradiční, mohou ledasco napovědět o Pavlově pohledu na význam a smysl raně křesťanské zkušenosti Ducha. Podstata metafory se již od Aristotelových dob hledala v substituci.²¹⁷ Metaforický výrok „večer života“ říká, že tak jako se má večer ke dni, tak se má stáří k životu. U metafory „křtu Duchem“ je proto jistě na místě ptát se, v čem ti, kteří ji užívali, viděli analogii mezi zkušeností Ducha na jedné straně a ponořením, zavlažením či rituálem křtu na straně druhé. Moderní teorie metafory ovšem krom toho připomínají, že metafora není pouze ozdobným užitím řeči, které by sdělovalo jen to, co je možné říct stejně dobře prostým jazykem.²¹⁸ Umožňuje uchopit to, pro co chybí slova nebo se popisným jazykem dá jen stěží vyjádřit. Navíc zachytávají celou hru souvislostí, která působí na představivost a znalosti příslušného uživatele jazyka. Do hry vstupuje všechno, co dotýčný „ví“ – zůstaneme-li u našeho příkladu – o „večeru“ a „stáří“. Rozehrávají se všechny možné souvislosti, které rozšiřují porozumění tomu, co stárnutí vlastně je. Dobrá metafora je ta, která rychle vyvolává množství smysluplných asociací.

²¹⁴ Viz výše.

²¹⁵ Sloužit v Duchu (Ř 7,6; Fp 3,3), chodit podle Ducha (Ř 8,4; Ga 5,16), být/žít podle Ducha (Ř 8,5), být v Duchu (Ř 8,9), přebývání Ducha (Ř 8,9.11; 1K 3,16; 6,19), usmrcuje činy těla (Ř 8,13), vedení Ducha (Ř 8,14; Ga 5,18), v Duchu voláme Abba, Otče (Ř 8,15; Ga 4,6), ujímá se slabosti (Ř 8,26), přimlouvá se (Ř 8,26–27), mocí rozhojňuje naději (Ř 15,13), posvěcuje věřící jako oběť (Ř 15,16), mocně působí skrze věřícího (Ř 15,19; 1K 2,4;), zjevuje tajemství a Boha (1K 2,10–12), dává vyučovat duchovními slovy (1K 2,13), mít Ducha (1K 7,40), věřící mluví v Duchu (1K 12,3), působí a rozděljuje (dary) (1K 12,11), mluví tajemství (1K 14,2), oživuje (1K 15,45; 2K 3,6; Ga 5,25), dává svobodu (2K 3,17), proměňuje ke slávě (2K 3,18), jsou vstrojováni Duchem (Ga 3,5), žádá proti tělu (Ga 5,17), dává zrát ovoci Ducha (Ga 5,22), lze jej následovat (Ga 5,25), posiluje Duchem na vnitřním člověku (Ef 3,16), lze jej zarmucovat (Ef 4,30), lze být plnými/naplňovanými (Ef 5,18), je dáván (1Te 4,8), lze jej uhášet (1Te 5,19), přináší moc, lásku a rozvahu (2Tm 1,7).

²¹⁶ Svědomí v Duchu (Ř 9,1), spravedlnost, pokoj a radost v Duchu (Ř 14,17), projevy Ducha (1K 12,7), projevy/charismata skrze Duch/v Duchu (1K 12,8–10), přístup k Bohu Otci (Ef 2,18), budvání v Boží příbytek (Ef 2,22), jednota Ducha (Ef 4,3), modlitba v Duchu (Ef 6,18), stojí v Duchu a zápasí ve víře (1,27), společenství Ducha (2K 13,13; Fp 2,1), láska v Duchu (Ko 1,8), radost v Duchu (1Te 1,6), zachovávat víru skrze Ducha (2Tm 1,14).

²¹⁷ *Poet.* 21 (1457b). Aristotelés používá slovo metafora v širším smyslu, který zahrnuje i synekdochu a hyperbolu. Naší metaforou by byl vlastně až její čtvrtý typ, který označuje jako analogie (ἀνάλογον).

²¹⁸ Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 26–53.

S představivostí navíc souvisí i skutečnost, že metafora uchovává a rozehrává jisté emoce. „Večer života“ tak může evokovat vzpomínky na záři zapadajícího slunce, strach z přicházející noci nebo chlad, který přináší smívání.

Lakoff a Johnson zavádí užitečnou kategorii ‚konvenčních metafor‘, které jsou součástí našeho běžného myšlení a řeči do té míry, že si je často ani neuvědomujeme.²¹⁹ Mluvit o ‚naplnění Duchem‘ či ‚vylití Ducha‘ pak celkem jistě patřilo k takovýmto konvenčním metaforám. Lakoff a Johnson ukazují, že za skupinou metafor obvykle stojí jakási základní metafora – v tomto případě ‚duch je voda‘ – z níž vyplývají jednotlivé dílčí metafory, které umožňují o dané věci mluvit (Duch je vylit, lidé jsou jím naplněni či obmyti, apod.). Zvolená metafora vždy zdůrazní jistou část zkušenosti (např. duch je zakoušen jako životodárná síla) a zároveň skryje jinou, kterou musí vyjádřit jiná metafora (duch je osoba – mluví, rmoutí se, volá apod.). Podle Lakoffa a Johnsona je vhodná metafora ta, z níž lze snadno vyvodit celou řadu dalších vyjádření, které činí naši mnohotvarou zkušenost alespoň z části koherentní. Metafora ‚Duch je voda‘ tak může sjednotit zkušenost Ducha jako neuchopitelné síly, zdroje očištění, životodárné energie, apod. Čím více právě ty věci, které z dané metafory vyplývají, zahrnují tu část zkušenosti, kterou daná komunita považuje za klíčovou, tím významnější status bude dané metafoře připadat. Jak dále Lakoff a Johnson upozorňují, metafora nejen pomáhá zkušenost uchopit, ale také ukazuje, jak s ní naložit a co od ní čekat. Konvenční metafory vyrůstají ze zkušenosti a zároveň dávají skutečnost zakoušet konkrétním způsobem.

Tyto teorie metafory nám mohou pomoci přiblížit se Pavlovu světu a zkušenosti Ducha, kterou Pavel u Korintských předpokládá. V 1K 12,13 volí apoštol ze škály možných metafor dvě, které vychází z vodní symboliky Ducha. Z nějakého důvodu se mu právě ony zdají být vhodné. Porozumět jim proto znamená vidět souvislosti, které viděl on jako autor. V následujícím se tedy pokusím o naznačení souvislostí, zkušeností, významů, které metafory křtu a zavlažení rozehrávaly. V intencích symbolické antropologie půjde především o to odkrýt souvislosti, které vnímala daná komunita. Jak upozorňuje Lakoff a Johnson, bude zajímavé uvědomit si, kterou část zkušenosti vyzdvihují a kterou (na rozdíl od jiných možných metafor) zakrývají. K tomu se bezpochyby nabízí také otázka, proč právě zde, a právě takto Pavel o zkušenosti Ducha mluví. Jak naznačují Lakoff a Johnson, použité metafory ukazují, jak má být zkušenost vnímána, a naznačují, jak s ní správně naložit.

(1) *Nový začátek.* Metafora křtu v sobě nese symboliku nového začátku. Křest znamená konec starého života v hříchu a začátek života následování Krista (Ř 6,3–6). S tím úzce souvisí i představa (*znovu*)*zrození*, která se s vodní symbolikou obecně a křtem speciálně pojí.²²⁰ Křest znamená konec staré identity určené tím, že dotyčný byl pohan, muž, otrok (Ga 3,26–28). Po křtu je v první řadě člověkem patřícím Kristu. Začíná nový život v nové komunitě. Podobně stojí na začátku křesťanského života i přijetí Ducha. Použitý aorist u obou sloves v 1K 12,13 ukazuje na jednorázovou událost

²¹⁹ Lakoff and Johnson, „Conceptual Metaphor in Everyday Language.”

²²⁰ Srov. vzkříšení v Ř 6,3–5 (srov. též Tt 3,5; J 3,5).

v minulosti. Přijetí Ducha definuje celý křesťanský život. Pocity, myšlení, svědomí, způsob života (...) jsou určovány Duchem natolik, že Pavel dokáže toto vše charakterizovat obratem „v Duchu“. Jak říká Theissen, Duch pro Pavla shrnuje zkušenost křesťanského života.²²¹ Být v Kristu znamená být v Duchu. Nový život, který začíná křtem, je životem v Duchu. Tato skutečnost je důležitější než ostatní etnické, náboženské, společenské i biologické role. S příchodem Ducha je vše definováno nově.

(2) *Život*. Vodní symbolika obsažená v obou metaforách v 1K 12,13 nese tradičně význam života. Tak jako voda do vyprahlé krajiny přináší život, občerstvuje a dává rašit zeleni, tak také Duch přináší plnost života. V biblické literatuře byl Duch tradičně chápán právě jako životodárná síla stojící za projevy života.²²² Podobně chápe Ducha jako sílu, která přináší plnost život, také Pavel. S Duchem přichází síla obstát v pokušení.²²³ Věřícího naplňuje láska, radost, pokoj.²²⁴ Také projevy Ducha v 1K 12,4–11 lze chápat jako umocnění lidských schopností. Duch přináší život na vyšší úrovni, kdy člověk rozumí Božím tajemstvím, používá Boží moc, mluví Boží slova. Duch takto dává člověku žít Boží život. V raném křesťanstvu právě Pavel domýšlí tento aspekt obzvláště důsledně. Jak říká Albert Schweitzer, Pavel se nespokojil s raně křesťanským chápáním Ducha jako eschatologického daru, ale důsledně jej interpretuje jako život vzkříšeného Krista ve věřícím.²²⁵ Duch je závdavkem, prvotinou budoucího života. Je mocí vzkříšení zakoušenou v přítomnosti. Je Kristovým životem ve věřícím.

(3) *Neuchopitelná síla*. S vodní symbolikou souvisí i to, že Duch je vnímán jako neuchopitelná síla, na které má člověk podíl v různé míře a kterou nejde jednoduše uchopit nebo držet. Velmi dobře to komunikují metafory „vylití“ a „naplňování“. Ducha lze být plný v různé míře. Přichází, protéká, proudí, mizí podobně jako voda či vítr. Ostatně už samotné slovo *πνεῦμα* je metaforou s podobným významem. Věřící sice Ducha „dostali“ a Ducha „mají“, ale měli by jím „být naplňování“, „nemají jej uhasět“, „nemají jeho projevům bránit“.²²⁶ Metafory použité v 1K 12,13 odráží zkušenost Ducha, který jako voda obstoupí, pohltí, zalije, naplní celou bytost člověka. Prostupuje jej a zavlažuje jej. Jako voda, kterou vypije připravená půda či žíznivý člověk, zmizí očím, tak i Duch skryt očím působí v člověku a přináší život.

(4) *Očištění*. Vodní symbolika obecně a křest speciálně je spojen s myšlenkou očištění. S Duchem ji Pavel explicitně spojuje v 1K 6,11. Souvislost s morální čistotou je ale zřetelná na mnoha místech, kde Pavel chápe Ducha jako sílu a princip čistého

²²¹ Theissen, *Erleben und Erhalten*, 119–23.

²²² NBS, 181–185.

²²³ Ř 8,13; Ga 5,22–23.

²²⁴ Ř 5,5; Ga 5,22–23; Ř 14,17.

²²⁵ „Nemohl se /Pavel/ tak jako ostatní jednoduše spokojit s chápáním Ducha jako zázraku o sobě; jako myslitel se cítí povinen uvést jej do souvislosti se skutečností smrti a vzkříšení Krista a s vlastní myšlenkou modu bytí v mesiášském království. .../Duch/ je životním principem Kristovy mesiášské osoby a způsobem bytí, které náleží mesiášskému království.“ (Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 165.).

²²⁶ 1K 14,39; 1Te 5,19; Ef 5,18–20.

křesťanského života. Duch je navíc spojován se svatostí v míře ve Starém zákoně nebyvalé. Duch je tím, který posvěcuje, a označení Duch svatý se stává nejběžnějším označením Božího ducha, což je výraznou inovací oproti Starému zákonu, kde se toto označení téměř nevyskytuje.²²⁷ Duch vede k pokání, poznání Boha, dává sílu k čistému životu, přináší vědomí Boží blízkosti a úzkého spojení s Bohem.

(5) *Jednorázovost*. Přijetí Ducha představuje pro Pavla podobně jako křest jednorázovou událost, ke které je možné Korintské odkázat. V 1K 12,13 i jinde používá v souvislosti s přijetím Ducha aorist. V Ga 3,2 se ptá věřících, zda přijali Ducha na základě víry nebo skutků zákona. Předpokládá tak rozeznatelnou skutečnost a konkrétní čas v jejich životě, k nimž lze odkázat. To velmi dobře odpovídá i popisu ve Skutcích, kde přijetí Ducha rovněž představuje viditelnou událost na začátku křesťanského života. Na rozeznatelný bod zlomu, kterým začíná nové období, ukazují i další metafory jako zapečetění Duchem nebo darování závdavku či prvotín. Od přijetí Ducha se datuje nový život.

(6) *Pasivita*. U obou metafor v 1K 12,13 stojí za pozornost také použité pasivum. Je zřejmě na místě chápat je jako pasivum divinum, nicméně odráží zkušenost Ducha jako něčeho, co člověk nemá ve své moci a co přichází nečekaně zvenku. Ještě silněji tuto zkušenost vyjadřují metafory „daru“, „padnutí“, „seslání“, „vylití“. Duch přichází zvenku a nečekaně. Přestože Pavel s chozením v Duchu i používáním charismat spojuje lidskou vůli, je patrné, že v základu stojí zkušenost čehosi, co se spíše děje s člověkem, než že by to člověk dokázal vyvolat či ovládat. Použité metafory přitom naznačují silnou zkušenost, která člověka pohltí, obstoupí, zaplaví jako voda. V celé pasáži 1K 12–14 je patrné hledání rovnováhy mezi možností působení Ducha usměrnit a kultivovat na straně jedné a jeho spontaneitou, nevypočitatelností, svrchovaností na straně druhé. Tak například proroci mají kontrolu nad svým darem, zároveň ale mají uvolnit prostor tomu, kdo *právě* obdržel zjevení (1K 14,29–22).

Podíváme-li se, co použité metafory vyzvedávají a co naopak oproti jiným možným metaforám zakrývají, do popředí vystoupí nepochybně neosobní aspekt zkušenosti. Pavel přitom dokáže o Duchu mluvit nanejvýš osobně. To je patrné zvláště v Ř 8, kde Duch volá, svědčí, přimlouvá se, sténá a je přítomností Krista. V 1K 12 o něm ale Pavel mluví především jako o látce, síle, energii. Duch sice „rozděluje, jak sám chce“, nicméně celkovému obrazu v 1K 12 dominuje obraz proudícího Božího působení, která se v různých lidech různě projevuje. V 1K 12,8–10 to není to ani tak Duch, který mluví. Jsou to věřící, kteří mluví „v Duchu“ nebo „skrze Ducha“. Ani v 1K 14 nikde nepromlouvá Duch. Jsou to věřící, kteří mluví v jazycích, prorokují či se modlí *svým* duchem (1K 14,14–16). Duch vystupuje jako síla, kterou musí člověk podobně jako proud vody správně zužitkovat. Může ji zadržet, může se jí podvolit a nechat ji proudit, může ji usměrnit nebo využít jejího puzení. Právě to, jak správně naložit s tímto prouděním Božího Ducha a jak jej zužitkovat pro budování společenství, je předmětem Pavlových praktických pokynů. Po praktické stránce může mít toto pojetí Ducha

²²⁷ Ve SZ pouze 2x (Ž 51,13; Iz 63,11).

zdůvodnění ve snaze zdůraznit zodpovědnost Korintských v nakládání s tímto působením. Naopak v Ř 8 stojí v popředí především vztah s Bohem, a proto nepřekvapí, že Pavel zdůrazňuje osobní aspekty zkušenosti Ducha a těží především ze základní metafory „Duch je osoba“.

Oproti metaforám „daru“, „prvotín“, „pečeti“ vystupuje zřetelně důraz na neuchopitelnost Ducha. Duch není „věc“, kterou lze vlastnit. Není to „něco“, co někdo může mít pro sebe. Je to proud, do něhož se všichni noří, který je všechny zaplavuje a v nich všech působí. Pragmatika tohoto důrazu se v kontextu pasáže opět nabízí. Ducha nikdo nevlastní, ale každý jeden věřící (a přitom každý vždy jen částečně) na něm participuje. Nikdo nemůže říct, že má plnou zkušenost Ducha. I kdyby sám byl zcela naplněn, „množství“ Ducha, které zůstává „okolo“ něj, bude dál jako oceán, v němž plave. Vždy mu bude scházet ta část, kterou má druhý. Zvolená metafora tedy omezuje pýchu („poznání i prorokování je vždy částečné“), popírá možnost Ducha vlastnit (jen částečně participujeme) a ukazuje na důležitost zkušenosti druhých (vždy to bude jiná část celku). Primární důraz metafory z 1K 12,13 v kontextu pak ale leží v tom, že zkušenost Ducha sjednocuje. Všichni jím byli jako proudem zaplaveni, byli do něj ponořeni, jím zaliti. Jsou komunitou těch, kdo společně plynou v jednom proudu. V 1K 12,13 je Pavel odkazuje k okamžiku, kdy toto působení Ducha začalo. V 1K 12–14 pak popisuje, jak v tomto proudu dál plynout.

1K 12,13 dokládá zásadní význam této zkušenosti pro identitu křesťanské komunity. Byla tím, co odlišovalo členy komunity od těch vně, ať už jimi byli pohané nebo židé, kteří nevyznávali Krista. Společně prožívaná zkušenost je navíc musela i věčně na rovině každodenního života odcizovat od dřívějšího okolí, které s nimi „život v Duchu“ nesdílelo. O této zkušenosti muselo být těžké mluvit s těmi, kdo ji nesdíleli. Na tuto novotu a nesrozumitelnost zkušenosti pro okolí ukazuje dobře i jazyk 1K 12–14, který je plný novotvarů a mimo komunitu těžko srozumitelných výrazů.²²⁸ Tato společná zkušenost i slovník ale zároveň dále sblížovala dříve cizí lidi v jednu komunitu. V základě jejich identity stálo přesvědčení, že jsou „těmi, kterým byl darován Duch“. Sdíleli ji otroci i svobodní, židé i pohané, muži i ženy. Jedni i druhí mohli mluvit v jazycích nebo prorokovat.

Toto působení Ducha se tak stává základem nového formování rolí a hierarchie, která nekopírovala hierarchii vnějšího světa a vytvářela řadu napětí (srov. 1K 11,2–16; 1K 33b–36). Tato napětí však vznikají právě proto, že tato zkušenost narušovala a překračovala sociální a genderové rozdělení vnějšího světa. V 1K 12,13 tedy Pavel Korintským připomíná, že dar Ducha – jakkoli vede k různým projevům a zakládá různé role – je tím, co je spojuje a překlenuje stará rozdělení. Pavel obrací pozornost od různých projevů Ducha k evidentní skutečnosti, že všichni mají *jednoho* Ducha. Všichni sdílejí *jednu* zkušenost nového života, odpuštění hříchu, Boží blízkosti a mnohotvarého Božího působení, které v souvislosti s jejich vírou v Krista začalo a s životem v komunitě

²²⁸ Všechny tyto výrazy byly mimo komunitu neobvyklé nebo nesly odlišný význam (πνευματικά-χαρίσματα, ἐνέργημα, ἀγάπη, (ἐν) γλώσση λαλέω, προφητεία-προφητεύω, βαπτίζω, ἐκκλησία).

pokračuje. Jak naznačuje úvodní καὶ γάρ (v. 13), právě proto se mohou považovat za jedno tělo. Míra a způsob tohoto prožitku je sice různá, nicméně je chápán a prožíván jako „společná (křesťanská) zkušenost“. Duch proto podle Pavla nemá a nemůže sloužit k rozdělení v komunitě, ale naopak je základem jednoty.

V 1K 12,13 Pavel používá dvě metafory pro přijetí Ducha. Obě jsou v zásadě tradiční a Korintským dobře srozumitelné. Velmi dobře vyjadřují zkušenost, k níž odkazují, a v základní metafoře „Duch je voda“ sjednocují různé aspekty této zkušenosti. Použité metafory nám tak otvírají možnost přiblížit se raně křesťanské zkušenosti. Pavlem zvolené metafory zároveň dobře slouží záměrům, které ve svém výkladu sleduje. (1) Vyzvedávají neosobní aspekt Ducha a zdůrazňují zodpovědnost Korintských v tom, jak s tímto působením naloží. (2) Zároveň vyzvedávají nadosobní rozměr skutečnosti a naznačují tak Korintským, že jejich zkušenost bude vždy jen částečná a že zkušenost druhých vždy doplňuje tu jejich. (3) Hlavní implikace zvolených metafor směřuje k jejímu jednotlicímu aspektu. Každý jeden z různých členů obce na ní má podíl. Ona tak definuje jejich společnou identitu a spojuje je s Kristem. Na sociální rovině pak bezpochyby opět funguje na jedné straně jako pojítka těch, kdo zkušenost sdílejí, a na druhé jako odlišující znak a odcizující prvek vůči těm, kdo ji nesdílejí. Celkově tak 1K 12,13 ukazuje na fundamentální význam zkušenosti Ducha pro identitu a sebe porozumění raně křesťanské obce.

5 Tělo a údy (1K 12,12–26)

5.1 Pavlův obraz těla v 1K 12,12–26

V otázce rozčlenění 1K 12 nepanuje mezi vykladači jednota.²²⁹ Většina ovšem spatřuje ve v. 12 začátek další části Pavlova výkladu, v níž představuje metaforu těla a údů. V něm Pavel dále osvětluje své pojetí jednoty a různosti v církvi, které nastínil už v předchozím oddíle o rozmanitých projevech Ducha, které jsou dávány všem členům církve z jediného zdroje a ke společnému cíli (v. 4–11). Verše 12–14 lze považovat za úvod této nové pasáže. Předkládá obraz těla, vysvětluje jeho postatu a uvádí dvojitý důraz na jednotu a různost. Také rozeznatelná chiastická struktura těchto tří veršů (viz tab. 1) potvrzuje dojem, že se jedná o samostatnou úvodní jednotku.²³⁰ Ve v. 14–26 se rozvíjí samotný výklad o těle a jeho implikacích. O tom, jak tuto pasáž rozdělit nepanuje jednota. Mám ale za to, že ve 15–21 lze rozeznat chiastickou strukturu (tab. 2), a proto má smysl ji vykládat jako celek. V. 22–26 jsou s nimi sice pevně spojeny, téma však již dále rozvíjejí a mají odlišnou strukturu. V. 27 představuje jakýsi šev, který shrnuje dosavadní diskuzi a opakuje smysl podobenství, jak zaznělo na začátku (v. 12). Zároveň však již předznamenává další fázi Pavlovy argumentace ve v. 28–30, který osvětluje, co si pod údy těla představit. V. 31a končí pasáž výzvou k usilování o vyšší dary (χαρίσματα), která rovněž uvozuje nové téma.

²²⁹ Výjimku představuje Barrett, který pojednává celý oddíl 12,4–31 jako jeden celek (Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 582–625.). Thiselton člení na 1–3, 4–7; 8–11; 12–30 s předělem ve v. 27 (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 900–1026.) Fee: 1–3, 4–11, 12–14, 15–26, 27–31 (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 569–625.). Schrage: 1–3, 4–11, 12–31a (Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 108–272.). Moffatt: 1–11, 12–27, 28–30 (Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 176–90.). Perkins: 1–11 (1–3, 4–6, 7–11) a 12–31a (12–14, 15–17, 18–26, 27–31a) (Perkins, *First Corinthians*, 146–51.). Rosner: 1–3, 4–7, 8–11, 12–31 (12–14, 15–20, 21–27, 28–31) (Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 560–618.). Zcela originální a v tomto případě ne zcela přesvědčivé členění nabízí Bailey, který vychází z předpokladu, že za celý list byl konstruován chisticky. 1K 12,1–6 vnímá jako úvod a 1K 12,7–30 jako chisticky strukturovaný výklad (A: 7–11, B: 12–14, C: 15–24, B': 25–27, A': 28–30) (Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 325–48.).

²³⁰ Fee a po něm další upozorňují na chiasmus uvnitř v. 12 a také ve v. 13 (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 601; Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 590.). Přestože v. 12–14 bývají brané jako samostatná část většinou vykladačů, s možnou chiastickou strukturou v těchto verších nepracují. Výjimkou je Bailey, který ale chiasmus ve v. 12–14 určuje v podobě A–B–B–A: tělo–Kristus–Duch–tělo (Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 326, 338.). Domnívám se, že můj návrh má přednost. Jednak odpovídá třem výpovědím (trojí γάρ; verše 12 a 13 jsou samostatnou chisticky uspořádanou jednotkou), jednak Duch tu vůči Kristu nestojí nijak zřetelně symetricky (Duch dvakrát). Také rozdělení v. 12 by bylo násilné. Ani v mém návrhu není struktura zcela symetrická. Každá ze tří částí je samostatná a posouvá argumentaci. Nicméně vzhledem k tomu, že v. 12–14 tvoří celek, v. 14 se vrací k začátku ve v. 12 a centrální v. 13 vysvětluje původ této jednoty, má mnou navrhované rozčlenění A–B–A opodstatnění.

1K 12,12–14 (tab. 1)	
<p>¹²Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστίν καὶ μέλη πολλά ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἓν ἐστίν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·</p> <p>¹³καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλληνας εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύματι ἐποτίσθημεν.</p> <p>¹⁴Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.</p>	<p><u>JEDNOTA</u> <u>navzdory mnohosti</u> <i>jedno tělo</i> <i>s mnoha údy</i> <i>ač má mnoho údů</i> <i>je jedno tělo</i></p> <p><u>Původ</u> <u>jednoty v mnohosti</u> jedním DUCHEM pokřtěni všichni všichni jedním DUCHEM napojeni</p> <p><u>MNOHOST</u> <u>navzdory jednotě</u></p>

1K 12,15–21 (tab. 2)	
<p>¹⁵ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμι χεῖρ, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;</p> <p>¹⁶καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμι ὀφθαλμός, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;</p> <p>¹⁷εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;</p> <p>¹⁸νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἐν ἑκάστων αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.</p> <p>¹⁹εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; ²⁰νῦν δὲ πολλά μὲν μέλη, ἐν δὲ σῶμα.</p> <p>²¹οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·</p>	<p>A ΜŮŽE ŘÍCT (sobě): Nepatřím k tělu?</p> <p>B Kdyby TĚLO jeden úd, KDE JE (úd)</p> <p>C Bůh UMÍSTIL každý úd těla jak CHTĚL</p> <p>B´ Kdyby jeden ÚD tělem, KDE JE (tělo)</p> <p>A´ ΜŮŽE ŘÍCT (druhému): Nepotřebuji tě!</p>

5.1.1 Uvedení obrazu církve jako těla Kristova (1K 12,12–14)

1K 12,12 uvádí celé téma. V první větě představí skutečnost „jednoho těla“ a „mnohých údů“. Souřadící spojka καί ponechává na obou skutečnostech stejnou váhu. Druhá věta v. 12 však již jednoznačně klade důraz na jednotu/jednost těla navzdory mnohosti údů. Paralelu k ní tvoří v. 14, který vyzvedává množství údů navzdory skutečnosti, že tvoří jedno tělo. Paralelismus mezi otázkami ve v. 17 a 19 sice klade společný důraz na potřebu různých funkcí, nicméně i zde lze z typu otázek cítit snahu o rovnováhu mezi údy a tělem. První (v. 17) se ptá „Kde by byly další údy (funkce)?“, zatímco druhá (v. 19) „Kde by bylo tělo?“ Jestli tyto dva verše podtrhávaly potřebu mnohosti údů (funkcí), pak paralelní výpovědi mezi v. 15–16 a v. 20–21 zdůrazňují, že tato různost musí zůstat v rámci těla. Pavel podle všeho chce podepřít hodnotu jednoty i různosti.

Korintští s největší pravděpodobností potřebovali připomenout obě hodnoty. Jak přesvědčivě ukázali jiní, problém rozdělení a vyčleňování se od ostatních údů představoval jeden ze základních Korintských věřících.²³¹ Celý dopis lze chápat jako rétorický žánr vyzývání ke svornosti.²³² Odkaz na tělo s různými funkcemi představoval v tomto ohledu standardní prostředek. Důraz ale přitom neleží jen na potřebě *jednoty* různých údů. Pavel evidentně obhajuje také myšlenku, že tento celek je smysluplný, pouze pokud jeho části jsou *různé*. Různost se nesmí ztratit. Tato obhajoba různosti leží v jádru v. 14–21. V. 22–26 pak zdůrazňují vzájemnost, jak o sebe tyto údy mají pečovat, aby nedošlo k rozdělení. Zde má zase navrch myšlenka jednoty. Závěrečný v. 27 pak znovu potvrdí dvě rovnocenné skutečnosti: jednotné tělo Kristovo a různost jednotlivých údů.

Úvodní tři verše tedy představují téma a základní myšlenku s oběma důrazy (jednota i mnohost). Zdánlivá mnohost neruší jednost těla (v. 12) a tělo vždy znamená i mnohost údů (v. 14). Hlavní důraz je ale na existenci těla a jeho vzniku. Centrální v. 13 ukazuje, že to, co lidi navzdory vši jejich různosti spojuje, je jeden Duch, který byl dán jim všem a působí v nich všech. V jádru chiastické struktury tohoto verše leží příklad dvou vnějších dělicích čar, které skutečnost jednoho Ducha činí irelevantními. Hlavní důraz leží na jednotě a rovnosti. Židé a pohané mohou k Bohu přistupovat úplně stejně, tak jako jim stejně daroval svého Ducha. Obě skupiny proto tvoří jeden Boží lid (srov. Ef 2,14–16). Podobně Bůh dává svého Ducha otrokům i svobodným, chudým i bohatým, mužům i ženám. O irelevanci obřizky a statusu svobodného/otroka mluví Pavel také v 1K 7,17–24. Krom jednoty a rozpuštění vnějších statusů, rolí a hierarchií Pavel ale také naznačuje, že žádná z těchto rolí nezakládá identitu údů. V rámci těla a pod působením Ducha vznikají nové role jmenované ve v. 28–30. Ty jsou nezávislé na tom, zda je dotyčný ve vnějším světě otrokem či svobodným, mužem či ženou, chudým či bohatým.

²³¹ Viz Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 39–41.

²³² Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 60–64, 296–298; Martin, *The Corinthian Body*, 36–40.

5.1.2 Důležitost všech údů těla (1K 12,15–21)

Jestliže oddíl 1K 12,12–14 zdůrazňoval jednotu a rozpuštění vnějších rolí, oddíl 1K 12,15–21 klade důraz na nezbytnost různých údů. V. 15–16 ukazují, že nedává smysl, aby se někdo přestal považovat za součást těla proto, že nezastává nějakou jinou – „lepší“, „důležitější“, „důstojnější“ – funkci. Opakovaná fráze οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἕκ τοῦ σώματος ukazuje, že vlastní sebehodnocení nic nezmění na tom, že je údem těla. V. 21 proti tomu staví situaci, kdy jeden úd hodnotí jiný pro jeho jinou – „horší“, „méně důležitou“, „méně důstojnou“ – službu, jako nepotřebný. Je nesmyslné popírat jeho důležitost pro mě na základě toho, že není jako já. Právě proto, že je něčím jiným, jej potřebuji. Právě proto musí být součástí těla. Kdyby celé tělo mělo jen jednu funkci – Pavel nemluví o chybějící funkci, ale absenci různých funkcí – nebylo by tělem. To naplno vysloví v 1K 12,19. Ve v. 17 upozorňuje na absenci funkcí.

Jádrem chiasticky uspořádaného oddílu 1K 12,14–21 je v. 18. Od ostatních veršů oddílu se odlišuje. Ty jednoduše rozvíjejí metaforu těla a mají (krom shrnujícího v. 20) podobu otázek. V. 18 začíná *ὡς*, které zde má evidentně logický, ne časový význam.²³³ Na rozdíl od ostatních představuje teologickou výpověď, nikoli pozorování o vzájemné potřebě údů. Slova τὰ μέλη a τὸ σῶμα spojují tuto výpověď pevně s hlavním tématem, přičemž důraz leží údech (v těle) a jejich umístění. Podnětem je Bůh, který umístil (ἔθετο) údy v těle. Užití tohoto slovesa spojuje tento verš s v. 28, kde se stejný tvar (ἔθετο) objevuje znovu a Pavel jmenuje příklady těchto údů, kterými jsou konkrétní role v církvi. V aoristu ἔθετο zaznívá určitá pevně daná pozice, čemuž odpovídá vypočítávání (πρῶτον–δεύτερον–τρίτον) ve v. 28. S tím souvisí skutečnost, že výčet údů uvádí dané role (prorok), nikoli funkce (prorocství).

To vede k domněnce, že v použitém ἔθετο, je třeba číst víc než jen „dal“ či „umístil“. Sloveso τίθημι sice běžně znamená položit či umístit, zde ale důraz leží na zformování jednotlivých údů určitým způsobem. V celé pasáži 1K 12,14–21 je předmětem diskuze nezaměnitelná jinakost údů. Jejich rozmístění není tematizováno. Propojenost mezi ἔθετο ve v. 18 a v. 28 naznačuje, že v použití slovesa τίθημι tu hraje roli myšlenka ustanovení do nějaké funkce. Sloveso τίθημι se v tomto významu běžně objevuje.²³⁴ Důraz ale obvykle neleží na samotném aktu ustanovení nebo rozhodnutí, ale na výsledném stavu. V tom se liší od slovesa καθίστημι, které označuje právě oficiální akt uvedení do pozice autority, kdy je někdo ustanoven nad někým.²³⁵ Význam slovesa τίθημι se často kryje se slovesem ποιέω, které se objevuje ve významu „učinit někoho

²³³ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1003.

²³⁴ Sd 11,11 (ustanovili za velitele), 1S 8,11–12; 28,2; 1Kr 10,9 (králem); 2Pa 32,6 (velitelem); 1Mak 10,65; 13,53; 14,34 (vůdcem a veleknězem); Oz 2,2; Jr 1,5 (za proroka).

²³⁵ Takto jsou ustanoveni diakoni ve Sk 6,3 nebo starší v Tt 1,5. Důraz leží na samotném aktu oficiálního ustanovení a pravomoci, kterou dotyčný takto získává. V LXX se typicky používá pro ustanovování kněží (Nu 3,10.32) a králů (Dt 17,14; 1S 8,1.5). Toto slovo je pevně spojeno s představou autority a sloveso se typicky objevuje s předložkou „nad“ (ὑπέρ). Srov. Mt 24,45–46; L 12,42.44; Sk 7,10.27.35; Žd 5,1.

někým²³⁶. Pavel je ustanoven kazatelem a apoštolem (2Tm 1,11: ἐτέθην), Abraham otcem národů (Ř 4,17: τέθεικά) a Ježíš dědicem všeho (Žd 1,1: ἔθηκεν). Podobně při ustanovení (ἔθετο) za biskupy ve Sk 20,28 leží důraz na uschopnění k naplňování role. V souvislosti s 1K 12,28 je zajímavé, že v pastorálních listech se toto slovo objevuje v souvislosti s „ustanovením“ Pavla za „kazatele a apoštola“.²³⁷ Ve slově ἔθετο tedy můžeme slyšet jak důraz na rozhodnutí, tak i na zformování či uschopnění dotyčného být právě tím konkrétním údem v těle. V 1K 12,18 nejde ani tak o to, *kam* Bůh konkrétní úd „umístil“, ale *kým* jej „učinil“ nebo čím jej „ustanovil“.

Rozhodnutí o tom, kým se ten který člověk stane, zůstává svrchovaným Božím rozhodnutím a týká se každého jednoho údu. Důraz na Boží svrchovanost je cítit již z ἔθετο, ale výrazně ho podtrhuje ještě ἠθέλησεν v závěru verše. Schrage tu správně připomíná spojitost s obratem „jak chce“ v 1K 12,11 a souvislost s Pavlovou teologií charismat z Ř 12,3–8.²³⁸ Tam také mluví o Božím milostivém a svrchovaném dávání, přičemž věřící mají pokorně používat právě svůj dar podle toho, co a v jaké míře jim Bůh udělil. Zároveň je ale třeba nepřehlédnout rozdíl mezi aoristem καθὼς ἠθέλησεν (1K 12,18) a prézentem καθὼς βούλεται (1K 12,11). Podobně staticky vyznívá „umístil, ustanovil“ oproti dynamické představě za prézentem „působí“ ve v. 11. V 1K 12,4–11 Pavel popisuje působení Ducha, který se projevuje v lidech (1K 12,1; 14,1: τὰ πνευματικά; 1K 12,7: ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος), zatímco v 1K 12,12–31 leží důraz na výsledku tohoto působení, jímž jsou konkrétní ustanovené role či „úřady“ (1K 12,18,27: τὰ μέλη; 1K 12,31: τὰ χαρίσματα). Bůh rozhodl a ustanovil každého tím, kým chtěl, a jeho rozhodnutí platí.

Přestože ve v. 18 jde o to, že každý má v těle své místo a každý je potřeba, můžeme z ἔθετο cítit určitou obranu proti tomu, aby věřící „nesmýšleli výš“, jak zní v Ř 12,3. Pavlovo pojetí těla není rovnostářské a role či dary nejsou stejně hodnotné (1K 12,31; 14,5). Pavel také nepopírá rozdílný status údů (1K 12,22–23) a dokonce sám vytváří jistou hierarchii (1K 12,28). Církev pro něj na jedné straně ruší vnější hierarchie (např. podle bohatství) nebo společenského postavení (svobodný–otrok), na druhé ale zakládá nové hierarchie (prorok–učitel–mluvčí v jazyku) a dává povstat novým rolím (prorok–učitel–pomocník). Mění se také hodnoty, které určují, jak tento vyšší status vykonávat: Větší má sloužit a pečovat o slabší (1K 12,22–23).

Údy mají jak svou funkci, tak i své postavení. Ani jedno si nevybírají. Každý by měl sloužit právě tím, čím ho Bůh učinil, a nemířit jinam. Tyto důrazy zaznívají v Ř 12, která tvoří zajímavou paralelu k 1K 12. V Ř 12,3 Pavel připomíná, aby nikdo nesmýšlel výš, než jak mu Bůh vyměřil (ἐμέρισεν μέτρον πίστεως). To pak dokládá skutečností, že jsou různými údy těla (Ř 12,4–5) a byly jim dány různé dary (Ř 12,6: χαρίσματα). Pak povzbuzuje každý jeden úd, aby právě jemu svěřenou funkci vykonával a vykonával ji dobře. Kdo učí, má učit, a kdo prokazuje milosrdenství, má to dělat radostně. V Ř 12,9–

²³⁶ Srov. Mk 3,14.16; Zj 1,6.

²³⁷ 1Tm 2,7; 2Tm 1,11.

²³⁸ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 223–24.

21 následuje vyzývání k lásce, vzájemné službě, péči o slabé, společnému prožívání bolesti a radosti. Je zajímavé, že podobně Pavlova diskuze o charismatech/údech ustanovených v těle v 1K 12 ústí do diskuze o lásce (1K 13) a vzájemné službě (1K 14). Ř 12 se v řadě jednotlivostí liší a promlouvá do jiného kontextu, ale v zásadě se tu potkávají stejné důrazy, struktura, jazyk a obrazy.

5.1.3 Paradoxní uspořádání těla a převrácená hierarchie (1K 12,22–26)

V 1K 12,22 začíná další oddíl textu. Ἀλλά ve v. 22 sice navazuje na myšlenku potřeby těch zdánlivě nepotřebných z v. 21 a dále ji rozvíjí, nicméně je zřejmě lepší ji vnímat jako začátek dalšího oddílu (1K 12,22–26). Jak upozorňuje Thiselton, ἄλλα πολλῶ μᾶλλον je dobré chápat v plné síle jako adversativní odpověď na předchozí.²³⁹ Nejedná se však jen o otázku z v. 21, ale všechny otázky celého oddílu (v. 15–16 a 21) a celou situaci (v. 17 a 19). Pavel chce říct: „Nejen, že patří k tělu a jsou potřeba, *ale mnohem více je to tak, že...*“ Zdánlivě zbytečné údy nejenže patří k tělu, ale dokonce jim náleží zvláštní péče a důležitost. Tématem není už jednota a různost, ale péče údů o sebe navzájem.

1K 12,22–26		
<p>22 ἄλλα πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,</p> <p>23 καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,</p> <p>24 τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει.</p> <p>Ἄλλ' ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοῦς τιμὴν,</p> <p>25 ἵνα μὴ ἦ σχίσμα ἐν τῷ σώματι ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.</p> <p>26 καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.</p>	<p><u>Paradox uspořádání těla</u> <i>Spíše dokonce</i> zdánlivě slabší je nezbytné zdánlivě nečestné zvlášt' zahalené zdánlivě ošklivé větší péče než krásné</p> <p><u>Důvod uspořádání těla</u> Bůh uspořádal potřebnému více <i>aby</i> ne schizma ale vzájemná péče</p> <p><u>Důsledek uspořádání těla</u> <i>A tak</i> trpí jeden trpí všichni sláva jeden radost všichni</p>	

²³⁹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1006.

Jak upozorňuje Barrett, Pavel se v této části posunuje od prosté metafory těla přímo k situaci Korintským.²⁴⁰ Téměř všechna slova v 1K 12,22–25 mají zásadní význam v rámci listu a problémů, s nimiž se Pavel snaží jednat. Rozdělení (σχίσμα) pravděpodobně představuje jedno z hlavních témat listu.²⁴¹ 1K 1,10 mnozí vykladači považují za *propositio* nejen úvodní části 1K 1,10–4,21, ale celého listu.²⁴² Protiklad ἄσθενής a ἰσχυρός hraje v listu zásadní roli zejména v kap. 1 a 4 a kap. 8 a 10. V obou místech Pavel vyzvedává svůj a Kristův příklad pokory a slabosti s výzvou k následování.²⁴³ V 1K 4,10 se přitom objevuje nejen opozice ἄσθενεῖς/ἰσχυροί, ale také ἔνδοξοι/ἄτιμοι. Čest a sláva má důležité místo i v 1K 12,23.26. V korintské církvi nebylo mnoho moudrých, mocných a urozených (1,26), nicméně, jak ukázal Gerd Theissen, řada takových tam byla.²⁴⁴ Mnoho problémů korintské církve se dá vysvětlit právě s ohledem na toto sociální rozčlenění. Korintské provázela touha po uznání a statusu. Krom charakteristik v 1K 12,22–23 (ἄσθενής, τιμή, εὐσχημοσύνη) na tuto situaci odkazuje zejména sloveso δοκέω, které se tu objevuje dvakrát. Pavel je v listě několikrát používá právě v souvislosti se zdánlivou hodnotou věci či statusem, který tímto slovem relativizuje.²⁴⁵ V Ga 2 je používá čtyřikrát pro lidské hodnocení statusu jeruzalémských apoštolů, které označuje jako οἱ δοκοῦντες (Ga 2,6).

Korekci, kterou Pavel ve 1K 12,22–26 přináší, vyjadřuje později uvedené slovo ἀγάπη. Těm slabým, beze cti a důstojnosti má být věnována zvláštní péče. Sloveso δοκέω toto hodnocení relativizuje. Pavel naznačuje, že ve skutečnosti toto hodnocení nemusí odrážet realitu (Boží perspektivu). Nicméně i přesto a právě proto, že jsou takto vnímané, zasluhují zvláštní péči. To platí zejména pro ty „méně čestné“ a „neslušné“ údy (v. 23), kde tato péče je dána právě (zdánlivým) nedostatkem nějaké kvality. Nicméně ani v případě „slabých“ (v. 22) Pavel nepopírá, že tyto údy slabé jsou. To, že jsou nezbytné, neznamená, že nemohou být zároveň slabé. Pavel však upozorňuje silně, že nemohou říct, že je nepotřebují (srov. předchozí v. 21). Ti slabí, beze cti a budící opovržení jsou jednak nezbytnou a neoddelitelnou součástí těla, jednak si zasluhují zvláštní pozornost. Vzhledem k tomu, že v. 25 říká, že tuto péči mají vykonávat ostatní údy, je třeba tuto větu chápat jako apel na ty silné a ctěné. Možná se považují za silné a užívají vážnosti právem, nicméně jejich postavení se má projevat službou. V pozadí lze tušit Pavlův

²⁴⁰ Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 291.

²⁴¹ Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 68–80.

²⁴² Tak Witherington III, *Conflict and Community*, 94–97. Navazuje na Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 198–200. Podobně také Martin, *The Corinthian Body*, 57.

²⁴³ V 1K 1,18–31 staví Pavel Korintským příklad Kristova kříže a závěrečné kapitole oddílu pak svůj osobní příklad (1K 4,8–13). V posledním odstavci připojuje výzvu k následování jeho příkladu (1K 4,16). V 1K 9 je pak Pavlův osobní příklad vložen mezi dvě části diskuze ohledně masa obětovaného modlám, v němž hraje důležitou roli otázka práva (1K 8,9: ἐξουσία; srov.: 1K 9,4–6.12.18) slabých a silných v případě masa obětovaného modlám. Celý oddíl pak ukončuje výzva napodobovat Pavla a Krista (1K 11,1).

²⁴⁴ Theißen, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde.“

²⁴⁵ 1K 3,18; 4,9; 7,40; 8,2; 14,37. Celkem 9 z 18 výskytů u Pavla se nachází v 1. Korintským.

příklad vzdání se práv ve prospěch Korintských a Kristův imperativ zaznamenaný všemi evangelisty, že velkým se stává ten, kdo slouží jako otrok.²⁴⁶

Toto převrácení hodnot v druhé části v. 24 podtrhuje teologická výpověď. Bůh uspořádal tělo tak, že těm potřebným (τῶ ὑστερουμένῳ) dal zvláštní čest. Úvodní ἀλλά neodporuje předchozí větě, ale stojí paralelně s předchozím ἀλλά (v. 22) a podtrhuje tu paradox Božího jednání. Participium ὑστερουμένος bývá chápáno jako narážka na nižší postavení. Sloveso označuje nedostatek něčeho a typicky bývalo spojeno s materiální nouzí.²⁴⁷ Aorist συνεκέρρασεν zde odkazuje ke stejné Boží aktivitě jako ἔθετο ve v. 18 a 28 s tím, že důraz leží ne na umístění jednotlivých údů, ale jejich vzájemném poměru.

Tato pasáž vykazuje příliš mnoho paralel k paradoxu Pavlova apoštolského postavení v 1K 4,9–13, než aby je bylo možné přehlédnout. V 1K 12,28 jsou apoštolé ustanoveni jako nejhodnotnější úd těla. Podle 1K 4,9 se ale lidskému pohledu zdá (δοκέω), že apoštolé Bůh učinil posledními (ἐσχάτους ἀπέδειξεν). Ostatní – a především členové Korintské církve – se zdají být rozumní, silní, slavní (1K 4,10). Oproti tomu apoštolé jsou podle téhož verše blázniví, slabí (ἄσθενεῖς) a beze cti (ἄτιμοι). Výčet pokračuje charakteristikami, které společně označují materiální nouzi a bídu (srov. 1K 12,24: τῶ ὑστερουμένῳ). Jsou jimi hlad a žízeň, nahota, absence domova a práce vlastníma rukama. Pak následují charakteristiky, které odkazují na odmítnutí a pohrdání. Vypadá to (srov. 1K 4,9.13: ὥς), že apoštolé se pro všechny (πάντων) stali smetím světa a vyvrženci. Z lidského pohledu nemají žádný užitek, přestože v Božím plánu hrají zásadní roli. V této situaci apoštolé žehnají, neodplácejí a povzbuzují (1K 4,13). V 1K 4,16 Pavel vyzývá syté a bohaté Korintřany, aby jej napodobovali. Paralela mezi 1K 4,9–13 je příliš výrazná, než aby ji Korintští přeslechli, zvláště když v 1K 12,28 Pavel poněkud překvapivě na první místo seznamu umístí apoštolé, o kterých by v kontextu 1K 12–14 vůbec mluvit nemusel. V těle mají všechny údy význam a ti velcí mají sloužit.

Tento Boží řád pro tělo (1K 12,22–24) má mít několikerý užitek (v. 25). První je vyjádřen negativně: Má zabránit roztržkám v těle. Slovo σχίσμα z úvodu listu (1K 1,10) spojuje tuto pasáž s hlavním tématem listu a zvláště pasáží 1K 1,11–4,21. Tento postoj pokory a služby má zabránit rozdělení v církvi. Pozitivní efekt Božího řádu pro tělo vyjadřuje druhá část v 1K 12,25 a 12,26. Údy o sebe navzájem pečují a společně prožívají radost i bolest. Sloveso μεριμνάω označuje starostlivou péči. V 1K 7,32–34 je Pavel používá pro muže snažícího se zajistit potřeby a spokojenost manželky. V L 10,41 jde o Martu pečující o hosty. Praktickým příkladem takové péče může být podpora apoštola ze strany Filipských (Fp 2,20). Zajímavé je, že právě v případě podpory Filipských používá Pavel jazyk charakterizovaný předponou σύν- včetně slovesa συγκαίρω

²⁴⁶ Pavel v listě vede Korintské k následování Kristova příkladu (cesta ponížení a kříže; 1K 1,18–31) a připomíná, že on spolu s apoštolou takto žije (1K 4,9–13). V 1K 9,19–23 pak dává sám sebe za příklad vzdání se svých práv ku prospěchu druhých. Jak ukazuje Mitchell, výzvy k napodobování Pavla (1K 4,16; 11,1) se objevují na klíčových místech listu a mají pevné místo v rámci rétorické strategie listu. (Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 49–59.) Viz Ježíšův výrok v Mt 20,25–28; Mk 9,35; 10,42–45; L 22,25–27 (srov. J 13,13–15).

²⁴⁷ Srov. 2K 11.5.9; Fp 4,12.

(1K 12,26).²⁴⁸ Právě Filipští pečující o svého uvězněného apoštola, který zase myslí, vzpomíná, modlí se za ně, představují dobrý příklad ideálu, který Pavel připomíná Korintským v 1K 12,22–26. Je výmluvné, že vůči Korintským tento jazyk spoluprožívání Pavel nepoužívá.

Závěrečný verš této části (1K 12,27) shrnuje celou diskuzi zopakováním dvou základních skutečností: jsou tělem Kristovým a jednotlivě jeho (různými) údy. Obojí takto vyrovnaně zaznělo v první větě úvodního verše (1K 12,12), v paralelismu v. 12. a 14 a shrnujícím v. 20. Jednota těla a různost údů představují základní myšlenku pasáže. V. 28 pak vyjmenuje, co si pod těmito údy představovat. Přestože terminologie v 1K 12,22–25 a její provázanosti s 1K 1,10–4,21 naznačují důležitost statusu, rolí a hierarchií vnějšího světa, Pavel má na mysli především role a hierarchie uvnitř církve, které jsou od těch vnějších odlišné. Mohou být ale posuzovány a uplatňovány podobným způsobem jako role v okolní kultuře a tomu se Pavel snaží bránit. Křesťanský ideál lásky a vzájemné služby je odlišný. Apoštolé se ke svým lidem musejí chovat odlišně, než jak se chovají představitelé světské moci ke svým podřízeným. Totéž platí i pro všechny další (čestné) údy těla.

5.2 Pavlův obraz těla a uchování struktury věrohodnosti

Peter Berger a Thomas Luckmann předložili ve své knize *Sociální konstrukce reality* teorii, která velmi plodným způsobem postuluje vztah mezi „vědění“ (porozuměním světu) a sociální realitou.²⁴⁹ Vycházejí z předpokladu, že člověk má možnost dělat věci různě. Aby nemusel vždy znovu začínat, vytváří si zavedené postupy. Ty představují jakési „vědění“ o tom, jak věci dělat. To lidé dále uchovávají a předávají. Mají „vědění“ o tom, jak se vytváří kánoe nebo jak se vychovává dítě. Zároveň tak vzniká vědomí o rolích s těmito činnostmi spojenými, kdy se čeká, že „výrobce kánoí“ nebo „matka“ postupují v souladu s daným „vědění“. V komplexní společnosti vzniká komplexní soubor „vědění“, které se předává v procesu socializace jedince v dané společnosti. Tomuto vědění se člověk učí primárně od důležitých osob ve svém okolí („důležití druzí“) a také z vlastní zkušenosti okolního světa. Ten totiž podle Bergera a Luckmanna představuje „strukturu věrohodnosti“ pro příslušné „vědění“.²⁵⁰ „Vědění“ se totiž externalizuje do sociální reality a člověk v ní proto může zakoušet svět, ve kterém zmíněné „vědění“ „platí“. Bohatí se k chudým chovají tak, jak je to „normální“, a matky vychovávají děti tak, jak by „měly“. Změna tohoto „vědění“, které často střeží tradice,

²⁴⁸ Právě v souvislosti s péčí Filipských mluví o tom, že spoluraduje s nimi a oni se spoluradují s ním (Fp 2,17–18: συγγαίρω). Jsou spoluúčastníky milosti (Fp 1,7: συγκοινωνός), spolupracovníky (Fp 2,25; 4,3: συνεργός) a spolubojovníky (Fp 2,25: συστρατιώτης). Společně jej napodobují (Fp 3,17: συμμιμητής) a spolu se namáhají (Fp 4,3: συναθλέω).

²⁴⁹ Berger and Luckmann, *Sociální konstrukce reality*.

²⁵⁰ Berger and Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 152.

náboženství či odborníci, vede ke změně sociální reality, do níž se díky jednání lidí externalizuje. Žitá realita coby ‚struktura věrohodnosti‘ zase může proměňovat ‚vědění‘, kterým se člověk řídí, když člověk zjišťuje, že ve skutečnosti věci fungují jinak, než by měly.

Tento teoretický model umožňuje zhodnotit význam Pavlova obrazu těla, kterým jsme se zabývali. Metafora těla v 1K 12,12–26 je pevně spojena s praxí korintského společenství, kterou chce Pavel opravit. Nedělá to jednoduchým poukázáním na jednání, které mají změnit, ale předává jim ‚vědění‘, které nutně k pozměněné praxi vede.²⁵¹ V předcházející exegezi jsme viděli, jak úzce je Pavlův popis těla spojen se specifickými problémy jak v kontextu užívání duchovních darů při bohoslužbě, tak ve vzájemném jednání mezi věřícími obecně. Pavel svůj popis těla upravuje na míru problémů Korintských. Předkládá jim ‚vědění‘, které vyslovuje v podobě obrazu s rozvedenými implikacemi: (1) Jsou *jedním tělem*, a proto o sobě nemohou smýšlet jako o jednotlivcích nezávislých na druhých. Ať chtějí nebo ne, patří dohromady. Ať se jim ti druzí líbí nebo ne, jsou součástí jednoho těla. Nemohou se od nich odtrhnout. (2) Jako každé tělo, i toto má *rozmanité údy*. Proto nemohou mít pocit, že oni nebo druzí k církvi nepatří, protože jsou jiní. Nemohou si myslet, že by ostatní měli být jako oni nebo obráceně. (3) Jako v každém těle se *údy navzájem potřebují* a musejí o sebe vzájemně pečovat. (4) A co víc, *slabým patří větší péče*. V těle přece zvlášť krásíme méně hezké a více pečujeme o nemocné části, proto ti zdánlivě horší musejí dostat více péče. Koneckonců některé zdánlivě slabé a zbytečné údy jsou mimořádně důležité. Zde Pavel celkem jistě používá obraz inovativně a je si vědom, že v tomto ohledu jde proti ‚vědění‘ okolního světa. Je to ale Bůh, který postavil apoštoly zdánlivě na poslední místo (1K 4,9) a svou moc zjevil ve slabosti kříže (1K 1,18–31). (5) Toto tělo ale není jen obrazem jejich společenství. Je to tělo Kristovo, Kristus sám. Proto by měli Kristův život odrážet a ztělesňovat jej ve vzájemných vztazích.

Jak jsme viděli v předchozí exegezi, Pavel v popisu ideálu církve jako těla opětovně naráží na svůj apoštolský příklad z 1K 4,9–13. Korintské nevede pouze předáváním náležitého ‚vědění‘, ale snaží se působit vlastním příkladem. Napříč dopisem jim staví před oči Kristův i svůj příklad a vybízí k napodobování (1K 4,16; 11,1). Svůj příklad jim zřetelně staví před oči také v souvislosti s projevy Ducha.²⁵² Korintské staví do role nedospělých dětí, které potřebují vychovatele. Sám sebe v tomto kontextu v 1K 4,15 dokonce představuje jako otce. Tento dojem otce a učitele je cítit i v 1K 12–14, i když Korintské oslovuje jako „bratry“.²⁵³ V pohledu sociologie vědění Bergera a Luckmanna tu Pavel vystupuje jako ‚důležitý druhý‘, který se snaží pomoci Korintským

²⁵¹ Tento přístup je pro Pavla v listu typický. Příkladem může častá otázka „nevíte, že“, kdy chce, aby Korintští domysleli určitou pravdu a jednali podle ní (1K 3,16; 5,6; 6,2.3.9.15.16.19; 9,13.24). Náročný teologický výklad absolvuje také, když chce zdůvodnit zahalování žen v 1K 11,2–16.

²⁵² Zejména 1K 14,6.18–19.

²⁵³ Krom celkového tónu v kapitole zřetelně v 1K 14,20. Jeho mentorskou roli převyšující postavení „bratra“, zní také z úvodního „nechci vás nechat v nevědomosti“ (1K 12,1). Roli apoštola odrážejí také jeho použité imperativy (1K 12,31; 14,1.12.27–36).

s internalizací křesťanského ‚vědění‘ a (re)socializací konvertitů do nové komunity, ve které vládne alternativní ‚vědění‘. Korintští sice přijali novou víru, avšak v mnoha ohledech nechápou její důsledky pro jednání. Nové ‚vědění‘ ještě nebylo dostatečně internalizováno, a proto není možné ho pozorovat externalizované v sociální realitě. Berger s Luckmannem spojují s úspěšnou resocializací konvertity intenzifikační prostředky, ke kterým patří vytvoření rodinného prostředí a vztahů obdobných těm v primární socializaci v rodině.²⁵⁴ Krom sebe Pavel Korintským připomíná i další ‚důležité druhé‘, jejichž příklad v komunitě jim má pomoci uvidět správný způsob jednání. V 1K 4,17 je to Pavlův ‚milovaný a věrný syn‘ Timoteus, který jim ‚připomene jeho způsoby, kterým učí ve všech církvích‘. V 1K 16,15–16 jim připomíná věřící ze Štěpánova domu, kterým se rovněž mají podřizovat jako děle věřícím a učit se od nich.

Důležitost, kterou Pavel přikládá příkladu zralých věřících, nás znovu vrací ke konceptu ‚struktury věrohodnosti‘. ‚Důležití druzí‘ představují takovouto ‚strukturu věrohodnosti‘, neboť v jejich jednání se ‚věřené‘ stává zakusitelnou realitou. Takovouto strukturu věrohodnosti má ale tvořit církev jako celek. Jednání a vztahy v ní mají být externalizací výše popsané představy církve jako těla Kristova. Specifický kontext 1K 12 však spojuje strukturu věrohodnosti pro koncept církve jako těla Kristova s bohoslužbou a praktikováním projevů Ducha. Podle Clifforda Geertze představuje rituál událost, která význačným způsobem odráží příslušné porozumění světu a dává ho tak účastníkům zakoušet.²⁵⁵ Lidé v něm (alespoň na chvíli) příslušné ‚vědění‘ ztělesňují, zakoušejí, žijí. To navíc bývá spojeno s kreativitou, estetickým dojmem i pocitem posvátna. Správný průběh rituálu tak zajišťuje důležitou strukturu věrohodnosti pro nové vědění. Jde o jednu z událostí, v níž věřící mohou významným způsobem zakoušet, že jsou tělem Kristovým. Její řádný průběh je proto klíčový a my se můžeme ptát, jak v Pavlových instrukcích můžeme spatřovat odraz ‚vědění‘ vyjádřeného v obraze z 1K 12,12–26.

(1) *Tělo*. Věřící jsou shromáždění v jeden čas na jednom místě (1K 14,26: ὅταν συνέρχησθε). Pravděpodobně v uzavřeném prostoru, *do něhož* může vstoupit někdo další (srov. 1K 14,23: εἰσεέλθωσιν). Přítomní mají na sebe čekat a konat věci společně (1K 11,33). Jsou zde všichni, kdo patří k církvi: muži, ženy, otroci, bohatí i chudí. Přišli za společným cílem. Spojuje je společná zkušenost (1K 12,13). Každý se svým dílem podílí na společné bohoslužbě. Pavel rovněž zdůrazňuje, že mluvit má vždy jeden člověk k *celé* církvi (1K 14,27–31). Projev Ducha, který neslouží ku prospěchu celku církve, nemá být na bohoslužbě uplatněn (srov. 1K 14,19.28). Všechno má sloužit ke společnému užitku a budování celku shromáždění (1K 12,7; 14,26). Je zřejmé, že shromáždění křesťané se takto mají a mohou cítit jako jeden celek, jedno tělo. Zároveň nelze přehlédnout, že Pavel se snaží udržet strukturu věrohodnosti právě tím, že brání výše zmíněné prvky, které k tomuto zakoušení jednotného celku přispívají, a snaží se odstranit ty, které je narušují.

²⁵⁴ Berger and Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 142–155.

²⁵⁵ Geertz, *Interpretace kultur*, 131–143.

(2) *Rozmanitost údy.* V 1K 12,28 ztotožňuje Pavel údy těla s charismaty z 1K 12,12–26. V následujících verších 1K 12,29–30 pak věřícím připomíná zřejmý fakt, že ne všichni jsou vším. V praktických pokynech (1K 14,27–32) shrnujících diskuzi nelze přeslechnout důraz na skutečnost, že promluví *různí* lidé (ne jeden) a *jiní* vykládají a posuzují řečené. Přestože vlastním tématem diskuze je praktikování prorokování a řeči v jazycích, Pavel v 1K 14,26 znovu zdůrazní, že v bohoslužbě mají místo i další dary mimo tyto dva a že každý se *může* a *má* nějakým takovým příspěvkem podílet na průběhu. Výčty charismat, žánrů a modů řeči neustále podtrhují tuto rozmanitost, která má být zachována. Bohoslužba, v níž se alespoň potenciálně neuplatní každý a v níž se ztrácí rozmanitost, se vzdaluje Pavlovu ideálu. Rozmanitost musí být zachována v rolích v církvi (údy) i v bohoslužbě (projevy Ducha na shromáždění). Každý má být (viditelně) něčím (jiným) a každý se má něčím (jiným) podílet na bohoslužbě. Církve i bohoslužba mají být tělem, v němž jsou v rovnováze zastoupeny všechny (různé) údy. Církve a bohoslužba takto zůstanou strukturou věrohodnosti pro představu církve jako těla s rozmanitými údy.

(3) *Vzájemná péče.* Pavel zdůrazňuje, že údy se navzájem potřebují a pečují o sebe. Aby církve mohla fungovat a lidé z ní mít užitek, musí jednotlivé údy zajistit funkce celku, které pouze ony mohou. V seznamu údy v 1K 12,28 tak Pavel v odchylce od hlavního tématu zmíní i apoštoly spolu s dary pomoci a řízení, bez nichž by církve nemohla fungovat. Z faktu, že ne všichni mají všechno, plyne potřebnost těch druhých. Vzájemná péče má vést používání darů. Každý příspěvek musí být přinesen tak, aby druhému něco přinesl. Přednost mají ty, které mají větší užitek pro druhé. Ty, které druhým neprospívají nebo jen některým a omezeně, místo nemají. Ti, kteří mluví, mají dát pozor, aby posloužili k co největšímu užítku i přítomným nevěřícím a nepoučeným.²⁵⁶ Ženy mají praktikovat prorokování způsobem, který nědělá hanbu jejich mužům (1K 11,2–16: „hlavě“). Vzájemnost dále podtrhává i určitá komplementarita darů: jazyky doplňuje výklad, prorocství jeho posuzování. Étos péče a respektu se odráží i v instrukcích dát druhému prostor a nechat mluvit jednoho. Celkově se má praktikování charismat řídit ohledem nejen na celek, ale také konkrétní jednotlivce a skupiny ve shromáždění. I zde je vidět, jak Pavel zápasí o to, aby církve a bohoslužba zůstala strukturou věrohodnosti pro obraz církve jako těla, v němž údy o sebe navzájem pečují a spojuje je láska.

(4) *Vyvýšení slabých.* Dale Martin upozorňuje na to, že Pavlův obraz církve jako těla je oproti jeho antickým analogiím specifický důrazem na zvláštní péči o slabé a představuje jakési převrácení hierarchie.²⁵⁷ To lze stěží přehlédnout (1K 12,21.23). Odráží se i v jeho pokynech pro praktikování charismat. Zvláštní prostor věnuje ohledu na nezasvěcené a nevěřící (1K 14,16.23–25). Tento postoj demonstruje Pavel na nejvyšším daru, kterým je apoštolství (1K 12,28; srov. 1K 4,9–13; 9,12–23). Právě ti, za které by se svět hanbil, jsou pro církve klíčoví. Na rovině bohoslužby pak zvláštní péči potřebují choulostivé dary. Z Pavlova pohledu jsou jím jazyky, které mohou být

²⁵⁶ 1K 14,16–17; 14,23–25.

²⁵⁷ Martin, *The Corinthian Body*, 92–96.

kamenem úrazu (1K 14,16.23). Ani tomuto daru se však nemá bránit (1K 14,39), byť by je zdánlivě prorokování a modlitba mohla nahradit. I takovéto dary mají dostat prostor a je třeba přitom zvláště „ošetřit“ jeho používání. Zvláštní péči si zaslouží i další „slabé“ a „choulostivé“ údy. Prostor k prorokování a modlitbě ve shromážením takto mají dostat i ženy, ačkoli jejich služba může být pro některé zdrojem pohoršení. Pavel chce, aby jim tato možnost zůstala zachována, ale snaží se ji „ošetřit“ (1K 11,2–16). Aktivní účast na veřejném kladení otázek a posuzování prorocství již pak u žen zřejmě odmítá, mělo by se jim však dostat zvláštní péče od manželů doma, aby o nic nepřišly (1K 14,33–36). Pavel usiluje o to, aby církev i bohoslužba byla místem, kde se pamatuje na slabé. Má být místem, kde to ve světských očích méněcenné dostává cti a choulostivému je věnována zvláštní péče, aby v mezích možného i ono dostalo prostor, nebylo pohoršením a přijalo maximální užitek. Církev i bohoslužba takto představuje „strukturu věrohodnosti“ pro obraz církve jako těla, kde se slabým a choulostivým údům dostává vyvýšení a zvláštní péče.

(5) *Kristus*. Zvláštností Pavlova obrazu těla je jeho ztotožnění s osobou Krista (1K 12,12.27). Stejně tak podle Jamese Dunna představuje jednu z nejzajímavějších rysů Pavlova myšlení označení Božího Ducha jako Ducha Kristova či Ježíšova.²⁵⁸ Dunn tento Pavlův obrat užitečně vysvětluje tím, že věřící přijímají Ducha na základě víry v Krista (srov. Ga 3,2) a Duch jim umožňuje žít jako Ježíš, což terminologicky vyjadřuje pojmy „Christ-relatedness“ a „Jesus-content“.²⁵⁹ Domnívám se, že tento koncept nám může pomoci pochopit, v jakém smyslu má praktikování charismat sloužit zakoušení církve jako živoucího Krista. Na jedné straně je zřejmé, že Pavel zápasí, aby Korintští dary praktikovali kristovským způsobem, což v první řadě znamená v lásce a s ohledem na druhé. Právě pro tento postoj jim opakovaně staví Krista jako vzor.²⁶⁰ Zároveň ale na základě vyznání Krista jako Pána přijali Ducha (Ga 3,2; srov. 1K 12,3), který jim umožňuje být součástí těla a žít Kristovým životem. Jde nejen o kristovský charakter, ale také o podíl na jeho moudrosti a poznání či moci k vymítání démonů a uzdravování. Věřící promlouvají slova, která nejsou jen jejich vlastní (prorokování a jazyky). Je jim dáno moudře rozlišovat a vyučovat. Odkrývají se jim Boží tajemství a skryté poznání. Ve všech těchto darech může jak mluvčí, tak naslouchající zakoušet Boží jednání přesahující lidské možnosti (srov. 1K 14,24–25). Získali na nich podíl díky víře v Krista a odpovídají tomu, co slyšeli o Ježíšově životě. Nejen kristovský étos, který se Pavel snaží pro korintskou bohoslužbu uchránit, ale i tyto „nadpřirozené“ projevy Ducha pomáhají udržet církev a bohoslužbu jako strukturu věrohodnosti pro přesvědčení, že Kristus *je v nás* a *my všichni* Duchem naplnění věřící jsme jeho tělem, které on jako duch oživuje.

Pavlův zápas o udržení bohoslužby jako „struktury věrohodnosti“ pro představu církve jako těla Kristova nás přivádí ještě k otázce původu tohoto obrazu. Metafora

²⁵⁸ „Jeden z Pavlových nejdůležitějších příspěvků k biblické teologii.“ (Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 433.)

²⁵⁹ Dunn, *The Christ and The Spirit I.*, 159.

²⁶⁰ Explicitně tento princip zmiňuje v 1K 11,1, ale v pozadí stojí Kristův příklad i na dalších místech jako nesení utrpení (1K 4,9–13, srov. 1K 4,16–17).

společenství jako těla se v různých podobách objevuje v různých antických pramenech.²⁶¹ To přirozeně vedlo badatele k otázce, z kterého myšlenkového proudu a nakolik lze odvodit Pavlovu představu církve jako těla Kristova. Hojně diskutovanou možností byl gnostický mýtus. Představa společnosti (případně kosmu) jako těla se také často objevuje také ve stoické filosofii.²⁶² Metafora těla se také objevuje v antických historických a politických spisech jako argument proti rozbrojům ve společnosti.²⁶³ Ve Starém zákoně zase narazíme na představu krále či praotce jako personifikace národa („corporate personality“).²⁶⁴ Pavlův obraz „církve jako těla“ v 1K 12,12–26 ovšem obsahuje řadu jedinečných rysů, které v jejich kombinaci znemožňují odvodit ji z nějaké představy. Pavel v první řadě církev ztotožňuje s živou osobou vzkříšeného Krista.²⁶⁵ Členem tohoto společenství se lidé nestávají na základě původu, ale díky víře a daru Ducha (1K 12,13). Oproti politické metafoře Pavel relativizuje status předních částí a klade důraz na vzájemnou péči. Pavlova metafora se navíc netýká společenství, ale specificky bohoslužby a praktikování charismat, jak vyplývá ze ztotožnění údu s charismaty v 1K 12,28 i děním v 1K 12,8–10.

Pavel bezpochyby mohl být ovlivněn různými koncepty, které tvořivě upravil, nicméně spojení obrazu těla s charismatickou bohoslužbou v 1K 12, naznačuje další důležitý zdroj. Tím je reflexe zkušenosti v rituálu. Správně probíhající bohoslužba měla zajistit výsadní „strukturu věrohodnosti“ pro zmíněný koncept. Moderní uvažování o rituálu navíc zdůrazňuje význam reflexe rituálního dění („reflexivity“) na straně každého účastníka.²⁶⁶ V rituálu je svět, vztahy i společenství zakoušeny určitým způsobem a tuto zkušenost je možné explikovat do „vědění“ nebo jím dřívější „vědění“ poupravit.

V případě 1K 12–14 jsou stopy reflexe rituálu s jeho vlivem na „vědění“ zřetelné. V 1K 12,29–30 dokazuje Korintským skutečnost rozmanitosti Bohem daných údu tím, že je odkazuje na zkušenost z bohoslužby. Ptá se: „Jsou snad všichni proroci? Mají všichni dary uzdravování?“ V 1K 12,13 zdůvodňuje realitu jednoho těla sdílenou zkušeností naplnění jedním Duchem. Reflexe zkušenosti je zřetelná taky v 1K 13,12. Apel na posouzení zkušenosti z bohoslužby překládá také tam, kde je vede ke zvážení toho, co slouží k užítku.²⁶⁷ Ostatně 1K 12–14 jako celek dokládají Pavlovo intenzivní přemýšlení o rituálu, jeho podstatě a významu. Množství inovativních konceptů a novotvarů dokládá

²⁶¹ Mezi nejčastěji uváděné patří: Agrippovo podobenství u Livia v *Hist.* 2.32; Aelius Aristides *Or.* 24.14; Dionýsos z Halikarnasu *Ant. Rom.* 6.86 (srov. 6.85.1; 86.2–4; 6.54.2); Seneka *Ep.* 95.52; *De ira* 2.31.7; Epiktétus *Rozpr.* 2.10.3–4; Markus Aurelius *Hov.* 2.1; 7.13; 8.34; 9.23; Dio Chrysostomos *Disc.* 34; Josefus Flavius *BJ* 4.406; Xenofón *Mem.* 2.3.18; Filón Alexandrijský *Spec.* III 131.

²⁶² Srov. Seneka *Ep.* 95.52; *De ira* 2.31.7; Epiktétus *Rozpr.* 2.10.3–4; Markus Aurelius *Hov.* 2.1; 7.13; 8.34.

²⁶³ Více Martin, *The Corinthian Body*, 38–48.

²⁶⁴ John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (London: SCM, 1952), 35–55.

²⁶⁵ „Církev není organizace, ale osoba.“ Robinson, *The Body*, 50.

²⁶⁶ Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg, eds., *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Studies in the History of Religions (Leiden; Boston: Brill, 2006), 627–646.

²⁶⁷ 1K 14,6.14.16.19.23–25.

tutéž intenzivní snahu uchopit, popsat, pojmenovat jevy a dění spojené s projevy Ducha. Pavel evidentně přemýšlí o tom, co se v rituálu odehrává (teologizování a explikace do metafor) a jaký to má užitek. Zaroveň je zřejmé, že Pavel předpokládá více méně jednotnou praxi jemu známých církví a také Korintské opakovaně k této praxi odkazuje. Upozorňuje je, že Boží slovo nevzešlo od nich ani nejsou jeho jedinými příjemci (1K 14,36), a proto mají dodržovat řád bohoslužby běžný jinde.

Je na místě předpokládat, že *jedním* z důležitých zdrojů Pavlova konceptu církve jako těla Kristova v 1K 12,12–26 byla reflexe dění při bohoslužbě. Lze jen těžko posoudit, kolik z této reflexe a terminologie si osvojil po své konverzi z již explikovaného ‚vědění‘ církve. Jisté však je, že tuto zkušenost, kterou v církvích od své konverze zakoušel, také následně reflektoval a do příslušného ‚vědění‘ dále uváděl své konvertity. 1K 12–14 představuje cenný doklad Pavlova zápasu o to, aby bohoslužba zůstala ‚strukturou věrohodnosti‘, která umožní Korintským, aby na svých shromážděních příslušné ‚vědění‘ zakoušeli, uchovali a předávali dál.

6 Stát se údem: Od prorokování k prorokům (1K 12,27–31a)

6.1 Rozdíly ve výčtech charismat v 1K 12,8–10 a 1K 12,28–30

1K 12,27–31		
<p>²⁷ Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.</p>		Tělo Kristovo (spolu) a údy těla (jednotlivě)
<p>²⁸ Καὶ οὐς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.</p>		Bůh dal v církvi za první za druhé za třetí dále dále
<p>²⁹ μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφήται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις;</p>		Jsou snad všichni...?
<p>³⁰ μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;</p>		
<p>³¹ ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.</p>		Usilujte o větší dary
<p><i>Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῶν δείκνυμι.</i></p>		Nejvyšší cesta

Ve 1K 12,27 Pavel shrnuje celou předchozí diskuzi z 1K 12,14–26, která se týkala církve jako těla Kristova složeného z mnoha různých údů. V. 28 uvádá výčet toho, co si pod těmito údy představit. V zásadě tu ale nenajdeme jediný seznam jako spíše seznamy dva. První ve v. 28 uvádí osm položek, druhý ve v. 29–30 uvádí položek sedm. První má oproti druhému navíc dary pomoci (ἀντιλήμψεις) a řízení (κυβερνήσεις). Druhý

zase uvádí navíc výklad jazyků (διερμηνεύω).²⁶⁸ Jinak se oba seznamy shodují, a to v zásadě i v pořadí. Jsou jimi (1) apoštolé (ἀπόστολοι), (2) proroci (προφῆται), (3) učitelé (διδάσκαλοι), (4) působení mocných činů (δυνάμεις), (5) dary uzdravování (χαρίσματα ἰαμάτων), (6) druhy jazyků (γένη γλωσσῶν).

Seznam v 1K 12,28–30 se od výčtu v 1K 12,8–10 liší v řadě ohledů. Protínají se pouze ve čtyřech, respektive pěti položkách: proroctví, projevy moci, dary uzdravování, jazyky a výklad jazyků. Seznam v 1K 12,28–30 má navíc apoštoly, učitele, dary pomoci a vedení. Ve všech těchto případech se jedná funkce a role důležité pro chod církve. Samy o sobě nejsou (alespoň na první pohled) žádnými projevy Ducha. Tento posun je zvláště patrný u druhých jmenovaných, tedy proroků. Pavel mění terminologii. V seznamu 1K 12,8–10 mluví o proroctví, zatímco v 1K 12,28 mluví o prorocích. To by nemělo být překvapivé, protože v 1K 12,8–10 Pavel jmenuje projevy Ducha (v. 7: ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) či duchovní projevy (v. 1: τὰ πνευματικά) jako speciální kategorii charismat, zatímco v 1K 12,28 mluví o údech těla (v. 27: μέλη). V prvním případě jsou jeho tématem dary (příspěvky do bohoslužby), v druhém lidé s těmito (nebo jinými) dary. V prvním případě jsou projevy Ducha dávány (v. 7: πρέζενς δίδονται) různým lidem, v druhém jsou tu různí lidé ustanovení (v. 28: aorist ἔθετο) k různým funkcím v církvi.

Na rozdíl od výčtu v 1K 12,8–10 Pavel navíc ve výčtu 1K 12,28 podle všeho počítá s jistou hierarchií uvedených položek. Projevy Ducha ve v. 8–10 nejsou nijak hodnoceny, jsou pouze různé. Výčet je rozdělen podle slov „jednomu“, „druhému“, „jinému“, které žádnou hierarchii nenaznačují. Ve v. 28 však výčet strukturují slova „nejprve“ (πρῶτον), „za druhé“ (δεύτερον), „za třetí“ (τρίτον), „potom“ (ἔπειτα) a další „potom“ (ἔπειτα), které již shrnuje vše zbývající. Jasně pořadí je pouze u prvních tří položek, které označují poměrně jasný úřad v církvi. Když Pavel mluví o údech těla, zdůrazňuje nezbytnost každého z nich (1K 12,17.21–22). Zároveň ale naznačuje, že některé z nich vypadají přirozeně důležitější nebo si zasluhují více slávy. V závěru seznamu na konci kap. 12 se objevuje zmínka o větších darech (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα).²⁶⁹ V 1K 14,5 pak Pavel nabízí měřítko jak určit, který dar je větší. Myšlenka pořadí a hierarchie tu tedy celkem jistě hraje roli, což připomíná i většina vykladačů.²⁷⁰

Otázka, která se nabízí, zní, proč se zde toto hierarchické vypočítávání objevuje. Pořadí nejprve apoštolé, pak proroci a potom učitelé odpovídá seznamům v epištolách i

²⁶⁸ Pouze tyto poslední dva – mluvení v jazycích a vykládání jazyků – jsou uvedeny jako činnost (slovesa). Všechny ostatní se objevují jako charakteristiky osob či rolí (podstatná jména). Je na místě se domnívat, že to odpovídá charakteru těchto darů, které nebyly tak pevně spojené s konkrétními osobami, aby označovaly roli („úřad“) v církvi. To, jak se zdá, platí alespoň pro jazyky, u kterých označení role či mluvčího chybí (srov. ale 1K 14,28).

²⁶⁹ Čtení μείζονα (p46; 8, A, B) má přednost před čtením κρείττονα ve většinovém textu.

²⁷⁰ V nějaké míře ji přijímá většina vykladačů (přehlednou diskuzi Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1013–1015.). Zvláště zřetelně: Robertson and Plummer, *First Epistle to the Corinthians*, 278–279; Garland, *1 Corinthians*, 598–599; Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 305–308. Jako obrácení světské hierarchie i Martin, *The Corinthian Body*, 102–103.

tomu, jak se o těchto rolích mluví.²⁷¹ V případě dalších rolí Pavel sice už neuvádí žádné pořadové číslo, nicméně i zde jakousi hierarchii naznačuje. Zároveň lze pochybovat, že by u těchto darů s nějakým jasným pořadím počítal. Alespoň nic z jeho listů tomu nenavědčuje. V 1K 14,5 sice vymezuje relativní nižší význam jazyků vůči prorokování, v 1K 12,28 ale umísťuje jazyky vedle pomoci, vedení a uzdravování, které bezpochyby praktický užitek pro církve mají. Pavlovo nápadné vypočítávání dává ostentativně najevo, že tu jakási hierarchie je. Nejvýše přitom umísťuje svou vlastní roli (1K 1,1). Zároveň už jím v listu naznačil, jak se má tato velikost realizovat (1K 4,9–13; 9,1.12.19). Teprve po apoštolech následují proroci, za které se někteří Korintští považovali (1K 14,37) a s jejichž přítomností v Korintu Pavel počítal (1K 14,29). Jazyky a proctví Pavel umísťuje na opačný konec seznamu, čímž předznamenává argument z 1K 14. Hierarchie ale také zřejmě míří k stálému problému pýchy a touhy po statusu, který se táhne 1. Korintským jako nit'. Že by jazyky byly známkou vyššího statusu, jak někteří navrhuji, je možné, ale ne zcela pravděpodobné.²⁷² Zdrojem pýchy byla mnohem více moudrost a poznání, kterým se Pavel v tomto smyslu věnuje a na něž se zaměřuje 1K 13.²⁷³ Pavel tedy na jedné straně hierarchii potvrzuje a vyzývá Korintské k usilování o větší charismata (1K 12,31a; 14,5), na druhé pak tuto velikost relativizuje představením lásky jako základního postoje, který má vést jejich jednání: Největší je ten, kdo se pokoří a v lásce slouží.²⁷⁴

Zajímavé je, že Pavel v 1K 12,28–30 počítá s jednotlivými oddělenými rolemi, na druhé považuje charismata za dění nezávislé na roli dotyčného. Lidé v 1K 12,28–30 jsou chápáni jako jednotlivé (odlišné) údy. Mají různé úkoly v těle, a právě pro tuto

²⁷¹ V tomto pořadí se objevují v Ef 4,11. V Ř12,6–8 pořadí odpovídá, ale nejsou uvedeni apoštolé. Ze způsobu, jakým o apoštolech Pavel mluví, je patrné, že zaujímají první místo. Jsou svědky vzkrísleného, zakladateli církve a nejvyšší lidskou autoritou v církvi. (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 666–676.)

²⁷² Martin, *The Corinthian Body*, 88–103; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 987.

²⁷³ To je zřejmé jednak z Pavlova pojednání o světské a Boží moudrosti v 1K 1–4. V 1K 8,1 Pavel pýchu v souvislosti s poznáním a zřejmě konkrétním korintským citátem zmiňuje. V případě jazyků řeší Pavel spíše praktický problém, jak se měl tento dar používat při bohoslužbě. Argument spojující jazyky s touhou po statusu předpokládá, že jazyky se týkaly pouze některých jedinců nebo nějaké skupiny. Naše prameny neumožňují říct s určitostí, o jak rozšířený fenomén se jednalo. Pavel ale evidentně předpokládá, že jazyky byly velmi běžné a snaží se omezit počet mluvčích na veřejném shromáždění. Také není nijak zřejmé, že by mluvčí museli mít nějaký specifický „dar“. Je možné, že ke glosolalii docházelo v konkrétních okamžicích, jak to naznačuje 1K 12,4–11. Představitelné je, že se jednalo o skupinové jednání, které lehce strhlo další. Jako hromadný jev ostatně glosolalii popisuje Lukáš. V jeho pojetí se jednalo o nejběžnější jev provázející naplnění Duchem svatým, který se týkal se prakticky všech věřících. Jako takový nebyl známkou vyššího statusu, ale spíše základního členství v komunitě. Glosolalie v současném křesťanství také dobře dokládá možnost, že se může jednat o jev, který zahrnuje v podstatě všechny věřící a je praktikován velmi rutině. Když se Pavel snaží uhájit svůj vyšší status vůči těm, které Korintští obdivují, jsou známkou duchovního statusu zjevení a poznání, nikoli jazyky (2K 12,1–10).

²⁷⁴ V 1K 1 ukazuje na kříž jako Boží moudrost a v 1K 4 pak ukazuje prakticky, jak toto promítá do své nevyšší apoštolské role. V 1K 8–10 znovu vkládá do centra kap. 9, kde ukazuje, jak se kvůli prospěchu Korintských vzdal svých apoštolských výsad.

různost se potřebují. Opakující se otázka $\mu\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ v 1K 12,29–30 předpokládá negativní odpověď a odkazuje k pro Korintské evidentní skutečnosti, že ne všichni jsou prorocy nebo učitelé a ne všichni konají mocné činy nebo mluví v jazycích. To ovšem stojí v napětí se skutečností, že Pavel v 1K 12,7–11 popisuje projevy Ducha jako dynamické dění a tyto dary nespojuje s rolemi v církvi. Navíc tyto role bezpochyby nejsou výlučné. Pavel sám sebe tituluje jako apoštola a zároveň prozrazuje, že mluví jazyky více než ostatní (1K 14,18) a mohl Korintským posloužit také proroctvím, zjevením a vyučováním (1K 14,6). Korintští mají také usilovat o další charismata. Kdo mluví v jazyku, má usilovat o schopnost vykládat (1K 14,13). Z Pavlova příkladu je zjevné, že osoba, která poslouží proroctví, zjevením či vyučováním, nemusí být titulována jako učitel nebo prorok, neboť Pavel pro sebe toto označení nikde nepoužívá.²⁷⁵

Toto napětí mezi projevy Ducha jako dynamickým děním bez pevného vztahu k určitým osobám (prorokování) a konkrétními rolemi v církvi (proroci), je nejlépe patrné právě na příkladu proroctví. V 1K 12,10 mluví Pavel o proroctví jako daru, který Duch svobodně dává při shromáždění věřících. V 1K 14,1 povzbuzuje všechny Korintské, aby se snažili prorokovat. Pasáž 1K 14,6–25 ukazuje, proč právě o prorokování mají všichni usilovat. Tento text dává smysl právě za předpokladu, že možnost prorokování je dostupná všem (srov. 1K 14,31). Na druhé straně mluví o prorocích jako osobách s druhým nejvýznamnějším postavením v církvi (1K 12,28). V 1K 14,29 ukazuje, že osoby s takovou rolí v církvi byly, a 1K 14,37 zase prozrazuje, že si ji někteří (s Pavlova pohledu ne zcela právem) nárokovali. Hned vedle takto jmenovaných proroků (1K 14,29) Pavel upozorňuje, že zjevení může na místě dostat kdokoli s přítomných a že takto mohou prorokovat všichni.²⁷⁶ Toto rozlišení mezi rolí proroků a prorokováním jako činností dostupnou všem věřícím je zřejmé i ve Skutcích apoštolů.²⁷⁷ V zásadě je přítomné i ve Starém zákoně.²⁷⁸

Bylo by chybou chtít napětí mezi prorokováním a proroky odstranit. Z historicko-sociologického pohledu dává smysl. Prorokem se člověk musel stát v rámci procesu, kdy se u něj jistý dar začal objevovat opakovaně a dotyčný daným způsobem sloužil komunitě. Po nějaké době mohl být s touto rolí spojován neformálně a v pohledu ostatních. Toto hodnocení zřejmě reflektovalo jak četnost služby, tak její kvalitu i to, zda daná služba představovala dominantní způsob jeho služby. Časem mohlo toto spojení s rolí

²⁷⁵ Srov. ale Sk 13,1.

²⁷⁶ Teoreticky se nabízí možnost, že by se 1K 14,30–31 týkala proroků. To by ale znamenalo, že by nečekané zjevení mohlo přijít pouze některému z proroků. To odporuje logice 1K 12,4–11 i Pavlově výzvě usilovat o dar proroctví pro všechny (1K 14,1). Většina komentátorů chápe $\alpha\lambda\lambda\omega$ (1K 14,30) tak, že označuje dalšího člověka, který tam sedí. To je pak zřejmé z $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\epsilon-\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (1K 14,31). V celé kapitole Pavel oslovuje ve 2. os. plurálu vždy celou církev, nikoli skupinu proroků. Ostatně i jeho pokyny o jazycích a prorokování se týkají celé církve, což opět ukazuje, že počítal s jejich relevancí pro všechny a neomezoval je na skupinu proroků.

²⁷⁷ Prorokování představovalo jeden ze znaků naplnění Duchem svatým a takto se objevovalo u širokého množství věřících (Sk 2,17; 19,6; 21,9). Přesto ale Lukáš počítá i s existencí proroků jako lidí se specifickou rolí a statusem (Sk 11,27; 13,1; 15,37; 21,10).

²⁷⁸ Srov. 1S 10,10–12; 19,24; Am 7,14.

dosáhnout úrovně všeobecného konsensu společenství. Společenství se k dotyčnému začalo příslušným způsobem chovat, mluvit tak o něm a jisté jednání od něj očekávat. Jeho role mohla být dokonce oficiálně potvrzena. Křesťanská setkání, jak je Pavel popisuje, představovala vstřícné prostředí, kde každý účastník mohl prorokovat.

6.2 Rozpoznání daru: příklad Pavlova apoštolství v Ga 2,7–9

Jako zajímavý doklad takového procesu může posloužit Ga 2,7–9, kde se Pavel právě jazykem charismat vyjadřuje ke své roli apoštola. Tento oddíl (Ga 2,1–10) se týká Pavlova setkání s vedoucími církve v Jeruzalémě. Pavel zdůrazňuje, že tito tři apoštolé k jeho evangeliu žádné námitky neměli a žádnou další povinnost (jako obřízku) mu neuložili. Pak následuje zásadní výpověď v Ga 2,7–9:

Naopak když <apoštolé v Jeruzalémě> uviděli (ιδόντες), že mi bylo svěřeno (πεπίστευμαι) evangelium pro neobřezané jako Petrovi pro obřezané – neboť ten, který vypůsobil (ἐνεργήσας) u Petra apoštolství pro obřezané, vypůsobil (ἐνήργησεν) i u mne <apoštolství> pro pohany – když tedy poznali tu milost, která mi byla dána (γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), podali Jakub, Kéfas a Jan, kteří byli uznáváni za sloupy církve, mně i Barnabášovi pravici, abychom my šli mezi pohany a oni mezi obřezané.

Pavel zde o své službě kázat evangelium pohanům mluví dvojitým způsobem typickým pro jeho pojetí charismat. Prvním je metafora daru. Ta nese představu něčeho, co člověk buď má, nebo nemá. Je něčím, co člověk v určitém čase přijal. Pavel tu takto mluví o „milosti, která mu byla dána“ (v. 9: δοθεῖσάν) a evangeliu, které mu „bylo svěřeno“ (v. 7: πεπίστευμαι). Z kontextu je patrný důraz na skutečnost, že v současné době Pavel toto povolání má. Použití perfektum podtrhuje toto zaměření na výsledek Božího obdarování a resultativní význam je cítit i z použitého aoristu.²⁷⁹ Pavlův důraz neleží na tom, že jej Bůh kdysi povolal (přestože i to má zásadní význam), ale že od jisté doby až po současnost povolání nese. Vyprávění o Pavlově povolání mohlo hrát roli v posouzení jeruzalémských, důležitější ale bylo to, že Pavel v něm evidentně úspěšně stál.

Druhý způsob, jak Pavel o své službě mluví, pracuje s jazykem působení/uschopnění. Aorist ἐνήργησεν zde ukazuje na ukončený děj s důrazem na výsledný stav.²⁸⁰ Jak dlouhý tento děj byl, není v Pavlově vyprávění důležité.

²⁷⁹ Perfektum tu zdůrazňuje přítomný stav jako výsledek minulého děje (Burton §74–75; Blass–Debrunner 342). Resultativní význam dává kontext i aoristu (Burton §40; 42; 46–47).

²⁸⁰ Aorist může zdůrazňovat začátek (ingresivní aorist) dění stejně jako konec (efektivní aorist), kdy anglickým překladem může být perfektum (Burton §35–56; srov. Niederle §420; Blass–

Teoreticky by mohlo jít znovu o odkaz na okamžik povolání či zmocnění ke službě stejně jako dlouhý proces Boží přípravy člověka. Důraz pro něj ale leží na výsledném stavu, kdy již slouží coby apoštol stejně účinně jako Petr. Sloveso ἐνεργέω představuje typicky pavlovský termín.²⁸¹ Obvykle odkazuje k působení, jehož viditelné efekty lze pozorovat.²⁸² Někdy leží důraz na působící síle, jindy na jejích vnějších projevech, nicméně v podstatě vždy nese oba aspekty.²⁸³ Ef 3,20 a Ko 1,29 pak popisuje celý Pavlův život jako působení Boží síly (δύναμις), které lze pozorovat a s kterou je nutné vlastním úsilím spolupracovat. V Ef 3,7 se pak znovu naplno objeví dvojitý jazyk charisimat: Pavel se stal (ἐγενήθη) služebníkem evangelia „podle jemu daného daru milosti“ a „podle (Božího) mocného působení“.²⁸⁴ Komentáře se v zásadě shodují, že tato formulace má podtrhnout nejen povolání, ale především nadpřirozené Boží uschopnění tuto službu vykonávat. Právě to z Pavla udělalo (srov. ἐγενήθη) služebníka evangelia a apoštola. Χάρις je pro Pavla nejen darem, ale také aktuální působící silou a často vystupuje téměř jako synonymum pro Ducha.²⁸⁵ Přestože Pavel v Ga 2,8 používá ἐνεργέω neobvykle v aoristu, je zřejmé, že mluví o Božím uschopnění, které dále trvá. Apoštolé mohou vidět stejně účinnou službu jako v případě Petra. Použitý tvar naznačuje, že v pohledu zpět lze toto Boží působení a uschopnění vidět a zhodnotit. Z textu Ga 2,8 není jasné, jak dlouho Bůh Pavla na tuto službu připravoval – zda jej uschopnil v jediný moment nebo šlo o dlouhý proces růstu – jisté je, že v době setkání s jeruzalémskými bylo jasné, že Pavel jako takovýto Bohem používaný služebník mezi pohany skutečně působí.

V Ga 2,7 se říká, že apoštolé v Jeruzalémě *viděli*, že Pavel má podobné povolání a službu jako Petr jen se zaměřením na pohany. „Viděli“ (ἰδόντες) tu nepochybně

Debrunner §331–332). Na tomto místě zřetelně důraz leží na výsledku: Bůh v minulosti působil, a to vedlo k tomu, čím je Pavel nyní.

²⁸¹ 18 z 21 novozákonních výskytů.

²⁸² Působení vášní v těle se projevuje hříchy (Ř 7,5). Bůh/Duch působí a projevuje se nadpřirozenými dary (1K 12,6.11; Ga 3,5). Smrt a život působí a projevuje se ve věřících (2K 4,2). Víra se projevuje skrze lásku (Ga 5,2). Boží moc se projevila vzkříšením Ježíše (Ef 1,20). Satan se projevuje v těch, kdo neposlouchají Boha (Ef 2,2; srov. 2Te 2,9.11). Bůh se projevuje ve věřících tím, že chtějí a konají správné věci (Fp 2,13). Boží slovo působí a projevuje se ve věřících (1Te 2,7). Projevem Božího působení bude vzkříšení (Fp 3,20; Ko 2,12).

²⁸³ Zřejmě jedinou výjimkou je v tomto ohledu ἐνεργέω v Fp 2,13, kde označuje „činění“, „uskutečňování“ Boží vůle. To se ovšem děje proto, že Bůh je hybatelem (ὁ ἐνεργῶν) tohoto chtění i činění (ἐνεργέω).

²⁸⁴ ...διὰ τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἐγενήθη διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Druhé κατὰ není paralelní s prvním, ale dále rozvíjí δοθείσης (T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament (New York: Charles Scribner's Sons, 1897), 84.; Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, 1 ed., The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 316.) „Tato předložka /κατὰ/ pravděpodobně vyjadřuje to, že Pavel přijal uschopnění ke službě, k níž byl povolán. Je to toto uschopnění, ne nějaká vrozená schopnost nebo talent, co mu umožňuje, aby mohl být služebníkem evangelia.“ (Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, 316.)

²⁸⁵ Srov. 1K 15,10.

znamená „poznali“, „shledali“, „nabyli přesvědčení“. Otázkou je, na základě čeho k tomuto přesvědčení došli. Longenecker načrtává jako možnosti:²⁸⁶ (1) Pavlovo vyličení jeho povolání (Ga 1,11n), (2) vysvětlení jím kázaného evangelia na daném setkání (Ga 2,2) a (3) vyprávění o průběhu a výsledcích jeho služby (Ga 1,22; 2,8). Uzavírá s tím, že s největší pravděpodobností hráli roli všechny. To je celkem pravděpodobné, nicméně hlavní váha ležela celkem jistě na poslední možnosti. Vyprávění o Pavlově povolání by bylo možné nevěřit, a navíc z něj nijak nevyplývalo, že v *dané době* káže evangelium pravdivě a Bůh za ním stojí. Následující ἐνήργησεν (v. 8) není slovo, které by Pavel používal pro povolání, ale naopak se typicky týká pokračujícího Božího působení v člověku a službě. Znalost obsahu evangelia a to, že je někdo káže, by samo o sobě těžko vedlo k tomu, že by služba služba dotyčného byla položena na stejnou úroveň jako službu apoštola Petra. Zásadní váha rozpoznání Pavlovy služby či dokonce apoštolství proto spočívala na viditelných výsledcích jeho služby.

Právě na viditelné výsledky své služby a nadpřirozené Boží potvrzení této služby (a své role) se Pavel opakovaně odvolává. Typicky se přitom jedná o chvíle, kdy je tato služba a role zpochybňována. V 1K 9,1–2 spojuje obhajobu (v. 3: ἀπολογία) svého apoštolství jednak se svým setkáním se vzkříšeným (a svým povoláním), jednak s viditelnými výsledky své služby. Právě toto druhé přitom rozpracovává. Důkazem jeho úspěšného apoštolství jsou Korintští jako jeho dílo (ἔργον). Jsou pečeti (σφραγίς) jeho apoštolství, což v tomto případě nese sílu oficiálního potvrzení či certifikátu.²⁸⁷ I kdyby pro jiné apoštolem nebyl, pro ně jím bezpochyby je. Wolff toto vyjádření chápe tak, že zpochybňovat Pavlovo apoštolství, by znamenalo popírat jejich vlastní existenci jako sboru.²⁸⁸ Výsledek Pavlovy práce přináší viditelné a těžko zpochybnitelné svědectví o jeho apoštolství. Na základě ní si Pavel nárokuje zvláštní autoritu otce (1K 4,15) a vymezuje dosah své apoštolské autority, do míst kam dosáhl jeho vliv (2K 10,14). Korintská církev představuje svou existencí „doporučující dopis“ (2K 3,2), který si kdokoli, kdo by pochyboval o Pavlově apoštolství, může přečíst.

Kromě těchto výsledků služby v podobě založených církví jsou tu také projevy Boží moci, které Pavlovu službu provázejí. Ve 2K 3,12 uvádí, že „znamení apoštola byla mezi nimi uskutečněna ve vši vytrvalosti znameními, divy a mocnými činy.“ Přestože se Pavel snaží obrátit pozornost Korintských ke svému apoštolskému příkladu následování Krista ukřižovaného, nemá problém odkázat na zázraky jako nadpřirozenou legitimizaci své služby.²⁸⁹ Kristova sláva a utrpení jdou ruku v ruce. Na zázraky jako doprovodné znamení své apoštolské služby, která vede k zakládání sborů a růstu církve, Pavel znovu

²⁸⁶ Richard N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary 41 (Waco, Texas: Word Books, 1990), 55.

²⁸⁷ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 674.

²⁸⁸ Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 189.

²⁸⁹ Na Kristův příklad pokory a služby jako to, co definuje jeho apoštolský příklad, upozorňuje hlavně v těchto pasážích: 1K 1,18–2,5; 4,9–16; 9,1–27; 11,1; 2K 11,23–33; 12,10. Na stejných místech ale neváhá poukázat také na zvláštní čest a nadpřirozenou legitimizaci, které k apoštolství patří: 1K 2,4–5; 2,6–16; 4,15–21; 9,1.6–7.14; 2K 12,1–13.

upozorňuje v Ř 15,17–21. Evangelia v celé své rozmanitosti se shodují, že zázraky představovaly zásadní legitimizaci Ježíšovy služby a nároku. Skutky pak opětovně ukazují na důležitost zázraků pro legitimizaci apoštolů před židovskými autoritami. Zásadní roli jim připisuje rovněž – a to má zvláštní důležitost v kontextu Ga 2,7–9 – v uznání legitimacy služby pohanům. Pakliže Bůh nadpřirozeně vedl Petra k návštěvě Kornéliova domu a vylil na neobřezané svého Ducha, je patrné, že za touto službou stojí (srov. Sk 10,47; 11,17–18). Také na apoštolském koncilu zaznívá jako hlavní argument, který přítomné přesvědčí, Petrovo svědectví o daru Ducha pohanům a vyprávění Pavla s Barnabášem o „znameních a divcích, které Bůh vykonal skrze ně mezi pohany“ (Sk 15,8–10.12).

Je to právě takovéto svědectví o viditelných výsledcích a Božím potvrzení Pavlovy služby, které hrálo hlavní roli v legitimizaci Pavlovy služby v očích apoštolů v Ga 2,7–9. James Dunn to ve svém komentáři shrnuje: „Pavel si dává záležet, aby sloveso /ἐνεργέω/ zopakoval v obou částech věty. Hlavní roli v uznání od vedení Jeruzalémě hrálo poznání (nebo snad spíše nemožnost popření) skutečnosti, že Pavlova misijní práce má mezi pohany přesně takové výsledky jako Petrova misijní práce mezi židy. (...) Nemohli popřít zdroj Pavlova úspěchu, aniž by zpochybnili Petřův.“²⁹⁰

Na tomto základě podali apoštolé Pavlovi pravice na stvrzení dohody a znamení společenství. Zmínka o κοινωνία potvrzuje jednotu jejich práce a zřejmě také postavení rovných partnerů.²⁹¹ Pavel (s Barnabášem) mají plnou důvěru pokračovat ve své službě mezi pohany, zatímco Petr bude pokračovat mezi Židy. Služba, ke které byl Pavel osobně povolán a kterou Bůh viditelně potvrzoval zdarem, je potvrzena také těmi, kdo jsou uznáváni za autority v církvi. (Pavel trojím opakováním označení οἱ δοκοῦντες podtrhuje pouze lidský aspekt jejich legitimacy v protikladu k legitimizaci Boží, což v kontextu listu dává velmi dobře smysl.)²⁹² Zajímavé je, že ve v. 8 Pavel neuvádí v souvislosti se svou osobou apoštolství, přestože je jasně implikováno a v listě samém se tak Pavel představuje (Ga 1,1). Tato skutečnost spolu s pro Pavla netypickou řeckou variantou Petrova jména vedla některé k domněnce, že Pavel cituje prohlášení z daného setkání, které se tomuto termínu vyhýbalo. Možnost citace je nanejvýš spekulativní a jazyk v. 8 je pavlovský. To, že titul apoštola mohl být Pavlovi upírán, nijak nepopírá to, že funkčně je jako apoštol chápán a Pavel sám si tak rozumí. Ve svých očích i v pohledu jeruzalémských je apoštolem podobně jako Petr.

Událost v Ga 2,7–9 spolu s Pavlem zdůrazňovaným označením οἱ δοκοῦντες („ti uznávaní“) ukazuje na důležitost a nejednoznačnost uznání rolí. Korintská korespondence

²⁹⁰ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 2006), 106.

²⁹¹ Longenecker uvádí, že starozákonní idiom podání ruky nesl podtón podřízení se a nižšího postavení. V židovstvu z doby druhého chrámu se podle něj fráze „podat pravici“ používala podobně jako v partsko-řeckém světě bez tohoto podtónu, nicméně Pavel radši tuto možnost explicitně vyloučí. (Longenecker, *Galatians*, 58.)

²⁹² Pavel zdůrazňuje, že jeho povolání pochází přímo od Boha, že jej Bůh sám potvrzuje a že lidský zdroj autority není rozhodující (Ga 1,1.11–12).

dokládá, že Pavlovo apoštolství některými uznáváno bylo a jinými ne (1K 9,2). Naopak tu byli lidé, které Korintští za apoštoly uznávali, ale Pavel ne (2K 11,13). Pavel trvá na tom, že hlavní (a v posledku jediný), jehož hodnocení má váhu, je Bůh. O apoštolství rozhoduje Boží povolání (Ga 1,1), Boží uschopňování a potvrzování služby (Ga 2,8; 2K 12,12). Jen Bůh sám také může zhodnotit charakter a službu apoštola (1K 4,1–5). Co se lidského uznání (pravého) apoštola týče, měli by věřící využít podobná kritéria. Má povolání? Má schopnost jednat jako apoštol a stojí za ním výsledky hodné apoštola? Odpovídá jeho charakter a způsoby Kristovu vyslanci? Jak Pavel Korintským ukazuje, jejich soudy mohou být často nesprávné nejen pro pochopitelný nedostatek informací, ale také pro jejich „tělesnost“ bránící „duchovně“ posoudit dotyčného podle správných měřítek (1K 2,14–16). Proto má svůj význam soud autorit („těch uznávaných“) a Pavel zmiňuje doporučující dopisy. Ve svých listech také doporučuje různé osoby, které jej zastupují.

Na základě výše řečeného je možné shrnout Pavlův postoj k jeho roli apoštola v Ga 2,7–9 následovně: Pavel své apoštolství chápe jako Bohem darovanou milost. Používá pro něj jazyk charismat podobný tomu v 1K 12,4–11. Na počátku stojí svrchované Boží rozhodnutí a povolání, které je mu uděleno (dar). Člověk ovšem nedostává jednoduše povolání, kterému má dostát. Božím darem je zvláštní milost (charisma), která v člověku působí a uschopňuje jej toto povolání naplňovat. Dotyčný následuje své povolání a jedná v souladu s tím, jak Bůh působí v jeho životě. V Pavlově případě to znamenalo, že jedná jako apoštol. Navenek je vidět, že jedná způsobem odpovídajícím této roli a má výsledky, které se v ní očekávají. Pokud praxe trvá, je pravděpodobné, že dotyčný začne být s touto rolí spojován a v ní uznáván. Potvrzení od autorit („těch uznávaných“) v církvi pak znamená přezkoumání a potvrzení těžko popíratelného stavu: dotyčný *se stal* apoštolem. Toto potvrzení (ustanovení) Pavel nechápe jako okamžik, kdy se apoštolem stává. Tím jej učinilo Boží rozhodnutí a Boží působící milost. Ani výsledná role a uznání „úřad“ tak v posledku není ničím jiným než charismatem – výsledkem působení Boží milosti.

6.3 Rozeznání proroka

Pavlův příklad apoštolství z Ga 2,7–9 je sice specifický, ale má obecnější platnost. Apoštolství představuje mimořádný a neopakovatelný dar. Velmi specifická byla Pavlova osobní situace a také kontext pasáže. Jazyk charismat ale toto místo pevně spojuje s dalšími, kde o darech milosti mluví. Dary pocházejí ze svrchovaného Božího rozhodnutí (1K 12,11) a jsou viditelným projevem (1K 14,7) působení Božího Ducha v člověku (1K 12,6.11). Toto působení může mít a má nejrůznější projevy. V konečném důsledku pak z různých lidí vytváří různé údy s různými funkcemi. Pavel někdy pozornost zaměřuje na samotné působení (Boží Duch), jindy obrací pozornost k jeho viditelným projevům (např. prorokování) a někdy zase mluví především o výsledném produktu (např. konkrétní proroctví). Konečným výsledkem takového působení Božího Ducha může nakonec být člověk s definovanou funkcí či rolí (např. prorok). Pavlovu myšlenku budeme právi nejlépe tehdy, budeme-li role a úřady v církvi chápat jako součást jediného nekončícího procesu Božího působení, které začalo přijetím daru Ducha

(1K 12,13) a ústí v zformování funkčních údů. Role apoštola, vykladače jazyků nebo dobrodince představují různé produkty téhož působení.

Domnívám se tedy, že rozdíl mezi seznamem projevů Ducha v 1K 12,8–10 a seznamem údů či charismat v 1K 12,28–10 lze nejlépe vysvětlit právě pohledem na tento proces utváření. Příležitostně mohli prorokovat všichni a zřejmě se tak z velké části dělo. Užitek proroctví těchto lidí byl zřejmě rozdílný. U některých se ale právě tento dar objevoval kvantitativně i kvalitativně více. Začali s ním být spojováni. Pavlova poznámka „považuje-li se někdo za proroka“ (1K 14,37: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι), ukazuje, že hodnocení a sebehodnocení různých lidí ve sboru bylo různé. Na druhé straně Pavel sám mluví o prorocích (1K 14,29) a to dokonce i ve smyslu jakéhosi „úřadu“ vedle apoštolů (1K 12,28). To ukazuje, že počítal s existencí lidí, jejichž role proroků byla obecně uznávaná. Zda se jednalo pouze o konsensus společenství nebo byla tato role i oficiálně potvrzená, nelze říct. Vzhledem k tomu, že o ustanovování proroků se nikde nemluví a celý charakter se zdá nasvědčovat prostému konsensu, je na místě považovat toto za stav věci.

Tímto směrem ukazuje i Pavlův závěrečný imperativ ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Že jde o imperativ a nikoli indikativ, ukazuje nesporný imperativ v 1K 14,1, který se znovu vrací k původnímu tématu a upřesňuje o jaké dary usilovat.²⁹³ Usilování o větší dary dává smysl také v kontextu naznačené hierarchie charismat. Ta, jak jsme viděli, není pevně daná, ale lidé se údy stávají na základě toho, že se nechávají určitým způsobem používat. Sloveso ζηλοῦτε tu tedy může znamenat „usilovat o“ nebo „žádat“. V 1K 14,13 se má mluvčí v jazyku modlit za to, aby byl schopen také vykládat. Nicméně ζηλοῦτε nemůže znamenat „modlete se“, i když i to může být součástí usilování. Jannes Reiling ve své studii k pojetí prokovaní v Hermově pastýři a v 1. Korintským upozorňuje (s odvoláním na van Unnika), že pravděpodobně nejlepším překladem bude „horlivě praktikujte“.²⁹⁴ Připomíná, že podle apoštola Pavla Duch na shromáždění působí, Bůh proroctví *dává* a církve má lidi schopné prorokovat. Toto Boží vanutí je ovšem potřeba správně zužitkovat a dát mu prostor. Právě větším darům mají Korintští dát větší prostor a mají usilovat o to, aby se stali užitečnými údy těla. Každá bohoslužba je příležitostí dary praktikovat a údem se stávat. Rituál je prostorem stávání se a růstu. Je místem, kde si člověk může okoušet novou roli a postupně si ji osvojit.

²⁹³ Imperativ hájí Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 623–25; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1024–25; Charles Kingsley Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 2nd ed., Black's New Testament Commentaries (London: Adam & Charles Black, 1971); Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 240. Argumenty pro indikativ přináší Bittlinger, *Gifts and Graces*, 73–75.

²⁹⁴ Jannes Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, Supplements to Novum Testamentum 37 (Leiden: E. J. Brill, 1973), 146–47.

6.4 Rámec rituálu a dva „modely“ církve

Otázka rozdílů mezi dvěma seznamy charismat v 1K 12 a otázka úřadu proroka, nás přivádí k otázce struktury a organizace rané církve. Řada badatelů rozlišuje dva typy organizace církve v novozákonní době.²⁹⁵ Jeden reprezentují Pavlovy pohanské sbory s jejich rovnostářským a charismatickým vedením. Campenhausen takto píše, že církev je tu „volným společenstvím, které se rozvíjí živou interakcí užívání duchovních darů a služeb, aniž by k tomu potřebovalo oficiální autority nebo ustanovené ‚starší‘.“²⁹⁶ Nejvyšší autoritu nesou apoštolé, proroci a učitelé, jak to vidíme na příkladu Korintu (1K 12,28) nebo Antiochie (Sk 13,1–3). Druhým je hierarchický model ustanovených autorit, jak se objevuje v pastorálních epištolách. Jejich původ se tradičně hledal původním jeruzalémským sboru, v jehož čele stáli apoštolé, kteří pak ustanovovali starší a diakony.²⁹⁷ Tento model zřejmě navazuje na židovskou synagogální strukturu. Jeho pokračováním a rozvinutím je pak hierarchická struktura s biskupy, staršími a diakony v pastorálních epištolách. Tento druhý model převládne, i když postavy Duchem obdařených proroků ještě nějakou dobu fungují v novém institucionálním rámci.

Nejtypičtějším příkladem i nejsilnějším argumentem pro charismatický model církve představují právě listy do Korintu. Nejen, že chybí jakákoli zmínka o starších či biskupech, ale představovaný model církve se zdá jejich existenci vylučovat. Církev je tu pro Pavla tělem Kristovým – charismatickou komunitou, kde každý člen má nějaký dar Ducha, kterým se podílí na životě společenství. Tyto údy mají sice různé funkce, ale jak píše Eduard Schweizer – „neexistují žádné pevně dané vztahy podřízených a nadřízených, protože dar Ducha je přizpůsoben každému členovi sboru.“²⁹⁸ Bohoslužbu nikdo neřídí a jednotliví účastníci si mají dávat přednost, aby se dostalo na příspěvky druhých, kteří se cítí vedeni mluvit (1K 14,26–33).

Tato představa o korintském sboru ale není tak úplně jednoznačná. Jednak je potřeba předpokládat kontinuitu pavlovských sborů od situace v listě Korintským k situaci pastorálních listů, což předpokládá potřebu existence obou modelů v rané fázi. Zmínka o biskupech a diakonech ve Fp 1,1 ukazuje, že ke vzniku těchto rolí docházelo v Pavlových sborech již za života apoštola. Lukášovy zmínky o tom, že v Pavlových sborech byli starší a on sám je ustanovoval, by neměly být brány na lehkou váhu.²⁹⁹ Za zmínku stojí také skutečnost, že Pavel sám se právě v 1. Korintským opakovaně odvolává na pořádky platné ve všech církvích a vede Korintské k jejich dodržování

²⁹⁵ James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 106–123.

²⁹⁶ Hans E. F. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (London: A. A. & C. Black, 1969), 70.

²⁹⁷ Dunn, *Unity and Diversity*, 114.

²⁹⁸ Eduard Schweizer, *Church Order in the New Testament*, Studies in Biblical Theology (London: SCM, 1961), 71.

²⁹⁹ Sk 14,23; 20,17. Lukáš podle všeho počítá s existencí starších jako obecnou praxí církve, která se v tomto ohledu podobá Izraeli (srov. Sk 11,30; 14,23; 15,2.6.22–23; 20,17–18).

(1K 11,16.23; 14,33). Mlčení nesporných Pavlových listů samo ještě není důkazem neexistence těchto rolí. Pastorální listy se naopak nezmiňují o prorocích, přestože se s proroctvími počítá a o prorokování kohokoli z věřících mluví ještě Hermův pastýř v polovině 2. století (*Hmand.* 11). To, že podle pastorálních listů mají učit starší a episkopové, ještě nijak nevylučuje existenci dalších učitelů nebo vzájemného obohacování se věřících ve stylu 1K 14,26.31. Jak i samo slovo ἐπίσκοπος naznačuje, jejich role spočívala z velké části v dohledu nad děním na setkáních. S finanční odměnou pro vyučující Pavel počítá i v Korintu (1K 9,11; srov. Ga 6,6).

Andrew Clarke vidí raný funkční ekvivalent pozdějších starších a episkopů ve vedoucích domácích společenstvích, které Pavel ve svých listech často zmiňuje.³⁰⁰ 1K 16,15 připomíná dům Štěpána, který se mezi prvními v celé provincii oddal „službě svatým“, a vyzývá je, aby jej uznávali. Podobnou výzvu vztahuje na Fortunata a Achaika (1K 16,18). V Ř 16,1–2 mluví o Foibé, která je služebnicí církve v Kenchrejích a byla patronkou církve v jejím domě. Pavel opakovaně zmiňuje lidi, v jejichž domě se církev scházela a počítá s nimi jako s vedoucími. Podle Clarka je logické, že tito lidé dohlíželi či se starali o církev v jejich domě. V zásadě se od nich čekaly podobné osobní a duchovní kvality jako od starších v pastorálních listech. Ti jsou pokračováním právě této role. Propojenost církve a chodu domácnosti odráží „domácí řády“ v listech Efezkým a Koloským i požadavky na vedoucí v pastorálních listech.

Tento pohled na roli místních Pavlových spolupracovníků dává dobrý smysl a lze předpokládat, že typ autorit – charismatický a správní – v církvi existoval společně od samého počátku. Již prosté setkávání vyžadovalo lidi, kteří by zajistili místo ke scházení, základní organizaci a vedení setkání. V případě domácí církve tato role přirozeně padala na majitele, neboť cizí člověk by těžko svolával a řídil scházení v cizím domě. Svou roli nepochybně hrála i přirozená autorita bohatších a vzdělanějších členů. Pro organizaci jídla, financí, komunikace byla od počátku potřeba lidí spíše manažerských schopností odlišných od toho, co obnášela samotná charismatická bohoslužba. Pavel na tyto funkce opakovaně odkazuje, když mluví o darech pomoci, administrace, vedení (srov. 1K 14,28; Ř 12,7–8). Jejich pokračování a rozvinutí lze vidět právě v roli starších a diakonů. Když se Pavel obrací na konkrétní jedince a představené, předpokládá, že mají autoritu prosazovat jeho pokyny a dohlédnout na jejich uskutečnění. Příkladem může být Filemon s církvi v jeho domě. Je logické, že význam organizačních a administrativních charismat narůstal s postupem času a růstem společenství. Oba však museli být přítomné od samého začátku a prameny o nich také skutečně svědčí. Je také zásadní číst 1K 11–14 jako pokyny pro průběh *bohoslužby* a nakládání s projevy Ducha, nikoli jako pokyny pro organizaci *církve*. Podobně pastorální listy mluví o organizaci *církve a roli* vedoucích, nikoli o průběhu bohoslužby a roli charismat, s nimiž počítají. Krom toho není důvod, proč by vedoucí domácího společenství nemohl zároveň sloužit proroctvími, jazyky či učením.

³⁰⁰ Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership* (London: T&T Clark, 2008), 46–69.

Jeden z hlavních důvodů, proč bývá 1K 12–14 chápána jako argument pro odlišný (čistě charismatický) model církve spočívá v nedocení kontextu pasáže. Pavel zde nepředkládá model církve, ale upravuje praxi používání charismat (konkrétně jazyků a prorokování). Nezabývá se tedy ani modelem církve, a dokonce ani bohoslužbou jako takovou, ale pouze její konkrétní částí (či aspektem). Na bohoslužbách mělo místo jídlo, čtení dopisů a bezpochyby i vyučování na základě Písma, jehož znalost Pavel předpokládá. Nic z toho ale není Pavlovým tématem. Stejně tak se zmíní o darech pomoci a vedení, ale nijak nspecifikuje jejich podobu, protože nejsou jeho tématem. Počítá s uplatňováním autority v církvi, nicméně v 1K 12–14 se snaží vést Korintské k zodpovědnosti a ohleduplnosti, která není vynucovaná z vnějšku. Jak jsme viděli, obraz těla je pevně vázán na kontext 1K 12–14. Věřící se stali údy Krista díky tomu, že byli napojeni jeho Duchem (1K 12,13) a ten v nich dál působí (1K 12,4–11). Metafora pneumatického těla má vyjádřit smysl rituálu a korigovat jeho průběh. Právě docení tohoto rituálního kontextu nám může pomoci pochopit, jak se výše zmíněné dva „modely“ církve a typy autority mohly rozvíjet současně, ovlivňovat se a potřebovat se navzájem. Velkou pomocí nám v tomto mohou být některé koncepty z teorie rituálu: zejména pojmy ‚rámování‘ (framing), ‚liminalita‘ (liminality) a ‚vztahovost‘ (relationality).

(1) *Rámování.* Prvním důležitým konceptem je ‚rámování‘ (framing). Autorem tohoto pojmu je Gregory Bateson, který tematizoval skutečnost z jednání zvířat, kdy zdánlivá agrese je chápána jako hra na základě metakomunikačního rámce, který vyše pro obě strany srozumitelný signál, že se jedná o hru.³⁰¹ Tento koncept pak dále rozpracovali další. V zásadě jde o to, že určité signály (často rituálního charakteru) pomohou vymezit ‚rámec‘ jednání, ve kterém platí specifická pravidla. Vědomí rámce je důležité při každodenní interakci. Člověk ví, že se jinak chová k téže osobě, pokud s ní jedná jako zákazníkem nebo ji potká na oslavě narozenin. Rituál je takto jednáním, které samo sebe vymezí jako rituál – způsobem řeči, jednáním, konkrétními frázemi – a vytvoří tak prostor pro typ vztahu a jednání, které by v jiném kontextu nebyly akceptované. Toto oddělení od běžného bývá velmi výrazné. Účastník v rituálu vstupuje do prostoru posvátna, kde se rozpouští řád vnějšího světa. Vztahy mezi účastníky v průběhu rituálu, jejich jednání a způsob řeči bývá často odlišný od běžného života. Tyto vztahy a toto jednání v rituálu má význam pro potvrzení a transformaci řádu vnějšího světa.

Užitečnou sekulární paralelou k rituálu může být následující situace. Řekněme, že si kolegové z menší firmy pronajmou tělocvičnu a rozhodnou se, že si spolu půjdou zahrát fotbal. V šatně se převléknou. Vypadají jinak a je jasné, že jejich pracovní role zde ztrácejí význam. V rámci hry na sebe berou jiné. Protože spolu hrají poprvé, není jasné, jak kdo hraje. Role se vytříbí během hry. Z někoho se během hry vyloupne schopný brankář, jiný se ukáže jako neschopný útočník. Člověk jindy spíše neúspěšný může zazářit a získat respekt. Někdo zklame jako sólista, jiný se ukáže jako ohleduplný

³⁰¹ Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* London: Intertext. 1972, s. 177–193

spoluhrač. Mezi některými lidmi se vyvine vzájemný respekt, vyzkouší si spolupráci, ocení se navzájem. V rámci hry může být normální křičet na šéfa, aby přihrál. Když hra skončí, odeberou se do šatny, převléknou se a znovu se vrací do starých rolí. Je přitom možné, že druhý den v práci budou v tichém kolegovi v rohu místnosti vidět nově také schopného brankáře. Pokud spolu budou chodit hrát častěji, je pravděpodobné, že se mezi nimi utvoří určité typy vztahů a rolí dané hrou. Bude jasné, kdo hraje jako útočník a kdo chytá. Je dokonce možné, že někoho i v práci nebo před přáteli představí: „To je můj kolega a také náš brankář.“

Tento poměrně banální příklad nám může pomoci přemýšlet o korintské bohoslužbě. Na užívání duchovních darů v 1K 12–14 lze pohlížet jako na takovéto orámované dění. Na korintských setkáních mělo dění svůj prostor, svá vlastní pravidla a role. Podobně jako u fotbalového zápasu bylo možné předjímat, jaký typ aktivit se objeví i kdo v nich zazáří, nicméně průběh každé hry je jedinečný a přináší překvapení. Pavlův text ukazuje, že podobně jako ve výše uvedeném příkladě, znamenal i tento rituál prostor, kde role platné ve vnějším světě ztrácely význam. Svět rituálu měl vlastní role – prorok, vykladač řeči v jazyku, zpěvák – které se neodvíjely od rolí ve vnějším světě. Nezáleželo, zda je dotyčným žena, otrok nebo bohatý patron. V rámci rituálu měli všichni do značné míry stejnou svobodu mluvit podle toho, jak „Duch působí.“ V rámci tohoto rituálu člověk mohl vstoupit například do role proroka a více či méně úspěšně se jí zhostit. V naplňování role mohli růst a mohli s ní začít být spojováni.

(2) *Liminalita*. Antropolog Victor Turner zavedl do studia rituálů pojem liminality.³⁰² Vyšel přitom z práce Arnolda van Gennepa, který studoval speciální typ rituálů označovaných jako přechodové rituály.³⁰³ Ty podle něj charakterizuje trojitá struktura sestávající z fáze oddělení (preliminální), pomezí (liminální) a znovuzачlenění (postliminální). Turner upozornil na to, že liminální fáze bývá spojena s vyvázáním se ze společenského řádu. V řadě rituálů takto účastníci zažívají zvláštní společenství, které označil slovem *komunitas* a které je typické rozpuštěním vnějších rolí a hierarchií. Z této fáze se pak účastníci vrací zpět a nově se začleňují do vnějšího řádu. Podle Turnera tento prožitek hraje důležitou roli v udržování společenského řádu, neboť jeho chvilkové rozpuštění umožňuje ventilovat napětí a řád nově přijmout. Podle něj pak v dějinách vznikala hnutí – nutně dočasná a omezená – která se snažila tento prožitek *komunitas* proměnit ve stálý společenský stav. Za takovouto liminální *komunitas* bývalo často považováno prvotní křesťanství, přičemž jeho eschatologické sebeporozumění jako společenství na pomezí mezi přítomným a budoucím věkem se považovalo za její teologické vyjádření.³⁰⁴

V případě pavlovského křesťanství je ale potřeba vidět, že takovýmto liminálním místem *par excellence* byla charismatická bohoslužba. V komunitě jako takové Pavel

³⁰² Victor Turner, *Průběh rituálu* (Brno: Computer Press, 2004).

³⁰³ Arnold van Gennep, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996).

³⁰⁴ Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus*, 300–306, 349–452.

počítal s platností vnějších rolí manželek a otroků, kteří mají mlčet nebo poslouchat své pány. Krom toho si své role vytvářela církev. Byli tu vedoucí domácích společenství a jejich pomocníci. Byli tu proroci, učitelé a diakoni. Rituál z 1K 12–14 pak ale představoval prostor a čas, kdy velká část těchto rolí ztrácela svůj význam. Člověk prorokoval, modlil se, vykládal, přinášel slovo poznání (...) nikoli proto, že byl vedoucím, prorokem či diakonem, ale protože měl v daný čas poselství od Boha. Z 1K 11,2–16 je patrné, že žena měla stejné právo prorokovat nebo se modlit jako muž. V interakcích mimo rituál zřejmě platila striktnější genderová pravidla daná společenskými zvyklostmi (1K 14,33–35). V případě projevů Ducha rozhodoval o tom, kdo bude mluvit, Duch sám na základě svého svrchovaného rozhodnutí (1K 12,11). Pokud si vybral člověka, od něhož se společensky nebo osobnostně nečekalo, že by mluvil, nebylo na lidech, aby tomu bránili. U normálního mluvení (ne „v Duchu“) se počítalo s běžnými společenskými pravidly komunity nebo světa. Tato distinkce je cítit i v Didaché, kdy prorok má dostat prostor a nemá být souzen, když „mluví v Duchu“.³⁰⁵ Podobný princip je cítit i za přijetím pohanů do Božího lidu ve Skutcích i epištolách, kde argument zní: Pokud jim Bůh dal Ducha, pak kdo jsou apoštolé, aby jim bránili být součástí Božího lidu.

(3) *Vztahovost (relationality)*. V části bohoslužby určené projevy Ducha se rozpouštěly vztahy vnějšího světa a na čas vznikaly jiné podle toho, jak „Duch vanul“. V souvislosti s rituálem se také mluví o ‚vztahovosti‘ (relationality) v rituálu.³⁰⁶ Tak jako při sportovním zápase dochází mezi hráči k interakcím odlišným od těch ve světě mimo hřiště, které však život mimo hřiště ovlivní, podobně je tomu v rituálu. V rámci praktikování charismat docházelo mezi účastníky k specifickým interakcím. Řekněme, že otrok si stoupl a pronesl řeč v jazyku. Poté si stoupla žena pána domu a vykládala. Oni i všichni přítomní věděli, jaké role zastávají v běžném životě a co z nich vyplývá. Zde ovšem vystupovali nejen jako dva rovnocenní mluvčí Ducha, ale jejich části na sebe navazovaly. Na daný okamžik se stali spolupracovníky. Tato „spolupráce“ pak mohla ovlivnit i jejich interakci mimo rámec rituálu jak na osobní rovině, tak na úrovni vnímání druhého. Dotyčný zůstal otrokem, ale byl to „otrok, který vykládal moji řeč v jazyku“. V rámci tohoto rituálu si lidé mohli získávat respekt či jej naopak ztrácet, mohli získat vděk za svoji službu nebo pohoršit svým vystupováním. To, co se dělo v rámci rituálu, ovlivňovalo vztahy ve světě mimo něj. Role nabytá v rámci rituálu („prorok“) mohla člověka provázet i mimo svět rituálu. Člověk takto zůstával „naším prorokem“, i když spolu s ostatními jedl u stolu nebo se věnoval svému světskému zaměstnání.

Tak jako smyslem společného sportu pro kolegy z práce bývá utužení vztahů, vytváří i interakce v rituálu pouta mezi členy společenství, kteří se této hře spolu věnovali. Spjovali je společné zážitky a vzpomínky na jednotlivé interakce. Co kdo řekl, jak kdo reagoval, jak významné to pro život jednotlivce nebo společenství bylo. Tyto zážitky sdíleli s lidmi v komunitě a byly těžko sdělitelné mimo ni. Jak ukazuje jazyk plný novotvarů, vytvářeli si přirozeně vlastní slovník týkající se této specifické činnosti, které

³⁰⁵ *Did* 11.7–12.

³⁰⁶ Vice Houseman, „Relationality.“

se věnovali. Jak připomíná Michael Houseman ohledně vztahovosti v rituálu, na rituálu je zásadní, že je jednáním.³⁰⁷ Dotyční nepřemýšlejí, zda patří k sobě a jsou různými údy téhož těla, ale tuto skutečnost žijí. Vidí, že různí lidé různými způsoby přispívají k průběhu bohoslužby. Mnozí pravidelní účastníci se zřejmě profilovali a vědělo se, co od koho čekat. Přesto zde zůstával prvek překvapení a proměny. Noví lidé mohli vystupovat a kvalifikovat se jako proroci. Stávající proroci svým jednáním v rituálu potvrzovali svoji roli v komunitě.

(4) *Ztělesňování a jednání (embodiement a practice)*. Sociolog Pierre Bourdieu ve své knize *Náčrt teorie jednání* analyzuje právě tento aspekt hry v interakcích.³⁰⁸ Ukazuje, jak si člověk osvojuje jednání a jak se toto vepisuje do jeho tělesné existence. Člověk se učí, koho jak zdravit a komu kdy podat ruku. Aniž by o tom pak nějak zvlášť přemýšlel, používá vhodný typ pozdravů a podává ruku, když se to sluší. Bourdieu používá slova *habitus*, kterým označuje osvojenou dispozici k určitému jednání. Tento *habitus* přechází člověku „do těla“ (je *embodied*) a umožňuje mu bez přemýšlení žít jeho roli a rozhodovat se v souladu s ní. Toto se ovšem neděje mechanicky. Každé setkání je jedinečné, stejně jako každý aktér. Řada neobvyklých situací vyžaduje určitý cit pro hru, jak je tomu při každé snaze navázat rozhovor nebo si říct o tykání. Člověk se takto učí jednat v souladu s osvojovanou rolí, kterou ovšem hraje se svým jedinečným osobním zabarvením a vlastním citem pro hru. V jednotlivých interakcích, kde roli ztělesňuje, si ji zároveň osvojuje a stává se jí. Fotbalista se fotbalistou stává tím, že hraje fotbal. S každou další hrou mu dovednosti s míčem a reakce na hřišti přecházejí do těla. Často se jako fotbalista prozradí svým jednáním i mimo hřiště. Podobně se lidé učí a s osobitým zabarvením ztělesňují roli manžela, Čecha či křesťanky.

Stávání se „prorokem“ v raně křesťanské obci podle všeho probíhalo podobně. Účastník viděl, jak se proroci chovají a jak mluví. V rámci bohoslužby měl možnost si zkusit promluvit podobně. Postupně se mohl začít příslušné roli přibližovat jak kvalitou obsahu, tak formou. Začínal mluvit a jednat jako prorok. Začínal být vnímán jako prorok a také se tak cítil. Tento aspekt učení se praxí a příkladem v komunitě nijak nezpochybňuje autenticitu zjevení. Pavel sám evidentně odděluje zjevení, které závisí na Boží svrchovanosti, a vhodný způsob předání, který se dotyčný musí učit (srov. pokyny v 1K 12,27–40). Krom toho Korintským také neustále staví před oči svou vlastní praxi a odvolává se na zvyklosti církevních společenství. Stávání se prorokem nebylo jen věcí zjevení a uznání role komunitou, ale také osvojováním příslušného jednání. Je to právě prostor rituálu, který umožňoval, aby se další věřící stali proroky.

Domnívám se, že výše zmíněné úvahy ukazují na význam rituálu z 1K 12–14 pro formování raně křesťanské komunity minimálně ve dvou ohledech:

(1) *Liminalita a zakoušení komunitas*. O křesťanských obcích se často mluví jako o jisté antistruktuře, která převrací řád vnějšího světa a dává vzniknout rovnářstářské

³⁰⁷ Houseman, „Relationality,” 414.

³⁰⁸ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

komunitas, kde všichni tvoří jednu rodinu.³⁰⁹ To je do značné míry pravda, ale má to svá omezení. Role jako muž–žena v církvi dál měly význam (1K 11,2–16; 14,33b–36). Církev navíc vytvářela vlastní role a hierarchie (srov. 1K 12,28–30). Pavel počítá s autoritou apoštola, rolemi proroků a učitelů, představených sboru a brzy také starších a diakonů (Fp 1,2). Důležitou událostí, kdy se i tyto role rozpouštěly, byl čas věnovaný projevům Ducha.³¹⁰ Zde mohl promluvit kdokoli, komu to Duch dal. Ta část společného setkání, kdy věřící jednali „v Duchu“, představovala prostor svobody, kde se kdokoli bez ohledu na postavení ve světě nebo v církvi mohl uplatnit na základě vanutí Ducha. Zde mohl každý – i bez vzdělání, schopnosti a postavení – přinést slovo a promlouvat. Zde mohli na chvíli zakoušet *komunitas*, kde všechny vnější role světské i církevní ztrácely význam. V souladu s Turnerovou tezí se lze domnívat, že právě zkušenost rovnostářské *komunitas* zakoušené v rituálu pomáhala členům cítit se jako plnohodnotní a rovnocenní aktéři bez ohledu na společenský nebo etnický původ. Stejně tak lze v souladu s Turnerovou tezí předpokládat, že tento prostor a zkušenost svobody následně pomáhal lépe znovuzачlenit a žít ve strukturách vnějšího světa. Zároveň se z tohoto rituálu mohli vynořovat s novým zážitkem a časem i novou rolí.

(2) *Vznik rolí.* V prostředí liminality zanikaly staré vztahy a na moment vznikal nový svět s novými vztahy, jinými rolemi a jinými pravidly interakce. Účastníci dění mohli na chvíli být údy jednoho těla, kde je Duch propojoval a činil z nich v daném dění konkrétní údy. Mohli si tak vyzkoušet novou (často mimo rituál neexistující) roli. Mohli prožívat vzájemnost a sounáležitost nejen na základě obecného prožitku rovnosti, ale i na základě konkrétních interakcí, vztahů v rituálu a konkrétních společných zážitků. Mezi lidmi vznikaly konkrétní vztahy a formovaly se nové role platné v rituálu. Člověk si takto mohl „vyzkoušet“ prorokování a alespoň na chvíli „být“ prorokem. Takto se roli učil a prorokem se „stával“. Interakce z rituálu pak ovlivňovaly vztahy a role mimo svět rituálu. Některé z nich jako role proroka pak dokonce mohly získat platnost i mimo rituál. V rituálu se dotyčný stával prorokem a jako na proroka se pak na něj začalo nahlížet i mimo rituál.

Mám za to, že tato perspektiva může pomoci osvětlit problém dvou „modelů“ církve. Z tohoto pohledu nejde ani tak o různé modely církve, jako různé sady rolí pro dva různé kontexty a úrovně fungování církve. 1K 12–14 se týká bohoslužby a to ne obecně, ale speciálně praktikování projevů Ducha. Tato část bohoslužeb měla své specifické (ač nejasně vymezené) „role“ jmenované v 1K 12,8–10 a dalších „seznamech“ napříč 1K 12–14. Krom toho do těchto rolí (především prorockého slova a řeči v jazyku) mohl na okamžik vstoupit kdokoli z přítomných. V praxi se sice mohlo (často) jednat o obdobné lidi pro obdobné činnosti, nicméně principiálně mohl *kdokoli* promluvit v jazyku, vykládat, udravit či zaprorokovat. Tato „část“ bohoslužby (rituálu) tedy měla

³⁰⁹ Meeks, *The First Urban Christians*, 86–94.

³¹⁰ To připomíná i Meeks, byť tuto myšlenku dále nesleduje: „Duch je z principu tvůrcem *komunitas*, vede ke spontaneitě a přímé interakci bez ohledu na role a antinomie „světa“. Někteří členové církve /v Korintu/ ale začali brzy tvrdit, že mají více Ducha než druzí. To Pavel nechtěl připustit.“ (Meeks, *The First Urban Christians*, 90.).

své „charismatické“ role a ztělesňovala „charismatický“ „model“ církve. Mimo tento rituál ovšem v církvi byli lidé, kteří zajišťovali organizační chod setkání a nesli zodpovědnost za komunitu a pořádek v ní. V praxi mohlo jít často o stejné lidi, nicméně jednalo se o jiný typ rolí pro jiný kontext. Sem patří role vedoucích, pomoci, řízení, starších či diakonů. Jejich úkolem bylo zajistit chod a fungování církve, aby v ní byl zachován prostor pro výše zmíněné rituální dění. V něm se z „biskupů“ stávali proroci či mluvčí v jazyku. Mluvčí v jazyku se pak mohli vracet do svých rolí patronů církve, pomocníka u stolů či křesťanské manželky. Po opuštění církve pak odkládali všechny tyto role a znovu se stávali „korintským obchodníkem“, „mladou otrokyní“ či „římským úředníkem“. Domnívám se, že tyto tři úrovně je třeba mít na paměti pro pochopení konfliktů a dynamiky Pavlových sborů: (1) vnější nekřesťanský svět, (2) svět křesťanské komunity a (3) svět rituálu. Každý měl svoje role i svoje pravidla. Přitom platí, že tyto tři světy se prolínaly a ovlivňovaly. Často se také velmi rychle střídaly jako v případě, že člověk tyto role přehrával v prostoru stejného domu nebo jednoho setkání (bohoslužby). Pavel přitom zřetelně tyto kontexty odděluje, jak je vidět na případu žen, kde rozlišuje jednak „doma“ a „v církvi“ (1K 14,34–35), jednak ve specifickém rituálním kontextu a mimo něj (1K 11,5: „když prorokuje“).

7 Láska: Étos komunity a rituálu (1K 12,31b–13,13)

7.1 Chvála lásky v rámci 1. Korintským

Umístění kap. 13 označované jako „hymnus o lásce“ či „velepíseň lásky“ přitahovala pozornost badatelů. Působí dojmem vsuvky, která přerušuje argumentaci mezi kap. 12 a 14. V 1K 12,31b končí Pavel výzvou usilovat o vyšší dary (ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα) a v 1K 14,1 navazuje upřesněním, o jaký vyšší dar v kontextu komunity usilovat (ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε). V 1K 14,5 se navíc znovu objeví odkaz na vyšší dary (μείζων δὲ ὁ προφητεύων). Někteří badatelé – obvykle ti, kteří považovali 1. Korintským za celek složený z dříve samostatných částí – proto umístění kap. 13 zpochybňovali.³¹¹ Neexistují ovšem žádné textové doklady nebo zprávy o tom, že by části 1. Korintským někdy existovaly samostatně, ale naopak se v listě zřetelně rozeznatelná úzká provázanost témat a souhrnná rétorická strategie napříč jednotlivými tématy.³¹²

To platí i o kap. 13, kde je tématické propojení zřetelné na klíčových slovech proroctví, jazyky a mluvit. O jazycích přitom Pavel mimo 1K 12–14 nikde přímo nemluví. Také slovo γινῶσις je v kontextu kap. 13 spojeno s proroctvím a zjevením (srov. 1K 12,8 a 14,6). Lze si tedy pro 1K 13 stěží představit vhodnější kontext než kap. 12–14. Tyto skutečnosti mluví pro Pavlovo autorství 1K 13 jako textu zkomponovaného speciálně pro současný kontext a diskuzi s Korintskými. Krom toho 1K 14,1 na 12,31a přímo nenavazuje, ale předpokládá právě vloženou 1K 13, na kterou rovněž navazuje. Bez 1K 13 by se slovo ζηλοῦτε opakovalo dvakrát a příkaz zůstat v lásce by byl navíc. Konkrétní formulace 1K 14,1 předpokládá předchozí pasáž (srov. umístění částice δέ). Pokud by obě pasáže bezprostředně následovaly, působil by přechod k tématu proroctví a jazyků v současné podobě násilně. Text, který máme v 1K 13 před sebou, lze rozhodně lépe vysvětlit jako smysluplnou odbočku, která má připravit další výklad v 1K 14.

Nelze také přehlednout propojení 1K 13 s dalšími částmi listu. Popis lásky v 1K 13,4–7 odráží specifickou situaci Korintských. Motiv nadutosti se táhne listem

³¹¹ Johannes Weiss ji považoval za samostatný celek, který by snad vzhledem k opozici mezi ἀγάπη a γινῶσις lépe hodil jako pokračování 1K 8. W. Schmithals zase navrhol umístění za kap. 14. Nezávislost tohoto textu zastával Jean Héring. (Podrobněji Ladislav Tichý, *Chvála lásky. Interpretace a účinky 13. kapitoly prvního listu Korintčanům* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008), 1–16.).

³¹² Pohled do historie bádání a argumenty pro jednotu Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 36–41.

(1K 4,6.18–19; 5,2; 8,1) a krom Ko 2,18 na něj jinde nenarazíme. V οὐ λογίζεται τὸ κακόν a οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ lze slyšet narážku na nespravedlnosti a soudní spory mezi bratry v 1K 6,1–11. Ζῆλος Pavel Korintským vyčítal v 1K 3,3. O vhodném chování (οὐκ ἀσχημονεῖ) mluví v 1K 7,36 a odkazuje na něj v 1K 11,13 a 14,40. Hledání prospěchu (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς) druhých a celku Pavel předkládá jednak jako lék pro nesrovnalosti v 1K 12–14, jednak jako řešení na víceméně všechny neduhy korintského sboru napříč listem.³¹³ Tento ohled na prospěch druhých se 1K 14 odráží v klíčovém slovu „budovat“, které se rovněž objevuje v průběhu listu.³¹⁴ Pavel takto implicitně ukazuje na postoj lásky v celém dopise s tím, že v kap. 13 tak učiní explicitně. V 1K 8,1 téma naznačí, ale jeho plné rozvinutí si ponechá až do kap. 13. Oslava lásky tak představuje jakýsi vrchol listu, v němž Pavel souhrně a se zapojením nejlepších řečnických schopností odkrývá postoj, k němuž po celou dobu odkazoval a v němž vidí lék na nedostatky korintského sboru. S odkazem na lásku pak také dopis uzavírá (1K 16,14.24).³¹⁵

Je zřejmé, že kap. 13 celkově vybočuje ze stylu Pavlova dopisu. Byť se nejedná o poezii, text má nesporné literární kvality a je sestaven pro co nejsilnější dojem. Má zaujmout nejen obsahem, ale chce oslovit krásou a zapůsobit na city. Vzhledem k tomu, že se nejedná o poezii, je problematické mluvit o „hymnu“ nebo „písni“. Oda Wischmeyerová diskutuje celkem jedenáct možných žánrů: enkómion (chvalořeč), ekfrasis, primela, hymnus, aretologie (oslava ctnosti), žalm, vyznání, kázání, poučení (Lehre), diatribé, naučný žalm.³¹⁶ Sama se pak přiklání k označení „nábožensko-etická řeč“.³¹⁷ Složitost diskuze i nejednoznačný závěr mluví pro názor Ladislava Tichého, který připomíná, že 1K 13 představuje v mnoha ohledech text *sui generis*, ale zároveň není zásadní důvod, proč ji nepovažovat za jakousi Pavlovu oslavnou řeč (*enkómion*) na lásku.³¹⁸ Pavel bezpochyby prokazuje rétorickou zdatnost, ale zároveň se neřídí formálními konvencemi žánrů a pravidel rétoriky. Totéž platí o případných inspiračních zdrojích Pavlovy oslavy lásky.³¹⁹ Přestože na Pavla mohly mít vliv některé texty či řeči, s nimiž se setkal, jeho oslavu lásky v 1K 13 nelze odvodit z žádného zdroje a je pevně

³¹³ V 1K 1–4 jsou Boží služebníci dáni Korintským ku prospěchu a budování celku. V 1K 5 jim pomáhá vidět, že hřích jednoho se týká celku. Netrvání na vlastních právech kvůli prospěchu druhého a celku se explicitně uvádí v 1K 6,7.12; 7,4.; 8,9–13; 9,12.19; 10,23–24.32–33; 11,5.33; 12,7; 14,5.12.26.

³¹⁴ 1K 3,10.12.14; 8,1.10; 10,23; 14,4.17.

³¹⁵ Pozdrav milosti je odkazem na lásku doplněn již jen v 2K 13,13.

³¹⁶ Oda Wischmeyer, *Der höchste Weg: das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*, Studien zum Neuen Testament (Gütersloh: Mohn, 1981), 195–223.

³¹⁷ Wischmeyer, *Der höchste Weg*, 219.

³¹⁸ Tichý, *Chvála lásky*, 46.

³¹⁹ Conzelmann uvádí tři pohanské a jeden židovský text, které představují oslavu ctnosti blízkou Pavlově oslavě lásky: Tyrtaios *Frag.* 8; Platón *Symp.* 197c–e; Maximus z Týru *Dial.* 20.2; 3Ezd 4,34–40. (Hans Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia: Fortress Press, 1975). Tichý zmiňuje také podobnosti s oslavou ctností v Závětech patriarchů (Tichý, *Chvála lásky*, 43–46.).

spojena se situací sboru i celkem listu, jak jsme viděli výše. To platí nejen pro úvodní (1K 13,1–3) a závěrečnou část (1K 13,8–13), ale i samotnou oslavu lásky v 1K 13,4–7.

7.2 Ἀγάπη jako étos bohoslužby

Substantivum ἀγάπη se v Novém zákoně objevuje 116x (z toho 74x epištolách nadepsaných Pavlovým jménem). Na 1. Korintským připadá 14 výskytů. Hojně se objevuje v janovské literatuře, a naopak téměř chybí v synoptických evangeliích.³²⁰ To stojí v ostrém kontrastu se skutečností, že slovo je v předpavlovských židovských spisech dosvědčeno minimálně a v nežidovských spisech se v podstatě nevyskytuje.³²¹ Ojedinelé výskyty v papýrech vedly k domněnce, že snad šlo o tvar používaný v lidové řečtině, která nenašla cestu do vyšší literatury.³²² Uvažovat by snad šlo také o neologismu LXX, který by byl odvozený od slovesa ἀγαπάω, které se hojně objevuje. To je na rozdíl od substantiva dosvědčeno i ve starších nežidovských pramenech. Margaret Mitchell však s odkazem na studii R. Jolyho tvrdí, že se užívalo neméně než φιλέω a často neslo stejný význam.³²³ V LXX a NZ sice oba výrazy také mohou nést velmi obdobný význam (srov. J 21,15–19), nicméně sloveso ἀγαπάω drtivě převažuje a představuje standardní překlad hebrejského אהב.³²⁴

Za touto volbou LXX a novozákoních autorů je třeba hledat teologické důvody.³²⁵ Ἀγάπη sice zahrnuje také erotický rozměr touhy i přátelské náklonosti, nicméně její základní rámec tvoří vyvolení, smlouva a věrná Boží láska k Izraeli. Ze strany lidí se tato láska osvědčuje poslušností a věrností smlouvě s Bohem, která je k tomu zavazuje. V jejím rámci se nařizuje rovněž láska k soukmenovci a cizinci. Láska je úzce spojená se spravedlností v rámci smluvního závazku a je pojátkem těch, kdo jsou jí vázáni. Toto pozadí je zřetelné v charakteristice lásky v 1K 13,4–7, kde prosvítá jak pojetí lásky zůstávající přes veškeré nevěrnosti druhé strany, tak chápání lásky jako pojítka komunity.

Speciálním významem slova ἀγάπη je jeho užití pro označení společného křesťanského jídla. V Novém zákoně se v tomto významu objevuje v Jd 1,12 a 2Pt 2,13, které jsou na sobě zřejmě závislé. Slovo v tomto významu používá také Ignatius (*Ismyr* 7.1; 8.1), Tertulián, Klement Alexandrijský, Augustin. V pozdějších dobách jde

³²⁰ Pouze Mt 24,12 a L 11,42.

³²¹ V LXX se vyskytuje 19x a to převážně ve spisech (Ps 11x; Mdr 3x; Kaz 2x; Ž, 2S, Jr 1x). Objevuje se Aristeově dopise a Závěťích dvanácti Patriarchů. Ladislav Tichý uvádí, že v rozsáhlém díle Filóna z Alexandrie se objevuje pouze 3x a u Josefa Flavia zcela chybí. Mimožidovské prostředí se pak podle něj nevyskytuje vůbec. (Tichý, *Chvála lásky*, 66–69.)

³²² Tichý, *Chvála lásky*, 67–68.

³²³ Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 165.

³²⁴ V LXX (ἀγαπάω 283x; φιλέω 33x; φιλία 36x ale pouze v 1–2Mak, Př, Mdr, Sir), NZ (ἀγαπάω 143; φιλέω 25x; φιλία pouze v Jk 4,4 o lásce ke světu).

³²⁵ Tento teologický rozměr za terminologickým odlišením zkoumají Anders Nygren, *Agape and Eros* (New York: Harper and Row, 1969); Ceslas Spicq, *Agape in the New Testament I-III* (London; St. Louis: Herder, 1963).

celkem jistě o hostinu odlišnou od eucharistie, jak o ní mluví Hippolytova *Apoštolská tradice* (25–30) nebo Augustin (*Cont. Fast.* 20.20). Oba přitom zdůrazňují její sociální význam jako pokrmu pro vdovy a chudé. Hans Lietzmann ve své velké studii z roku 1926 domnívá, že již od prvopočátků církve v 1. stol. můžeme sledovat dva typy křesťanského jídla.³²⁶ Prvním je prosté jídlo spojené s díkůvzdáním coby akt společenství (ἀγάπη; lámání chleba Skutcích, jídlo v Didaché). Druhý představuje Večeře Páně se sakramentálním významem (1K 11, Hippolytos). V současné době však v bádání převažuje názor, že se jedná pouze o jediné jídlo, které spojovalo oba prvky a k oddělení agapy od eucharistie došlo teprve později.³²⁷

Co se Pavla týče, nemáme žádné doklady, že by on nebo Korintští slovo ἀγάπη používali pro označení společného jídla. Pavel však svou chválu lásky vkládá právě do kontextu diskuze o nešvarech na shromážděních korintské církve (1K 11–14), kam patřilo i společné jídlo. Společné stolování vyjadřuje a upevňuje vztahy a společenství zúčastněných. Evangelisté spojují Ježíšův příkaz vzájemné služby právě s poslední večeří. Tento důraz přebírá i Pavel. Thiselton má zřejmě pravdu, když odkaz na Ježíšovo sebevydání za učedníky (1K 11,24: ὑπὲρ ὑμῶν) chápe jako Pavlův protilek na rozdělení při večeři v Korintě.³²⁸ Podobně nehodné přijímání spojuje se špatným postojem k bratrům (církvi jako tělu Kristovu). Tento kristovský étos vyjádřený tím, že na sebe čekají a o jídlo se podělí, se musí ve společném jedení Pánovy večeře odrážet. Moderní studie zároveň připomínají pravděpodobný sociální rozměr tohoto problému, kdy bohatí nebrali ohled na chudé, kteří přicházeli později.³²⁹ Společné lámání jednoho chleba a žehnání nad jedním kalichem na Pánově hostině mělo vyjadřovat jednotu společenství věřících spolu navzájem a s Pánem (srov. 1K 10,16–18). Pokud převážil sobecký a individualistický étos a vytratil se ohled na druhé, společné jídlo podle Pavla již „není Večeří Páně“ (1K 11,20: οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν). Přestože tedy nemáme doklady o tom, že by ἀγάπη představovala označení společného jídla, představuje základní postoj (étos), který má z průběhu události vyzařovat.

³²⁶ Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl: eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn: Marcus und Weber's Verlag, 1926).

³²⁷ Valeriy A. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (Leiden; Boston: Brill, 2010), 103–46; I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, 2nd ed. (London: Paternoster Press, 1993), 107–33; Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 1–12, 173–218; Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13 (Tübingen: Francke Verlag, 1996).

³²⁸ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 868–870.

³²⁹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 857–866.

7.3 Ἀγάπη jako étos užívání charismat

Podrobnější pohled na 1K 13 potvrzuje tento charakter lásky jako étosu prostupujícího křesťanské shromáždění a speciálně užívání charismat. První indicií tohoto chápání lásky jako étosu přináší již Pavlovo představení lásky jako „vše převyšující cesty“ (1K 12,31: καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν), po níž by se Korintští měli vydat. Slovo ὑπερβολή se v LXX nevyskytuje a v NZ je používá pouze Pavel, přičemž ze 7 výskytů 5 představuje obrat καθ' ὑπερβολήν.³³⁰ V zásadě ve všech případech má funkci adverbia „nadměru“. Spojení s podstatným jménem působí překvapivě. Bailey proto upozorňuje na význam slova ὑπερβολή („přechod pohoří“) a domnívá se, že Pavel zde pracuje s metaforou „cesty přes pohoří“.³³¹ Jím uváděné příklady však neznají spojení ὑπερβολὴ ὁδός a k označení cesty slouží samotné slovo ὑπερβολή. Proti tomu ovšem mluví skutečnost, že předložka κατά v tomto spojení příliš smysl nedává a Pavel navíc s obrazem cesty přes hory dál nepracuje. Tradiční chápání obratu καθ' ὑπερβολὴν ὁδός jako „vše převyšující“ či „nanejvýš vznešené“ cesty tedy představuje lepší řešení.

Bailey ovšem velmi správně upozorňuje na to, že to, co se Pavel se snaží Korintským ukázat, je cesta. Jedná se o tradiční biblickou metaforu pro způsob života. V 1. Korintským se slovo objevuje již jen v 1K 4,17, kde Pavel poté, co popsal svůj apoštolský způsob života, mluví o Timoteovi, který Korintským připomene Pavlovy „cesty (tedy způsob života) v Kristu, jak jim učí ve všech církvích“. Zároveň je vyzývá, aby jej napodobovali (1K 4,16). Láska není dalším z darů ale způsobem, jak je uplatňovat. Všechna charismata lze praktikovat s láskou či bez lásky. Obrat καθ' ὑπερβολήν tu nepracuje s myšlenkou srovnání mezi „různě významnými“ charismaty (1K 12,31: τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα), ale představuje něco, co veškeré spory o dary překračuje. Obrat přináší představu čehosi „překlenujícího“ či „převyšujícího“, co vše ostatní pod sebou zahrne, překlene či překročí. Slovo ὁδός tu stojí velmi blízko konceptu ‚étosu‘ jako principu, náboji, způsobu (...), který proniká vším jednáním a vede je.

Toto představení lásky jako zcela nové kategorie odráží zlom v 1K 12,31. V 1K 12,31a Pavel končí předchozí oddíl výzvou k usilování o vyšší dary a znovu na něj navazuje v 1K 14,1, kde vysvětluje, jaké dary za tyto vyšší považuje a na základě jakých měřítek. Láska se tu v 1K 14,1 objevuje vedle projevů Ducha (τὰ πνευματικά), o něž mají věřící usilovat, jako zvláštní kategorie. Vzhledem k tomu, že hlavním kritériem velikosti darů (srov. 1K 14,5: μείζων) představuje užitek pro církev, ukazuje se, že je to v posledku láska jako ohled na druhé, která tuto velikost definuje. V tomto smyslu představuje 1K 13 nutný předpoklad argumentace v 1K 14.

To, že láska stojí mimo kategorii charismat, je zřejmé i z uvedení tématu v 1K 12,31b. Καὶ ἔτι přináší dramatický předěl. „A teď vám ukáži ještě něco mnohem většího.“ S předchozí pasáží i tématem výkladu tento přechod spojuje motiv srovnávání

³³⁰ Jediný výskyt v LXX je καθ' ὑπερβολήν v nekanonické 3Mak 3,18. V NZ pak Ř 7,13; 1K 12,31; 2K 1,8; 4,7.17; 12,7 a Ga 1,13.

³³¹ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 355–58.

velikosti a téma darů (jazyky, proroctví, poznání), zároveň ale uvádí na scénu nový pojem (ἀγάπη), který představuje zásadně jinou kategorii (ὁδός). Pavel obrací pozornost Korintským něčemu zcela novému a odlišnému, co leží nad vším dosud diskutovaným. Kap. 13 tak představuje digresi od tématu, k němuž se apoštol znovu vrací v 1K 14,1 s tím, že chce, aby Korintští v průběhu dalšího výkladu pamatovali na to, co nově řekl v 1K 13.

Na komplementaritu lásky a charismat ukazují úvodní tři verše 1K 13. Zde Pavel postupně vypočítává různá charismata, přičemž v každém případě hyperbolicky popisuje jejich nejvyšší představitelnou míru. Poté vždy konstatuje nicotnost těchto darů bez lásky. Tím zřetelně naznačuje, že je možné je mít s láskou, nebo bez ní.

První obrat se týká glosolálie.³³² Plnost tohoto daru popisuje jako mluvení ve všech existujících jazycích lidí a andělů. Poměrně jasně z toho plyne Pavlovo chápání glosolálie jako mluvení ve skutečných jazycích. Kontrast velikosti a nicotnosti, který tvoří základní myšlenku textu, líčí „toto mluvení“ jako zdroj prestiže. V antické společnosti patřila rétorika a schopnost dobře mluvit ke zdrojům prestiže. Podle mnohých badatelů souvisela kritika Pavla a nadutost Korintských právě s postojem k rétorice.³³³ Oslavovanými mistry slova byli také básníci, jimž se připisovala božská inspirace. Mluvčí v jazyku byl podle všeho vnímán jako člověk, který s Bohem darovanou výřečností pronáší pod inspirací písně, modlitby a proroctví jako velcí básníci, král David či bibliční proroci. V 1K 13,1 Pavel tento dar líčí jako nejvyšší představitelnou plnost řeči. Přes krásu pronášených modliteb, květnatost a množství slov všech lidských jazyků, má toto vše bez lásky hodnotu jednolitého, prázdného a bezobsažného zvuku.³³⁴ Pavlovo „budu jen“ (γέγονα) se zřetelně týká statutu mluvčího, nikoli daru. Pavlův kontrast funguje jen, pokud je plnost jazyků skutečně plností lidské řeči.

Druhý obrat mluví o proroctvích, znalosti tajemství a poznání. Jejich plnost vyjařuje opakující se zájmeno πᾶς. Přitom dále v 1K 14,8–12 Pavel počítá s tím, že tato plnost poznání a prorokování je nedosažitelná. K nim pak s druhým ἔάν připojuje „veškerou“ víru, o níž se zmínil ve výčtu charismat v 1K 12,9 a jejíž plnost tu dále charakterizuje tím, že přemísťuje hory. Je zřejmé na místě v pozadí hledat Ježíšův výrok, který rovněž takto popisuje velikost víry. Že právě poznání představovalo zdroj v korintském sboru zdroj pýchy je zřejmé (srov. 1K 8,1). Zde Pavel opět uvádí, že ani nejvyšší míra těchto darů, neučiní mluvčího bez lásky ničím zvláštním.

³³² To, že jde o glosolálii je zřejmé z kontextu oddílu 1K 12–14 i ze spojení jazyků s proroctvím v kap. 13.

³³³ Viz Duane Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

³³⁴ K významu slov χαλκός a κύμβαλον podrobněji Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1035–39. Hledat za těmito slovy narážku na nástroje používané v mysterijních kultech Dionýsa a Kybelé představuje nepodloženou spekulaci. (Podrobněji Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 38–39, 135–36.) Ta navíc odvádí pozornost podstaty Pavlovy metafory, která má vyjádřit opak k výmluvnosti a bohatosti řeči, jež glosolálie reprezentuje.

Třetím příklad vybočuje z charismat uvedených porůznu v 1K 12–14. Ochota „rozdat vše, co mám“ ale může představovat vrchol daru dávání (ὁ μεταδίδους) zmíněného v Ř 12,8. Případně by též mohlo jít o charisma služby (διακονία) či milosrdenství (ὁ ἐλεῶν), o kterých se v Ř 12,6–8 rovněž mluví (srov. 1K 12,5). V tomto smyslu sebeobětování pro druhé je třeba chápat i poslední Pavlův příklad. Míru daru označuje „vlastní tělo“ jako nejvyšší možnou obětí a snad i nejhrůznější způsob smrti („upálení“).³³⁵ Pokud by přednost dostala varianta „pro (vlastní) slávu“, vynikne kontrast zbytečnosti této oběti, který je v každém případě hlavním poselstvím. Ani tento největší dar, který může člověk dát, mu bez lásky nic nezíská.

1K 13,4–7 představuje vlastní chválu lásky. Z jejích charakteristik je opět zřejmé, že se jedná o základní étos, který se Pavel snaží Korintským předat napříč dopisem a který má nést veškeré jejich jedná včetně užívání charismat. Zvláště v. 4–6 představují zřetelné narážky na nedostatky Korintských, o nichž se v dopise mluví. V souvislosti s 1K 12–14 je to zejména „nehledání vlastního prospěchu“, které se zřetelně váže na situaci užívání charismat (1K 12,7). Většinově ale jmenované vlastnosti odráží étos, který má širší platnost pro celkovou situaci Korintských.

Ve v. 7 pak přichází další změna, která celkový postoj vzdaluje specifické situaci Korintských. Charakteristiky lásky z 1K 13,7 tu již předjímají eschatologickou perspektivu v 1K 13,8–12 a závěrečnou trojici křesťanských ctností ve v. 13. Čtyřikrát se opakující zájmeno πάντα lze chápat nejen jako předmět, ale i jako adverbium „stále“.³³⁶ Tento adverbialní význam přitom dává lepší smysl („vždy“, „za všech okolností“) a otevírá cestu k následující charakteristice lásky, která nikdy (οὐδέποτε) neselže a na rozdíl od charismat trvá do věčnosti. Zde láska představuje spíše než odpověď na problémy v Korintu popis věrné Boží lásky Izraeli, kterou bude muset také Pavel vůči Korintským ještě prokázat. Představuje základní étos smluvního vztahu, k němuž tu snad odkazuje i sloveso πίπτω, které Pavel používá právě s odpadnutím od smlouvy.³³⁷

V. 8 sice navazuje na předchozí, nicméně tématicky i formálně je na místě jej považovat za začátek dalšího oddílu. V. 8–12 korespondují v chiastické struktuře Pavlovy oslavy lásky s úvodními verši (v. 1–3). V nich je láska opět komplementární s charismaty, mezi nimiž jsou jmenovány již jen proroctví, jazyky a poznání, které mají v 1K 12–14 zvláštní místo. V současné době existují vedle lásky a plní důležitou funkci, kterou v čase, kdy přijde plnost, ztratí. V období před Kristovou parúsií umožňují alespoň

³³⁵ Známým textovým problémem je různocnění mezi καυχῆσθαι („pro vlastní slávu“) a καθήσθαι/καυθήσθαι („k upálení“). Obě varianty mají své zastánce a poměrně silné textové svědectví, přičemž pro καυχῆσθαι mluví významnější část rukopisné tradice. Na druhou stranu se zdá být problematická představa „získání slávy“ jako motivace k sebeoběti. Může jít o kontrast k lásce, bez níž není možné „být někým“. Možností je snad i oslava Pána. (Podrobněji Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1042–44.)

³³⁶ Tichý, *Chvála lásky*, 32. K tomuto překladu („never“) se hlásí Thiselton, který správně poukazuje na zavádějící implikace tradičních překladů („všemu věří“ apod.). (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1056–57.)

³³⁷ Ř 11,11.22. Další výskyty se týkají fyzického nebo duchovního pádu/záhuby (Ř 14,4; 1K 10,8.12; 14,25).

částečnou komunikaci s Bohem, zakoušení jednoty s ním a poznávání jej. Až přijde plnost, ztratí jako prostředky poznávání a zakoušení Boha svůj význam, protože budou nahrazeny přímým poznáním a komunikací. Oproti tomu láska jako vyjádření vztahu s Bohem a jeho lidem svůj význam neztratí. Pavel zde poukazuje na částečnost a dočasnost zmíněných charismat, což ovšem pro současnou dobu jejich význam neumenšuje. Představují v současném temném věku alespoň nějaký přístup k Boží realitě, z čehož vyplývá nikoli imperativ je opustit, ale naopak snažit z nich načerpat kolik jen jde. Láska nepředstavuje alternativu, ale veličinu odlišné kategorie, která je nemůže nahradit. Jestliže ve v. 1–3 byla její přednost před charismaty v tom, že jediné ona umožňovala, aby charismaty obdařený člověk mohl v Božích očích „něčím být“, zde její přednost spočívá v tom, že její význam se nikdy neztrácí. V tomto smyslu je třeba chápat také závěrečné vuví δὲ μένει (v. 13), které shrnuje předchozí diskuzi: Láska (na rozdíl od charismat stále) trvá.³³⁸

Láska tedy představuje výrazně odlišnou kategorii než charismata. Přesahuje je a dává jim smysl. Představuje étos, který má prostupovat veškerý křesťanský život. V kontextu 1K 13 to bezpochyby platí primárně pro praktikování charismat, jejichž užívání má láska usměrňovat a pro něž určuje měřítko „velikosti“. Jak jsme ale viděli, popis lásky Pavel formuluje s ohledem na problémy napříč listem (v. 4–6) a také obecný charakter věrné Boží lásky (v. 7). Představuje tak nejvyšší hodnotu celkového étosu křesťanské komunity. Je „vše převyšující cestou“ (1K 12,31b) a nejvyšší z trvalých hodnot (1K 13,13).

Pokud bych měl shrnout, jak se má tento étos odrážet v praktikování charismat, pravděpodobně bych již jen opakoval dříve řečené.³³⁹ V prvné řadě jde o ohled na druhé a jejich prospěch, který má vše řídit. Mluvčí se mají umět vzdát své řeči, pokud druhým nic nepřináší (1K 14,19,28), nebo dát druhému prostor (1K 14,30). Ženy mají brát ohled na své muže (1K 11,2–16; 14,33b–36) a společenství jako celek má pamatovat na užitek dění pro nevěřící a nezasvěcené (1K 14,22–25). Láska má prostupovat a řídit veškeré dění v církvi včetně používání charismat při bohoslužbě.

Skutečnost, že se nejedná pouze o étos rituálu, ale celkový étos komunity si zaslouží ještě jednu poznámku. Teorie rituálu, která pracuje s pojmem étosu jako určitého vyladění vůči světu a souboru základních hodnot, připomíná dialektický aspekt významu rituálu. V něm se na jedné straně vyjevuje určitý rys étosu komunity, na druhé jej mohou účastníci v rituálu nově zakusit a utvrdit se v něm. Korintská bohoslužba na jedné straně odráží absenci ‚ohledu na prospěch druhých‘ v celkovém naladění Korintských, na druhé straně však může, bude-li praxe upravena podle Pavlových požadavků, právě tento étos odrážet. Korintští se tak i prostřednictvím takovéto bohoslužby budou moci učit jednat

³³⁸ Takto jako vyjádření shrnutí chápe vuví δὲ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 316. Tichý nabízí rozsáhlý přehled mezi badateli, kteří se hlásí k logickému významu vuví δὲ („a tak tedy“), a těmi, kteří je chápou časově („nyní tedy“). (Tichý, *Chvála lásky*, 97–99.) Sám se hlásí k polyvalenci s tím, že časový aspekt nelze u vuví pominout (srov. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 650.).

³³⁹ Viz kap. 3.3 této práce.

na základě ‚ohledu na prospěch druhých‘ a to nikoli pouze vědomě, ale rovněž tím, že „nasáknou“ étosem, který praktikování charismat v bohoslužbě prostupuje. Správně probíhající bohoslužba tak může pomoci měnit základní postoj, který se může promítnout do dalších oblastí, s nimiž v tomto ohledu zápasí: podceňování či přeceňování Božích služebníků, vztahy mezi manželi, spory mezi souvěrci, pýchu na poznání a duchovnost. Korintská bohoslužba, na níž se uplatňují projevy Ducha, takto nemusí být jen jedním z problémů sboru, ale může být i jedním z léků. Upravit a řídit rituál je jednodušší než měnit všední život věřícího. V rituálu lze navíc zakoušet příslušný étos významným, intenzivním a opakovaným způsobem.

8 Prorokování a jazyky v 1K 14

8.1 Prorokování a jazyky v 1K 14,1-19

Poté, co představil téma projevů Ducha (1K 12) a lásky jako základního étosu při jejich používání (1K 13), se Pavel v 1K 14 obrací k praktickému problému, který v souvislosti s projevy Ducha v Korintu řeší. Jedná se především o praktikování prorokování a mluvení v jazycích.³⁴⁰ Struktura 1K 14 je poměrně jasná a vymezuje ji oslovení ἀδελφοί. (1) *V. 1–5* představují uvedení problému, proč prorokování převyšuje jazyky a má dostat přednost. (2) *V. 6–19* pak přináší konkrétní příklady pro tento pohled, přičemž je – jak je Pavlovým zvykem v dopise – rámuje apoštolův osobní příklad (v. 6 a 18–19). Celá pasáž se primárně týká jazyků a v jejím jádru leží pokyn v. 13 („kdo mluví v jazyku, ať se modlí, aby i vykládal“). Ten vychází z principu uvedeném ve v. 1–5 tedy ohledu na budování církve a platí ἐν ἐκκλησίᾳ (v. 19). Ke každé ilustraci (v. 7–8 a 10–11) i příkladu z praxe (v. 14 a 16) Pavel připojuje implikace (viz tab. 2). (3) *Ve v. 20–25* pak s dalším ἀδελφοί začíná třetí část. Předkládá citát z Písma a na dvou hypotetických případech představuje ideální efekt prorokování na nevěřího (předznamenáný už ve v. 16). (4) *V. 26–40* představují praktický závěr diskuze v 1K 14 a vlastně celého výkladu kap. 12–14. V. 26 připomíná potřebu pestrosti žánrů v bohoslužbě (srov. 1K 12) a pak přináší praktické pokyny pro tři skupiny: mluvčí v jazyku (v. 27–28), prorokující (v. 29–33) a ženy (v. 33–36). Zbývající verše pak již přináší jen závěrečné varování (v. 37–38) a shrnutí základního praktického výstupu diskuze (v. 39–40).

8.1.1 1K 14,1-5

V 1K 14,1 Pavel navazuje imperativem, kterým skončil na konci kap. 12 a přidává příkaz držet se lásky, kterým navazuje na předchozí kapitolu. Návaznost na předchozí je patrné i z tématu relativní velikosti charismat, která začíná v 1K 12,31 a svou roli hraje i zde (srov.: μείζων v 1K 14,5). Na rozdíl od 1K 12,31 nemluví o charismatech, ale používá termín τὰ πνευματικά (1K 14,1), který odkazuje na začátek celého oddílu v 1K 12,1. Jak jsme viděli, τὰ χαρίσματα a τὰ πνευματικά nejsou pro Pavla synonymy, ale může jimi označovat tytéž fenomény, jen nahlížené z odlišné perspektivy. V 1K 12–14 se dostává do popředí perspektiva aktuálních projevů Ducha (při bohoslužbě), a proto často dostává přednost právě tento výraz. Primárně se tu přitom jedná o různé formy zjevení a hlavně řeči. „Mluvení v Duchu“ se dostává do popředí už v 1K 12,3. V kap. 14 pak Pavel toto „mluvení v Duchu“ – ať už je obsahem díkyvdání,

³⁴⁰ Krom žen jsou jedinými dvěma skupinami, jimž se věnuje mluvčí v jazyku a proroci. O žádném dalším z charismat nebo příspěvků do bohoslužby nemluví. Celou pasáž navíc shrnuje s odkazem pouze na tyto dva dary (1K 14,39).

modlitba, prorocství či zjevení – tématizuje na základě rozdělení: řeč ve srozumitelném jazyce a řeč v nesrozumitelném jazyce. Terminologicky první označuje první činnost jako „prorokování“ a druhou jako „mluvení jazykem“. Vzhledem k tomu, že v 1K 14 tématizuje pouze tyto dva projevy Ducha a k usilování nedoporučuje žádný další (kupříkladu učení), nabízí se otázka, nakolik mají k sobě tyto dva projevy Ducha blízko a zda mezi nimi Pavel vidí kromě srozumitelnosti ještě další zásadní rozdíl.

1K 14,1–5 (Tab. 1)		
<p>¹ Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.</p>		<p><i>(na předchozí)</i> A Pokyn: duchovní projevy a zvláště prorokování</p>
<p>² ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια·</p>		<p>B Jazyky: mluví k Bohu (nikdo nerozumí) tajemství</p>
<p>³ ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.</p>		<p>C Prorokování: mluví k lidem budování napomenutí útěcha</p>
<p>⁴ ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.</p>		<p>B' Jazyky: buduje sebe C' Prokování: buduje církev</p>
<p>⁵ θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύη, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ.</p>		<p>A' Pokyn: jazyky a zvláště prorokování <i>(zdůvodnění a přechod k následujícímu: budování)</i></p>

V 1K 14,2–3 Pavel uvádí první rozdíl mezi prorokováním a jazyky. Ten na první pohled spočívá v tom, ke komu člověk mluví. Komentátoři proto často soudí, že prorokování představuje vyřizování poselství (od Boha) k lidem, zatímco jazyky jsou řečí

obrácenou k Bohu.³⁴¹ Většinou přitom odkazují na 1K 14,13–19, kde jsou jazyky spojené s modlitbou, díkyvdáním a zpěvem. Je možné, že se jedná typické žánry spojované s řečí v jazycích (srov. Ř 8,26–27), nicméně nedomnívám se, že by to bylo možné je použít na základě 1K 14,2 k odlišení jazyků od prorokování. Ve v. 2–3 Pavel neříká komu je řeč určena, ale kdo z ní má užitek. To, že mluvčí v jazyku mluví k Bohu, tu Pavel zdůvodňuje tím, že „nikdo (jiný) nerozumí (οὐδείς γὰρ ἀκούει)“.³⁴² Podobně když ve v. 3 mluví o „povzbuzení, potěšení, budování“ nevyjadřuje tím to, o čem („co“) se mluví, ale k čemu řeč slouží. Prorokující „mluví lidem k potěšení (...)“ nebo „mluví pro lidi k jejich povzbuzení (...)“. Dativ θεῷ je tu proto na místě chápat jako dativ prospěchový.³⁴³ Ty Pavel ve spojení s Bohem používá.³⁴⁴ Pokud navíc „mluvení v jazyku“ zahrnuje chválu, opěvování či oslavnou řeč (1K 14,15–16), pak je prospěchový dativ pochopitelný. Není třeba jej přitom chápat specificky („mluví k Boží slávě“), ale v analogii s dativem ἀνθρώποις a ohledem na celkový kontext určený otázkou, kdo má z řečeného užitek, je adekvátním překladem „mluví pro Boha“, který v sobě zahrnuje celou šíři.³⁴⁵

1K 14 nabízí také další indicie, že řeč v jazyku může být řečí k lidem podobně jako prorocství. Jednak může, pokud je učiněna srozumitelnou, sloužit stejně jako prorokování k budování církve (1K 14,5.26) a poučení (1K 14,19). V 1K 14,28 Pavel dává příkaz mluvčím v jazycích, aby v případě, že chybí vykladač, „mluvil k sobě a Bohu“ (ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ). To ovšem předpokládá, že mohl mluvit také ke shromáždění a v případě řeči s výkladem, k němu také mluvil (nikoli jen v něm). Dativ tu není třeba chápat jako určení adresáta promluvy („komu chce dotyčný něco sdělit“), ale toho, ke komu řeč „dosahuje“ a „kdo ji má (a s užitkem může) slyšet“. Dativ ἑαυτῷ tu jistě nemá říct, že mluvčí promlouvá k sobě, neboť oslovuje Boha a sám řeči nerozumí.

U prorokování naopak nemůžeme vyloučit, že k němu patřila i řeč k Bohu. V 1K 11,5–6 se prorokování objevuje vedle modlitby a jediný příklad řeči, kterou Lukáš uvádí slovesem προφητεύω, představuje oslavná řeč k Bohu (L 1,67). Také Filón považuje za příklad prorokování to, že Balám pronáší modlitby a „zpívá hymny k počtě

³⁴¹ Tak zvláště Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1085; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 656; Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 310; Wolff, *Der erste Brief an die Korinther*, 328; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 384.

³⁴² Plummer a Robertson užitečně citují zmatení jazyků při stavbě babylónské věže v Gn 11,7 (LXX), kde se sloveso ἀκούω objevuje ve významu „rozumět“: καταβάντες συγγέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶσσαν ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον. (Robertson and Plummer, *First Epistle to the Corinthians*, 306.).

³⁴³ Tak Grosheide, který vzhledem ke kontextu (ohled na druhé) překládá jako „not for men, but for God“, což upřesňuje jako „to his honor“ (Frederik W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 2nd ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 317.) Fee namítá, že dativ ve spojení λαλέω označuje vždy adresáta (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 656.). Pro smysl je ovšem rozhodující kontext, který stojí přesvědčivě na straně dativu prospěchu. Této možnosti je otevřený také Hodge „speaks for God, not for men“ (Hodge, *1 Corinthians*, 247.). K dativu prospěchu (commodi) srov. Niederle §391, Blass–Debrunner §188.

³⁴⁴ 2K 5,13; Ř 14,4.6.11 (srov. též 1K 14,22).

³⁴⁵ Odmítnutí překladu „zur Ehre Gottes“ tudíž neznamená, že mluvčí mluví k Bohu a pro představu chvály už v 1K 14,2 není prostor, jak se domnívá Schrage (Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 384.).

nejvyššího Boha“.³⁴⁶ Myšlenka prorokování jako inspirované řeči k Bohu nebyla neznámá. V Ef 5,18–19 mají věřící v písních a hymnech daných Duchem promlouvat *k sobě navzájem* (λαλοῦντες ἑαυτοῖς). Z 1K 14,2–3 tedy nelze usoudit, že prorokování je řeč k lidem, zatímco jazyky jsou řeči k Bohu. Typicky tomu tak mohlo být, nicméně v kontextu pasáže leží důraz Pavlova prohlášení ve v. 2–3 na tom, kdo má z řeči užitek („slyší ji“, „rozumí ji“, „je jí oslovován“), ne komu je svým obsahem určena. Co přesně mluví v jazyku říká a ke komu mluví, nikdo bez výkladu neví. Domnívám se tedy, že užší i širší kontext 1K 14,2–3 vede k tomu, abychom dativ θεῶ i dativ ἀνθρώποις chápali na tomto místě jako prospěchový dativ.

V. 2–3 pak uvádí co z hlediska lidského posluchače prorokování a jazyky přinášejí. „Tajemství“ tu odkazuje k tomu, že není jasné, co je řečeno. „Budování, povzbuzení a útěcha“ vyjadřují skutečnost, že srozumitelná řeč přináší *nějaký* užitek shromáždění a namátkou vyjmenovává několik příkladů jaký. Nejedná se tedy o vymezení žánru proroctví, jak někteří navrhuji.³⁴⁷ Pavel zmíněná slova pojí i s jinými žánry. V 1K 13,2 se tak μυστήριον objevuje vedle proroctví, nikoli jazyků. Slovem μυστήριον Pavel obvykle označuje skryté Boží spásné záměry, které jsou odhalovány prorokům a učitelům, kteří ji dále předávají.³⁴⁸ Takto o tajemství mluví v 1K 2,7, kde je to Boží Duch, který jim dává porozumět a dále o nich mluvit. Tím tajemstvím, o kterém Pavel v 1K 2,1.7 mluví, je zvěst o ukřižovaném. Pro Pavla by mnohem snáze tajemství představovalo to, co mluví učitelé, proroci či kazatelé evangelia. Proto je na místě tomuto slovu v 1K 14,2 rozumět v netechnickém smyslu jako odkazu na skutečnost, že posluchač neví, co mluví v jazyku říká (zůstává mu to „tajemstvím“). Toto pochopení dále potvrzuje skutečnost, že obrat πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια ve v. 2 pouze upřesňuje předchozí οὐδεὶς ἀκούει, které je třeba překládat jako „nikdo nerozumí“.³⁴⁹

Mluvení v jazycích naopak může podobně jako proroctví sloužit k poučení a budování, je-li doprovázeno výkladem (1K 14,5.19.26). Slova παράκλησις/παρακαλέω nebo οἰκοδομή/οἰκοδομέω mají nesmírně široké užití, a prorokování proto nelze považovat za činnost definovanou těmito slovy. Je jednou z mnoha činností, která – provádí-li se správně – má pro církve tento užitek. Pavel sloveso παρακαλέω používá hojně, aniž by je při tom jakkoli spojoval s prorokováním. Užitek prorokování naopak

³⁴⁶ Migr 113–114.

³⁴⁷ Řada badatelů odsud usuzuje na charakter proroctví jako „pastoračního kázání“ (David Hill, “Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church,” in *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, ed. John Panagopoulos, Supplements to Novum Testamentum (Leiden: Brill Academic Publishers, 1977), 119–21; Gillespie, *The First Theologians*, 130–50; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 956–65; 1087–94.). Fee zase na základě tohoto verše soudí, že pro Pavla se proroctví netýká ani tak budoucnosti jako současné situace věřících (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 657.) Takovéto závěry ovšem z Pavlovy výpovědi přímo neplynou. To, že si člověk z proroctví vezme něco pro svou současnou situaci, neznamená, že se proroctví přímo zabývá touto situací. Za příklad může posloužit 1Te 4,13–18, kde zjevení o budoucnosti – snad proroctví – má sloužit k povzbuzování věřících (srov. v. 18: παρακαλεῖτε).

³⁴⁸ TDNT IV, s. 819–824.

³⁴⁹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1085.

dokáže spojit s dalšími efekty jako souzení (1K 14,24), vyznání Boha (1K 14,25) nebo poučení (1K 14,31). Ke společnému užítku a budování mají sloužit všechny dary a vstupy v bohoslužbě (1K 12,7; 14,26). Není nijak nepředstavitelné, že by „k budování, povzbuzení a útěše“ nemohly sloužit modlitby, písně nebo vykládaná řeč v jazyku. Tři charakteristiky prorocství ve v. 3 tedy nedefinují jeho obsah nebo žánr, ale pouze vyjadřují skutečnost, že přináší užitek, a naznačují, jaký užitek z ní posluchač může mít.

Užitek prorocství Pavel vyjadřuje třemi slovy. Zatímco slova παράκλησις a παραμυθία jsou v daném kontextu poměrně dobře srozumitelné, představit si něco konkrétního pod οἰκοδομή není zcela jednoduché. Tato metafora je pro Pavla i rané křesťanstvo podle všeho velmi běžná. Pavel ji používá zcela samozřejmě i vůči Korintským věřícím, přestože v řečtině mimo židovsko-křesťanské kruhy se tato metafora neobjevuje.³⁵⁰ Tato metafora předpokládá, že církev (případně věřící) je stavba, přičemž typicky je takovouto stavbou chrám.³⁵¹ To zřejmě souvisí se společným přesvědčením raného křesťanstva, že církev nahrazuje židovský chrám coby místo Božího přebývání.³⁵² Vedení jednotlivců a celku církve k dokonalosti představuje práci na stavbě eschatologického chrámu. Pavel s tímto obrazem pracuje v 1K 3,9–17, kde Korintské přirovnává k Boží stavbě (οἰκοδομή) a chrámu (ναός), jehož základ on svojí službou položil, aby na něm další mohli stavět (ἐποικοδομεῖ). Z kontextu je zřejmé, že tímto stavěním je primárně služba slova v celé jeho šíři (kázání, vyučování, zvěstování, odhalování moudrosti a poznání a snad i prorokování). Zajímavé užití slovesa οἰκοδομέω najdeme v 1K 8,10, kde v podstatě znamená „přesvědčit někoho k“, „dovést k“, „naučit někoho něco dělat“. Podle Pavla se jedná o ukázkou toho, že správné poznání aplikované bez ohledu na užitek druhého (tj. bez lásky) nevede k dobrému. Naopak jakákoli činnost v církvi, která se děje v lásce buduje (1K 8,1: „láska buduje“), což platí i pro všechny projevy Ducha (1K 13,1–3). Slova οἰκοδομή/οἰκοδομέω v 1K 14,3–5 lze tedy chápat v nejobecnějším významu „jakkoli přispívat k užítku a rozvoji církve“. *De facto* se jedná o synonymum k πρὸς τὸ συμφέρον z 1K 12,7.

1K 14,4 předkládá paralelu mezi prorocstvím, které buduje církev, a jazyky, kterými mluví „buduje sebe“ (ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ). Jak ale tomuto budování rozumět, jestliže v případě prorokování byla jeho podstatou srozumitelnost? Vielhauer navíc upozorňuje, že v 1K 14 je budování vždy vázáno na církev a spojení s ἑαυτὸν tak

³⁵⁰ Philipp Vielhauer, *Oikodome*, Aufsätze Zum Neuen Testament (München: Chr. Kaiser Verlag, 1979).; 6 z 9 výskytů slovesa u Pavla nalezneme v 1. Korintským (1K 8,1.10; 10,23; 14,4.4.17). Podstatné jméno οἰκοδομή se u Pavla objevuje 11x (bez 5 výskytů v Efezkým) z toho 5x v 1. Korintským (1K 3,9; 14,3.5.12.26). Ἐποικοδομέω se v NZ krom Ef 2,20, Ko 2,7 a Jd 1,20 vyskytuje jen 1K 3,10.12.14.

³⁵¹ V tomto významu se objevuje velmi často ve SZ. V NZ se v souvislosti s chrámem vyskytuje v podstatě ve všech případech (krom Ga 2,18 a 2K 5,1), kdy je použito metaforicky v rámci rozvedené metafory (tedy nikoli tam, kde se mluví jako zde bez dalšího upřesnění o „budování člověka/církve“). Viz οἰκοδομέω a příbuzná slova v Mt 16,18; 21,42; 26,61; 27,40; Mk 12,10; 14,58; 15,29; L 20,17; J 2,20; Ř 15,20; 1K 3,10.12; Ef 2,20–22; 4,12.16; Ko 2,7; 1Pt 2,5.7.

³⁵² Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Grundrisse zum Neuen Testament 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 110–117.

odporuje podstatě metafory.³⁵³ Navrhuje chápat *ἐαυτὸν οἰκοδομεῖ* jako soběstředné pěstování vlastního pocitu výstřednosti. To ale odporuje Pavlovu chápání tohoto daru, za který je vděčný (1K 14,18), jehož používání doporučuje pro vlastní užitek (1K 14,28) a proti jehož obsahu nelze nic namítat (1K 14,17). Mluvení v jazyku (bez výkladu) tedy sice nemůže nijak obohatit vědomou část člověka, ale přispívá k rozvoji věřícího ve vztahu k Bohu. Ať už se Ř 8,26–27 týká mluvení v jazyku nebo ne, představa užítka modlitby v jazyku jako přímlyvy za svaté je představitelná. Jazyky tak sice nepřidávají poznání, moudrosti, povzbuzení či napomenutí, ale pomáhají rozvíjet vztah věřícího s Bohem a dávají prostor Duchu. Tak přispívají k jeho „budování“.

V 1K 14,5 se Pavel uzavírá dosavadní porovnání prorokování a jazyků. Vrací se tak k úvodnímu verši, kde vyzýval k usilování o všechny projevy Ducha a „zvláště prorokování“. Zde zpřesňuje na dva diskutované projevy: jazyky a „zvláště prorokování“. Zdůvodnění je stejné jako v předchozích verších (užitek druhých), ale tentokrát připojuje vyjádření navazující na „větší dary“ v 1K 12,31 a diskuzi o lásce v kap. 13. Téma srovnávání a pýchy se táhne celým listem. Nakolik Korintští považovali právě glosolálii za vyšší či duchovněji dar je otázkou.³⁵⁴ Velmi si cenili také poznání a prorokování, přičemž právě relativizaci jejich významu Pavel věnuje v 1K 13 nejvíce prostoru.³⁵⁵ Místo glossalalie na konci hierarchizovaného seznamu v 1K 12,28–30 stejně jako určitý odstup v 1K 14,27–28.39 může souviset spíše s jejím menším významem pro církev, nikoli tím, že by ji Korintští vyvyšovali nad ostatní dary. Takto Pavel umenšení významu mluvčího v jazyku (srov. *μείζων*) relativizuje i ve 1K 14,5, kde rychle dodává, že s výkladem mají jazyky stejnou hodnotu jako prorokování a přinášejí stejný užitek pro církev („budování“).

Vzhledem k paralele v. 5 s v. 1 je na místě chápat *θέλω* nikoli jako zbožné přání či ústupek, ale skutečnou pobídku k usilování o tento dar a jeho praktikování.³⁵⁶ Skutečnost, že ne všichni mluví jazyky (1K 12,30) a Duch uděluje podle svého svrchovaného rozhodnutí (1K 12,11), tomu nijak neodporuje. Ideálem je plnost. Jak Pavel dokládá na svém příkladu, jedna osoba může sloužit různými dary (1K 14,6.18) a má o další žádat (1K 14,13). Podobenství těla ukazuje relativní rozdíl v hodnotě různých darů („úďů“), ale zároveň potvrzuje nezbytnost každého z nich. Pouze musí dostat náležitou péči a fungovat správně na svém místě.

³⁵³ Vielhauer, *Oikodome*, 87.

³⁵⁴ Martin tvrdí, že mluvení (andělskými) jazyky představovalo známku vyššího statutu (Martin, *The Corinthian Body*, 87–92.). Forbes popírá, že by se jednalo o dobově známý a ceněný jev, ale vyšší statut v chápání glosolálie na straně Korintských odvozuje od jejich představy, že se jedná o specifický znak křesťanské duchovnosti (Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 171–75.).

³⁵⁵ 1K 13,2.8–12. Srov. 1K 8,1 a důraz na moudrost v 1K 1,18–2,16.

³⁵⁶ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 658. Srov. také *θέλω* v 1K 14,19.

8.1.2 1K 14,6–19

V 1K 14,6 Pavel začíná oslovením ἀδελφοί další oddíl argumentace (v. 6–19), který se týká jazyků a důležitosti jejich srozumitelnosti. Celý oddíl otvírá a uzavírá vlastním příkladem, k jehož následování je v dopise opakovaně vyzývá.³⁵⁷ Pavel se považuje za zkušeného pneumatika a dává Korintským za příklad vlastní praxi vůči korintkému sboru a církvi obecně (v. 7; 14–15; 18–19).³⁵⁸ Proti ní se v textu objevuje několikrát emfatické „vy“, které odkazuje k žádoucí nebo naopak defektní praxi Korintských.³⁵⁹ Celkově se text skládá ze čtyř sad příkladů, které ukazují na důležitost srozumitelné řeči. Pavlův příklad na začátku a na konci ukazuje na jeho rozhodnutí posloužit různými formami srozumitelné řeči (nikoli jen proroctvím). Pro glosolálii pak odsud vyplývá výzva usilovat o výklad, kterou umisťuje doprostřed oddílu. Předjímá tak závěry ze shrnutí ve v. 26–33: více srozumitelných žánrů (v. 7), vykládat (v. 13) a dát prostor jen tomu, co má srozumitelný obsah, na který je možné reagovat (v. 9.12.19).

1K 14,6–19		
<p>⁶ Νῦν δέ, ἀδελφοί,</p> <p>ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητεία ἢ [ἐν] διδαχῇ;</p>	A	Pavel příkladem (<i>užitek církvi</i>) řeč v jazyku řeč srozumitelná
<p>⁷ ὁμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῶ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον;</p>	B	<u>Příklad:</u> <u>nástroje</u>
<p>⁸ καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν δῶ, τίς παρασκευάζεται εἰς πόλεμον;</p>		
<p>⁹ οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὖσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον;</p>		Závěr (Tak i VY): aby srozumitelné

³⁵⁷ Srov. zejména 1K 4,16; 5,3; 7,7; 9,1–27; 11,1.

³⁵⁸ Hledat původ těchto fenoménů jinde, jak to činí Stelling, lze stěží (Sellin, *Der Streit um die Auferstehung*, 63–71.) Praxe a terminologie glosolálie navíc není mimo křesťanské kruhy doložena. (Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 103–187.)

³⁵⁹ V. 9 a 12: οὕτως καὶ ὑμεῖς; v. 16: ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῆς a v. 17: σὺ μὲν γὰρ.

<p>ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες.</p> <p>¹⁰ τοσαῦτα εἰ τύχοι γένη φωνῶν εἰσιν ἐν κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἄφωνον·</p> <p>¹¹ ἂν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος.</p> <p>¹² οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε.</p> <p>¹³ Διὸ ὁ λαλῶν γλώσση προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύη.</p> <p>¹⁴ ἂν [γὰρ] προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.</p> <p>¹⁵ τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοί· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοί.</p> <p>¹⁶ ἐπεὶ ἂν εὐλογῆς [ἐν] πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ιδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῆ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν·</p> <p>¹⁷ σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.</p> <p>¹⁸ Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ·</p> <p>¹⁹ ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.</p>	<p>C</p> <p>D</p> <p>B'</p> <p>C'</p> <p>A'</p>	<p><u>Πῆκλὰδ:</u> <u>lidské jazyky</u></p> <p>Závěr (Tak i VY): aby buďovalo</p> <p><u>Pokyn</u></p> <p><u>Πῆκλὰδ (JÁ):</u> <u>mysl bez užitku</u></p> <p>Závěr (JÁ): duchem i myslí</p> <p><u>Πῆκλὰδ (TY):</u> <u>návštěvník bez užitku</u></p> <p>Závěr (TY): není budován</p> <p><u>Pavel příkladem</u> <i>(užitek v církvi)</i></p> <p>řeč s myslí</p> <p>řeč v jazyku</p>
---	--	--

Svůj výklad Pavel začíná odkazem na své jednání vůči Korintským, v němž může znít i reminiscence na jeho působení v Korintu.³⁶⁰ Kdyby mluvil cizím jazykem, k obrácení, poznání, růstu by jim nijak zvlášť nepomohl. Proti tomu jmenuje čtyři příklady srozumitelné řeči. Podle všeho se jedná o jakýsi namátkový výběr čtyř žánrů srozumitelné řeči, mezi nimiž προφητεία je pouze jedním příkladem. Přes určitou

³⁶⁰ Pavlův příklad je hypotetický (srov. ἂν), nicméně předpokládá zkušenost s jeho působením ve sboru. Svou minulou činnost při budování církve tematizoval v 1K 3,5–17 (srov. οἰκοδομή/ἐποικοδομέω). Zde i dále v dopise dává sebe za příklad, který mají mít Korintští před očima (1K 4,16; 11,1; srov. 1K 4,9–13; 5,3–5; 9,1–27).

problematicnost se domnívám, že slovo žánr představuje asi nejvhodnější způsob, jak se na tento „výčet darů“ dívat (srov. 1K 14,26).³⁶¹ Jedná se o čtyři druhy příspěvků, které lze nejlépe rozlišit na základě formálních a obsahových rysů. Slovo προφητεία v LXX i v Novém zákoně typicky označuje konkrétní prorocké slovo a některých případech se zřetelně blíží označení žánru (Zj 1,3: τοὺς λόγους τῆς προφητείας).³⁶² Slovo προφητεία se typicky vztahuje ke konkrétnímu prorockému slovu také u Pavla, což je vidět zejména tam, kde mluví o „prorockých slovech“ v plurálu (προφητεῖαι).³⁶³ Podobně jako označení žánru je na místě chápat i zbývající tři výrazy (poznání, zjevení, učení), přičemž tímto směrem ukazuje Pavlovo λαλήσω ἐν, které uvádí jednotlivé druhy projevu.

Přesněji vymezit tyto čtyři „žánry“ srozumitelné řeči není jednoduché a v současné diskuzi to není ani nezbytně potřeba. Pavlův důraz leží podobně jako v 1K 12,8–10 nebo 14,26 spíše na snaze nastínit rozmanitost než předložit plné výčty či přesnou terminologii. Hranice mezi jednotlivými položkami nemusí být zcela jasné a částečně se mohou krýt, i když je jisté, že se počítá s rozdíly mezi nimi. Pavel je uvádí shodně jako čtyři příklady oddělené částicí ἢ („ať už“): „ať už zjevení, nebo poznání, nebo proroctví, nebo vyučování“. Proto nelze chápat kupříkladu poznání jako obsah učení nebo zjevení jako obsah proroctví, jak to činí Grudem.³⁶⁴ Gramatická struktura věty k tomu nedává žádný důvod a Pavlovy výčty darů či žánrů opakovaně uvádějí rozmanité

³⁶¹ V literární vědě se slovo žánr používá pro označení různých *druhů* textu se společným repertoárem znaků v literární strategii, obsahu, stylistice, slovníku. (Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, 133–36.) O žánrech se ovšem mluví i v rétorice a řeči obecně (Ronald Wardhaugh and Janet M. Fuller, *An Introduction to Sociolinguistics*, 7th ed. (Chichester: Wiley-Blackwell, 2014), 52–54.). Žánrem řeči takto může být žádost, pozdrav, modlitba či veřejná promluva, u kterých můžeme rozlišit u různé subžánry (např. typy modliteb). V případě korintské obce a raného křesťanstva obecně máme k různým žánrům přístup pouze v jejich literární podobě (modlitby, proroctví, vyučování, vyprávění o zázraku). Ty jistě mohou napovědět ledasco o jejich jejich podobě v žité praxi křesťanské jazykové komunity, nicméně je potřeba mít na paměti, že literární forma má své konvence a zákonitosti. Prorocká slova pronášená pod inspirací v křesťanské komunitě dělila jistě od propracované struktury „prorocké knihy“ Zjevení velká vzdálenost. Hodnotná proroctví mohla být dále zpracovávána, upravována a seskupována podle potřeb komunity a zvyklostí literárního žánru. Hledat proto formu prorokování prostřednictvím literárních textů, jak to činí Aune, může metodologicky problematické (Aune, *Prophecy*, 247–337.).

³⁶² V LXX nalezneme 16 výskytů, přičemž všechny se týkají konkrétních prorockých slov nebo spisů. Často se objevuje v plurálu. Nikdy neoznačuje činnost nebo dar. V NZ se objevuje mimo pavlovské spisy 10x. Označuje konkrétní prorocké slovo nebo soubor výroků (viz Mt 13,14; 1Tm 1,18; 4,14; 2Pt 1,20–21; Zj 22,10.18–19. Výjimkou je zřejmě Zj 11,6 a snad i 19,10, kde označuje prorockou službu. V nežidovské řečtině se slovo προφητεία objevuje poprvé až ve 2. stol. n. l. (Krämer, „Profetes. The Word Group in Profane Greek,” *TDNT VI.*, 784.)

³⁶³ Ze 7 výskytů v nesporných listech zřetelně 1Te 5,20 a 1K 13,8 (taktéž 1Tm 1,18; 4,14). Podobně význam konkrétního slova dává dobrý smysl v 1K 12,10 („slovo, které někdo dostane“) a 14,26 (konkrétní příspěvek k bohoslužbě). Jako konkrétní slovo, s nímž má člověk nějak naložit, může být προφητεία i v Ř 12,6, byť označení „daru“ nebo „úřadu“ se rovněž nabízí. Chápat προφητεία jako označení daru i konkrétního slova je možné také v 1K 13,2 a 14,22, nicméně ani zde není možné rozhodnout situaci jednoznačně.

³⁶⁴ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 138–39.

položky, v nichž výše zmíněné figurují v různých podobách vedle sebe.³⁶⁵ Pavel zde jednoduše připomíná důležitost různých forem srozumitelné řeči a připomíná i to, že sám takto slouží. To mimo jiné ukazuje, že Pavel tu tyto „dary“ neomezuje na učitele nebo proroky. On sám může sloužit různými „dary“ či „druhy řeči“ podle momentální potřeby a toho, jak jej Duch uschopňuje. Sebe pak také dává za příklad, jak, proč a o co usilovat.

Následně Pavel uvádí dva příklady s hudebními nástroji (v. 7 a 8), z nichž vyvozuje praktický závěr (v. 9). K nástroji není přirovnáván člověk, ale jeho jazyk, který má jako nástroj náležitě použít. Korintští nejsou v pozici nástroje, ale toho, kdo na něj hraje. Pokud svým jazykem nevydají srozumitelné slovo, není možné poznat, co bylo řečeno a je to mluvení do vzduchu. Sloveso *γνωσθήσεται* odkazuje k prvnímu příkladu flétny a lyry, kde se objevuje totéž slovo, a mluvení do větru zase odkazuje k příkladu zvuku polnice, na který zní do prázdna, protože nikdo nemůže reagovat. V Pavlově příkladu není nic, co by předpokládalo pasivitu člověka při inspiraci. Pavel naopak předpokládá, že Korintští mají zodpovědnost za svůj jazyk a to, co promluví. Jsou to oni, kdo mluví. Stejně tak Pavlův příklad nemá říct, že by jazyky představovaly pouze jakési neartikulované zvuky. V 1K 13,1 Pavel přirovnává plnost daru jazyků k plnosti daru řeči vůbec („mluvení všemi jazyky“), jehož opakem je prázdný a jednotvárný zvuk gongu.

V druhém příkladu (v. 12–13) pak přechází k analogii jazyka, což je zřejmé z v. 13, kde zřetelně mluví o nesrozumitelnosti různých lidských jazyků. To je zřejmé ze slov „cizinec“ (*βάρβαρος*) a „hovořit“ (*λαλέω*). Pavel používá slova *φωνή* (místo *γλῶσσα* nebo *διάλεκτος*) právě s ohledem na jeho víceznačnost. Slovo může označovat jazyk, ale také hlas či zvuk. Navazuje na předchozí příklad (srov. *τοσαῦτα*) a zároveň v případě jazyků vytváří dojem rozmanitých zvuků, z nichž se řeč skládá, ale které pokud člověk nezná jejich význam, nejsou ničím než právě jen zvuky. To vytváří mezi lidmi bariéry, což je nepochybně efekt, který v církvi nemá místo. Ta má lidi sblížovat, a dokonce i z cizince učinit domácím. Pavel tu zřejmě již předjímá zájem o nezasvěcené z v. 16 a 23–25. Praktické důsledky vyplývající z tohoto příkladu se proto znovu týkají užítku druhých („budování církve“), k němuž má usilování o projevy Ducha vést. V. 12 zřetelně uzavírá nejen příklad v. 10–11, ale celé první části oddílu v. 6–19, jehož hlavní téma shrnuje a opakuje přitom i klíčová slova *οικοδομή* a *ἐκκλησία*.

Slova *ζηλωταί ἐστε πνευμάτων* (v. 12) představuje zajímavou variantu k *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα* (1K 12,31) a *ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά* (1K 14,1). Plurál *πνεύματα* tu celkem jistě odkazuje znovu k projevům Božího Ducha. Vzhledem k Pavlovu enormnímu důrazu z 1K 12,4–13, že tento Duch je jen jeden, však působí zvláště. Plurál se objevuje ještě v 1K 14,32, kde se mluví o tom, že *πνεύματα προφητῶν* se podřizují prorokům. Nemůže přitom jít o lidského ducha konkrétních proroků, neboť se jedná o něco, co se dané osobě podřizuje. Hovořit o proroctví nebo nějakém projevu Ducha jako o duchu není neobvyklé. Věřící mají zkoumat duchy (1J 4,1) a nenechat se zmást nějakým duchem (2Te 2,2). Ve Zjevení se objevuje sedm duchů Božích a Bůh je označen za Pána

³⁶⁵ Srov. 1K 12,8–10.28–30; 13,1–2.8; 14,6.25.

„duchů proroků“ (Zj 22,6).³⁶⁶ V Hermově pastýři se mluví o Božím duchu v plurálu a počítá se s andělem prorockého ducha, který naplňuje duchem muže, kteří jsou již plní božského ducha, přičemž teprve po tomto „druhém“ naplnění začínají prorokovat.³⁶⁷ Clint Tibbs proto tvrdí, že πνεῦμα označuje celek zkušenosti duchovního světa, přičemž Pavel počítá s množstvím různých duchů na Boží straně.³⁶⁸ Podobným směrem ukazuje na základě svého zkoumání židovské a raně křesťanské pneumatologie i John Levison.³⁶⁹ V té se o Božím Duchu mluví i jako o andělovi nebo pluralitě svatých duchů posílaných s konkrétním poselstvím či úkolem. Za Pavlovým vyjádřením lze proto tušit tyto židokřesťanské představy a také zkušenost, že Duch není něco, co člověk jednoduše má. Duch je dynamická realita, a proto lze mluvit o různých konkrétních zkušenostech a naplněních s jejich projevy. „Duchy“ v 1K 14,12 lze tedy zřejmě chápat jako konkrétní částku Božího Ducha – ducha, který vede k prorokování („duch proctví“) nebo přináší konkrétní slovo či zmocnění („anděl–posel“). Korintští takto touží nejen po tom být plní Ducha či Ducha mít, ale zakoušet další duchovní zážitky a přijímat další konkrétní zjevení, proslovy či projevy Ducha. Právě toto povzbuzení růst, rozhojňovat se a zakoušet víc připomíná Pavlovo περισεύητε. Nezpochybňuje ho, ale připomíná, jaký cíl by měli sledovat.

V. 13 přichází konkrétní pokyn, jak by se mluvčí v jazyku měli ve svém daru rozhojňovat k budování církve. Verš zřetelně shrnuje předchozí diskuzi a uvádí

³⁶⁶ David Aune tu sice chápe antropologicky (srov. Nu 16,22; 27,16), obecný smysl výpovědi však spočívá podle něj evidentně v tom, že Bůh má plnou kontrolu nad prorockými proroků. David Edward Aune, *Revelation 17-22*, Word Biblical Commentary 52c (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998), 1182–83.

³⁶⁷ To platí pro falešné duchy od ďábla (*HMand*.11.4) stejně jako duchy od Boha (11.5). „Každý duch od Boha“ (11.5: πᾶν γὰρ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν) přitom mluví/přichází „shůry z moci božského ducha.“ V 11.9 pak Hermas říká, že když do shromáždění „mužů s vírou božského ducha“ (ἐχόντων πίστιν θείου πνεύματος) přijde „muž, který má božského ducha“ (ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον) a shromáždění se modlí, začne jej „anděl božského ducha, který je na něm“ (ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ ὁ κείμενος ἐπ’ αὐτῷ), naplňovat „duchem“ a člověk prorocky promlouvá (τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ; srov. προφητεῦω v 11.12–13). „Anděl božského ducha“ tu představuje jakéhosi prostředníka, který spojuje člověka „majícího ducha“ s „Duchem“ a umožňuje mu být jím nově naplněn, což vede k prorokování. V textu je zřejmá nejednoznačnost v tom, nakolik se jedná o jednoho Božího ducha, nakolik různé duchy a nakolik o kolísající míru Ducha. Tento jazyk odráží podle všeho spíše snahu vyjádřit zkušenost křesťanů 2. stol. než propracovanou pneumatologii či představu o duchovním světě. V hrubých rysech ale zřejmě platí, že Hermas počítá jednak s duchem člověka, jednak částkou Božího ducha, která v člověku přebývá, a jednak s dalším dílem Božího Ducha, který je mu přidán v konkrétní čas ke konkrétním úkolům (jako prorokování). Duchové tu pak mohou zastupovat konkrétní prorocká slova (jsou posly přinášejícími zjevení apod.). Tyto různé podoby a částky ducha se navíc prostupují a jsou zaměnitelné do té míry, že s duchem může být ztotožněn člověkem, který je ho plný (11.12: přijímá mzdu).

³⁶⁸ Clint Tibbs, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, WUNT (Tübingen: Mohr–Siebeck, 2007), 147–268.

³⁶⁹ John R. Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (Leiden: Brill, 2003); John R. Levison, *Filled with the Spirit* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 2009).

následující.³⁷⁰ Vybízí mluvčí v jazyku, aby se modlili za schopnost vykládat. Thiselton navrhuje, že διαρρηνέω a ἐρρηνεῖα v kontextu glosolálie v 1K 12–14 chápali nikoli jako „vykládat“, ale jako „dávat do (srozumitelných) slov“.³⁷¹ Ukazuje, že u Filóna a Josefa se tato slova v tomto významu objevují. V 1K 14,5.13 má Pavel evidentně za to, že jedna osoba dělá obojí, a tímto způsobem lze číst i 1K 14,27–28. Také 1K 14,15, které je uvedené slovy „co tedy“ (τί οὖν ἐστίν), mluví o jednom člověku, který dělá podle svého rozhodnutí jedno i druhé. V 1K 14,27 lze zase podle Thiseltona stěží předpokládat, že mluvčí v jazyku ví, zda někdo jiný dostane výklad, a proto by měl být mluvčí i interpretem.

Proti tomuto pojetí lze uvést konkrétní argumenty. Christopher Forbes poměrně přesvědčivě ukázal, že Thiseltonovy lingvistické argumenty na základě Filóna a Josefa nejsou příliš silné.³⁷² Slova διαρρηνέω/ἐρρηνεῖα se běžně vztahují na výklad a překlad. Thiseltonův návrh navíc předpokládá, že mluvení v jazyku je chválou, kterou už mluvčí není schopen pojmout do běžných slov, a proto přetéká do podoby nesrozumitelných zvuků. Pro Pavla se ale jedná evidentně o řeč s významem, kterému ovšem mluvčí nerozumí. Pokud by ji dokázal dát do slov, nebylo by vůbec třeba daru jazyků a stejně tak by bylo zbytečné mluvit o daru výkladu, který má jiný věřící (1L 12,10). Skutečnost, že v 1K 14,5 mluví o jedné a též osobě je plně pochopitelná, protože vysvětluje, kdy by se člověk mluvící v jazyku vyrovnal svým významem člověku, který prorokuje. Co se 1K 14,27–28 týče, tak διαρρηνευτις poměrně jasně odkazuje na osobu s konkrétní rolí. Pokud tentýž člověk dokázal svou řeč dát rovnou do slov, bylo by zbytečné, aby předtím totéž říkal v jazyku. Pavel mluvení v jazycích v církvi rozhodně nechce zakázat a i v 1K 14,15 říká, že bude dělat obojí (jen v odlišném kontextu). Mám proto za to, že tradiční pochopení διαρρηνέω jako „vykládat/interpretovat“ představuje lepší pochopení toho, co má Pavel na mysli. Jde o Duchem dané porozumění řeči v jazyku a schopnost ji srozumitelně prezentovat druhým. Posloužit zřejmě mohl kdokoli z věřících nebo on sám.

V. 14–17 Pavel předkládá čtyři žánry řeči v jazyku. Přibližují jej popořadě slovesa „modlit se“ (προσεύχομαι), „zpívat“ (ψάλλω), „dobrořečit“ (εὐλογέω), „děkovat“ (εὐχαριστέω), přičemž poslední dvě vystupují jako synonyma. Všechny tyto činnosti mohou probíhat v jazyku nebo ve srozumitelné řeči. Letmý pohled na různé výčty v 1K 12–14 (včetně 14,3.6.26) vede k závěru, že Pavel i zde pouze uvádí několik položek, aby ilustroval rozmanitost a naznačil typické žánry spojené s řečí v jazyku.

³⁷⁰ Naznačuje to úvodní διό a pozice verše v prostředku chiastické struktury pasáže 1K 14,6–19. Krom toho je zřejmé, že jednak reaguje na problém vyložený ve v. 6–12, jednak předznamenává dále představenou možnost týchž věcí ve srozumitelné podobě vedle řeči v jazyku.

³⁷¹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1098–1100; 1037–40. Původně v článku Anthony C. Thiselton, “The Interpretation of Tongues? A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus,” *JTS* 30 (1979): 15–36.

³⁷² Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 65–72.

Nelze odsud sice soudit, že jazyky musí být takovou to řečí k Bohu, nicméně většinou zřejmě byly.³⁷³

(1) Slova προσευχή/προσεύχομαι patří mezi nejběžnější označení modlitby v židovských a křesťanských kruzích.³⁷⁴ Představuje klíčovou součástí synagogální bohoslužby i osobní zbožnosti. Zahrnuje chválu i prosbu, čímž se liší od úzeji vymezených termínů jako děkování, přímůva nebo dobrořečení.³⁷⁵

(2) Výrazy εὐλογέω a εὐχαριστέω tu Pavel používá jako synonyma. První z nich se v LXX objevuje více než čtyřistakrát a představuje ekvivalent hebrejského בָּרַךְ. Jedná se při tom jak o požehnání od Boha k lidem, tak lidské dobrořečení Bohu, které představuje nepominutelnou součást židovských modliteb v době druhého chrámu. Εὐχαριστέω/εὐχαριστία se v LXX objevuje zřídka, nicméně v NZ se vyskytuje často od významu prostého „děkovat“ až po ekvivalent dobrořečení (εὐλογέω).

(3) Sloveso ψάλλω označovalo zpěv při strunném nástroji.³⁷⁶ V LXX obvykle překládá מָנַח a také všech pět novozákonních výskytů se vztahuje ke zpěvu jako oslavě Boha. Nicméně tak jako v případě Žalmů, ani tyto písně nemusely být pouze zpívané. Věřící je mohli přednášet a promlouvat v nich „k sobě navzájem“ (Ef 5,19). V listu Efezkým se také výčet rozrůstá na „žalmy, hymny a duchovní písně“ a ke slovesu ψάλλω přibývá ještě sloveso ᾄδω. Jakkoli je kupení synonym pro list typické, znovu se tu odráží pestrost příspěvků v křesťanské bohoslužbě.³⁷⁷

Pavlovy příklady ve v. 14–17 pracují s opozicí dvou typů řeči. První charakterizuje dativ (ἐν) γλώσση a τῷ πνεύματι (případně (ἐν) πνεύματι). Druhou pak dativ τῷ νοῖ. Podstatu tohoto rozdílu i terminologie vysvětluje úvodní v. 14. Při modlitbě v jazyku se modlí „lidský duch“, zatímco mysl člověka zůstává neaktivní (ἄκαρπος). Slovo ἄκαρπος je zde třeba chápat z hlediska aktivity mysli („nic neprodukuje“), nikoli užitku, který přijímá.³⁷⁸ Mysl při modlitbě v jazyku nic neprodukuje. To ale neznamená, že by mysl nevnímala a člověk by neměl kontrolu nad děním, neboť Pavel evidentně předpokládá opak.³⁷⁹ Říká pouze, že při modlitbě v jazyku se slova tvoří mimo vědomou část osoby (νοῦς μου). Modlí se duch člověka (πνεῦμά μου).

³⁷³ Fee má pravdu, že Pavel na rozdíl od běžné současné charismatické praxe nikdy nemluví o „poselství v jazycích“ (Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 656.). To ovšem neznamená, že ji nepřipouští. Vykládaná řeč v jazyku je poselstvím pro posluchače, ať už přímo nebo tak, že z ní mají užitek.

³⁷⁴ Sloveso 85x v NZ, podstatné jméno 36x. Naopak mimo židovský okruh se používají velmi málo oproti tvarům εὐχή/εὐχομαι *EDNT III*, s. 164–169; *TDNT II*, s. 775–808.

³⁷⁵ *TDNT II*, s. 807.

³⁷⁶ *EDNT III*, s. 495.

³⁷⁷ Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC (Waco, Texas: Word Books, 1990), 345–346.

³⁷⁸ Slovo ἄκαρπος se všude v NZ objevuje v aktivním významu („neprodukovat“) a vzhledem k důrazu na srozumitelnost tu dává dobrý smysl. Pavel nikde dál netematizuje to, že by mluvčí měl řeči rozumět, ale mluví o užitku pro druhé, který plyne ze srozumitelnosti. (Proti ČSP, KP, srov. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 669.)

³⁷⁹ Grudem užitečně rozlišuje různé stupně extáze: (1) Člověk mluví proti své vůli. (2) Ztrácí sebekontrolu a chová se nepřičetně. (3) Říká věci, kterým nerozumí. (4) Nevnímá své okolí. Pro

To ovšem neznamená, že se z Pavlova pohledu jedná jednoduše o řeč z hlubin lidského nitra (nevědomí), jak ji psychologicky interpretuje Theissen.³⁸⁰ Pro Pavla se jedná o řeč, která je projevem Božího Ducha. Fee proto navrhuje rozumět slovu πνεῦμά jako součinnosti Božího a lidského ducha a navrhuje formulaci „D/duch se modlí“.³⁸¹ Thiselton to odmítá s tím, že by to dělalo z „modlitby duchem“ jakousi skutečně „duchovní“ modlitbu na rozdíl od běžné modlitby.³⁸² Za jeho námitkou ovšem stojí mylný předpoklad, že Boží Duch nemůže vést lidskou mysl k produkci slov stejně, jako k ní vede lidského ducha. Opozice myslí a ducha tu pouze znovu vyjadřuje protiklad srozumitelnosti a nesrozumitelnosti řeči. Z Pavlova pohledu může být obojí inspirovanou řečí. Rozdíl je pouze v tom, zda slova vznikají ve vědomé či nevědomé části osoby. Podstata inspirace je stejná pro prorokování (mysl) i pro řeč v jazyku (duch). Boží Duch pouze oslovuje jinou část lidské bytosti. Také mysl se může a má stát pod působením Ducha „myslí Kristovou“ tak, že chápe, vidí, mluví jako Bůh sám (srov. 1K 2,16). Čas inspirace („naplnění“) je bodovou (částecnou) zkušeností toho, co se jednou má stát trvalým stavem (srov. 1K 13,9–12). Pokud člověk jedná ἐν πνεύματι θεοῦ, jsou jeho slova, činy nebo schopnosti zároveň slovy, činy nebo schopnostmi Božími ve větší míře než běžně.

V. 15 pak navazuje jako závěr předchozího (srov. τί οὖν ἐστίν). Ten spočívá v rozhodnutí modlit se a zpívat jak duchem, tak myslí. Ve světle pokynu ve v. 13 by dávalo smysl to druhé chápat jako následný výklad. Je ovšem otázkou, zda by následný výklad modlitby mohl označovat „modlení se“. Pavel tu spíše jednoduše říká, že obojí má svoji důležitost a obojímu se chce věnovat, byť v odlišné situaci. Tímto směrem ukazuje i závěr ve v. 18–19, kde Pavel projevuje vděčnost za možnost praktikovat mluvení v jazyku více než všichni Korintští a zároveň připomíná, že při bohoslužbě bude mluvit pouze srozumitelně. O výkladu explicitně nemluví, i když s ním počítá (14,27–28). Pavel ve v. 15 tedy konstatuje, že chce praktikovat oba způsoby modlitby, zpěvu i díky vzdání.

Ve v. 16 Pavel tuto potřebu srozumitelné řeči, která přináší užitek, demonstruje na hypotetickém příkladu člověka, který je v pozici nezasvěceného (ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου). Ve v. 23–25 se ἰδιώτης objevuje vedle nevěřícího (ἄπιστος), který v ideálním případě „padne na tvář, pokloní se a vyzná ‚Vskutku je mezi vámi Bůh‘. Pravděpodobně se jedná o člověka, který ještě víru nepřijal, ale shromáždění navštěvuje. Pavel tu tedy předjímá argument z v. 23–25, kde myslí na užitek pro nevěřící. Τὸ ἀμὴν tu tedy nepředstavuje pouhé vyslovení liturgické formule, kterou může pronést kdokoli, ale

glosolálii v Pavlově pojetí platí pouze bod 3, pro prorokování ani jeden. (Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 150-176 (zvl. 150-151). Jinou rovínou je otázka, zda (1) mluvčí cítí, že jeho řeč je něčím víc než běžnou řečí (obsah nebo zdroj); (2) cítí, že slova nepatří jemu, ale přispívá k nim jiná (božská) osoba/síla; (3) cítí vzrušení, jasnou mysl či přítomnost božského. Tyto charakteristiky, které odpovídají psychologické kategorii „změněných stavů vědomí“, mohou podle všeho dobře popisovat Pavlovo pojetí jazyků a zřejmě i prorokování. (Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 151.)

³⁸⁰ Theissen, *Psychological Aspects*, 303–15.

³⁸¹ Fee, *God's Empowering Presence*, 229–30; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 670.

³⁸² Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1112–13.

především vědomý souhlas s obsahem.³⁸³ Přestože se nejedná o technický termín, není zřejmě náhoda, že Pavel zde užitek modlitby a díkyvzdání spojuje se nepřilíš frekventovaným slovesem *κατηχέω*, které se používá pro vyučování nových věřících (v. 19).³⁸⁴ Přestože modlitby, díkyvzdání a chvalozpěvy míří k Bohu, Pavel jim přisuzuje zásadní roli v předávání křesťanského učení a víry (srov. Ef 5,18–20: *λαλοῦντες ἑαυτοῖς*). V raně křesťanské literatuře dochované modlitby, hymny či žalmy plně dokládají jejich myšlenkovou, teologickou a vzdělavatelnou hodnotu. Závěrečné verše tak sice mluví o srozumitelné řeči (*τῷ νοῖ*) a nesrozumitelné řeči (zde *ἐν γλώσση*) v církvi obecně, nicméně zahrnují i výše zmíněné modlitby a zpěv. I ony přinášejí poučení, přičemž *κατηχέω* zde lze chápat více méně jako synonymum k *οἰκοδομέω/οἰκοδομῆ* v ostatních shrnutích (1K 14,6.12.26).

8.1.3 1K 14,20–25

Ve v. 20 Pavel s oslovením *ἀδελφοί* začíná další oddíl diskuze k tématu jazyků a prorokování při bohoslužbě. V tomto verši lze stěžít přeslechnout narážku na 1K 13, kde se současným věkem spojoval nedospělost a částečnost myšlení, která bude překonána s příchodem plnosti (*τὸ τέλειον*). Tématicky se tu ale Pavel vrací také do 1K 3, kde Korintské na základě jejich tělesného smýšlení označil za nedospělé v Kristu (*νηπίοις ἐν Χριστῷ*), kteří nejsou schopni spolu s dokonalými (*τέλειοι*) pochopit Boží moudrost zjevenou v Kristově kříži. V závěru pasáže je Pavel oslovuje jako otec „své milované děti“ (*τέκνα*) a vyzývá k následování svého apoštolského příkladu na cestě kříže (1K 4,9–13.16). V 1K 14,20 tak na jedné straně naráží na plnost poznání s prorockým spojenou, na druhé je ale znovu vede k dospělosti ve smýšlení, což v praxi znamená ohled na prospěch druhých místo hledání vlastního vyvýšení, k němuž vede poznání (1K 8,1; srov. 1K 13,2). Tento prospěch se přes všechny nejasnosti 1K 14,20–25 opět týká srozumitelnosti, která zajišťuje užitek pro přítomné včetně nevěřících.

³⁸³ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1115–16.

³⁸⁴ Vyučování ve víře se týká téměř všechny novozákonní výskyty (L 1,4; Sk 18,25; 21,21; Ř 2,18; Ga 6,6).

<p>1K 14,20–25</p> <p>20 Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσὶν ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε.</p> <p>21 ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χειλέσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος.</p> <p>22 ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἢ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.</p> <p>23 Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;</p> <p>24 ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δὲ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, 25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως περὶ ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλον ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.</p>	<p><u>Smýšlení a dokonalost</u> v myšlení ne děti ve zlém děti v myšlení dospělí</p> <p><u>Argument z Iz 28</u> Praví ZÁKON v jazycích Bůh mluví k lidu ani tak Lid nevyslyší Boha Praví PÁN</p> <p><u>Implikace z Iz 28</u> Jazyky jako znamení: nevěřícím Proroctví jako znamení: věřícím</p> <p><u>Příklad:</u> <u>Plnost jazyků</u> Nevěřící: řekne: „Blázníte“</p> <p><u>Příklad:</u> <u>Plnost proroctví</u> Nevěřící: usvědčován souzen odhalován Nevěřící: padne pokloní se vyzná: „Je mezi vámi Bůh“</p>
--	---

Jako základ argumentu Pavlovi poslouží upravený citát z Iz 28, který Pavel volí zřejmě nejen proto, že obsahuje zmínku o „jiných jazycích“, ale nabízí i další souvislosti s 1K 14 (proroci, děti, opilst, Bůh mluví cizí řečí). Pavlova citace neodpovídá žádné známé verzi a podle všeho je na místě počítat s tím, že apoštol Pavel znění Izajáše upravuje s ohledem na konkrétní situaci v Korintu a svůj argument v 1K 14,20–25. Jeho citát je proto třeba číst v prvé řadě v podobě, v jaké jej předkládá. V něm zvláště vyniká

doplněné οὐδ' οὕτως („ale ani tak“ nebudou poslouchat). Jazyky tak představuje jako mimořádný Boží čin, který ale přes všechno nadpřirozené v něm nepomůže. Sloveso εἰσακούω se typicky objevuje v kontextu Božího vyslyšení prosb a týká se nejen naslouchání, ale také zareagování. Bude proto na místě jej chápat ve smyslu „věnovat pozornost“, „zareagovat“, „učinit, co se žádá“, „poslechnout“. Pavel přitom oproti ostatním známým řeckým překladům Starého zákona volí tvar futura εἰσακούσονται, za nějž rovněž oproti ostatním verzím přidává λέγει κύριος. Tím jednak dodává řečenému váhu, zároveň ale podtrhuje skutečnost, že Bůh počítá s tím, že „řeč v cizích jazycích“ (jakkoli je jeho mimořádným jednáním), nepovede k reakci na straně lidu. Řeč v jazyku je tu Božím znamením, které ale z Božího záměru není zamýšlené k tomu, aby dosáhlo poslušnosti na straně naslouchajícího.

Interpretace v. 22 v jeho vztahu k předcházejícímu a následujícímu patří k nejobtížnějším místům této pasáže. Naštěstí pro porozumění smyslu oddílu není zcela zásadní vybrat mezi navrženými řešeními jedno konkrétní. Úvodní ὥστε činí z v. 22 implikaci předchozího. V Pavlově citátu ani v Iz 28 se přitom o věřících/něvěřících nebo znamení přímo nemluví. V 1K 14,23–25 se pak mluví o efektu jazyků a prorocství pouze na něvěřící. Obrat „na znamení“ (εἰς σημεῖόν) se ve SZ používal pro skutečnost, která měla dosvědčovat určitý stav věci nebo Boží postoj.³⁸⁵ Zřejmě nejlepším způsobem, jak tomuto verši rozumět je, že jazyky nejsou dané pro ty, kteří chtějí poslouchat a něco se naučit. Jsou znamením o nesrozumitelném Bohu, který sice mluví, ale nedává možnost rozumět mu, následovat je, obrátit se. Je znamením odcizení. Prorocství je tu naopak pro ty, kteří chtějí Bohu rozumět a poslouchat ho. Jako srozumitelná řeč přináší prorokování povzbuzení, napomenutí, poučení, a dokonce vede k víře i nevěřící. Je znamením Boží blízkosti a přízně Boha, který se dává poznávat. Tomu odpovídá kontext Iz 28, kde se mluví o opilosti kněží a proroků, kteří nejsou schopni učít lid poznání a předat jim zvěst.³⁸⁶ Tato situace pak vede Boha k tomu, že i on promluví nesrozumitelnou řečí, která rovněž nepřinese poznání. Nesrozumitelná Boží řeč je jim dána jako znamení o jejich nevěře, která se projevuje v odmítání rozumět Boží zvěsti a neschopnosti učít Božím cestám.

³⁸⁵ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 194–196.

³⁸⁶ Vykладаči chápou לָקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר לְקוּר v MT jako opakování abecedy (písmena ק a ל) nebo napodobování řeči opilců či dětí. Mají-li být interpretovány smysluplně, pak se nabízí cesta, kterou naznačuje LXX a volí Watt ve svém komentáři „příkázání sem, příkázání tam“ a „měřítko sem, měřítko tam“ (John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary 24 (Nashville: Nelson, 1985), 426–430.) Interpreti tak v těchto slovech obvykle vidí výsměch Izajášově zvěsti, kterou nevěrní Izraelci považují za nesmysl a základní pravdy pro děti (J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993), 230–232; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988), 510–513.). Pro Wattse, který לְקוּר chápe jako „přesto“, však označuje řeč kněží a proroků, která přes všechny nedostatky je Boží řečí (vyučováním Zákonu), byť jí nikdo nevěnuje pozornost. Tak jako tak představuje situace selhání na straně kněží a proroků i lidu, kteří odmítají brát zvěst vážně a nejsou schopni Boží poselství předávat dál.

Možný efekt prorokování a jazyků na nevěřící představují v. 23–25, kde Pavel uvádí dva hypotetické příklady. Líčí v nich jakousi ideální situaci, k níž by mohlo dojít, kdyby jazyky a prorokování byly použity v hojné míře a ve své nejlepší podobě. Pavel zde nepochybně pracuje s nadsázkou. Popisuje situaci, kdy v církvi *všichni* prorokují, anebo mluví jazyky. To pravděpodobně neodpovídá realitě, neboť ne všichni prorokovali (1K 12,29–30) a navíc museli dostat prostor i další dary (1K 14,26). Stejně tak je zřejmé, že v praxi ne každé proroctví člověka usvědčovalo, natož aby host ostentativně padal na tvář a vyznával Hospodina. Tyto příklady je proto třeba chápat jako jakýsi ideální obraz toho, co by prorokování *mohlo* přinést a proč by o ně Korintští měli usilovat. Líčí možný efekt prorokování v případě církve, která dosáhla plnosti tohoto daru.

Jak ἄπιστος, tak ἰδιώτης tu označují lidi, kteří nepatří k církvi, přičemž ἰδιώτης tu snad představuje člověka se zájmem o křesťanskou víru.³⁸⁷ Lze předpokládat, že se takoví lidé účastnili bohoslužeb, nicméně zde podle všeho Pavel kreslí situaci, kdy tito lidé vstoupí do již probíhajícího setkání. V případě jazyků tito lidé (Pavel pracuje s plurálem) reagují prohlášením: „Μαίνεσθε!“ Standardním překladem v kontextu Nového zákona je zřejmě „blázníte“ či „nejste při smyslech“.³⁸⁸ V biblické řečtině se slovo objevuje minimálně a nikdy se nepoužívá ve spojení s inspirací, což je běžný význam slova v dobové řečtině. Pavel sám toto slovo pro inspiraci nepoužívá a glosolálii nepovažuje za ekstatický fenomén. Chester se domnívá, že toto prohlášení může odrážet perspektivu pohanských návštěvníků, kteří v tomto rozpoznávají jistou analogii s pohanskou inspirací a používají projev terminologii, kterou znají.³⁸⁹ Glosolálie by tu pak pro ně byla pozitivním znamením božského působení, což ovšem pro Pavla představuje příliš málo, neboť nevede k obrácení.

Prorokování naproti tomu může mít na návštěvníky odlišný efekt. Úvodní ἐὰν δὲ opět naznačuje hypotetickou situaci, kterou by šlo vyjádřit slovy „představte si, že budou všichni prorokovat a vejde někdo nevěřící...“.³⁹⁰ Takový člověk bude „ode všech“ anebo také „vším“ usvědčován (ἐλέγχεται) a souzen (ἀνακρίνεται). Obě slova evokují představu soudu, nicméně spíše než k souzení odkazují k procesu dokazování, vyslychání a hodnocení. Sloveso ἐλέγχω se používá ve významu kárat či napomínat, ale často se vztahuje k usvědčování nebo odhalování skrytého.³⁹¹ Podobně ἀνακρίνω se v Novém zákoně vztahuje buď k výslechu, nebo obecně k posuzování a hodnocení někoho či

³⁸⁷ Barrett to popírá s tím, že to platí pouze v 1K 14,16, zatímco zde se jedná o náhodného návštěvníka a jde o synonymum k nevěřícímu (Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 324–25.). Je ale otázkou, proč by Pavel používal obě slova, pokud označují stejnou kategorii člověka a o pár veršů před tím jím označoval člověka, který již shromáždění navštěvuje.

³⁸⁸ V LXX se objevuje jen výjimečně (5x). Vždy má negativní význam. Buď se týká nerozumného, bláznivého jednání, nebo blouznění falešných proroků. V Novém zákoně se objevuje ještě 4x a vždy pro člověka, který ztrácí rozum, přestává jednat racionálně.

³⁸⁹ Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23,” *JSNT* 27.4 (2005): 417–46.

³⁹⁰ Tak Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1127.

³⁹¹ Např. J 3,19–20; 8,46; Ef 5,11–13.

něčeho.³⁹² Obě slovesa se pavlovských spisech objevují v situaci, kdy skryté věci vycházejí na světlo.³⁹³ To se zdá být relevantní také v 1K 14,24–25, kde Pavel přidává, že prorokování vede k tomu, že „věci skryté v srdci“ nevěřícího se „stávají zjevnými“. Všechny tři výrazy tak společně kreslí jeden obraz člověka, který vstupuje na místo, kde přebývá Bůh, v jehož světle vše skryté vychází najevo.

Nabízí se otázka, jak konkrétně si představit tuto situaci a roli prorokování v ní. První možností je, že by prorokování přímo odhalovalo lidské tajnosti a káralo příchozího. Představa proroka jako toho, kdo vidí, odhaluje a soudí skryté byla běžná jak u starozákonních proroků, tak v Novém zákoně.³⁹⁴ K roli starozákonních proroků patřilo to, že kárali hříchy, volali k pokání a vynášeli Boží soudy. Nicméně přestože Pavel tu představuje idealizovanou situaci, která není popisem běžného prorokování na bohoslužbě, nezdá se pravděpodobné, že by se *všechna* proctví zabývala jedním konkrétním člověkem. Popisovaná situace naopak vzbuzuje představu, že prorokování probíhá nezávisle na příchozím, který se objeví až v průběhu. Na první pohled to dokonce vypadá jako by v 1K 14,23–25 všichni mluvili v jazycích a prorokovali současně. To vzhledem k pozdějším pokynům těžko představuje zamýšlený stav, nicméně pasivní tvary podporují dojem, že návštěvník je usvědčován, souzen a odhalován vším tím, co je řečeno, aniž by tato řeč byla přímo určena jemu.

Nabízí se proto druhá možnost, k níž se hlásí většina vykladačů. Nevěřící v 1K 14,24–25 může díky všemu, co slyší, pochopit, kdo je Bůh a jak si před ním stojí on sám. Interpreti přitom často soudí, že prorokování tu představuje něco na způsob kázání, které proniká do lidských srdcí, usvědčuje posluchače a vede ke změně. V pasáži se vidí popis hermeneutického procesu, kdy řečené vede k novému sebeporozumění.³⁹⁵ Závěrečné vyznání, kdy člověk padá na tvář a vyznává Boha, může být popis konverze.³⁹⁶ Nicméně z tohoto textu nevyplývá, že Pavel chápe prorokování jako svého druhu kázání, které vede člověka k víře. Stejnou funkci by prorokování mohlo plnit, i kdyby se jednalo o jiný žánr řeči: odhalování tajemství, inspirovaná oslava Boha a jeho díla, zjevení ohledně budoucnosti, nebeská vidění. Tím vším mohl být člověk usvědčován ze svého omylu, kdy mu unikalo, že právě na tomto místě je skutečný Bůh a že musí přehodnotit své postoje. Základním hříchem v Pavlových očích i celé biblické tradici je modlářství a konverze spočívá v opuštění mrtvých model a uznání jediného živého Boha (1Te 1,9; srov. 1K 12,2).

³⁹² V NZ je najdeme v podstatě pouze ve Skutcích a 1. Korintským. Ve Skutcích dominuje význam vyslychat, vyšetřovat (L 23,14; Sk 4,9; 12,19; 17,11; 24,8), v 1. Korintským pak význam posuzovat, hodnotit (1K 2,14–15; 4,3–4; 9,3; 10,25.27).

³⁹³ 1K 4,3–4; Ef 5,11–13.

³⁹⁴ 1S 9,6–20; 2S 12,1–14; 2Kr 5,20–27; 6,8–12; v NZ pak L 22,64; J 4,17–19.

³⁹⁵ Petr Pokorný, „Křesťanské zvěstování jako model hermeneutického procesu podle 1K 14,23–25,“ in *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, by Petr Pokorný (Praha: Vyšehrad, 2006), 359–366.

³⁹⁶ Stephen J. Chester, *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* (London ; New York: T&T Clark, 2005), 113–124.

Všechno to, co nevěřící od prorokujících slyší (srov. ὑπὸ πάντων), jej vede k tomu, že padne tváří k zemi a vyznává: „Vskutku je mezi vámi Bůh.“ Podobné vyznání se v Bibli často objevuje v souvislosti s nějakým znamením, které má lidem pomoci uvidět, že Hospodin je Bohem. V případě uzdraveného Námána toto vyznání značí, že od dané chvíle bude uctívat Hospodina a opouští své modly (2Kr 5,15–17). Badatelé vidí v Pavlově formulaci zřetelný ozvuk Iz 45,14, kde se mluví o pohanech, kteří v čase obnovy Izraele přijdou, budou se klanět a vyznají: „Jenom u tebe je Bůh a jiného už není.“³⁹⁷ Pro Deuteroizajáše se jedná o čas, kdy se prázdnota model plně ukáže a skrytý Bůh Izraele bude znovu přebývat uprostřed svého lidu ve své zemi. V této vizi obnovy Izajáš opakovaně mluví o budování země. Jejím završením bude příchod národů, kteří opustí modly a budou sloužit Božímu lidu. Jak říká Hays, Pavel tu vidí naplnění této vize v církvi. Je oním budovaným místem, kde Bůh přebývá, a kam přicházejí pohané, aby Boha poznali.

Zde je na místě ještě poslední poznámka. Bailey na tomto místě právem upozorňuje, že pro židy i pohany představoval místo, kde bůh přebýval a kam bylo možné za ním přijít, chrám.³⁹⁸ V 1K 14,20–25 je ovšem takovým místem církev, která se sešla na jednom místě (1K 14,23: ἐπὶ τὸ αὐτό) a kde všichni prorokují. Do ní návštěvníci vstoupí (εἰσερχομαι) a to, co slyší, je vede k vyznání: „Vskutku je tady Bůh.“ Nejedná se přitom o rozpoznání přítomnosti nějakého božstva, ale uznání křesťanského Boha, o němž zde slyší. Místem jeho zřetelného přebývání a působení je shromážděná církev. Toto slovo v 1K 14 přitom označuje jak souhrn lidí, kteří se sejdou (v. 23), tak událost a místo (v. 19 a 35).

Pavel přitom o Korintských evidentně přemýšlí jako o chrámu, na jehož budování se podílí (1K 3,16). Chrám z nich dělá skutečnost, že v nich přebývá Boží Duch. V 1K 12–14 používá pro církev obraz Kristova těla oživovaného Duchem, ale metafora chrámu chybí. Nicméně představa těla a chrámu k sobě mají pro Pavla velmi blízko, jak se ukazuje 1K 6,15–19. Je proto možné, jak se domnívá Jürgen Roloff, že představa církve jako chrámu je v 1K 14 přítomna prostřednictvím metafory budování (οἰκοδομέω/οἰκοδομή).³⁹⁹ Téměř všechny metaforické výskyty slov οἰκοδομέω/οἰκοδομή v Novém zákoně se vztahují ke chrámu a Pavel sám je tímto způsobem v rámci obrazu budování chrámu používá v 1K 3,9–17. Lze se tedy právem domnívat, že představa církve jako chrámu stojí v pozadí 1K 14 a prosvítá také v pasáži 1K 14,23–25. Shromážděná církev, kde zní prorocká řeč, je místem v čase a prostoru, kde živý Bůh přebývá a mluví.

³⁹⁷ Srov. Za 8,23.

³⁹⁸ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 398–399.

³⁹⁹ Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, 110–116.

8.2 Otázka vztahu prorokování a jazyků

V 1K 14 je Pavlovým tématem prorokování a řeč v jazycích na shromáždění. Větší důraz přitom leží podle všeho na glosolálii, což je zřejmé z toho, že dlouhá pasáž 1K 14,6–19 je věnována především jí. Zároveň se ale nabízí otázka, proč Pavel srovnává právě a *pouze* tyto dva dary. Proč nestaví proti nesrozumitelné glosolálii jiné srozumitelné dary slova, s kterými přitom počítá (1K 12,8–10; 14,6.25)? Konkrétně několikrát zmiňované učení by tuto funkci mohlo plnit velmi dobře. Navíc je oba pojednává jako paralelní jednak v úvodu 1K 14,1–5 a jednak v závěru (dvě skupiny mluvčích v 1K 14,27–33 a znovu v 1K 14,37.39). Tuto skutečnost navíc podtrhává skutečnost, že sloveso προφητεῦω se stejně jako ἐν γλώσσει λαλέω nikde mimo 1K 11–14 nevyskytuje, zatímco v této pasáži se objevuje 11krát a ἐν γλώσσει λαλέω ve všech svých variantách dokonce 20krát. Pouze tyto dva také přímo spojuje s kategorií τὰ πνευματικά (1K 14,1), kterým uvádí téma celého oddílu. Obě se také nabízejí jako příklad řeči „v Božím duchu“ z 1K 14,3 (ἐν πνεύματι (θεοῦ) λαλέω). To vše naznačuje, že prorokování a mluvení v jazycích spolu mají společného více než jakékoli jiné projevy Ducha.

Z dosavadní exegeze 1K 14 navíc vyplývá, že celý Pavlův výklad v podstatě uvádí jediný rozdíl mezi prorokováním a mluvením jazyky – a tím je srozumitelnost. Všechny příklady a argumenty 1K 14,1–25 se zabývají tímto rozdílem.

(1) Pouze ona stojí za tím, že prorokující je větší než ten, kdo mluví v jazyku. Výklad jazyků tento rozdíl vyrovnává (v. 5: „leďaže by“).

(2) Ona stojí za tím, že prorokování slouží na rozdíl od jazyků k „budování, povzbuzení, útěše“. Jazyky mohou sloužit témuž, jsou-li srozumitelné. Nejedná se o definici obsahu či žánru prorokování.

(3) Ve v. 2–3 se na první pohled zdá, že Pavel mluvení v jazyku představuje jako „řeč k Bohu“ a prorokování jako „řeč k lidem“. Nicméně Pavel tu mluví o tom, kdo má z řeči užitek („slyší“). I řeč v jazyku s výkladem je řečí k lidem (srov. 1K 14,28: nejen k sobě a Bohu). I písně a modlitby mohou být budující řečí „k sobě navzájem“. Navíc není nikde jasné, že prorokování nemohlo být pro Pavla řečí k Bohu, chválou či modlitbou, jak můžeme vidět u Lukáše nebo Filóna. Jestliže typickým žánrem řeči v jazyku byla modlitba a chvála, neznamená to, že jejím obsahem nemohlo být i něco jiného.

(4) Když Pavel rozlišuje řeč τῷ πνεύματι a τῷ νοί, opět tím vyjadřuje to, že řeč v jazyku není srozumitelná. Nevzniká v mysli a nepřináší užitek na rovině kognitivního obsahu. Boží Duch může inspirovat lidskou mysl podobně, jako inspiruje lidského ducha. Obojí může být řečí pod inspirací, kdy slova netvoří člověk sám.

(5) Text neobsahuje také žádný doklad toho, že by Pavel viděl zásadní rozdíl v inspiraci glosolálie a prorokování. Nenabízí doklady, že by prorokující oproti mluvčímu v jazycích *více* vnímal své okolí nebo *více* vědomě promýšlel, co řekne.

Způsob, jakým Pavel pojednává glosolálii ve srovnání prorokováním nahrává myšlence, že tyto dva fenomény chápe jako ve své podstatě totožné s tím rozdílem, že jeden se odehrává ve srozumitelném jazyce a druhý v jazyce nesrozumitelném. Tato

myšlenka není nová, ale bádání ji spojuje spíše s perspektivou Korintských. Gillespie kupříkladu hájí názor, že to byli Korintští, kdo mezi oběma fenomény nerozlišovali a distinkci mezi nimi vytváří Pavel, který prorokování chápe mnohem více jako teologickou činnost.⁴⁰⁰ Gillespie přitom odkazuje na Bornkamma, Müllera a Engelsena, kteří před ním hájili obdobný názor a podle kterých Korintští chápali mluvení v jazycích jako vyšší formu prorokování.⁴⁰¹ Tyto autory spojuje přesvědčení, že glosolálie představuje extatickou nesrozumitelnou řeč dobře známou z pohanského prostředí, kterou Pavel upozaduje a vyzvedává prorokování coby srozumitelnou řeč vázanou na vyznání církve. Prorokování pak novozákonní badatelé často chápou primárně jako vyřizování Božího poselství, které nepředpokládá momentální inspiraci, kdy prokující mluví *právě* v okamžiku inspirace. Proroci jsou autoritativními vykladači Písem (Ellis),⁴⁰² prvními křesťanskými teology (Gillespie)⁴⁰³ či raně křesťanskými kazateli (Hill, Müller).⁴⁰⁴ Mluví o svých dřívějších zjeveních a nebeských tajemstvích (Dautzenberg, Aune). Prorocství je takto něčím výrazně víc než řečí pod vlivem Ducha a od glosolálie se poměrně výrazně liší.

Domnívám se, že dosavadní exegeze 1K 14,1–25 neukazuje na to, že by Pavel chápal prorokování jako něco zásadně odlišného od mluvení v jazyku. Necháme-li stranou otázku srozumitelnosti, zdají se být dvěma podobami téhož. Je proto na místě přezkoumat pohled předchozích badatelů, kteří na jedné straně vidí v glosolálii něco méně než řeč, na druhé naopak prorokování chápou jako něco více než jen mluvení pod přímou inspirací Ducha („Duch vede jazyk člověka“). V tomto zkoumání je přitom třeba se vyvarovat nereflektovaného přechodu od prorokování k činnosti proroků. Charakteristická činnost proroků mohla zahrnovat mnohem více než jen prorokování. Jestliže proroci učili, vykládali Písma, měli vidění, soudili, byli známi pro svoji moudrost a zjevení, nijak z toho neplyne, že by toto vše bylo možné označit za prorokování. Význam slovesa *προφητεω*, které Pavel používá pouze zde, kde tvoří protějšek k *εὐλόγησιν λαλέω*, je třeba hledat v samotném používání tohoto slova. Je třeba zkoumat, v jakých souvislostech se používalo a co označovalo.

⁴⁰⁰ Gillespie, *The First Theologians*, 69–70, 84, 124, 128–32.

⁴⁰¹ Nils I. J. Engelsen, *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Cor 12-14*, Yale Dissertation (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1970), 189; Günther Bornkamm, *Early Christian Experience* (New York: Harper & Row, 1969), 38; Ulrich Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975), 28.

⁴⁰² Ellis, *Prophecy and Hermeneutics*.

⁴⁰³ Gillespie, *The First Theologians*.

⁴⁰⁴ David Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1979); Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*.

8.3 Mluvení v jazyku jako řeč

Glosolálie či „mluvení v jazycích“ představuje zajímavý fenomén raného křesťanství. Tuto terminologii používá Pavel v 1K 12–14 a Lukáš ve Skutcích. Doklady o tomto fenoménu za použití téže terminologie přináší prodloužený konec Markova evangelia, Iréneus a Tertulián, kteří s nimi počítají pro svoji dobu.⁴⁰⁵ Vedle nich najdeme zmínky, které mohou zahrnovat tentýž fenomén, aniž by přímo použily některé varianty výrazu (ἐν) γλώσση λαλέω.⁴⁰⁶ Pro Lukáše a Pavla, kteří představují jediné dva jisté doklady tohoto fenoménu z 1. stol. n. l., představuje fráze γλώσση λαλέω technický termín. Ve všech jeho variantách jde o spojení slovesa λαλέω s podstatným jménem γλῶσσα, přičemž u Lukáše i u Pavla se slovo γλῶσσα v jiném významu objevuje jen výjimečně, a to v pasážích odrážejících jazyk LXX.⁴⁰⁷ To zvláště vynikne na pozadí skutečnosti, že se tento termín nikde v nežidovské, ani židovské řečtině v souvislosti s inspirovanou řečí nevyskytuje.⁴⁰⁸ Celý obrat vykazuje známky semitismu. Hebrejské רשׁל běžně označuje orgán řeči, akt mluvení, jazykovou skupinu nebo jazyk v ligvistickém smyslu. V nežidovské řečtině sice může γλῶσσα rovněž označovat lidskou řeč, ale stojí v pozadí běžnějšího slova διάλεκτος. Spojení (ἐν) γλώσση λαλέω je jí cizí. V LXX naopak téměř chybí slovo διάλεκτος, zatímco slovo γλῶσσα se ve spojení s λαλέω objevuje několikrát.⁴⁰⁹ Může označovat skutečnost, že člověk mluví (metonymie: „jazyk mluví“) nebo že mluvčí „mluví v nějakém jazyce“ (Iz 19,18). Vždy se ovšem vztahuje ke srozumitelnému jazyku a chybí zmínky o inspiraci. Tyto skutečnosti ukazují k následujícím závěrům: (1) Řečtina neměla pro označení příslušného fenoménu vlastní výraz, který by mohli první křesťané použít. (2) Tato terminologie vzniká v semitsky mluvící rané církvi před Pavlem a Lukášem, kteří ji přebírají. (3) Glosolálie byla chápána jako mluvení jinými jazyky.

Skutečnost, že v pramenech chybí doklady jisté terminologie, ještě nutně neznamená, že v nich nenalezneme svědectví o analogickém fenoménu. Řada badatelů poukazovala na různé doklady podobných fenoménů v antickém světě a často konstatovala, že glosolálie byla v dobovém pohanství známá a běžně praktikovaná.⁴¹⁰ Christopher Forbes tyto navrhované analogie prochází a přesvědčivě ukazuje, že stěží

⁴⁰⁵ Mk 16,17; Iréneus *AH* 5.6.1; Tertulián *AdvMarc* 5.8.

⁴⁰⁶ V Novém zákoně zejména Ř 8,26–27, 1Te 5,19–20 a Ef 5,18–20 (Ko 3,16).

⁴⁰⁷ Glosolálie: Sk 2,4.11.26; 10,46; 19,6. Γλῶσσα se pak objevuje jen v L 1,64; 16,24; Sk 2,3.26, přičemž ani jednou neoznačuje jazyk v ligvistickém smyslu. Pro ten Lukáš používá běžnějšího řeckého slova διάλεκτος (Sk 1,19; 2,6.8; 21,40; 22,2; 26,14). U Pavla se γλῶσσα mimo 21 výskytů ve významu „mluvení v jazycích“ v 1K 12–14 objevuje již jen v Ř 3,13; 14,11; Fp 2,11, kde lze opět cítit vliv biblické řečtiny.

⁴⁰⁸ Edward A. Engelbrecht, “‘To Speak in a Tongue’: The Old Testament and Early Rabbinic Background of a Pauline Expression,” *Concordia Journal* (1996): 296. Shrnuje tak závěry velkých studií Engelsen, *Glossolalia*. a Roy A. Harrisville, “Speaking in Tongues. A Lexicographical Study,” *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): 35–48.

⁴⁰⁹ Διάλεκτος jen v Est 9,26 a Da 1,4. Jinak dostává přednost slovo γλῶσσα (téměř 170x), které pokrývá šíři hebrejského רשׁל.

⁴¹⁰ Tak uzavírá Engelsen, *Glossolalia*, 60.

přináší svědectví o glosolálii jako rozšířeném fenoménu v pohanském prostředí.⁴¹¹ Inspirovaná řeč byla známá a praktikovaná, nicméně probíhala ve srozumitelné řeči. Ekstatické výkřiky dyonýsiovského kultu nebo vzývání božstev zařikáváním v neznámém jazyce stěží tvoří analogii ke křesťanskému promlouvání v jazycích. Hledání analogických fenoménů ukazuje stejným směrem jako oddlišná terminologie – glosolálie nepatřila v antickém světě ke známým jevům.

Doklady o praktikování glosolálie nemáme ani z židovského prostředí.⁴¹² Nejblíže analogii tohoto jevu přináší Jóbova závěť (*TestJob* 48–50), která pochází snad z prvního křesťanského století z židovského prostředí v Egyptě.⁴¹³ Jóbovy dcery si tu připínají kouzelné pásy a poté promlouvají v jazycích andělů hymny k Boží oslavě. Necháme-li stranou skutečnost, že se zde opět používá odlišné terminologie a naslouchající Náhor nemá problém rozumět, stěží můžeme považovat za doklad rozšířené praxe zázračné jednání připsané postavám minulosti.⁴¹⁴ Židovské spisy nabízejí další doklady myšlenky, že andělé mluví nebeským jazykem, nicméně nepřináší doklady o praktikování glosolálie.⁴¹⁵

Skutky představují vedle 1. Korintským jediný pramen z 1. stol. n. l., který o glosolálii přímo mluví.⁴¹⁶ Všechny tři případy glosolálie ve Skutcích se objevují jako důsledek či průvodní jev prvotního naplnění Duchem svatým, přičemž Lukáš zmiňuje další případy takového naplnění, které vede k jinému typu promlouvání nebo glosolálii

⁴¹¹ Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 44–186. K podobným závěrům dochází Gerald Hovenden, *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context* (London; New York: Sheffield Academic Press, 2002), 6–30.

⁴¹² Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 182–187; Hovenden, *Speaking in Tongues*, 31–54.

⁴¹³ Spitler je řadí do prostředí egyptských terapeutů, i když zvažuje křesťanský vliv (R. P. Spitler, “Testament of Job. A New Translation and Introduction,” in *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1 Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday, 1983), 829–37.) K původu v židovském spíše než křesťanském prostředí se u dané pasáže kloní po rozsáhlé diskuzi také Poirier (John C. Poirier, *The Tongues of Angels. The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*, WUNT 287 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010), 64–69.)

⁴¹⁴ Autor *TestJob* používá slova διάλεκτος: Hémera „přijímá jiné srdce, přestává myslet na pozemské věci a promlouvá andělským jazykem (ἀπεφθέγγετο δὲ τῆ ἀγγελικῆ διαλέκτῳ) zpívaje hymny podle andělských zpěvů“. Kasia „její ústa přijímají jazyk mocností (ἀνέλαβεν τὴν διάλεκτον τῶν ἀρχῶν) a slaví toho, který učinil nebesa“. Amaltheia pak „promlouvá jazykem těch na výšinách“ (ἀποφθεγγόμενον ἐν τῆ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει), což znamená, že „mluví jazykem cherubínů (ἐν τῆ διαλέκτῳ τῶν Χερουβὶμ) oslavujíc Pána mocností a rozhlašujíc jejich slávu“.

⁴¹⁵ Diskuzi o nebeských jazycích v židovstvu z období druhého chrámu přehledně přináší Poirier, který prezentuje jednotlivé literární doklady a ukazuje na kolísání mezi hebrejštinou a andělskými jazyky coby nebeskými jazyky. (Poirier, *Tongues of Angels*.) Doklady o praktikování glosolálie nebo angeloglossie v nekřesťanském prostředí nepřináší. I doklady andělských jazyků jsou spíše ojedinělé a ne zcela přesvědčivé (jako silnější pouze 1K 13,1; 2K 12,1–7; *TestJob* 48–50, *ZjSof* 8; *ZjIz* 7; 9; *GenR* 74.7; Efrém Syrský *Hymn*. 11; *ZjAbr* 15; 17.)

⁴¹⁶ Sk 2,4: λαλεῖν ἐτέρας γλώσσαις; 2,11: λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ; 10,46: λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν; 19,6: ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.

doplňuje.⁴¹⁷ Zdá se, že pro Lukáše se jedná pouze o jednu z forem řeči inspirované Duchem. Nelze přehlédnout, že vyprávění ve Sk 2 má širší teologický význam, kdy předznamenává velkou misií k pohanům a uzavření smlouvy, která zakládá nový Boží lid zahrnující pohany. Nicméně vzhledem k dalším místům, kde o glosolálii mluví, je zřejmé, že jazyky považuje za jeden z možných projevů naplnění Duchem (spolu s prorokováním a oslavou Boha). Podle všeho je chápe jako řeč v jazycích, kterým mluví nerozumí, ale které mohou být skutečnými jazyky, jimž může porozumět někdo jiný (Sk 2,11).

Terminologie, kterou Lukáš používá, ukazuje na její původ z raně křesťanské tradice. Představa, že by s tímto fenoménem nebyl obeznámen, je vzhledem k blízkosti k pavlovskému křesťanství a rozšířením tohoto fenoménu těžko obhajitelná. Zjevný rozdíl oproti Pavlovi představuje spojení glosolálie s prvotním naplněním Duchem, zatímco Pavel mluví o jejím dalším praktikování v životě církve. To se ovšem nevylučuje. Lukáš o bohoslužebné praxi rané církve mluví jen velmi málo a zaměřuje se na misijní kontext. Zároveň ale platí, že i pro Pavla je prorokování projevem působení Božího Ducha (1K 12,7–11) a člověk při něm mluví na základě Božího impulsu (1K 14,30).

Pavel o glosolálii mluví přímo pouze v 1K 12–14. Je možné, že s glosolálií se počítá i v Ř 8,26–27, 1Te 5,19–20 a Ef 5,18–20 (a Ko 3,16), kde se zmiňuje řeč pod inspirací Ducha. Na těchto místech může být glosolálie (či obdobný typ řeči v Duchu) zahrnuta, nicméně Pavel tematizuje Duchem inspirovanou modlitbu, zpěv, promlouvání či naplnění Duchem obecně. K těmto pasážím se tedy vrátím níže v souvislosti s blíže nespecifikovanými případy promlouvání „v Duchu“. Pojetí glosolálie u Pavla musí být určené na základě pasáží, kde o ní přímo mluví (tedy 1K 12–14). Ostatní místa ji mohou pouze doplnit.

(1) *Dar jazyků jako plnost řeči.* V 1K 13,1–3 Pavel popisuje několik darů a u každého uvádí jeho nejvyšší možnou míru a poté konstatuje, že ani tak dotyčný ničím není, pokud nemá lásku. V případě jazyků je tato plnost výjádřena jako „i kdybych mluvil jazyky lidí a andělů“. Plnost tohoto daru je dána množstvím jazykům. V Pavlových výčtech těchto darů se opakovaně mluví o „druzích jazyků“ (γένη γλωσσῶν: 1K 12,10.28), přičemž se zdá, že tyto „rozličné druhy“ jsou dávány jednomu člověku. Pavel opakovaně mluví o jazycích v jednotném i množném čísle. Plností tohoto daru je pak mluvit všemi jazyky, což znamená všemi lidskými jazyky a jak Pavel dodává, „dokonce i jazyky andělů“. Tato nadsázka zpochybňuje, že by Pavel jazyky chápal jako řeč andělů. Toto pojetí tu bezpochyby připouští, rétorický kontext ale spíše nahrává myšlence, že tu předestírá netušenou (a nedosahovanou) plnost daru. Evidentně tu ale uvažuje o glosolálii jako o mluvení skutečnými jazyky. To dokládá také opak této plnosti

⁴¹⁷ Ve Sk 2,17 je takto ztotožněna s prorokováním (προφητεύουσιν) z Jl 3,2 a spojena s oslavou velkých Božích činů (Sk 2,11: λαλούντων τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ). Ve Sk 10,46 ji provází velebení Boha (λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν) a v Sk 19,6 ji doprovází prorokování (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσαν). Pod naplněním Duchem prorokuje Zacharijáš (L 1,67: ἐπροφήτευσεν), Alžběta velebí Boha (L 1,41: ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη καὶ εἶπεν) a Ježíš oslavuje Otce (L 10,21: ἠγαλλιάσατο [ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἔξομολογοῦμαι...).

daru jazyků: Bez lásky je mluvčí jen „dunící kov a zvučící zvon“. Opakem je jednotvárnost jediného tónu, který pouze zní a nenesé význam. To naznačuje, že jazyky jsou tu vnímané také jako plnost výřečnosti. Jedná se o mluvení, a to veřejné mluvení, kterým je typicky modlitba, hymnus či díkůvzdání (1K 14,14–17). Představa inspirovaného básníka v řecké tradici nebo žalmisty v biblické představovala bezpochyby jeden z vrcholů užívání slova. Básnická tvorba se přitom v antice spojovala s inspirací.⁴¹⁸ Filón či apologeté právě srovnávají starozákonní proroky právě s řeckými básníky, které však podle nich překonávají krásou i hloubkou. Přitom se sluší poznamenat, že v kontextu 1K 12–14 sice „mluvit jazyky lidskými i andělskými“ jistě odkazuje k daru jazyků (srov. 13,8), nicméně samotná fráze zahrnuje všechny formy řeči. Právě schopnost mluvit patřila v řecké společnosti k oslavovaným schopnostem a zřejmě stála i za částí problémů v Korintu.⁴¹⁹ Částečnost a dětinskost, o které mluví v souvislosti s jazyky v 1K 13,8–12, se týká stejně tak i prorokování a poznávání. Jazyky, prorokování a poznávání dané Duchem představují nástroje k překonávání omezení současného věku, byť jen v okamžicích a po částech.

(2) *Jazyky jako řeč v 1K 14*. Nic, co by tomuto pojetí glosolálie odporovalo, nenajdeme ani v 1K 14. Řada prvků naopak ukazuje stejným směrem. (a) *Možnost výkladu*. Řeč v jazyku je sice nesrozumitelná, ale za pomoci výkladu se může stát srozumitelnou. Dunn připomíná, že ἐρμηνεία se v biblické řečtině používá pro překlad.⁴²⁰ Ten samozřejmě zahrnuje i výklad. Pavel předpokládá, že mluvčí v jazyku nemluví (alespoň většinou) žádným jazykem, kterému by lidé okolo rozuměli (1K 14,2). (b) *Analogie s běžnými jazyky*. V 1K 14,7–11 používá příměr nástrojů a cizích jazyků pouze s myšlenkou na srozumitelnost řeči, která jazykům chybí. Jeho praktický závěr těchto příkladů spočívá v tom, že mluvčí mají být srozumitelní, aby „bylo jasné, co je řečeno“ (v. 9) a lidé se sobě nestávali cizinci, kteří si nemají co říct (v. 11). (c) *Žánry řeči*. V 1K 14,14–17 Pavel chápe řeč v jazyku jako analogii modlitby, díkůvzdání, dobrořečení a hymnu. Modlitbu beze slov si lze představit, avšak díkůvzdání, dobrořečení či hymnus celkem jistě vzbuzují představu „řeči“. Pavel navíc pojednává modlitbu (...) duchem („v jazyku“) a myslí (tj. srozumitelně) jako paralelní jevy, které pro mluvčího představují dva způsoby, jak dělat totéž. S výkladem se pak tímto stávají. Tertulián přitom ještě pro svoji dobu uvádí, že může předložit „žalm, vidění či modlitbu“, které vznikly na základě řeči

⁴¹⁸ Platón označuje básnickou inspiraci za jeden z typů μανία, mezi něž patří i prorocká inspirace (*Phaedr.* 244–245). Toto pojetí básnické tvorby sdíleli v antice také další (podrobněji Dodds, *Řekové a iracionálně*, 100–105.).

⁴¹⁹ Srov. Bruce W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997); Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*.

⁴²⁰ James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 247.

v jazycích.⁴²¹ To vše naznačuje, že jazyky byly chápány jako „řeč“. (d) *Mysl a duch*. Mysl je u Pavla spojená s myšlením, uvažováním, přesvědčením a sprádáním plánů. Při modlitbě v jazyku je podle 1K 14,14 mysl nezapojena (ἄκαρπός: nic neprodukuje). Běžná řeč je vnějším projevem myšlení, v případě jazyků ale nevzniká na základě myšlení. Slova se tvoří mimo mysl („v duchu člověka“). To neznamená, že jsou iracionální nebo nemají charakter řeči. Říká se pouze, že je vědomá mysl netvoří a nerozumí jim. Boží Duch může osvěcovat lidské myšlení, což vede k řeči (vyučování, vědomě formulovaná modlitba), stejně jako může přímo inspirovat ducha člověka (jazyky, modlitba v jazycích).

Celkově lze říci, že glosolálie byla v raném křesťanství chápána jako mluvení skutečnými, byť neznámými jazyky. Skládá se ze slov a nese význam. To neznamená, že by ji tak nutně hodnotili dnešní lingvisté nebo psychologové. Pro nás je v tuto chvíli důležitá Pavlova perspektiva, která se zřejmě výrazně neliší od Lukášovy. Oba sdílí terminologii. Pro oba se jedná o řeč pod přímou inspirací Ducha („inspirace jazyka“ ne „inspirace mysli“). Pro oba se jedná o jazyk(y), které mohou být *někomu* srozumitelné nebo mohou být (v Pavlově pojetí) srozumitelnými učiněny výkladem.

8.4 Proroci a prorokování

Na rozdíl od glosolálie bývá prorokování v novozákonním bádání tradičně chápáno jako něco víc než pouhé spontánní mluvení pod inspirací Ducha nebo velebení Boha. Zřetelná je zejména tendence chápat prorokování jako určitou analogii teologické činnosti a kázání, přičemž je to hlavně funkce, co prorokování jako činnost definuje. Gillespie považuje proroky za první křesťanské teology, kteří přetvářejí tradici víry a formují ranou teologii.⁴²² Proroctví je řečí, která odpovídá věřenému (Ř 12,6) a mluví k lidem jako řeč k povzbuzení, budování a útěše (1K 14,3). Projev této činnosti vidí v 1K 15. Podobným směrem se vydává Müller, který vidí určitý prototyp prorockých kázání v Zj 2–3 a hledá další příklady v parenetických sekcích Pavlových epištol.⁴²³ Další variantou tohoto přístupu přináší David Hill, který chápe proroky jako inspirované učitele a kazatele promlouvající do aktuální situace společenství.⁴²⁴ Na něj ve svém komentáři k 1. Korintským navazuje Thiselton, který též na základě 1K 14,3 považuje prorokování za ekvivalent (pastorálního) kázání.⁴²⁵ Zvláštní variantu tohoto přístupu přináší Earle Ellis, který zastává pojetí proroctví jako Duchem inspirované exegeze, jejíž předstupeň

⁴²¹ *AdvMarc* 5.8.12: „...edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit (...) si haec omnia facilius a me proferuntur.“

⁴²² Gillespie, *The First Theologians*.

⁴²³ Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*. (ke Zj 2–3: 47–108, k prorockým pasážím v Pavlových dopisech: 140–233).

⁴²⁴ Hill, *New Testament Prophecy*; Hill, “Christian Prophets as Teachers.”

⁴²⁵ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 956–65.

vidí v Kumránu a křesťanské vyjádření v kázáních knihy Skutků nebo určitých pasážích Pavlových epištol.⁴²⁶ Vzhledem k tomu, že v popisu bohoslužby v 1K 14 kázání a výklad Písma chybí, zatímco v pozdějších dobách se zase vytrácí prorokování, bývá běžné chápat prorokování jako jakýsi předstupeň pozdějších homilií.⁴²⁷

Eugene Boring se snažil představit křesťanské proroky jako mluvčí vzkříšeného Krista, kteří doplňují tradici slov historického Ježíše.⁴²⁸ Navazuje tak na tezi, kterou vyslovil Bultmann při svém zkoumání původu synoptické tradice. Dopracovává konkrétní metodologii, jak takovéto výroky křesťanských proroků připsané historickému Ježíšovi rozeznat a v plnosti ji předvádí na blahoslavenstvích.⁴²⁹ Důkazy o tom, že by křesťanští proroci něco takového dělali, ovšem chybí a celá teze stojí spekulaci o tom, co by proroci mohli dělat a jak vysvětlit předpokládané doplňované Ježíšovské tradice.

David Aune pečlivě shrnuje předložené argumenty a informace z pramenů a konstatuje, že nemáme žádný skutečný doklad, že by proroci představovali učitele v rané církvi (Hill) nebo vykladače Písem (Ellis).⁴³⁰ Stejně tak je podle něj pouhou spekulací, že by proroci doplňovali tradici o nové Ježíšovy výroky, jak se domníval Boring.⁴³¹ On sám pak chápe prorokování jako pronášení výroků („oracles“), v nichž inspirovaný člověk vyřizuje poselství božstva. Následně se snaží najít doklady takovýchto výroků, určit jejich formu a utřídit je. V Novém zákoně identifikuje 59 takových proroctví, která dělí podle formálních a obsahových kritérií na šest typů.⁴³² Problémem tohoto přístupu je

⁴²⁶ Ellis, *Prophecy and Hermeneutics*, 45–62, 173–181.

⁴²⁷ Tuto trajektorii sleduje Alister Stewart-Sykes (Alistair Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily* (Leiden: Brill, 2001). Zde také konkrétní doklady a odkazy na předchozí práce. Viz též Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 183–210.

⁴²⁸ M. Eugene Boring, *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1991). Snaží se přitom vypracovat metodologii a přinést důkazy pro tuto hypotézu, kterou vyslovil již v roce 1921 Rudolf Bultmann (Rudolf Karl Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29 (Göttingen, 1921).

⁴²⁹ Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 189–206.

⁴³⁰ Aune, *Prophecy*, 339–346. Uzavírá, že sice není mnoho dokladů o praktikování „charismatické exegeze“, nicméně doložitelná je. „Není tu ale v podstatě žádný doklad toho, že by tuto činnost prováděli ti, které první křesťané označovali jako „proroky“. (...) Toto zkoumání ukazuje, že výklad SZ, ať už pouze eschatologický, nebo charismaticko–eschatologický, byl doménou učitele.“ (Aune, *Prophecy*, 345.) Podobně kázání ve Skutcích nebo Pavlových listech nijak nenaznačují, že by byla chápána jako činnost proroků a nikoli exegetická práce učitelů. (Aune, *Prophecy*, 343–345.) K tomu se sluší dodat, že i kdyby tento výklad Písma a kázání byly činností typickou pro proroky, nijak z toho neplyne, že se jednalo o to, co se označovalo slovesem προφητεία.

⁴³¹ Aune, *Prophecy*, 233–245. V závěru shrnuje, že tato teorie není sice *a priori* nemožná, nicméně doklady chybí a je metodologicky téměř nemožné něco takového dokázat. „Navzdory teologické atraktivitě této teorie, historické důkazy na její podporu se opírají do značné míry jen o představivost badatelů.“ (Aune, *Prophecy*, 245.)

⁴³² Těmito kategoriemi jsou *oracles of assurance, prescriptive oracles, announcements of judgement, announcement of salvation, legitimation oracles, eschatological theophany oracles*. Aune, *Prophecy*, 320–325.

použitá metodologie. Jednak se zabývá pouze zachovanými literárně zpracovanými proroctvími, jednak jako proroctví identifikuje to, co odpovídá jeho definici („komunikace zjeveného poselství božstva“) bez ohledu na to, zda právě tomuto raná církev rozuměla jako proroctví nebo to představovalo obsah činnosti označované v 1K 14 jako prorokování.

Gerhard Dautzenberg sice prorokování chápe především na základě inspirace, nejde přitom ale nutně o inspirovanou řeč jako spíše zjevení, o kterých prorok mluví.⁴³³ Ukazuje na důležitost snů, vidění a zjevení v 1K 12–14, přičemž zvláštní pozornost věnuje 1K 13,2.12. Tato zjevení potřebují výklad, což podle něj je to, co má Pavel na mysli, když mluví o διακρίνω/διάκρισις v 1K 12,8 a 14,29. V jeho pojetí se jedná o interpretaci proroctví (vidění, snů). Jeho teze byly kritizované na základě lingvistických důvodů a také se nezdá, že by řeči v 1K 14 potřebovaly nějaký další výklad nebo že by tu neverbální zjevení hrála nějakou zvláštní roli. I kdyby proroci mluvili o svých viděních, neplyne z toho, že by se právě toto typicky označovalo za prorokování.

Wayne Grudem ve své knize o prorokování v 1. Korintským kritizuje Dautzenbergovo chápání prorokování jako oznamování zjevení, které potřebuje výklad.⁴³⁴ Slova διακρίνω/διάκρισις nebyla používána způsobem, jakým vyžaduje Dautzenbergova teze. Grudem nicméně souhlasí s tím, že zjevení představuje *sine qua non* prorokování a právě ono je odlišuje od učení.⁴³⁵ Prorok je ten, kdo vyřizuje to, co mu Bůh ukázal („zjevil“). Veřejné vyhlášení zjeveného je prorokováním. Hlavní otázka, kterou si Grudem klade, se týká autoritativnosti novozákonního prorokování, které se snaží odstínit od neomylného zjevení a verbální inspirace dané kanonickým prorokům. V prorokování v 1. Korintským tak podle něj může jít o to, že člověku něco přichází na mysl a dotýčný to oznamuje společenství, přičemž řečené musí být dále rozsuzováno.

Forbes definuje prorokování u Pavla a Lukáše, mezi jejichž pojetími nevidí významný rozdíl, podobně: „Křesťanské prorokování je přijetí a po něm bezprostředně následující veřejné vyhlášení spontánního a (obvykle) verbálního zjevení, které je chápáno jako zjevená pravda a je takto přinášeno společenství v autoritě Boha/Krista/Ducha svatého.“⁴³⁶ Tento důraz na oddělení řeči od zjevení a inspirace, působí poněkud překvapivě vzhledem k tomu, že Forbes chápe glosolálii jako skutečné mluvení v cizím jazyce a formu inspirované řeči podobnou prorokování.

Max Turner se domnívá, že Aune, Grudem i Forbes pracují s určitým stereotypem prorokování, který zkresluje složitější situaci.⁴³⁷ Upozorňuje především na to, že v Izraeli vedle prorokování jako vyřizování poselství od Boha v případě kanonických proroků, existovaly další typy prorokování. Vedle vyřizování poselství

⁴³³ Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 122–225.

⁴³⁴ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 287–288.

⁴³⁵ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 143.

⁴³⁶ Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 229.

⁴³⁷ Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: In the New Testament Church and Today* (Baker Academic, 1997), 184.

zmiňuje „invasivní typ inspirované řeči“, kdy je prorokující naplněn Duchem a pod jeho vlivem promlouvá. Následné prorokování pak může být chválou či doxologií směřovanou k Bohu. Vedle kanonických proroků se ve Starém zákoně objevují také prorocké skupiny kolem Samuele nebo Eliši, kde se prorokování nezdá být primárně pronášením výroků. Důležité je také upozornění na typ invazivního prorokování u neproroků jako v případě Davida nebo Saula. Turner sám pak přesnou definici prorokování nerozvíjí a pracuje hlavně s termínem „duch proroctví“, který považuje za pojetí Božího ducha běžné v židovstvu doby druhého chrámu a který stojí v základu Lukášovy pneumatologie.⁴³⁸ K projevům ducha proroctví v židovské literatuře, a zvláště pak u Lukáše patří charismatická plnost, jejíž součástí jsou zjevení, moudrost, vidění, řeč v jazyku, prorokování, mocné činy i etická transformace člověka.

Tento stručný přehled různých pohledů na fenomén prorokování v rané církvi nás přivádí k potřebě znovu se podívat do pramenů a zjistit, jak raní křesťané tomuto slovu rozuměli a jak je používali. Je dobré přitom pamatovat na následující. (1) Toto pátrání se musí týkat primárně slovesa *προφητεῖω* a je třeba se vyhnout definování jeho významu na základě činnosti proroků, která mohla být širší.⁴³⁹ Pokud proroci sdělují své vidění, provádějí symbolický úkon, vyučují nebo povzbuzují církev, neznamená to, že tuto činnost lze *automaticky* označit za prorokování. To platí i v případě, že by zmíněné činnosti byly považovány za typické pro proroky nebo s fenoménem prorokování souvisely. Podobná opatrnost je potřeba i ve vztahu k podstatnému jménu *προφητεία* tam, kde označuje literární žánr nebo konkrétní výroky. Naším cílem je porozumět tomu, co mohlo označovat a označovalo sloveso *προφητεῖω* v 1K 14. Pátrání se tedy musí zaměřit na užívání tohoto slovesa v raně křesťanském kontextu a dalších relevantních pramenech. (2) Není přitom třeba předpokládat, že najdeme jedinou koncepci prorokování. Slovo mohlo být používáno různým způsobem. Nicméně je možné, že určité použití bylo v určitém kontextu typičtější. V posledku může toto zkoumání předestřít možnosti, které je třeba zvážit ve vztahu k 1K 14.

⁴³⁸ Pro judaismus: Turner, *Power from on High*, 86–137. Pro Skutky: Turner, *Power from on High*, 401–427.

⁴³⁹ To se zřetelně odráží v pojednání tématu v *TDNT* i *EDNT*, která obě slova pojednávají společně. Zároveň proniká do řady prací, které se mají týkat buď role proroků, nebo se naopak mají zabývat raně křesťanskou profetií. Dobře to ilustruje otázka Davida Hilla: Co novozákonní proroci dělali, když prorokovali? (Hill, “Christian Prophets as Teachers,” 108.) Prorokování omezuje na proroky a z činnosti proroků usuzuje na prorokování.

8.5 Prorokování v předkřesťanských a raně křesťanských pramenech

8.5.1 Προφητεύω v nežidovské řečtině

Krämer v TDNT zdůrazňuje, že προφήτης/προφητεύω se sice váže na kontext věšteckých institucí, jakými byly Delfy, ale jeho význam je být mluvčím božstva, přičemž inspirace je tu druhotná.⁴⁴⁰ Krämer uvádí příklady, které mají doložit, že μάντις se pojilo spíše s přijetím poselství božstva, zatímco προφήτης s jeho vyřízením. Často uváděný je Pindarův výrok adresovaný Múzám: „Prorokuj Múzo a já budu tvým mluvčím.“ (*Fragm.* 150). V pozdější době se dokonce sloveso προφητεύω objevuje ve významu „zastávat úřad proroka“. Jako προφήτης býval označován pomocník Pýthie, který její výroky sděloval lidem, jakkoli on sám nekomunikoval s božstvem, ani neměl věstecký dar. Příkladem takového „prorokování“ coby prostředkování poselství bohů bez jakékoli zmínky o stavu inspirace může posloužit Diodoros Sicilský (17.50–51), který popisuje proces získání věštby (τὴν μαντεῖαν ποιεῖται) v Ammónově chrámě v Egyptě. Kněz označovaný jako prorok (ὁ προφητεύων ἢ προφήτης) tu stojí vedle sochy boha nesené dalšími kněžími a komunikuje tázajícímu se Alexandrovi Makedonskému v první osobě odpovědi božstva. Zde podle všeho prorokování (či role proroka) znamená rozpoznání a (poté) komunikaci vůle božstva.

Přestože v některých případech lze „prorokování“ oddělit od stavu inspirace a chápat je jako vyřizování poselství božstva, lze na řadě případů doložit, že sloveso προφητεύω často označuje řeč pod inspirací. (1) *Platón* takto používá sloveso προφητεύω v rámci diskuze o různých druzích šílenství/inspirace (μανία) v dialogu *Faidros* 244, kde člověk prorokuje po vstupu do stavu posvátného šílenství.⁴⁴¹ (2) *Strabón* v *Geogr.* 11.4 zmiňuje chrámové otroky v kavkazské Albánii, kteří prorokují ve stavu inspirace a v tomto stavu pak bloudí krajinou.⁴⁴² (3) *Pausanias* (*Paus* 2.24.1) uvádí Deiru, kde bylo možné získat věštbu (μαντική) od panny, která zde věští (μαντεύεται). Poté, co okusí krve oběti, vstoupí do stavu inspirace (ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται) a prorokuje (προφητεύουσα). (4) *Plutarch* (*Def. orac.* 51) vysvětluje věštbu Pýthie následovně: „Kdykoli se tedy imaginativní a věstecká schopnost dostane do vyváženého kontaktu s výpary (πνεῦμα),

⁴⁴⁰ Krämer, „Profetes.”

⁴⁴¹ *Phaedr.* 244d: ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα. Prorokování zde nepochybně představuje projev inspirace a označuje mluvení ve stavu inspirace, které je nadřazené pouhému čtení znamení z letu ptáků či podobným rozumovým způsobům interpretace znamení, neboť na místo lidské mysli se dostává ke slovu přímo božstvo.

⁴⁴² Uvádí, že mnozí prorokují ve stavu inspirace (ἐνθουσιῶσι πολλοὶ καὶ προφητεύουσιν). Když ve stavu inspirace (κατάσχετος γενόμενος) bloudí (evidentně ne zcela při smyslech), kněz je odchytne a obětuje božstvu. V *Geogr.* 7.7 vysvětluje přechod od asketických proroků (nazývaných ὑποφῆται ἢ προφῆται), k třem ženským prorokyním (προφῆτις). Způsob prorokování těchto proroků (οἱ προφητεύοντες ἢ οἱ προφῆται) blíže neobjasňuje, ale jejich výroky jsou značeny jako (μαντεῖα) a oni sami jsou považováni za analogii delfské Pýthie.

které vstupují do hlavy jako droga, nastává nutně u těch, kdo prorokují, stav inspirace.⁴⁴³ Následně sice označuje jako proroka právě pomocníka Pýthie, nicméně zde za „prorokování“ označuje právě řeč pod inspirací u samotné kněžky, která musí být ve správném duševním stavu, aby ji πνεῦμα přinášející božskou inspiraci neublížilo. Tyto čtyři příklady ukazují, že prorokování mohlo označovat řeč ve stavu inspirace. Vzhledem k tomu, že sloveso není v nežidovské řečtině nijak časté, lze považovat tyto příklady za reprezentativní.

Krom těchto konkrétních příkladů je zásadní také skutečnost, že sloveso se nepoužívá pro vyřizování poselství nebo promlouvání v nenáboženském kontextu. Je typicky spojeno s kontextem divinace a inspirace. I kdyby primárně označovalo jinou fázi procesu, nelze je od tohoto kontextu oddělit. Pohled do pramenů ukazuje, že typicky obě části (poznání boží vůle a její vyřízení) zastává tatáž osoba. Delfská pýthie promlouvající pod inspirací je takto označena jako μάντις i jako προφήτις. Navíc se u ní nejedná o dvě časově oddělené fáze. Slovesa μαντεύομαι a προφητεύω takto často splývají jako synonyma, i když je zřejmé, že to druhé jako sloveso řeči (προ-φημί) nutně označuje především komunikaci poselství.

Jestliže slova προφητεύω/προφήτης se *mohou* vztahovat k řeči pronášené ve stavu inspirace, je třeba zároveň upozornit na několik odlišností oproti biblické tradici. (1) *Tato slova nepatří v kontextu věštek k důležitým termínům.* Slovo προφήτης se neobjevuje příliš často a také sloveso προφητεύω je vzácné. V nežidovské řečtině z předkřesťanské doby navíc vůbec není doložena existence podstatného jména προφητεία.⁴⁴⁴ Označení činnosti nebo jejího produktu se používají slova μαντική/μαντεία/μαντεῖον. Celkově stojí slova προφητεύω/προφήτης ve stínu mnohem běžnějších μαντεύομαι/(πρό)μαντις/μαντική, které se váží k témuž jevu. (2) *Oddlišnost konceptu.* Činnost prorokování (προφητεύω/προφήτης) se objevuje pouze v kontextu oficiálních věšteckých (posvátných) míst, jakými byly Delfy, Dodona či Amónův chrám v Sívě. Pro pronášení věštek mimo tento oficiální kontext se používají jiná slovesa (zejména χράω). V podstatě vždy se jedná o věstecké odpovědi na konkrétní otázky, které jsou získávány na základě daného postupu. (3) *Inspirace.* Pro inspiraci spojenou s prorokováním se používá terminologie a konceptů oddlišných od biblické tradice. Běžné výrazy spojené s prorockou inspirací zahrnují μανία, ἔνθεος, ἐνθουσιάζω, καταπνέω, κατέχω, které se v LXX v podstatě nevyskytují. V nežidovské řecké literatuře zase v prorocké inspiraci nehraje významnou roli koncept Ducha (πνεῦμα).⁴⁴⁵

⁴⁴³ „ὅταν οὖν ἀρμοστῶς ἔχη πρὸς τὴν τοῦ πνεύματος ὡσπερ φαρμάκου κρᾶσιν ἢ φανταστικὴ καὶ μαντικὴ δύναμις, ἐν τοῖς προφητεύουσιν ἀνάγκη γίγνεσθαι τὸν ἐνθουσιασμόν.“

⁴⁴⁴ Krämer, „Profetes,“ 784. Je ale dosvědčené epigraficky ve významu úřadu proroka (s konkrétními příklady Forbes, *Prophecy and Inspired Speech*, 190, pozn. 4.).

⁴⁴⁵ Vlivná monografie Hanse Leiseganga se sice snažila představu jakéhosi řeckého pnemamysticismu dokázat a z jeho argumentace vychází i Kleinknecht v *TDNT*, nicméně jejich argumenty nejsou přesvědčivé. (Hans Leisegang, *Pneuma hagion: der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Veröffentlichungen des Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig Nr. 4

8.5.1 Προφητεύω v LXX

V LXX na sloveso *μαντεύομαι* v podstatě nenarazíme, zatímco sloveso *προφητεύω* se objevuje 117krát.⁴⁴⁶ Z toho 40 výskytů připadá na Jeremjáše a 38 na Ezechiele. V zásadě lze rozlišit jakési dva modely prorokování. V prvním případě se jedná o přímou inspiraci Ducha, který sestoupí na člověka a ten prorokuje. To platí o starších Izraele (Nu 11,25–27), odráží se v příbězích Saula a Davida (1S 10,5–13; 19,20–24), Jóelově zaslíbení (Jl 3,1) nebo jako vysvětlení činnosti proroků na dvoře krále Achaba (1Kr 22,18–24; 2Pa 18,17–23). O prorokování se zde mluví i v případě, kdy není jasné, co nebo zda vůbec něco člověk naplněný Duchem říká. Druhým modelem jsou proroci, kteří vyřizují vzkaz od Hospodina. Ten přijímají ve formě snu, vidění či snad jako slyšitelné slovo. Sloveso *προφητεύω* se pak vztahuje pouze na samotné sdělování poselství. Na řadě míst je patrné, že prorok promlouvá na základě předchozí inspirace (zjevení, vidění, snu).⁴⁴⁷ O roli Ducha se zde v podstatě vůbec nemluví. V obou případech stojí za řečí proroka svrchovaný Boží impuls, ať už prorokování předchází nebo přímo působí promlouvání proroka.

Co se otázky inspirace týče, tak v případě prorokování jako promlouvání (či dokonce jednání) ve stavu inspirace se v podstatě vždy mluví o (Božím) Duchu. Prorokování je zde přímým důsledkem naplnění Duchem. To ovšem neznamená, že se dotčený stal prorokem, pouze na okamžik jedná a mluví způsobem charakteristickým pro proroky. U druhého typu, kdy prorokování představuje vyřizování poselství, se o Duchu nemluví. Proroci vnímají poselství od Boha, přičemž formálně může jít o slyšení, vidění, sen či snad jakési pochopení. Označení proroků jako slovem „vidoucí“ ukazuje na důležitost vidění a snů, přičemž i tyto zážitky mohou zahrnovat jistý stav změněného vědomí, který je připsán Duchu (odehrává se *ἐν πνεύματι*: Ez 37,1). Zároveň lze předpokládat, že používání jediného slova *προφητεύω/προφήτης* vedlo k tomu, aby celá šíře fenoménu zachycená těmito slovy byla vnímaná společně. V pozdních kanonických spisech je jako Duchem inspirovaná chápána i služba proroků druhého typu (srov. Neh 9,30; Za 1,6; 7,12). Propojení Ducha s oběma typy prorokování dosvědčuje také Jl 3,1, kde Duch působí nejen prorokování, ale také vidění a sny.

(Leipzig: J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1922). Jak ukazuje Terence Paige, u tragiků ani u Platóna se představa inspirace spojená s konceptem ducha nevyskytuje. (Terence Paige, “Who Believes in ‘Spirit’? Πνεύμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission,” *HTR* 95.4 (2002): 417–36.) Zmínky o *πνεύμα* při inspiraci Pýthie se týkají plynu či výparů, nikoli božského ducha. (Plútarch v *Def. orac.* 50–51; Cicero v *Div.* 1.79; Strabo *Geogr.* 9.3.5) Stoická představa o *pneumatu* je zase materiální a chybí rozměr osobní entity s vědomím a vůlí.

⁴⁴⁶ Pouze Jr 36,26; 4Mak 8,5; 10,13; Mdr 14,28. Vždy ve významu bláznění.

⁴⁴⁷ To platí pro Ezechiela a Jeremjáše, kteří o roli Ducha v prorokování nemluví. U Ezechiele se sloveso *προφητεύω* objevuje v zásadě vždy v rámci příkazu, kdy má prorok prorokovat o něčem nebo proti něčemu. Jako Boží mluvčí či posel má vyhlásit Boží výrok, rozhodnutí či trest. V knize Jeremjášově se sloveso objevuje především v souvislosti s tím, co nebo o čem se prorokuje. Často také v souvislosti s proroky zmiňuje sny a vidění (srov. Jr 23). Falešní proroci jsou kritizováni za to, že mluví, i když Bůh nemluvil, ani je neposlal (srov. Jr 23,21).

Zvláštní zmínku si zaslouží ještě 1Pa 25,1–3, kde se v hebrejském textu třikrát mluví o prorokování.⁴⁴⁸ LXX sloveso προφητεύω vynechává. Označuje Asafa slovem προφήτης a hebrejský text, který mluví o „prorokování s díkyčiněním a chválou“ překládá slovy ἐξομολόγησιν καὶ αἴνεσιν τῷ κυρίῳ. Ve v. 1 pak sloveso προφητεύω interpretuje jako pronášení výroků (ἀποφθέγγομαι). Na jedné straně je zřejmé, že LXX se tu slovesu προφητεύω vyhýbá a volí překlad, který odráží porozumění textu. Zároveň nám to ale připomíná význam slovesa „prorokovat“ ve Starém zákoně, který stojí v pozadí častějšího užití u kanonických proroků. Spojení prorokování s hudbou se objevuje také v případě prorokování Saula (1S 10,5–13), kde LXX sloveso προφητεύω používá v podstatě ve všech případech, přestože by se dalo uvažovat o chvále, jak to činí Targum Jonatan.⁴⁴⁹

8.5.2 Filón Alexandrijský

Filón Alexandrijský chápe „prorokování“ jednoznačně jako řeč pod inspirací. Sloveso προφητεύω najdeme v jeho díle 16krát a s výjimkou tří míst vždy označuje řeč pronášenou ve stavu inspirace.⁴⁵⁰ Tu ovšem spojuje s Božím Duchem pouze v jednom případě a pro inspiraci používá běžných řeckých termínů, které v LXX nehrají v podstatě žádnou roli.⁴⁵¹ Podobně vedle προφητεύω používá také běžnější synonyma θεσπίζω (51x) a μαντεύομαι (6x), která v LXX žádnou zvláštní roli nehrají. Prorokující se často stává pasivním nástrojem, který ovládá božstvo, zatímco on sám neví, co říká. Příkladem tohoto prorokování je pro Filóna Balám. Prorokování není omezeno na konkrétní žánr, ale definuje je promlouvání ve stavu inspirace. V *Migr* 113–114 takto Balámovo prorokování znamená, že na místo proklínání jsou to „modlitby (εὐχάς), které jsou jeho ústa a jazyk donuceny prorokovat (προφητεῦσαι).“ Jeho prorokování není ničím jiným než tím, že „zpívá hymny k počtě nejvyššího Boha“ (ὕμνους μὲν εἰς τὸν θεὸν ὑπερβάλλοντας ᾄδων), jako jsou ty v Nu 23,18–24. Podobně je za proroka, který prorokoval pod inspirací, označen Noe, neboť vyslovil „modlitby a kletby“ (τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας), které se naplnily v příštích generacích. Předpovídání budoucnosti však pro Filóna prorokování nedefinuje, ale ukazuje, že mluví někdo větší než člověk. Přestože Filón s proroky a snad i prorokováním spojuje sny a vidění, je zřejmé, že „prorokovat“ pro něj znamená „mluvit ve stavu inspirace“. Mimořádným případem je užití slovesa

⁴⁴⁸ Nejprve mluví o „prorokování s lyrami, harfami a čineli“. Poté je Asaf označen jako ten, kdo „prorokuje pod vedením krále“. Následně jsou ke chvále ustanovení i synové Jedútúna, který „prorokoval s lyrou při vzdávání díky a chválení Hospodina.“

⁴⁴⁹ Jde o 4 výskyty z 5 (v 1S 10,11 sloveso vynechává). Targum Jónatan v 1S 10,6.10 a 19,20.23 interpretuje prorokování jako zpěv chval.

⁴⁵⁰ Tyto tři příklady zahrnují výklad snů, věštění z vnitřností a roli Árona coby Mojžíšova proroka (*Migr* 169; *Ios* 95; *Spec I* 219). Ostatní výskyty: *Migr* 114, 169; *Her* 260; *Ios* 95; *Mos I* 175, 283; *Mos II* 37, 69, 291; *Spec I* 65, 219; *Spec II* 104, 189, 256; *Praem* 56.

⁴⁵¹ Καταπνέω 23x; θεοφορέω 11x; κατέχω 94x; ἐνθουσιάζω 26x (počet výskytů podle Borgen, Fuglseth, and Skarsten, *The Philo Index*.)

prorokovat pro vydání Zákona a překlad LXX.⁴⁵² V obou případech jde především o to, že lidé nejsou autory slov, což Filón často spojuje s inspirací.

8.5.3 Josefus Flavius

Josefus používá sloveso prorokovat 58krát, ale v zásadě vždy se týká biblických postav z minulosti a za jeho podstatu považuje předpověď budoucích událostí. O mechanismu prorokování mluví jen zřídka. Klíčová je schopnost poznání, která umožňuje mluvit o budoucích událostech nebo seznámit lidi s Boží vůlí. Prorocký dar (προφητεία) takto přisuzuje i dalším postavám, zvláště velekněžím. Proto se sloveso prorokovat objevuje v *AJ* v souvislosti s velekněžími, a to i v situacích, kde jde o dotazování se na Boží vůli a v LXX se o prorokování nemluví. Pinchas, Samson či eseni takto prorokují díky své dietě.⁴⁵³ Krom toho jako prorokování chápe Mojžíšovo přijetí či sepsání Zákona.⁴⁵⁴ Na několika místech jako v případě Saula a Davida mluví o prorokování ve stavu inspirace, přičemž kombinuje koncept Božího ducha s terminologií běžnou pro jeho nežidovské adresáty.⁴⁵⁵ Zajímavý je případ Eliší, který při hudbě vstoupí do stavu inspirace (ἐνθεος γενόμενος) a prorokuje, což pro Josefa znamená, že pronáší předpověď (*AJ* 9.33–35). Celkově lze tedy říct, že Josefus sice zná biblické pojetí prorokování jako řeči pod inspirací Ducha, ale prorokování je pro něj určeno znalostí budoucnosti a pro inspiraci používá spíše řecké termíny místo konceptu Ducha.

8.5.4 Kanonická evangelia (mimo Lukášovo evangelium)

(1) *Prorokování*. Pokud nepočítáme paralelní místa, objevuje se sloveso προφητεύω v kanonických evangeliích pětkrát. Těchto několik výskytů odráží pestrou škálu významů. (a) Ježíš má prorokovat, kdo ho uděříl (Mk 14,68//Mt 26,68//L 22,64). Za tímto použitím stojí představa proroka jako toho, kdo zná skryté, a prorokování je sdělování informací, které člověk sám nemůže znát. (b) Mt 11,13 mluví o tom, že „Zákon a proroci prorokovali až do Jana“. Matouš tu vychází z představy, že celé Písmo představuje „prorocké spisy“, které vyjevují skrytou Boží moudrost. Sepsání těchto spisů a jejich poselství lze označit za prorokování. Pokud bychom sloveso spojovali primárně s proroky, může tu prorokování označovat čas jejich služby. (c) Podobně je chápán výrok

⁴⁵² *Spec. II* 104; 189; 259; *Praem* 56. Někde prorokuje Bůh v Zákoně, někde jde o inspiraci Mojžíše. O překladu LXX jako prorokování píše v *Mos I* 37.

⁴⁵³ *AJ* 5.159, 285.

⁴⁵⁴ *Apion*. 2.118; 2.286.

⁴⁵⁵ Jedná se zejména o příběhy Saula a Davida (*AJ* 6.56; 6.166; 6.222–223). Od Saula k Davidovi přechází τὸ θεῖον, které je následně ztotožněno s Božím Duchem. V *AJ* 6.56 popisuje Saulovu inspiraci slovy γενόμενος ἐνθεος aniž by se zmínil o Duchu. V *AJ* 6.223 je to ale plnost Ducha, která vede k vytržení mysli (ἐκφρων γίνεται) a prorokování. Podobnou terminologii, která kombinuje biblickou i nebiblickou terminologii, můžeme vidět u Bileáma, kterého nazývá pouze μάντις a jeho řeč pod inspirací neoznačuje jako prorokování. To, že Bileám mluví pod inspirací (ἐπεθείαζεν), znamená, že nemluví ze sebe, ale přemožen Božím duchem (*AJ* 4.118).

o Izájášovi, který „dobře prorokoval o vás pokrytcích“ (Mk 7,6//Mt 15,7). Výrok inspirovaného proroka tu mluví o lidech Ježíšovy doby. (d) J 11,51 vztahuje prorokování k výroku velekněze, který nevědomky pronesl slova z hlubším a pravdivým významem ohledně budoucnosti. Prorokování je tu podobně jako u Josefa Flavia spojeno s velekněžimi a pochopeno jako vyslovení předpovědi nebo odhalení skrytého.⁴⁵⁶ (e) Matouš mluví také o prorokování v Ježíšově jménu, které odráží křesťanskou praxi (Mt 7,22). Prorokování tu klade vedle činění zázraků, přičemž obojí tu slouží jako známka mimořádné duchovnosti a Božího potvrzení dotyčného. Proti tomu Matouš staví legitimizaci na základě života.

(2) *Pojetí proroka.* O prorocích mluví evangelia častěji. Jejich úkol se zdaleka neomezuje na prorokování. (a) Proroci tu označují převážně starozákonní postavy a spisy. Častý je obrat „Zákon a proroci“. Jejich hlavní význam spočívá v tom, že přinášejí Boží výroky.⁴⁵⁷ (b) Za proroka je hojně označován Jan Křtitel. Nikde se přitom neuvádí, že by prorokoval. Je ovšem hlasatelem příchodu Božího království a jeho působení je stylizované do podoby Elijáše. Je to spíše jeho poslání, role a životní styl, která z něj činí proroka. (c) Jako prorok je představován také Ježíš. Zde stojí v pozadí především představa Mojžíše. Označení za proroka je v Ježíšově případě spojováno se znalostí neznámého, zázraky a vyučováním.⁴⁵⁸ K poslání proroka patří také jeho zavržení a utrpení.⁴⁵⁹ Ježíš je považován za proroka jako Eliáš, Mojžíš nebo jeden z proroků.⁴⁶⁰ Hranice mezi prorokem a mesiášem je zřejmě zvláště s ohledem na Dt 18,15–18 v tomto případě velmi tenká.⁴⁶¹ (d) Matouš počítá také s proroky pro svoji dobu. V Mt 10,41 se mluví o odměně pro ty, kdo přijmou proroka. Zde podobně jako v Mt 13,17 jsou vedle proroků uváděni „spravedliví“. V pozadí zřejmě stojí pojetí putujících proroků, o jakých se zmiňuje Didaché. V Mt 23,29–34 pak Matouš zmiňuje „proroky, mudrce a zákoníky“, které Bůh posílá k izraelskému národu a kteří jsou zabíjeni podobně jako dřívější proroci. Paralela v L 11,47–50 mluví o prorocích a apoštolech.

(3) *Shrnutí.* (a) Prorokování zahrnuje rozmanité fenomény. V prvé řadě se týká pronášení nebo sepisování výroků, z nichž se skládá Písmo, které je celé včetně Tóry chápáno jako souhrn Božích výroků (prorocství). Prorokování také znamená pronesení výroku odhalující nějakou skrytou skutečnost nebo budoucnost. Patří k činnosti proroků a má blízko k zázračným činům. (b) Také představa proroka je poměrně komplexní a různorodá. Jde o postavy se specifickým posláním a rolí, kterou definují starozákonní

⁴⁵⁶ AJ 5.120; 5.159; 6.254; 6.257; 6.359; 7.73; 7.76; BJ 1,69.

⁴⁵⁷ To vyjadřují v různé podobě fráze „co je psáno u proroka“, „jak řekl prorok“ nebo „jak Bůh řekl ústy proroka“.

⁴⁵⁸ Ježíš je označen za proroka v reakci na vzkříšení mrtvého (L 7,39) nebo po rozmnožení chlebu (J 6,14). U proroka se předpokládá, že zná skryté skutečnosti o lidech (L 7,16; J 4,19).

⁴⁵⁹ Prorok je beze cti ve své vlasti (Mt 13,57//Mk 6,4//L 4,24//J 4,44).

⁴⁶⁰ Mt 16,14//Mk 8,28//L 9,19 (srov. Mk 6,15//L 9,8).

⁴⁶¹ Zvláště Jan mluví o proroku s určitým členem a přechází k představě mesiáše (J 1,21.25; 4,19; 6,14; 7,40). Podobně ale i Mt 21,11 nebo L 24,19. Na rovině typologie představa Ježíše jako druhého Mojžíše prosvítá v pozadí často (srov. Dale C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).).

vzory Mojžíše, Eliáše, Jeremjáše a dalších proroků. Typickými znaky takových postav jsou zázraky, nadpřirozené poznání, zbožný život, věrnost v utrpení a vyřizování Božího poselství. Tyto znaky mohou být u jednotlivých postav zastoupeny v různé míře. Prorokování je jen jedním z takovýchto znaků a proroka nedefinuje.

8.5.5 Prorokování v Lukášově dvojdíle

(1) *Prorokování v Lukášově evangeliu.* O prorocích mluví Lukášovo evangelium způsobem, který odpovídá ostatním evangeliím. Sloveso prorokovat však používá s výjimkou L 22,64 („prorokuj, kdo tě uhodil“) pouze pro řeč pod inspirací Ducha v novozákonní době.

(a) *Zachariášova řeč (L 1,67–79).* Jediný příklad řeči, kterou Lukáš v celém dvojdíle uvádí slovesem προφητεύω, je Zachariášova řeč při narození Jana Křtitele. Zachariáš je naplněn Duchem svatým, což vede k tomu, že prorokuje (L 1,67: ἐπροφήτευσεν). Jeho řeč stylem i jazykem připomíná pasáže ze starozákonních prorockých knih. Obsahově jednak chválí Boha za jeho skutky a věrnost smlouvě, jednak ohlašuje budoucí poslání právě narozeného Jana Křtitele. Jeho prorockou řeč otvírají slova εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, která připomínají tradiční jazyk modliteb.

(b) *Řeč Alžběty (L 1,42–45) a Marie (L 1,47–55).* Předchozí řeči Alžběty a Marie nejsou uvedeny slovesem prorokovat, nicméně vše nasvědčuje tomu, že Lukáš v nich vidí paralelu k Zachariášově řeči, a proto si tu zaslouží zmínku. Alžběta stejně jako Zachariáš promlouvá „naplněna Duchem“ (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου) a její krátká řeč formálně připomíná tu Zachariášovu. Vychází ze zjevení skrytých skutečností, vyslovuje požehnání vůči Marii a vyjevuje Boží záměry s Mariiným dítětem. To, že „zvolala velkým hlasem“ (ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ), naznačuje, že mluví ve stavu inspirace. U Mariiny řeči chybí jak zmínka o Duchu svatém, tak o prorokování, nicméně i ona velmi Zachariášovo prorokování připomíná. Promlouvá starozákonním jazykem připomínajícím Channin chvalozpěv a oslavuje velké Boží skutky. Pravděpodobně lze tedy všechny tři řeči – a nejen tu Zachariášovu – chápat jako příklad prorokování.⁴⁶²

(c) *Simeon (L 2,25–35) a Anna (L 2,36–38).* Simeon i Anna představují prorocké postavy, přičemž Anna je za prorokyni přímo označena. U Anny sice chybí zmínka o Duchu svatém nebo záznam řeči, kterou nad dítětem pronáší, text ale říká, že chválí Boha (v. 38: ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ) a mluví všem o tom dítěti, což naznačuje poznání budoucích a skrytých Božích záměrů. Oproti tomu Simeon není označen za proroka. Mluví se o něm jako o spravedlivém a zbožném muži, kterému se dostává zvláštního Božího vedení a zjevení. Duch svatý jej přivádí do chrámu, dlouhodobě na něm spočívá a v minulosti mu udělil zvláštní zjevení. Jeho řeč je označena za dobrořečení Bohu (v. 28: εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν). Promlouvá jazykem starozákonních prorocství a vyjevuje Boží záměry s Ježíšem. Podobně v následující řeči, která je spojena s požehnáním (v. 34: εὐλόγησεν), vyjevuje skryté Boží plány a budoucí záměry. Vzhledem k tomu, že je

⁴⁶² Tak TDNT VI, 835–836.

v mnohém podobná a paralelní k řečem Zachariáše, Alžběty a Marie, je pravděpodobné, že i tyto řeči Lukáš považuje za příklad prorokování.

(2) *Prorokování ve Skutcích.* Ve Skutcích se sloveso προφητεύω objevuje ve třech případech. (a) Speciálním případem jsou Filipovy dcery ve Sk 21,9, kde má sloveso indikovat, že jsou prorokyněmi. (b) Ve zbývajících dvou případech se prorokování se objevuje v souvislosti s mluvením v jazycích. O Letnicích jsou věřící naplněni Duchem svatým a „mluví rozličnými jazyky (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), jak jim Duch dává promlouvat (ἀποφθέγγεσθαι)“ (Sk 2,4). Obsahem tohoto mluvení jsou velké Boží skutky (Sk 2,11: τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ). Lukáš přitom na základě citátu z Jóele ztotožní toto mluvení v jazycích s „prorokováním“ (Sk 2,17–18). Mluvení v jazycích tu pro Lukáše zřejmě představuje něco jako prorokování v cizím jazyce, přičemž prorokování zřejmě chápe jako oslavu Boha a jeho skutků, jak tomu bylo v L 1–2. (c) Jazyky a prorokování se společně jako jeden fenomén objevují znovu ve Sk 19,6. Pavel tu vkládá ruce na právě pokřtěné učedníky, načež „na ně přijde Duch svatý“ a oni začnou „mluvit v jazycích a prorokovat“ (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσον). Jak přesně se tu tato dvě slova k sobě vztahují, nelze určit. Podle všeho se jedná o dvě podoby téhož fenoménu. K tomu ukazuje třetí případ z knihy Skutků, kde naplnění Duchem vede k mluvení v jazycích (Sk 10,46). O prorokování se tu nemluví, ale mluvení v jazycích provází „velebení Boha“ (10,46: μεγαλυνόντων τὸν θεόν). Situaci je možné interpretovat tak, že „velebení“ označuje obsah mluvení v jazycích, nebo tak, že vedle nesrozumitelné řeči se objevuje i chvála ve srozumitelném jazyce. Domnívám se, že příklad prorokování v L 1,67 ukazuje spíše pro druhou možnost: Prorokování a řeč v jazyku představují dvě podoby inspirovaného chválení Boha, které se často objevují zároveň, když jsou lidé naplněni Božím Duchem.

(3) *Prorokování jako oslava Boha.* Lukáš užívá slovesa προφητεύω především v souvislosti s velebením Boha pod inspirací Ducha, ať už se jedná o srozumitelný nebo mluvcímu nesrozumitelný jazyk. Toto chápání prorokování může být překvapivé, nicméně má své kořeny ve Starém zákoně. Jako prorok byl chápán David (Sk 2,30). Vedle Žalmů najdeme hymnické pasáže oslavující Boha i v dalších prorockých spisech. Rozhlašování velkých Božích činů a velebení Boha odráží jazyk Žalmů.⁴⁶³ Jako takovou chválu zřejmě chápe Lukáš prorokování a řeč v jazyku, k níž dochází, když se člověk ocitne pod inspirací Ducha. O tom, zda prorokování a jazyky jako forma inspirované oslavy Boha tvořily součást dalšího církevního života, Lukáš mlčí. Sk 2,39 počítají s tím, že zaslíbení Ducha platí pro všechny věřící i do budoucna, a také citát z Jl 3,1 přirozeně odkazuje na opakovaný či trvajícím stav. Duchem inspirovaná chvála či modlitba v církvi bezpochyby místo mít mohla (srov. 1K 14,15–19; Ef 5,18–20). O tom, že plnost Ducha provázela věřící dál, mluví Lukáš často. O bohoslužbě a zbožnosti uvnitř církevních společenství však mluví celkově velmi málo. V souvislosti s 1K 14 je důležité poznání, že jazyky představují pro Lukáše variantu prorokování a že prorokování se netýká proroků ale všech věřících. Věcně přitom jde především o chválu a oslavu Boha.

⁴⁶³ Srov. sloveso μεγαλύνω ve Starém zákoně (zvláště 17 výskytů v Žalmech).

(4) *Další typy Duchem inspirované řeči u Lukáše.* Ve Skutcích Lukáš uvádí celou řadu řečí, u nichž předpokládá nebo přímo uvádí, že věřící mluví „plný Ducha svatého“. Tyto řeči ovšem nikde neoznačuje jako prorokování a podle všeho je chápe jako jiný typ řeči. Duch svatý je při nich zřejmě primárně zdrojem porozumění, moudrosti a odvahy. Příkladem může být Petrova řeč o Letnicích nebo řeč ve Sk 4,8–12, kde promlouvá „plný Ducha svatého“ a naslouchající se diví moudrosti těchto neučených mužů (v. 13).⁴⁶⁴ Podobně je tomu v případě Štěpána, který je plný Ducha (Sk 6,3.5) a mluví v Duchu a moudrosti, které se jeho oponenti nedokáží postavit (Sk 6,10). Z této moudrosti pak pramení jeho obhajoba (Sk 7,2–53).⁴⁶⁵ Ve Sk 9,17.22 Pavel je naplněn Duchem a stále účinněji přesvědčuje Židy. Spojení těchto (různých) řečí s plností Ducha je potřeba chápat v kontextu dalších věcí, které Duch ve věřících působí. Duch přináší odvahu (Sk 4,31), radost (Sk 13,52), dává moudrost k obhajobě (L 12,12), umožňuje kázat s mocí zázraků (L 4,14.18; Sk 10,38), dává zjevení (L 2,26) či povzbuzuje (Sk 9,31). Žádné kázání takto není ve Skutcích považováno za prorokování. Také formulace „usnesli jsme se my a Duch svatý“ ve Sk 15,28 nepředstavuje prorokování, ale rozhodnutí v moudrosti Ducha svatého, který vedl diskusi, přemýšlení a argumentaci shromážděných apoštolů. Podobně jako u Pavla zahrnuje i pro Lukáše řeč v plnosti Ducha víc než jazyky a prorokování (srov. 1K 12,8–10; 14,6.26). V Duchu svatém je možné mluvit, rozhodovat, kázat, vyučovat, přikazovat. Krom toho je možné na základě působení Ducha také prorokovat, což pro Lukáše zřejmě znamená mluvit pod přímou inspirací Ducha v mluvčím srozumitelném nebo nesrozumitelném jazyce.

(5) *Křesťanští proroci v Lukášově dvojdíle.* Prorokování, zjevení, moudrost a Boží vedení Lukáš nijak neomezuje na proroky. Naopak provází hlavní protagonisty děje i obyčejné věřící, které nepovažuje za proroky.⁴⁶⁶ Žádná z těchto událostí není označena jako prorokování. Vedle toho ale najdeme ve Skutcích také čtyři zmínky o křesťanských prorocích.

(a) Dvě se týkají Agaba (Sk 11,27–28; 21,8–14). Ten nejprve předpovídá (ἐσημανεν) skrze Ducha hladomor. Poté předpovídá Pavlovo zatčení prostřednictvím symbolického úkonu, který připomíná činy starozákonních proroků. Jeho řeč je uvedena slovy „Takto praví Duch svatý“ (21,11), což naznačuje, že Lukáš chápe jeho prorokování

⁴⁶⁴ Earle Ellis, který prorocství spojoval s inspirovanou exegezí Písma uvádí Petrovo letniční kázání jako příklad prorockého kázání. Upozorňuje na pešerovou formulaci „to je to to, co je psáno“, které vztahuje prorocství k aktuálnímu dění. (Ellis, *Prophecy and Hermeneutics*, 173–181.). Další indicií by mohlo být sloveso ἀποφθέγγομαι (v. 14), které celou řeč uvádí a které se ve v. 4 vztahuje k mluvení v jazycích.

⁴⁶⁵ Zmínka o plnosti Ducha se u této řeči objevuje až na samém konci (Sk 7,55: πλήρης πνεύματος ἁγίου), kdy se Štěpánovi dostává vidění Krista. Nicméně ani toto ohlášení zjevení, není označeno za prorocství a nic nenasvědčuje, že by jeho prezentaci chápal jako prorokování.

⁴⁶⁶ Ve Sk 8,19 Duch říká Filipovi, aby šel vedle vozu etiopského dvořana. V příběhu Petrovy návštěvy u Kornélie je dvakrát zmíněno, že k němu Duch promluvil (Sk 10,19; 11,12). Ve Sk 13,2 Duch říká učitelům a prorokům v antiochijské církvi, aby oddělili Pavla a Barnabáše pro službu. V Sk 16,6–7 čteme o tom, že Duch svatý (Duch Ježíšův) zabránil Pavlovi týmu pokračovat směrem k Asii a Bithýnii. Duch svatý Pavlovi dosvědčuje, že jej čeká vězení (Sk 20,23), a totéž mu skrze Ducha říkají i učedníci v Týru (Sk 21,4).

jako prorokování po vzoru starozákonních proroků.⁴⁶⁷ Lukáš také často prorocství starozákonních proroků uvádí jako řeč Ducha svatého (Sk 1,16; 4,25; 28,25; srov. Mt 22,43; Mk 12,36). Zdá se, že Agabus má svou základnu v Jeruzalémě a navštěvuje také další místa. Označení „prorok“ tu jednak naráží ve stylizaci ve starozákonní proroky, jednak je zřejmé, že tato činnost představovala jeho životní roli, nikoli jen občasné úkoly.

(b) Ve Sk 13,1–4 čteme o „prorocích a učitelích“. Jmenovaná pětice osob tu představuje skupinu s vedoucí rolí (snad v analogii k apoštolům v Jeruzalémě), která má zásadní místo ve vedení církve. Tato role je ale spíše daná charismatem (významem jejich daru a služby) než úřadem. To, že k nim Bůh promluví, není nic, co by se ve Skutcích vázalo na proroky. Žádná zmínka o prorokování se neobjevuje, i když v listu Timoteovi by se zřejmě slovo od Ducha, na jehož základě je Pavel s Barnabášem vyslán na cestu, označilo za „prorocství“ (1Tm 1,18; 4,14).

(c) Ve Sk 15,30–35 se mluví o Judovi a Silasovi, kteří spolu s dopisem z apoštolského koncilu přináší povzbuzení sborům „jsouce také proroky“. Formulace καὶ αὐτοὶ προφηταὶ ὄντες podle Bruce znamená, že jsou proroky stejně jako Pavel s Barnabášem (Sk 13,1). Ti jsou ale předtím vysláni hlásat evangelium a zde ve Sk 15,35 „učí a zvěstují Boží slovo“. To by znamenalo, že se činnost proroků zdaleka neomezuje na prorokování. Formulace καὶ αὐτοὶ προφηταὶ ὄντες zároveň naznačuje, že tato role nemusela být výlučná („byli krom jiného také proroky“). „Jsouce proroky“ přináší mnohými slovy povzbuzení církvi, což sice může zahrnovat prorokování (1K 14,6), ale zřejmě i vysvětlování dopisu, vyučování, kázání a další činnost.

8.5.6 Zjevení Janovo

(1) *Proroci*. Autor knihy sám sebe chápe jako proroka, který je součástí skupiny proroků v církvích (Zj 22,9). Příležitostně se zmiňuje ještě o prorocích, jejichž krev je prolévána spolu s dalšími svatými (Zj 11,18; 16,6; 18,20.24). Mučednictví proroků jako svědků *par excellence* představuje tradiční topos, nicméně zdá se, že zde jsou proroci vyčleněni jako zvláštní skupina v církvi. To zřetelně vystupuje v závěru knihy, kde se nacházejí dvě zmínky o křesťanských prorocích a jejich službě. Bůh je tu označen za „Pána duchů proroků“, přičemž ducha je zde na místě chápat ve smyslu prorocké inspirace (Zj 22,6). Proroci jsou těmi, ke kterým Bůh posílá svého anděla, aby jim „ukázal, co se má brzy stát“. To se děje ve formě vidění, obrazů, hovorů s andělem i různých auditivních vjemů. Toto vše dohromady pak tvoří „prorocství“, které prorok jako konkrétní zprávu předává církvi ve formě spisu (Zj 22,19: „svitek tohoto prorocství“). Je zřejmé, že právě toto přijímání zjevení a jeho zpracované předávání patří k úkolu proroků.

(2) Sloveso „prorokovat“ se v knize objevuje pouze dvakrát a označuje celek prorocké služby podle vzoru starozákonních proroků, v jejímž jádru je ohlašování Božích

⁴⁶⁷ Lukáš také často prorocství starozákonních proroků uvádí jako řeč Ducha svatého (Sk 1,16; 4,25; 28,25; srov. Mt 22,43; Mk 12,36).

soudů a volání k pokání. Autor knihy má takto sníst svitek a „prorokovat proti národům a králům“ (Zj 10,10–11). „Prorokování“ dvou svědků (Zj 11,1–11) zase znamená, že volají lidi k pokání.⁴⁶⁸ Zřetelně se jedná o činnost odlišnou od běžného prorokování v církvi i úkolu proroků v ní. Zřejmé ale je, že proroci zde představují rozeznatelnou roli s daným postavením v církvi.

8.5.7 1. list Petřův

V 1Pt 1,10–12 se mluví o prorocích, kteří prorokovali o milosti a spáse připravené pro křesťany (προφηται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες). Prorokování se zde pojí s ohlašováním skrytých a budoucích spásných činů. Zdrojem těchto proroctví byl duch Kristův, který byl v nich. Ten v nich dávno před událostmi přinášel svědectví o Kristových utrpeních a slávě, které se poté mělo dostat věřícím. Text zároveň říká, že skutečný význam tohoto svědectví a z něj vzešlých proroctví zůstával pro proroky podobně jako pro anděly zastřený. Proroci tyto věci díky Duchu vnímali, ale nechápali, kdy, co přesně a jak se má stát. Usilovně se snažili porozumět a Bůh jim odhalil, že ty věci nebyly určeny jim, ale adresátům listu. Těm byly tyto věci oznámeny od těch, kdo jim zvěstovali evangelium v Duchu svatém poslaném z nebe. Zde se již nemluví ani tak o prorokování, ale kázání a vysvětlování evangelia pod vedením Ducha. Prorokovat zde znamená ohlašovat budoucí Boží činy na základě inspirace Ducha. Vysvětlování evangelia (a proroctví) je jiným druhem činnosti, byť v ní hraje zásadní roli Duch svatý. Inspirace proroctví tu má podobu svědectví, které přináší Duch Kristův, který je přítomný v prorokovi. Tato formulace zřetelně spojuje zkušenost starozákonního proroka s křesťanskou zkušeností Ducha. Označení Duch Kristův je bezpochyby křesťanský. Výraz sám se objevuje u Pavla, nicméně koncept Krista ztotožněného se svatým Duchem přinášejí také Ódy Šalamounovy nebo janovské pojetí Parakléta jako Ježíšova zástupce. Ve Starém zákoně také převládalo pojetí inspirace, kdy Duch naplňoval proroka zvenku a na určitý čas. Představa prorockého Ducha, který je přítomný v prorocích, nás opět přivádí ke křesťanskému pojetí Ducha. Navíc je tu spojení Ducha se svědectvím. Tento koncept je klíčový pro Janovo evangelium a službu svědectví připisuje Duchu, který přebývá v křesťanovi, také Pavel (Ř 8,16). Ve Zj 19,10 je dokonce svědectví o Ježíši duchem proroctví. V 1Pt 1,10–12 lze proto tušit vyjádření křesťanské zkušenosti Ducha a prorocké inspirace. Ta tu není pojatá ani jako trans, ani jako zkušenost přicházející zvenku. Použitý jazyk vyjadřuje spíše zkušenost Ducha, jehož přítomnost a činnost ve věřícím se navenek projevuje v podobě řeči. Prorok tu Duchu spíše dává prostor a snaží se mu porozumět.

⁴⁶⁸ Motiv svitku i obrat „prorokovat proti“ zřetelně odkazuje na službu Ezechiele, kde se tato fráze objevuje 18krát. V Zj 10,7 zní Am 3,7 a v Zj 10,9–10 je vedle Ezechiele (Ez 2,8–3,3) zřejmý také příklad Jeremiáše (Jr 15,16). Dva svědkové jsou zase spojeni s postavami Eliáše, Mojžíše a dvou svědků ze Za 4,3.11.14. Sloveso prorokovat (v. 3) i proroctví (v. 6) zde označuje jejich službu, kterou je zřejmě ohlašování přicházejících Božích soudů a volání k pokání (srov. zíněný šat).

8.5.8 Barnabášova epištola

Ve spisech apoštolských otců se o prorokování mluví pouze v Barnabášově epištole a Hermově pastýři. Na sloveso *προφητεύω* v Barnabášově epištole narazíme čtyřikrát. První tři jsou stručné a týkají se starozákonních proroků, jejichž prorokování předpovídá Krista.⁴⁶⁹ Nesmírně zajímavé je ale čtvrté místo, které se nachází v pasáži věnované duchovnímu chrámu (*Barn* 16). Autor listu vysvětluje, že Bůh nejen zbořil kamený chrám, ale i chrám lidského srdce pošpiněný hříchem. Poté buduje nový. Tím jsou věřící, neboť v nich Bůh přebývá. V *Barn* 16.9 je Bůh označen jako ten „v nás prorokující a přebývající“ (*αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν*), který „nám otvírá dveře chrámu, to jest ústa“. Tento citát se zdá předpokládat obecnou zkušenost věřícího, neboť chrámem v této pasáži jsou považováni jednotliví věřící a prorokování je jmenované jako běžné znamení tohoto Božího přebývání ve věřících. To dále potvrzuje navazující *Barn* 16.10, kde ten, kdo touží po spáse „nehledí na člověka, ale na toho, kdo v něm přebývá a *mluví*, a děsí se toho, neboť ještě nikdy neslyšel mluvit (lidskými) ústy taková slova, a ani je netoužil slyšet.“ Slova, která věřícím vychází z úst, jsou slova, která žádný smrtelník nemluvil. Zda se přihlížející děsí oné podívané nebo obsahu slov není jasné. Přestože popis není příliš konkrétní velmi dobře odpovídá popisu prorokování a glosolalie ve Skutcích a u Pavla. V pasáži chybí zmínka o Duchu a tím, kdo ve věřícím přebývá, je sám Bůh. Nicméně citovanou pasáž v *Barn* 16.10 uzavírá prohlášení, že „toto je duchovní chrám budovaný pro Pána.“ Prorokování zde není činnost proroků či vyřizování Božího poselství, ale zkušenost Božího přebývání a promlouvání ve věřícím.

8.5.9 Hermův pastýř

Vzhledem k tomu, že v *Didaché* se sloveso *προφητεύω* neobjevuje, představuje vedle Barnabášova listu jedinou přímou zmínku o prorokování ve spisech apoštolských otců Hermův pastýř, který o něm mluví obsáhle v *Hmand*. 11. Přináší velmi důležité informace o prorokování v církvi ve 2. stol. zřejmě nepoznamenané montanismem.⁴⁷⁰ Hermas proroky chápe funkčně jako ty, kdo prorokují. Přičemž falešní proroci se podle něj ztotožňují s rolí, přijímají pocty a dělají si z ní zdroj příjmů. Skuteční křesťanští proroci jsou prostě spravedliví muži, kteří mají božského ducha, kteří prorokují jen na shromáždění a to tehdy, když je k tomu Duch vede (*Hmand* 11.9):

⁴⁶⁹ *Barn* 5.6 mluví o milosti dané prorokům, kteří díky ní mohli prorokovat o Kristu. Slovo milost tu může v pavlovském smyslu znamenat dar proroctví. Tak James A. Kleist podle Dana Drápal: in: Jan Sokol, Ladislav Varcl, and Dan Drápal, eds., *Spisy apoštolských otců*, 1. vyd. (Praha: Kalich, 1985), 40.

⁴⁷⁰ Muratorioho kánon považuje autora za téměř současníka a klade vznik spisu do doby římského biskupa Pia (140–155 n. l.). Kniha sama popisuje řadu konkrétních míst a osob, které se nezdají mít nějakou legitimizační funkci. Přestože řada badatelů hájila spojení autora s Hermem, kterého zmiňuje apoštol Pavel (Ř 16,14), je pozdější datování pravděpodobnější. Více přehledu staršího bádání Drápal, Dan: Úvod, 237–247, in: Sokol, Varcl, and Drápal, *Spisy apoštolských otců*. Počátky montanismu se obvykle kladou na začátek 70. let 2. stol. (případně do 60. let).

„Když člověk, který má božského ducha (τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), přijde do shromáždění mužů s vírou z Božího ducha a celé to shromáždění zbožných mužů se začne modlit (ἐντευξίς γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων), tu posel prorockého ducha spočívající na něm člověka naplňuje a ten naplněný duchem svatým promlouvá ke shromáždění, jak Pán chce.“

Hermas tu popisuje poměrně podrobně „mechanismus“ křesťanského prorokování, které závisí na několika faktorech.

(1) *Stav proroka.* Toho Hermas přirovnává k nádobě. Člověk je buď naplněným pozemským prázdným duchem, nebo božským duchem. Ten první je lehký, nemá moc, a proto prorokuje jen v odpovědi na dotazy a pokoutně. Odpovídá prázdným podle jejich prázdnoty. Ve společenství spravedlivých se takový člověk vyprazdňuje, pozemský duch od něj prchá a dotyčný nemá co říct. Naopak božský duch pocházející od Boha shůry má sílu promlouvat sám bez ohledu na dotazy. K tomu dochází při modlitbách v církvi, kdy je dotyčný dotyčný naplňován a začíná promlouvat.

(2) *Stav společenství.* Člověk s božským duchem začíná být naplňován ve shromáždění spravedlivých mužů, když jejich modlitba stoupá vzhůru. K prorokování podle Hermase dochází v kontextu uctívající církve a je na této činnosti závislá. Jannis Reiling říká, že prorokování je závislé na správném fungování společenství.⁴⁷¹ Naopak falešný prorok svou schopnost prorokovat ve shromáždění spravedlivých ztrácí.

(3) *Boží svrchovanost.* Prorokování probíhá tehdy, kdy Bůh chce a skrze koho chce. Neprorokuje na dotazy, ani na základě vlastního rozhodnutí.

(4) *Naplnění.* V Hermově popisu je zajímavé napětí mezi naplněním a naplňováním Duchem. Lidé přicházející do shromáždění jsou plní božského ducha, který pochází od Boha. Zároveň je ale při společných modlitbách církve „naplňuje posel prorockého ducha (ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ) spočívající na něm“ tak, že „plný ducha svatého mluví ke shromáždění, jak Pán chce.“ Tato zvláštní představa má podle všeho vyjádřit napětí mezi skutečností, že věřící mají Božího ducha a zároveň je prorokování zakoušeno jako řeč pod aktuálním naplněním v daném okamžiku.⁴⁷² Člověk promlouvá, když je zcela naplněn. Tato metafora zřejmě chápe prorokování jako jakési přetékání přítomnosti Ducha skrz ústa věřícího. V Hermově popisu ale není nic násilného. Boží duch jako by člověka prostupoval a tyto dva v jistém smyslu splývali v jednoho mluvčího. Hermas proto opakovaně zaměňuje mluvčí: jednou je jím člověk, podruhé jeho duch, poté Duch či Bůh sám.

⁴⁷¹ „Prophecy is dependent upon the proper functioning of the church.“ (Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 122.).

⁴⁷² Tak Jannis Reiling, „Prophecy, the Spirit and the Church,“ in *Prophetic Vacation in the New Testament and Today*, ed. John Panagopoulos, Supplements to Novum Testamentum (Leiden: Brill Academic Publishers, 1977), 73–74.

Hermas přináší cenné svědectví o raně křesťanské profétii ve 2. stol., která představuje součást bohoslužby církve. Za potenciální proroky jsou považováni všichni křesťané a prorokování je promlouvání v okamžiku naplnění Duchem. Nejedná se o rozhodnutí proroka. Hermovo svědectví má zvláštní váhu jednak pro svoji rozsáhlost, jednak pro vážnost, které spis těšil.⁴⁷³

8.5.10 Didaché

Didaché přináší důležité svědectví o činnosti proroků v prostředí syrského křesťanství začátku 2. stol., a proto si na tomto místě zaslouží zmínku, i když tu na sloveso προφητεῶν nerazíme.⁴⁷⁴

(1) *Proroci*. Spis předkládá pokyny, jak nakládat s putujícími proroky, apoštoly a učiteli.⁴⁷⁵ Vedle nich počítá i s proroky, kteří jsou součástí společenství (*Did* 13.3, 13.6), byť zřejmě ne v každém (*Did* 13.4). Proroci mají dostávat prvotiny z úrody, oděvů i peněz od ostatních věřících, protože jejich role je analogická roli velekněží (*Did* 13.3). Kromě nich mají podíl na prvotinách také učitelé (*Did* 13.2), což zřejmě považují adresáti spisu za přirozené, neboť to není třeba zdůvodňovat nebo přikazovat. Materiální podpora se podle všeho týká i biskupů a diaconů, kteří mají „být ctěni spolu s proroky a učiteli“⁴⁷⁶ „neboť i oni slouží službou proroků a učitelů.“ (*Did* 15.1–2). To mimo jiné ukazuje, že činnost typická pro proroky nebyla omezená na tyto postavy a role proroka nemusela vylučovat další role nebo činnosti. Biskupy a diakony si *společenství* ustanovuje (*Did* 15.1). O prorocích nikde nic podobného neříká, což naznačuje, že nejsou ustanovováni lidmi, ale dar, který je jim dán od Boha, musí být lidmi rozeznán.

(2) *Řeč v Duchu*. Hlavním zájmem Didaché je nastavit kritéria pro rozpoznání pravého a falešného proroka. Sloveso prorokovat se v Didaché ovšem neobjevuje, nicméně při popisu specifické činnosti proroka se používá obrat „mluvit v Duchu“ (λαλέω ἐν πνεύματι), který se tu spojuje pouze s proroky.⁴⁷⁷ Je zřejmé, že jde o modus řeči (a jednání), který se zásadně liší řeči jiných i proroka samého při jiných příležitostech. Zároveň ale platí, že „ne každý, kdo mluví v Duchu, je prorok“ (*Did* 11.8). Tato řeč má být braná vážně jako řeč Ducha, má dostat prostor bez přerušování a souzení.⁴⁷⁸ Zároveň

⁴⁷³ Srov. zmínku o něm v Murratoriho kánonu.

⁴⁷⁴ K dataci a pozadí spisu Sokol, Varcl, and Drápal, *Spisy apoštolských otců*, 7–12.

⁴⁷⁵ *Did.* 11.1–2 mluví o někom, ale z kontextu je zřejmé, že o učitele. *Did* 12 ale počítá zřejmě s jakýmkoli křesťanem, který by se chtěl usadit a který nebude živen církví.

⁴⁷⁶ Není důvod překládat μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων jako „po prorocích a učitelích“, jak to činí Dan Drápal v českém překladu (Sokol, Varcl, and Drápal, *Spisy apoštolských otců*, 23.). Předložka μετὰ s genitivem znamená „spolu s“ a také kontext pasáže je, že obě skupiny konají tutéž službu a zaslouží tentýž respekt i odměnu.

⁴⁷⁷ 4x v úseku *Did* 11.7–12.

⁴⁷⁸ To, že proroci se mohou modlit, jak dlouho chtějí (*Did* 10.7: εὐχαριστέω), podle všeho nesouvisí ani tak s jejich autoritou a rolí, jako tím, že mluví pod inspirací. V danou chvíli mluví Duch, a proto by šlo o přerušování Boha a kritikou by se člověk mohl dopustit hříchu proti Duchu svatému (*Did* 11.7). Jde o zřejmou narážku a interpretaci Ježíšova výroku o rouhání proti Duchu svatému (viz Mk 3,28–30 = Mt 12,31 = L 12,10).

z toho, že „mluví v Duchu“, neplyne, že si zaslouží přijetí, respekt a odměnu proroků (pokud nežije jako skutečný prorok). Prorokování („mluvení v Duchu“) je svobodným darem Božím, který si může vybrat i nezpůsobilé lidi. Má dostat prostor. Pokud ale má být ten, kdo přichází a nárokuje si roli proroka, ctěn jako prorok, musí jeho chování a učení odpovídat morálce a nauce církve. Být prorokem tu evidentně znamená víc než jen prorokovat („mluvit v Duchu“). Didaché zároveň nijak nevylučuje možnost, že prorokovat („promluvit Duchu“) mohou i lidé, kteří si tuto roli nenárokuje a kterým není přisuzována, což typicky platí pro biskupy a diakony (*Did* 15.1–2). Naopak se zdá, že proroci kromě „prorokování“ (mluvení v Duchu), také učí (*Did* 11.10–11). Také kategorie falešného proroka (ψευδοπροφήτης) označuje každého, kdo žije a svádí k životu, který neodpovídá učení a morálce církve, ať je apoštolem, prorokem či učitelem.⁴⁷⁹ To opět naznačuje, že role proroka se neomezovala jen na prorokování.

8.5.11 Iréneus z Lyonu.

Iréneus z Lyonu píše koncem zřejmě v 80. letech 2. stol. v Galii. Jeho dílo přináší cenné svědectví o výskytu charismat včetně prorokování a glosolálie v církvi jeho doby.⁴⁸⁰ Mezi různými charismaty zmiňuje lidi, kteří „mají poznání budoucích událostí a vidění a proročskou řeč.“⁴⁸¹ Proroctví tu stojí vedle vidění a poznání budoucnosti, ale zřetelně je chápána jako dar řeči. Také v *AH* 5.6.1 řadí „proročké dary“ před mluvení jazyky a připojuje k nim „vynášení skrytých lidských věcí na světlo a ohlašování Božích tajemství“. Zajímavé svědectví o povaze prorokování jako proročké řeči přináší *AH* 1.13.2–4, kde mluví o gnostikovi Markovi. Ten získává mezi své následovníky ženy, kterým tvrdí, že jim udílí svou *Charis* a ony mohou začít prorokovat. Když namítají, že neví jak, vyslovuje zařikávání a vyzývá je, aby promlouvaly, cokoli jim přijde do úst. Tyto ženy pak podle Irénea, který vychází z přímých svědectví, začnou ve stavu vzrušení, napjatého očekávání a pocitu vlastní výjimečnosti pronášet nějaký nesmysl (ἀποτολμᾶ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς). Protí nim uvádí Iréneus zbožné ženy, které svodům Marka odolaly, protože věděly, že „dar proroctví není lidem udílen kouzelníkem Markem, ale ti, kterým Bůh shůry udílí svoji milost, mají od Boha proroctví. Ti potom promlouvají (λαλέω) tam a tehdy, kdy Bůh chce, nikoli na pokyn

⁴⁷⁹ Falešný prorok (11.10), hrabivý apoštol (11.4–6) a zřejmě i učitel pojednávány společně s nimi podobným způsobem (11.1–2).

⁴⁸⁰ V *Dem.* 99–100 mluví o skupinách heretiků, kteří odmítají jednotlivé osoby Trojice.

V souvislosti s heretiky, kteří nepřijímají Ducha svatého, uvádí, že nepřijímají dary Ducha svatého, přicházejí o proročskou milost (*gratiam prophetiam*) a nepřijavše Ducha svatého pohrdli darem proroctví (*sive Spiritum non assumunt, id ipsum est prophetiam contemnunt*). Na jiném místě odmítá postoj montanistů, kteří si dar proroctví nárokuje pouze pro sebe. V *AH* 2.31.2–3 a 2.32.4–5 pak Iréneus mluví o uzdravování, exorcismech, vzkříšení z mrtvých, předvádění budoucnosti a prorokování v církvi jeho doby. O století později už Eusebios cituje tuto pasáž s nostalgií po charismatech, která už v praxi církve jeho doby chybí (*HE* 5.9). V *AH* 5.6.1 spojuje dokonalé z 1K 2,6 („o moudrosti mluvíme mezi dokonalými“) s těmi, kdo „přijali Božího Ducha a skrze Ducha mluví všemi jazyky“, a k tomu připojuje odkaz na vlastní dobu.

⁴⁸¹ „Alii autem et praescientia habent futurorum, et visiones, dictiones propheticas.“ „Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς.“ (*AH* 2.32.4)

nějakého Marka.“ (AH 1.13.4). Pokud prorokuje ten, komu Marek přikazuje nebo na koho padl los a kdo pak pronáší výroky podle svých tužeb, znamenalo by to, že dokážou poroučet Bohu a jeho Duchu, což Iréneus odmítá. Podle Irénea tedy prorokování stále tvoří součást církevního života a objevuje se na základě spontánního Božího působení. To, že Iréneus používá při popisu prorokování prostého slovesa λαλέω a zmiňuje pronášení nesmyslných slov ve stavu vzrušení, naznačuje, že by pojem mohl zahrnovat i glosolálii. Prorokování je tu pro něj celkem jistě především řečí ve stavu inspirace bez ohledu na obsah (případně srozumitelnost).

8.5.12 Kritikové montanismu

Hnutí označované dnes jako montanismus bylo ve své době známé jako *Nové proroctví* a vzniklo v druhé polovině 2. století v maloasijské Frýgii kolem jistého Montana a dvou žen – Priscily a Maximily – kteří začali vystupovat jako proroci.⁴⁸² Informace o tomto hnutí jsou poměrně kusé a většinou pocházejí od jeho církevních kritiků.⁴⁸³ Jediným obhájcem hnutí, jehož spisy se dochovaly, byl Tertulián, u kterého je ovšem těžké poznat, kde mluví za montanisty, kde za obecnou církev a kde představuje vlastní lokální syntézu. Ať už jakkoli, z dobové polemiky vůči montanismu se můžeme dozvědět mnoho o chápání proroctví u církevních autorů, kteří toto hnutí kritizovali. Eusebios cituje tři starší zdroje.

(1) *Anonymní autor píšící 30 let po smrti Maximily (HE 5.16)*. V HE 5.16.7 popisuje Montana jako čerstvého konvertitu, který toužil po slávě a vedoucí pozici. Poté se mu stalo, že „upadl do transu a ve stavu inspirace začal promlouvat a vydávat zvláštní zvuky, prorokuje (προφητεύοντα) způsobem, který byl proti způsobu církve, který od počátku uchovává tradice a ustálené zvyklosti.“⁴⁸⁴ Již při první příležitosti i později došlo k pokusům z Montana (a pak i jeho společník) vymítat, ale bylo jim v tom zabráněno jinými. Mnozí však dali zmašť a považovali za autentický dar Ducha a nedali se již

⁴⁸² Epifanius (*Pan.* 48.1.1) klade začátek do 19. roku Antonina Pia (tedy 156 n. l.). Toto datum je možné, ale řada badatelů se domnívá, že ke vzniku hnutí mohlo dojít o zhruba 20 let později (jistě ale v 2. polovině 2. stol.). Eric Osborn, *Tertulian: First Theologian of the West*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 209. S odkazem na další literaturu Denis E.

Groh, „Montanism,” *Encyclopedia of Early Christianity*, 778–80.

⁴⁸³ Nejdůležitějšími prameny jsou Hippolytos *Adv.Haer.* 8.12; 10.21–22; Eusebios *HE* 5.14–19; Epifanius *Pan.* 48–49; Jeroným *Jer. Ep.* 41; Pseudo-Tertulián *Pseud.Tert.* 7; Filastrius *Contra Haer.* 49; Cyril Jeruzalémský *Catech.* 16.8; Didymos Slepý *DeTrin.* 3.41. K tomu je nutno přiřadit ještě montanismem ovlivněná díla Tertuliánova (zejm. *AdvPrax*; *DeAnim*; *DeCast*; *DeIeiuv*; *Fuga*; *Resurr.*; *Virgin.* a zřejmě i *AdvMarc I–III.*). Nicméně není jasné, která díla a do jaké míry odrážejí názory a praxi tohoto hnutí. Obecně se soudí, že Tertulián ve většině názorů dál zastával postoje většinové církve a nikdy se od ní zcela neoddělil. (srov. David Rankin, *Tertullianus a církvev*, 1. vyd. (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002), 47–56.) Eusebios v *HE* cituje několik starších pramenů: (1) anonymního autora, který píše 30 let po smrti Maximily (*HE* 5.18); (2) u předchozího anonymního autora citované dílo Miltiada psané 14 let po smrti Maximily (*HE* 5.19) (3) Apollonia který píše 40 let po prvních Montanových proroctvích.

⁴⁸⁴ *HE* 5.16.7: παρεκστάσει γερόμενον ένθουσιάν άρξασθαί τε λαλειν και ξενοφωνειν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν και κατὰ διαδοχὴν άνωθεν τῆς εκκλησίας εθος δῆθεν προφητεύοντα.

umlčet. V HE 5.16.19 kritizuje Maximilina proroctví jako nenaplněná, neboť nedošlo k předpověděným válkám.

(2) *Dílo Miltiadés psané 14 let po smrti Maximilly a citované u předchozího anonymního autora (HE 5.17)*. Jeho kritika, která se nám dochovala, se týká dvou bodů. V první řadě namítá, že křesťanský prorok nemůže mluvit v extázi a že žádný prorok v novozákonní době takto neprorokoval (προπεφητευκότας).⁴⁸⁵ Falešný prorok naopak „upadá do stavu nepřičetnosti, kdy ztrácí veškeré zábrany a strach, začíná ztrácet kontrolu nad nevhodným jednáním a proti vůli ztrácí kontrolu a blázní.“⁴⁸⁶ Druhá kritika se týká skutečnosti, že podle Pavla má prorocký dar (τὸ προφητικὸν χάρισμα) zůstat v celé církvi až do Kristova příchodu, zatímco u montanistů jej po smrti Maximilly další lidé nepřijali.

(3) *Apolonius, který píše 40 let po prvních Montanových proroctvích (HE 5.18)*. Podle Eusebia prochází Apolonius ve svých spisech Montanova proroctví jedno po druhém. Kritizuje jednak Montanovo učení, jednak jeho charakter. Montana označuje za nového učitele, který zavedl nové posty, povolil rozvod, Pepuzu označil za nový Jeruzalém. Montanovi a jeho dvěma společníkům vyčítá nemravný život: berou peníze, barví si vlasy, spolupracovník Montana kradl, draze se oblékají, Maximilla po přijetí Ducha opustila manžela.

(4) *Hippolytos (Haer. 8.12; 10.21–22)*.⁴⁸⁷ V Haer. 8.12 potvrzuje pravověrnost montanistů, ale obviňuje je ze zavádění vlastních postů a tradic. Napsali spoustu knih, které nekriticky přijímají, ačkoli jsou podle Hippolyta intelektuálně natolik slabé, že se jimi nemá smysl zabývat. Za proroky označuje Montana, Priscillu a Maximillu, jejichž charisma je v hnutí nadřazováno spisům Písma. Tuto kritiku stručněji opakuje v Haer. 10.21–22.

(5) *Další prameny* k montanismu pocházejí již z pozdější doby, a proto je zde nechám stranou. V zásadě ale k dosud uvedené kritice hnutí již nic důležitého nepřidávají.⁴⁸⁸ Důležitým, ale problematickým pramenem je Tertulián, u něhož není jasné, kdy prezentuje názor církve, kdy stanovisko montanistů a kdy svůj vlastní pohled. Podle všeho přebírá myšlenku o ekstatickém stavu proroka.⁴⁸⁹ Nicméně celkově není ani z jeho díla jasné, zda zmínky o charismatech a prorockém daru v jeho spisech považovat za něco, co by odráželo specificky montanistické pohledy nebo praxi. Nezdá se, že by

⁴⁸⁵ HE 5.17.1: μή δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

⁴⁸⁶ HE 5.17.2: ὁ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ὃ ἔπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχομένου μὲν ἐξ ἔκουσιου ἀμαθίας, καταστρέφοντος δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς.

⁴⁸⁷ Hippolyt Římský (170–235 n. l.).

⁴⁸⁸ Jedná se zejména Epifania (Pan. 48–49), který rozsáhle kritizuje prorokování ve stavu extáze. Cyril Jeruzalémský (*Catech.* 16.8) přidává zvěsti o tom, že zabíjel děti, neřestně obcovoval se ženami a prohlásil se za Ducha svatého. Jeroným (*Jer. Ep.* 41) zase uvádí, že Montanus býval knězem Kybelé a jeho prorokování odráží jeho minulost. Dále Pseudo-Tertulián *Pseud.Tert.* 7, Filastrius *Contra Haer.* 49 (snad naznačuje existenci dalších proroků) a Didymos Slepý *DeTrin.* 3.41.

⁴⁸⁹ *DeAnim* 21.2 chápe extázi (amentia) jako podstatu duchovního stavu, který je podmínkou prorokování. V *DeAnim* 9 mluví o ženě, která mívá během bohoslužeb různá vidění či rozmlouvá s anděly. Její stav charakterizuje jako vytržení (per ecstasin in spiritu patitur). Jinde vidění a řeč v jazycích charakterizuje stavem „in ecstasi, id est amentia“ (*AdvMarc* 5.8.12).

nějak narušoval svědectví ostatních pramenů, které nevidí nijak problematické to, že se prorokuje. Tertulián sám spatřoval přínos Nového proroctví především v přísnější morálce a úlohu Ducha viděl v prvé řadě v tom, že dává sílu k vyššímu morálnímu standardu.⁴⁹⁰

V našem kontextu není důležité, nakolik je kritika církevních autorů blízkých montanismu věrná, ale spíše ukazuje, co bylo kritizovatelné a jak oni sami prokovaní rozuměli. V prvé řadě se v žádném z těchto zdrojů nezdá být problematické prorokování samotné nebo to, že by prorokovaly ženy. Především Miltiadés a Eusebiův anonymní zdroj se zdají kritizovat Montanovo prorokování z pohledu lidí s prorokováním v církvi obeznámených. Miltiadés dokonce naopak počítá s existencí prorockého daru v církvi a kritizuje montanisty za jeho vymizení po smrti Maximilly. Celkově není jasné, zda hnutí mělo další proroky vedle zmíněné trojice. Tyto rané prameny nijak nedosvědčují představu charismatického hnutí s novým rozšířením opadlé praxe prorokování. Výjimečné postavení Montana a jeho žen a autorita jejich spisů ukazují spíše na výjimečnost jejich charismatu. Církevní kritika míří jednak na život proroka, jednak na obsah proroctví (špatné učení, nenaplněné předpovědi). Co ovšem působí nově a v našem kontextu zajímavě je kritika způsobu prorokování. Při popisu Montanova prorokování se sloveso προφητεύω používá pro promlouvání ve stavu inspirace, přičemž Montanovi kritici odmítají, že by tato inspirace měla zahrnovat ztrátu ovládnutí, vědomí nebo nedůstojné chování (*HE* 5.16–17; *Pan.* 48). Stejnou námitku vznáší proti pohanskému prorokování také Origenés (*Cels.* 7.3). Vzhledem k tomu, že dosud zkoumané křesťanské prameny shodně popisovaly stav inspirace tak, že prorok (byť plně prodchnut Duchem) zůstává aktivním a má nad děním kontrolu, je na místě brát tuto zmínku vážně.

8.5.13 **Shrnutí: Prorokování v předkřesťanských a raně křesťanských pramenech**

(1) *Prorok jako společenská role.* Být prorokem znamenalo víc než jen prorokovat. Jako model toho, co to znamenalo být prorokem sloužili starozákonní proroci jako Mojžíš, Eliáš, Jeremjáš nebo David. Jednalo se o zbožné muže, kteří konali zázraky, mluvili jako Boží mluvčí, vyučovali lid, nesli Boží povolání, trpěli a tvořili prorocké knihy. Takto je v evangeliích za proroka označován Jan Křtitel nebo Ježíš, přičemž prorokování představuje jen jednu a zdaleka ne nejdůležitější složku toho, co to znamenalo být prorokem. Podobně i ve Skutcích nebo Didaché, představují proroci označení pro ty, kteří s touto rolí spojili svůj život. Vedle nich se ale také počítá s prorokováním nevázaným na proroky (Skutky, Hermas, Barnabáš) a slovo prorok může být také funkční označení někoho, kdo právě prorokuje (Hermas).

⁴⁹⁰ Takový je závěr Morgana-Wynne v jeho přehledu zkušenosti Ducha svatého v Tertuliánově díle. (John E. Morgan-Wynne, *Holy Spirit and Religious Experience in Christian Literature ca. AD 90–200*, Studies in Christian History and Thought (Waynesboro, GA: Paternoster, 2006), 226–51.) Srov. podobné závěry v Rankin, *Tertullianus a církev*, 47–56; Osborn, *Tertulian*, 209–13.

(2) *Různé typy prorokování.* To, co mohlo označovat sloveso προφητεύω, je poměrně široké. Mohlo jít o prostou předpověď, prorockou službu nebo výpovědi prorockých spisů. Ve Starém zákoně i nežidovské řečtině se sloveso objevuje pro mluvčí, kteří vyřizují vůli božstva, aniž by přitom museli být v daný moment ve stavu inspirace. Může jít o předchozí slovo, zjevení, sen, interpretované znamení. O Božím duchu se tu mluví spíše ojediněle. Vedle nich se objevuje prorokování jako „řeč pod inspirací“, kdy člověk (často ne „prorok“) promlouvá ve chvíli, kdy na něj sestoupí Boží duch. V tomto prorokování nejde nutně o pronášení výroků či vyřizování poselství a v židovské exegetické tradici se spojuje také s modlitbou, chválou nebo žehnáním, jak lze doložit zejména u Filóna.

(3) *Prorokování v církvi.* Tam, kde raně křesťanské prameny mluví o prorokování (προφητεύω) v církvi, navazují především na pojetí prorokování jako „invazivní řeči pod inspirací“. Lukáš takto popisuje prorokování podobně jako řeč v jazyku, přičemž obojí chápe jako dvě formy promlouvání ve chvíli naplnění Duchem. Obsahem je typicky dobrořečení a ohlašování Božích skutků. Prorokování jako promlouvání v okamžiku aktuálního naplnění někoho ze shromážděných věřících popisuje také Hermas, který představuje třetí nejdůležitější pramen o prorokování v církvi vedle Skutků a 1. Korintským. Podobný obraz prorokování jako projevu Ducha přebývajícího ve všech věřících odráží Barnabášova epištola. Prorokování jako promlouvání v okamžiku naplnění potvrzují i zmínky u Irénea a kritiků montanismu, kteří sloveso používají právě takto. Takovéto pojetí prorokování odráží i Didaché, která se sice zabývá rolí proroků a sloveso prorokovat v ní nenajdeme, nicméně používá termínu „mluvit v Duchu“, který zřetelně odkazuje na promlouvání ve stavu inspirace, kdy prorok nemá být přerušován.

(4) *Prorokování a inspirace jazyka.* Zkoumané prameny ukazují, že prorokování se v rané církvi běžně chápalo jako „promlouvání ve stavu inspirace“, přičemž toto pojetí je dosvědčeno jak v nežidovské řečtině, tak ve starozákonních spisech nebo u Filóna. Nakolik můžeme říct nejednalo se o předem připravenou řeč a její základní vlastností nebylo to, co člověk říká (žánr, forma, obsah), ale to, že v danou chvíli nepromlouvá člověk. Tento typ prorokování definuje to, co bychom mohli označit jako „inspiraci jazyka“ (Duch vede jazyk mluvčího). Proti tomu lze uvést řadu typů inspirované řeči, za níž stojí „inspirace mysli“, kdy člověk mluví poté, co mu bylo dáno něco uvidět (sen, vidění), uslyšet (auditivní zjevení) nebo pochopit (porozumění). Produktem takovéto inspirace mohou být prococtví, zjevení, slova moudrosti, poznání nebo učení. O těch Pavel v 1K 12–14 také často mluví, nicméně mluvení v jazycích srovnává pouze s prorokováním (nikoli vyučováním, zjeveními nebo kázáním), protože právě ono označuje srozumitelnou podobou téhož fenoménu. Prorokování nemělo nahradit jiné typy řeči (jmenovitě kázání, vyučování nebo výklad Písem), s nimiž Pavel rovněž počítá. Nemluví však o nich, protože 1K 14 nejsou jeho tématem. Prorokování, o kterém tu mluví není určeno žánrem nebo adresáty. Může být řečí k lidem i řečí k Bohu. Jsou představitelné výroky, slova povzbuzení, ale také slova díkyvdání, oslava Boha, zpěv a modlitba.

8.6 Prorokování, chvála a modlitba v Pavlových sborech

Pakliže prorokování v raně křesťanské literatuře včetně 1K 14 označovalo primárně promlouvání ve chvíli inspirace, nabízí se k lepšímu pochopení tohoto fenoménu další texty, které o prorokování přímo nemluví. Mezi nimi mají zvláštní místo také tři pavlovské texty, které mohou pomoci pochopit fenomén prorokování a glosolálie v 1K 14. Jedná se o Ef 5,18–20, 1Te 5,19–20 a Ř 8,26–27, které přinášejí cenné svědectví o inspirované řeči v rámci bohoslužeb v místně i časově vzdálených pavlovských komunitách.

8.6.1 Ef 5,18–20: Prorokování, modlitba a chvála

Pokyny z Ef 5,19–20 na první pohled vykazují řadu podobností s děním v 1K 14,14–17 a pravděpodobně představují pozdější doklad praxe podobné té v 1K 14. Věřící se nemají opíjet vínem, ale mají být naplňováni Duchem. Imperativ πληροῦσθε na tomto místě nedává smysl, pokud by se nejednalo o něco, co záleží na aktivitě věřících. Není ani možné jej chápat jako označení stavu. Navíc právě od imperativu πληροῦσθε se odvíjejí všechny další činnosti: (1) promlouvání k sobě navzájem prostřednictvím písní, (2) zpívání a opěvování Pána, (3) díkyčinění v Kristově jménu Bohu Otci.

Ef 5,18–20	
18	μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστὶν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι,
19	λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ, 20 εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.

Lincoln upozorňuje, že „žalmy, chvalozpěvy a duchovní písně“ tu nejsou v prvé řadě spojované s oslavou Boha, ale tím, že si jimi mají navzájem sloužit shromáždění věřících.⁴⁹¹ Teprve poté následuje zpěv Pánu a díkyčinění Bohu Otci. K tomu připomíná paralelní pasáže z Ko 3,16, kde na prvním místě stojí „vzájemné vyučování a napomínání

⁴⁹¹ Lincoln, *Ephesians*, 345.

v moudrosti“.⁴⁹² Dále uvádí také známý dopis Plinia mladšího (*Epist.* 10.96.7), kde příslušnou zmínku o křesťanských setkáních překládá jako „recitovali jeden druhému hymny k počtě Krista jako Boha“.⁴⁹³ V případě Ef 5,18–20 je tato činnost odvozená od „naplňování Duchem“. Naše hlavní dva zdroje o raně křesťanském prorokování mimo 1K 11–14 – Lukáš a Hermas – přitom prorokování chápou jako řeč, která plyne z aktuálního naplnění věřícího Božím Duchem. Pro Lukáše jejím důsledkem může být řeč v jazyku, velebení Boha nebo prorokování. Hermas (*Hmand* 11.9) popisuje křesťanské prorokování tak, že některý ze shromážděných zbožných mužů, kteří se společně modlí, je naplněn prorockým duchem a začíná promlouvat. Co je obsahem této řeči neupřesňuje. Kontext společných modliteb a také důsledné odmítání, že by šlo o odpovědi na otázky lidí, naznačuje, že i zde mohlo jít o podobnou činnost jako v Ef 5,18–20. Během společného setkání pronášejí Duchem inspirovaní mluvčí oslavné řeči, hymny, díkůvzdání a modlitby.

Obrat $\psi\delta\alpha\iota\varsigma$ πνευματικαῖς v Ef 5,19 Lincoln překládá jako „písně inspirované Duchem“, neboť původ těchto písní je v inspiraci Duchem a jde o projev Ducha.⁴⁹⁴ Přestože se přídatné jméno πνευματικαῖς vztahuje pouze k písním, kontext naplňování Duchem je umožňuje vztáhnout i k předchozím dvěma výrazům. Lze předpokládat, že tu mohlo jít i o zpěv v jazyku nebo písně vzešlé z výkladu řeči v jazyku.⁴⁹⁵ Nicméně není třeba být takto specifictí. Bohatost termínů má naznačit plnost a pestrost těchto žánrů řeči a zpěvu. Promlouvání k sobě navzájem opět ukazuje na to, že srozumitelnost měla být normou. V 1K 14,15–19 Pavel požaduje, aby v církvi (ἐν ἐκκλησίᾳ) zněla srozumitelná chvála, modlitba, zpěv či díkůčinění. Řeč v jazyku bez výkladu má zůstat pro osobní použití. Pohled na pozdější Ef 5,18–20 však naznačuje, že i modlitba a díkůvzdání ve srozumitelném jazyce mohly být chápány jako inspirovaná řeč pronášená pod momentální inspiraci Božího Ducha.

Text Ef 5,18–20 nebývá čten jako popis prorokování v rané církvi. To ovšem odráží určité stereotypní uvažování o prorokování, o kterém mluví Max Turner.⁴⁹⁶ Předchozí zkoumání významu slovesa προφητεύω ukazuje, že mohlo zahrnovat i oslavu Boha. Pro Lukáše představuje dobrořečení a velebení Boha typickou náplň toho, co označuje výrazy prorokovat a mluvit v jazycích. Pro Filóna je příkladem prorokování Balámovo „pronášení modliteb (εὐχάς)“ a „zpěv hymnů k počtě nejvyššího Boha“

⁴⁹² Ko 3,16: Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτοὺς, ψαλμοῖς ὕμνοις ψῆδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ἄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ καὶ πᾶν ὃ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι’ αὐτοῦ.

⁴⁹³ „Carmenque Christo quasi deo dicere secum.“ „Carmen dicere“ lze přitom chápat i jako recitovat báseň nebo dokonce prorokství.

⁴⁹⁴ Lincoln, *Ephesians*, 346.

⁴⁹⁵ Tuto druhou možnost zmiňuje Tertulián jako skutečnost známou jemu osobně (*AdvMarc* 5.8.12): „...edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalia, in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit (...) si haec omnia facilius a me proferuntur.“

⁴⁹⁶ Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts*, 184–187.

(*Migr* 113–114). Podobně chápe jako prorokování „modlitby a kletby“ (τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας), které pod inspirací vyslovil Noe. Turner upozorňuje na přítomnost tohoto pojetí prorokování ve Starém zákoně a dalším židovském myšlení. Upozorňuje zejména prorokování Saula, Davida, prorocké skupiny kolem Elíši či kněží v 1Pa 25,1–3.⁴⁹⁷ Targum Jonatan interpretuje Saulovo prorokování v 1S 10,6–10 a 19,20–23 právě jako zpěv chval.⁴⁹⁸ Také starozákonní prorocké spisy obsahují modlitby a hymny.⁴⁹⁹ Za proroka byl považován David jako autor žalmů (srov. Sk 2,30). V souvislosti s prorokováním zpěváků v 1Pa 25,1–3 se sloveso prorokovat objevuje ve spojení s hrou na hudební nástroje hned třikrát.

Roli křesťanských proroků v dobrořečení Bohu naznačuje *Did* 10.7. Zde se mluví o tom, že proroci (a pouze oni) mohou pronášet díky (εὐχαριστέω) v libovolné délce. Jednalo se zřejmě o činnost pro ně typickou a pravděpodobně šlo inspirovanou modlitbu, kterou právě proto nešlo přerušovat, neboť prorok neměl být přerušován a posuzován, když mluví ἐν πνεύματι (*Did* 11.7–12). Za řeč v Duchu svatém je považováno také Ježíšovo velebení (ἐξομολογέω) Otce v L 10,21.⁵⁰⁰ Přestože Pavel jistě počítá s „běžnou“ modlitbou, můžeme se právem domnívat, že počítal při bohoslužbách s tím, že věřící může pod inspirací Ducha ve srozumitelném jazyce zpívat žalmy jako David, pronášet modlitby jako Zachariáš (L 1,67–79) nebo velebit Boha jako Marie (L 1,46–55). Tyto činnosti mohly být považovány za prorokování. Svědectví o takovémto prorokování přináší zřejmě také Barnabášova epištola (*Barn.* 16.9–10), kde přítomnost Ducha ve věřících vede k tomu, že prorokují. Co bylo obsahem tohoto „prorokování“ není zřejmé, nicméně možnost, že se zahrnovalo o oslavu Boha se nabízí.

O velmi podobné zkušenosti mluví hojně Ódy Šalamounovy, které Schlier spojuje se situací Ef 5,18–20 a považuje za příklad zde zmiňovaných hymnů.⁵⁰¹ Podle Morgana-Wynnea neexistuje žádný jiný spis z 2. stol., který by přinášel tak silné svědectví o raně křesťanské zkušenosti Ducha a Boží přítomnosti ve věřících.⁵⁰² Opakovaně se v nich mluví o Duchu svatém, jímž je věřící zaplavován jako vodou a jenž plní jeho ústa slovy chvály.⁵⁰³ *Óšal* 6,1–2 přirovnává žalmistu k harfě: „Tak jako se vánek harfou provívá a její struny promlouvají, tak i duch Pána mého v mých údech promlouvá a jeho láskou promlouvám i já.“

⁴⁹⁷ Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts*, 189.

⁴⁹⁸ Targum tento zpěv přisuzuje „duchu prorocství“. K tomuto a několika dalším příkladům z židovského prostředí Turner, *Power from on High*, 100–101. V pozadí zřejmě stojí exegetická tradice, neboť v biblickém textu se tu v souvislosti s prorokováním mluví o hudebních nástrojích.

⁴⁹⁹ Ve starozákonní prorocké literatuře lze žánrově identifikovat řadu hymnů nebo písní. Za příklad explicitně zmíněných písní proroků mohou sloužit Dt 32,1–43; Iz 5,1n; Abk 3,1–19.

⁵⁰⁰ Lukáš pravděpodobně tuto řeč chápe jako ekvivalent inspirovaných řečí z L 1–2. Mt 11,25 uvádí tuto řeč bez jakékoli zmínky o Duchu svatém.

⁵⁰¹ Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser: ein Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1958), 247.

⁵⁰² Morgan-Wynne, *Holy Spirit and Religious Experience*, 59. K dataci Zdeněk Soušek, ed., *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy III* (Praha: Vyšehrad, 1999), 156–59.

⁵⁰³ *Óšal* 6,8–18; 11,6; 12,1–2; 16,5; 19,1–4; 26,13; 30,1–7; 40,1–4.

Přestože se v Ódách Šalamounových o prorokování nikde přímo nemluví, popisují naplnění Boží přítomností, která vede k tomu, že z úst věřícího vystupují slova, která nevnímá jako svá vlastní. Promlouvá Duch, případně Bůh nebo vzkříšený Kristus.⁵⁰⁴ Obsah těchto slov není specifikován, ale zdá se, že jde primárně o slova chvály a díky.⁵⁰⁵ David Aune považuje za příklad takové řeči právě Ódy a označuje je za prorocké hymny.⁵⁰⁶ To je možné, nicméně je potřeba vzít vážně skutečnost, že Ódy Šalamounovy se představují spíše jako oslava tohoto Božího díla než jeho produkt. Jsou spíše popisem prorokování než prorokováním samotným. Obsahem řeči Ducha zřejmě mohou být i slova povzbuzení, napomenutí či poznání od milujícího a promlouvajícího Krista.

Ódy nikde nezmiňují proroky, naopak se zdá, že popisují obecně křesťanskou zkušenost. *Óšal* 21,6–9 přitom naznačuje, že Bůh naplňuje ústa věřících, když jej společně chválí. To připomíná spojení prorokování s naplněním Duchem při bohoslužbě a modlitbě u Pavla nebo v Hermově pastýři.⁵⁰⁷ Použité metafory pramenů vody vytékajících z úst nahrávají myšlence, že krom slov Ducha ve srozumitelném jazyce (prorokování) může mít autor Ód na mysli i slova Ducha v jemu nesrozumitelném jazyce (glosolálii).⁵⁰⁸ Přestože se v Ódách Šalamounových přímo o prorokování nemluví, lze se právem domnívat, že popisují podobnou obecně křesťanskou zkušenost, kterou Lukáš a Pavel (a Barnabášova epištola) označovali jako prorokování (a mluvení v jazycích) na základě napojení Duchem (srov. Sk 11,16; 1K12,13).

8.6.2 1Te 5,14–22: Prorokování a stav inspirace

Téma promlouvání pod inspirací nás přivádí k 1Te 5,12–22. Novozákonní bádání opakovaně ukazovalo na podobnou sekvenci obdobných pokynů v této pasáži a Ř 12.⁵⁰⁹ Gillespie shrnuje častý závěr bádání, když říká, že Pavel tu zřejmě užívá „tradiční materiál z židovskokřesťanských kruhů“.⁵¹⁰ Text tak podle něj odráží jakýsi raně církevní bohoslužebný řád, jehož konkrétní aspekty v rozvedenější podobě diskutuje Pavel v 1K 14 a jehož další variantou je *Did* 10–12.⁵¹¹ Fee připomíná, že oba dopisy přitom pocházejí z odlišné fáze Pavlovy služby a míří do odlišných sborů, což dává obecnější platnost informacím o bohoslužbě, které přináší.⁵¹²

⁵⁰⁴ V *Óšal* 42,6 říká vzkříšený Kristus o věřících: „Vstal jsem a jsem s nimi a promlouvám jejich ústy.“ *Óšal* 16,5: „Svá ústa otevřu a jeho duch ze mě promluví.“ V *Óšal* 26,10 je tím, kdo mluví, Bůh.

⁵⁰⁵ *Óšal* 14,8; 16,5n; 18,15–16.

⁵⁰⁶ Aune, *Prophecy*, 296.

⁵⁰⁷ 1K 11,4–5 spojuje prorokování s bohoslužbou a modlitbou. Podobné spojení vysvětluje v 1K 14 i popis působení Ducha při bohoslužbě v 1K 12,4–11. Také podle Hermova Pastýře *HMan* 11.9–10 dochází k naplnění a následnému prorokování při společných modlitbách během bohoslužby.

⁵⁰⁸ Sk 2,4.11.17; 10,44–46; 19,6; Ř 8,26–27; 1K 14,14–17.

⁵⁰⁹ F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, Word Biblical Commentary (Waco, Texas: Word Books, 1982), 122; Gillespie, *The First Theologians*, 39–42.

⁵¹⁰ Gillespie, *The First Theologians*, 40.

⁵¹¹ Gillespie, *The First Theologians*, 40–48.

⁵¹² Tak Fee, *God's Empowering Presence*, 57.

Po pokynech pro vzájemné jednání (1Te 5,12–13.14–15) se objevují dvě skupiny pokynů, které odkazují ke křesťanské bohoslužbě. V první sérii výzev (v. 16–18) se před modlitbou a díkyvdáním objevuje poněkud nesourodě výzva k radosti. Přestože může jít o radost v životě obecně jako v Ř 12, její spojení s díkyvdáním a modlitbou umožňuje uvažovat o souvislosti s chválou a naplňováním Duchem.⁵¹³ Po ní se objevuje výzva na jedné straně „neuhášet Ducha a nepohrdat proroctvími“, na druhé (srov. δέ) „vše zkoušet, dobrého se držet a zlého se vyvarovat v každé podobě“. Přestože překládat δέ jako „ale“ může být příliš silné, je zřejmé, že proti dvěma pokynům, co nedělat, stojí pokyn, co naopak v dané situaci dělat.⁵¹⁴

V Tesalonice byla podle všeho tendence prorockými slovy pohrdat a prorokování (a dalším projevům Ducha) bránit. Pavel rizika prorokování nepřehlíží. Podobně jako v 1K 14,39 však odmítá, aby se těmto projevům Ducha bránilo. Jako adekvátní reakci předkládá zkoumání, na jehož základě je dobré podrženo a špatné odmítnuto (srov. 1K 14,29). Pohrdání proroctvími se tedy zřejmě týkalo jejich obsahu. Konkrétní výstupy prorokování mohly být chabé kvality nebo mohly být přímo závadné. Gillespie na tomto místě připomíná Ř 12,6, kde Pavlův pokyn užívat proroctví „podle víry“ (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), chápe jako porovnávání poselství s věřeným.⁵¹⁵

1Te 5,16–22

16	Πάντοτε	χαίρετε,
17	ἀδιαλείπτως	προσεύχεσθε,
18	ἐν παντί	εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.
19	τὸ πνεῦμα	μὴ σβέννυτε,
20	προφητείας	μὴ ἐξουθενεῖτε,
21	πάντα	δὲ δοκιμάζετε,
	τὸ καλὸν	κατέχετε,
22	ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ	ἀπέχεσθε.

Jestliže pohrdání proroctvími si lze poměrně dobře představit, jak vysvětlit metaforu „uhášení ducha“? Vykladači tu za slovem πνεῦμα vidí projevy Ducha (a zvláště prorokování), přičemž uhášení vysvětlují tak, že se člověk zdráhá mluvit nebo mu v tom brání jeho okolí. Frame za pojmem πνεῦμα vidí rozmanité projevy Ducha z 1K 12–14 a uhášet Ducha pak podle něj znamená „zakazovat nebo potlačovat ty, kteří mají od Ducha

⁵¹³ Zj 19,7, L 19,37 (srov. Ř 14,17, Ga 5,22). Pavel ovšem o radosti bohoslužebném kontextu nemluví.

⁵¹⁴ Fee přesvědčivě dokládá, že textová varianta s δέ má přednost (Fee, *God's Empowering Presence*, 55.).

⁵¹⁵ Gillespie, *The First Theologians*, 50–63.

nějaký žalm, zjevení, řeč v jazyku, výklad (1K 14,26).⁵¹⁶ Podobně Bruce vidí v uhášení Ducha bránění projevům Ducha, což vzhledem k následujícímu spojuje specificky s prorokováním.⁵¹⁷ K uhášení dochází, když prorok odmítá sdělit poselství, které přijal, nebo když mu ostatní brání mluvit. Připomíná příklad Jeremjáše, který se vzpírá vyříditi slovo, které v něm hoří jako oheň (Jr 20,9).

Bránění mluvit ovšem nevysvětluje plně Pavlovu metaforu, v níž navíc mluví přímo o uhášení Ducha, nikoli jeho projevů. Pavel mohl podobně jako 1K 14,39 použít jednoduchý věcný příkaz „nebraňte“ (μη κωλύετε), který by 1Te 5,19–20 dobře odpovídal následujícímu „nepohrdejte“ (μη ἐξουθενείτε). Tato pro Pavla v řadě ohledů neobvyklá metafora uhášení vzbuzuje dojem čehosi, co je možné postupně tlumit, ale co přitom žhne jako plamen ohně. Sloveso se metaforicky používalo pro emoce jako hněv nebo radost, které člověka „rozpalují“ a je možné je „zchladit“.⁵¹⁸ Příklad Jr 20,9 je příhodný, důraz je ale třeba položit nikoli na rozhodnutí mluvit či nemluvit, ale na onen stav, který k němu vede. Pavlova metafora dává lepší smysl s ohledem na nakládání s „enthusiasmem“ inspirace, který je oním plamenem, jenž se může rozhořet nebo být udušen.⁵¹⁹

Merafora „uhášení“ přináší podobně jako mnohem běžnější metafora „naplňování“ představu síly, která postupně člověka zachvacuje a přemáhá. Člověk promlouvá, když je „plný“ a „plamen Ducha se rozhoří“. Pro Lukáše i Hermase je prorokování projevem takového aktuálního „naplnění“ Duchem. Ódy Šalamounovy mluví o řeči, která jak prameny vod tryskají z úst věřících. Podle 2Pt 1,21 proroci promlouvají „unášení Duchem svatým“, což evokuje představu lodi hnané větrem a vlnami.⁵²⁰ Chápání prorokování jako výsledek takového „enthusiasmu“ dosvědčují židovští i křesťanští autoři. Tím nemá být řečeno, že by prorok ztrácel kontrolu nad svým jednáním. Nakolik však v našich pramenech můžeme vidět, inspirace je klíčovým aspektem prorokování, což platí i pro Pavla. Právě proto zřejmě musí v 1K 14,32 Korintským zdůraznit, že „duchové proroků se podřizují prorokům“. Prorokující mohli mít dojem, že inspirace („prorocký duch“) je přemáhá a oni musí mluvit přímo v daný okamžik. To Pavel odmítá s odkazem na povahu Boha (1K 14,33) a požaduje, aby mluvili spořádaně a postupně.

Přestože je inspirace svrchovaným jednáním Božího Ducha (1K 12,11), neznamená to, že by v tom nehrála žádnou roli aktivita věřících. 1Te 5,19 vyzývá k „neuhášení Ducha“ a v Ef 5,18 pak dokonce zní imperativ „naplňujte se/nechte se naplňovat Duchem“. Věřící se mohou naplňování vyhýbat, neusilovat o ně nebo se mu vzpírat. V 1K 12–14 Pavel opakovaně používá imperativ ζηλοῦτε, kterým rámuje svůj

⁵¹⁶ James Everett Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC (New York: Charles Scribner's Sons, 1912), 205.

⁵¹⁷ Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 125.

⁵¹⁸ Lang in *TDNT VII*, 165–167.

⁵¹⁹ Tak také Dunn, *Jesus and the Spirit*, 236, 297.

⁵²⁰ „...ὅτι πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.“ (Srov. Sk 27,15.17, kde se mluví o lodi unášené vlnami.).

výklad v kap. 14. Sloveso obvykle nese význam žárlit, toužit, ucházet se, a proto bývá interpretováno jako „horlete po“ (B21), „usilujte o“ (ČEP), „dychtíte po“ (ČSP).⁵²¹ To ovšem vzbuzuje dojem, že Korintští dary Ducha nemají a musí o ně žádat. Van Unnik upozorňuje, že častým významem slovesa je „být něčemu oddán/věnovat se něčemu“, a navrhuje překlad „horlivě praktikujte“.⁵²² Přesvědčivě dokládá tento způsob užití slova v Novém zákoně i mimo něj. Ukazuje, že odpovídá kontextu kapitoly: Pavel nemluví ke komunitě, kde by projevy Ducha chyběly, ale potřebuje jim poradit, kterým dát přednost a jak je (dál) horlivě praktikovat. Podobně v Ř 12,6–8 vyzývá ty, kdo charismata mají, aby je používali, a to správným způsobem. Podobně Timoteus nemá zanedbávat charisma, které mu bylo uděleno skrze proroctví a vkládání rukou (1Tm 4,14). Bohem dané charisma má naopak „rozněcovat“ (2Tm 1,6: ἀναζωπυρέω).

Neuhášení (1Te 5,19) stejně jako rozněcování daru není pouze soukromou záležitostí. Pavlův pokyn zní ke komunitě. V Hermově pastýři k prorokování dochází tehdy, když se zbožní muži společně začnou modlit, modlitba se pozvedá k Bohu a prorocký duch začíná někoho z přítomných naplňovat. Reiling tu poznamenává, že prorokování je tu „závislé na správném fungování církve“.⁵²³ Také podle Ef 5,18–20 dochází k naplňování Duchem, které vede k promlouvání, zpěvu a díkůvzdání, při společném shromáždění církve. Tento dojem pravidelného „naplňování“ a následného promlouvání vzbuzuje také 1K 12–14 a 1Te 5,16–22. Tomuto dění se nemá bránit, plamen má hořet, ale vše se má dít spořádaně, směřovat k užitku a projít zhodnocením.

8.6.3 Ř 8,26–27: Řeč Ducha a typ inspirace

Další místo z Pavlových listů, které v této souvislosti nelze minout, představuje Ř 8,26–27, kde se mluví o Duchu, který se ve věřícím modlí a přimlouvá za svaté „(spolu s) nevyslovitelnými vzdechy“ (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Tyto verše přestavují poslední ze série zmínek, které v Ř 8 mluví o Duchu jako znamení nového života.⁵²⁴ Již v Ř 8,15 se přitom objeví spojení Ducha s řečí. *Věřící* v Duchu volají „Abba, Otče.“ V Ga 4,6 je to přitom *Duch* sám, který volá „Abba, Otče.“ Pro Pavla jsou obě vyjádření možná. Κράζομεν je na místě chápat jako výraz něčeho spontánního, ač mluvit o extázi bude přehnané.⁵²⁵

⁵²¹ Mimo 1K 12–14 u Pavla jen 2K 11,2 a Ga 4,17–18 (3x), kde je význam žárlivosti a ucházení se o někoho.

⁵²² Willem C. van Unnik, „The Meaning of 1 Corinthians 12:31,” *Novum Testamentum* 35.2 (1993): 142–59.

⁵²³ Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 122.

⁵²⁴ Zákon Ducha osvobozuje od zákona hříchu a smrti (Ř 8,2). Dává schopnost naplňovat Boží zákon (Ř 8,4). Člověk ovšem musí s Duchem spolupracovat (Ř 8,5–8). Duch je znamením toho, že věřící patří Kristu a že tak jako on bude vzkříšen (Ř 9–11). Dává sílu usmrcovat „činy těla“ (Ř 8,13). Vede ty, kdo jsou Božími syny (Ř 8,14). Je duchem synovství, v němž věřící volají Abba otče (Ř 8,15). Svědčí o synovství (Ř 8,16).

⁵²⁵ Fee, *God's Empowering Presence*, 409–411. Příkladem Duchem inspirovaného zvolání může být Alžběta (L 1,41–42) nebo Ignatios Antiochijský (*IFil* 7,2).

Pavlův jazyk naznačuje intimitu a volání spojuje se srdcem věřícího. Slova „Abba, Otče“ i kontext pasáže vedou k tomu, že pravděpodobný *Sitz im Leben* je třeba hledat v modlitbě při shromáždění církve. Indikativ prézentu svědčí o zkušenosti, která zůstává součástí života komunity. Pavel přitom počítá s obeznameností s tímto „křikem“ nejen v galatských sborech, ale i v římské církvi, kterou ještě nenavštívil. Důraz tohoto volání leží v tom, že dosvědčuje věřícím i jejich okolí, že byli přijati za syny. To Pavel rozvádí v dalším verši, kde zmiňuje, že „sám ten Duch svědčí spolu s (συνμαρτυρεῖ) naším duchem, že jsme Boží děti.“ Duch nepřevzal vládu nad člověkem, ale jeho volání a svědectví souzní s voláním a svědectvím věřícího.

Důraz na toto „spolu“ naznačované předponou συν- uvádí i druhou zmínku o řeči Ducha ve věřícím. Ve v. 18–25 Pavel popisuje paradoxní situaci věřících, kteří sice přijali synovství a nejsou otroky, ale přesto sami v sobě sténají (ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν) spolu s celým sténajícím (συστενάζει) stvořením v otroctví zániku. To, že v prvotinách Ducha okouší něco z budoucí slávy, je tohoto napětí nezbavuje, ale naopak je dává prožívat s větší intenzitou.⁵²⁶ Sloveso sténat se v biblické mluvě typicky objevuje v souvislosti se sténáním vězňů nebo úpěním národa v egyptském zajetí a charakterizuje jejich volání o pomoc.⁵²⁷ Tak je tomu i zde, kde ovšem Pavel připomíná, že naše slabost spočívá v tom, že nevíme, za co se modlit. Problém nevidí v tom, že by křesťané neměli sílu se modlit nebo hledali správný způsob modlitby. Nevědí ale *za co* se modlit, aby jejich přímluva za trpící Boží lid („svaté“) byla podle Boží vůle (v. 27: κατὰ θεὸν).

Právě za této situace přichází na pomoc Duch. Solidarizuje se se sténáním a voláním křesťanů. Na rozdíl od nich ale ví, jak se přimlouvat za svaté podle Boží vůle a činí to „se sténáním, které nelze vyjádřit slovy“ (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Vzhledem k tomu, že modlitba Ducha převyšuje tu lidskou znalostí toho, *za co* se modlit, sténání tu nemůže nahrazovat slova. Pavel také zdůrazňuje, že jde o modlitbu a přímluvu, které navíc vyjadřují *myšlení* Ducha. Sténání tu tedy představuje to, co modlitbu charakterizuje či provází (dativ způsobu, ne prostředku).⁵²⁸ Podobně sténání žalmisty nebo zotročeného národa nevyklučuje modlitbu se slovy. Jelikož se ovšem v následujícím verši mluví o Bohu, který zkoumá srdce a rozumí myšlení Ducha, je na místě se domnívat, že člověk této modlitbě nerozumí. Přitom Pavel podle všeho předpokládá, že v jeho popisu činnosti Ducha, poznají věřící v Římě něco, s čím jsou obeznámeni a co patří k jejich křesťanské zkušenosti. Můžeme se proto oprávněně domnívat, že Pavel zde mluví o modlitbě v jazyku.⁵²⁹

⁵²⁶ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC (Waco, Texas: Word Books, 1988), 473.

⁵²⁷ Ex 2,24; 6,5; Sd 2,18; Ž 6,7; 11,6; 30,11; 37,9–10; 78,11; 102,6.21; Jr 4,31; 45,3; Sk 7,34. Také sténání v bolestech k porodu v Gn 3,16 (srov. Ř 8,22). Hays přesvědčivě ukazuje, že zvláště situace exodu (srov. Ex 2,23–24) tu hraje důležitou roli (Richard B. Hays, „Intertextuelle Pneumatologie. Die paulinische Rede vom Heiligen Geist,“ *ZNT* 25 (2010): 34–36.)

⁵²⁸ Takto dativ ἀκατακαλύπτῳ v souvislosti s modlitbou v 1K 11,5 označuje doprovodný znak této modlitby a podobně jako dativ γλώσση v 1K 14,14 označuje charakteristický rys této modlitby (typ, nikoli prostředek). V Ř 8,26 proto je nejlepší mluvit o modlitbě doprovázené sténáním.

⁵²⁹ Tak Fee, *God's Empowering Presence*, 575–86.

V 1K 14,14 Pavel mluví o tom, že při modlitbě v jazyku se modlí „můj duch“. To ovšem nevyklučuje skutečnost, že se zároveň jedná o autentický projev Božího Ducha, který takto působí ve věřících (1K 12,7–11). Podobně Duch stojí za slovy srozumitelného prorokování nebo vyučování. Obdobně v Ř 8,15 je to věřící, který „v Duchu“ volá „Abba, Otče“, zatímco v Ga 4,6 takto volá Duch sám. V Ř 8,26–27 leží důraz na samostatnosti Ducha, který se modlí, přimlouvá, myslí. Na první pohled to vypadá, že nahrazuje činnost věřícího. Pavel ovšem předpokládá, že tato přimlůva Ducha se objevuje v kontextu modlitby věřícího, který naráží na své limity a jemuž Duch přichází na pomoc, což opět podtrhává předpona συν- ve slově συναντιλαμβάνεται. Duch se připojuje k lidské modlitbě, stejně jako se připojuje k lidskému sténání. Obojí posouvá na hlubší úroveň. To odpovídá Pavlovi jazyku v celé kapitole, v níž se opakují slova spojená s předponou συν. Člověk na jednu stranu může slyšet a vnímat Ducha jako kohosi v něm, kdo volá, sténá a jehož slovům nerozumí. Zároveň je zajedno s jeho voláním, jsou to jeho ústa, která mluví, a obsah je tím, co vlastně říct chce a má.

Zde se opět ukazuje, že není na místě mluvit v případě prorokování a řeči v jazyku o extázi či vytržení. Theissen podobně jako řada autorů se domnívá, že Pavlovo a rané křesťanské pojetí inspirace se neliší od platónského pojetí dosvědčeného u Filóna Alexandrijského nebo Josefa Flavia.⁵³⁰ Ti počítají s pasivitou proroka a „ekstází“, ve které prorok nejenže řeč netvoří, ale ani ji nevnímá nebo dokonce mluví proti své vůli jako Balám v *Mos I 274*. Theissen uvádí rovněž příklady z křesťanských apologetů.⁵³¹ Kritické montanismu však odmítají Montanova proroctví právě proto, že jsou pronášena v extázi „proti způsobu církve, který od počátku uchovává tradice a ustálené zvyklosti.“⁵³² Extázi a pasivitu proroka odmítá jako pohanskou a nekřesťanskou zvyklost také Origenés (*Cels. 7.3–4*). Theissen se domnívá, že tyto postoje představují nový vývoj v reakci na krizi vyvolanou montanismem. S extází podle něj počítal jak Pavel, tak kupříkladu raní apologeté, kteří používali pro inspiraci proroků obraz hudebníka a pasivního nástroje.⁵³³

Pohled do pramenů i dosavadní zkoumání ovšem vede k závěru, že tento pohled zkrsluje skutečnost. Turner správně připomíná, že už u Filóna je situace složitější.⁵³⁴ Ten sice na jedné straně mluví o extázi a mánii, kdy lidská mysl vyklidí prostor božskému duchu, zároveň ale v zápětí řekne, že prorok může v dané chvíli působit jako by jednal a uvažoval zcela normálně.⁵³⁵ Podobně jako Origenés nebo apologeté má za to, že prorok

⁵³⁰ Theissen, *Psychological Aspects*, 282–88. (Pro Filóna *Mos I 274*; 283, *Her 266*; *Spec I 65*; *Spec IV 49*; *Somn I. 2*; pro Josefa *AJ 4.119*).

⁵³¹ Theissen zmiňuje Theofila Antiochijského *Autol. 2,9*, Athenagoru *Apol. 9*, Hippolyta *Antichrist. 2*, *Adv.Haer. 48.4.1* a Tertuliana *DeAnim. 21*. Tyto texty srovnává s Aeliem Aristidem *Or. 43*, který uvádí, že věštkyně v Dodoně po odeznění inspirace neví, co říkala.

⁵³² Tak anonymní autor citovaný Eusebiem v *HE 5.16.7*, který píše 30 let po smrti Maximily. Totéž Montanovi vyčítá i Mitidatés písaří 14 let po smrti Maximily (*HE 5.17.1–5*) a důkladně tuto kritiku rozvíjí ve 4. stol. Epifanios *Pan. 48–49*.

⁵³³ Theofilos Antiochijský *Autol. 2,9*, Athenagoras *Apol. 9*.

⁵³⁴ Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts*, 197–98.

⁵³⁵ Zvláště zřetelně mezi *Her 265* a *Her 266*.

má osvícenou mysl, vnímá jasněji a sám patří mezi první příjemce užitku zjevení.⁵³⁶ Obraz flétnisty či hudebníka u apologetů nemá vyjadřovat trans či pasivitu proroka.⁵³⁷

Theissen také přehlízí zásadní rozdíl v tom, že prorokující křesťané sice pronášejí věci, které nepocházejí z jejich mysli a dokonce jim nerozumí, ale mají kontrolu nad svým jednáním, ovlivňují průběh promlouvání a vnímají, co se děje. Kritika montanismu a pohanského prorokování se týkala právě stavu, kdy prorok neovládá sám sebe, nevnímá a chová se způsobem vymykajícím se společenským normám (srov. *HE* 5.17.1–3). Takovýto stav žádný z křesťanských autorů nikomu z (křesťanských) proroků nepřipisuje. Ve zkoumaných křesťanských pramenech navíc v případě inspirované řeči představu pasivity média nahrazuje myšlenka součinnosti a prostoupení vůlí.

Pokud chceme porozumět pojetí inspirace, je důležité vyjít z metafor a konceptů, které naše prameny odrážejí. Inspiraci popisují metaforami jako „naplnění“, „přetékaající proudy“, „plamen“, „unášení“, „pohybování“. Ty odpovídají také představě Ducha jako dechu či proudu vody. Jedná se o skutečnou sílu, které se člověk může podvolit, nechat se jí unášet, vést. Lidské a Boží tu splývají, aniž by jedno rušilo druhé. To zřetelně odráží Pavlův jazyk, kde přirozeně mění perspektivu a jednou mluví o Duchu, který působí, modlí se, volá, a podruhé zase o věřícím, který mluví, modlí se a nese zodpovědnost za používání darů. Duchové proroků se podřizují prorokům (1K 14,32). Použité metafory nevytvářejí dojem dvou protichůdných sil, ale jejich vztah líčí jako synergii. Zřetelně to odráží častá předpona *συν-* v Ř 8. Řeč Ducha je cizí, a přece vlastní.

⁵³⁶ Právě s tímto argumentem Origenés odmítá extázi Pythie a pohanských věštců (*Cels.* 7.3). O osvícené mysli a moudrosti proroka mluví také Theofilos v *Autol.* 2.9, kterého zmiňuje Theissen.

⁵³⁷ Theissen zmiňuje tři místa, přičemž ani jedno se netýká církevní praxe, ale vždy biblických proroků. Žádné z nich také nedokazuje, že by Origenés přicházel s novým chápáním prorokování. Justin (*Apol.I.* 36) zdůrazňuje, že ve slovech proroků „neslyšíme výroky pocházející od nich osobně, ani je nemůžeme považovat za slova těchto inspirovaných mluvčích (τῶν ἐμπνευσμένων), ale pocházejí od božského Logu, který je vedl (κινῶντος αὐτούς).“ Pro Theofila (*Autol.* 2.9) se „Boží mužové plní Ducha svatého (πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου) se stávali proroky. Bůh je inspiroval (ἐμπνευσθέντες) a obdařil moudrostí. Byli od něj vyučeni a stali se svatými a spravedlivými. Proto se jim dostalo zvláštní odměny, že se stali Božími nástroji (ὄργανα θεοῦ γινόμενοι) a nositeli moudrosti. Díky této moudrosti pak promlouvali o stvoření světa i všech dalších věcech.“ Zde prorok obdařený Duchem poznává božské věci a *následně* je schopen je komunikovat. Být Božím nástrojem tu neznamená, že jeho ústa ovládá někdo jiný, ale že sděluje Boží moudrost. O extázi mluví pouze Athenagoras, který je známý tím, že používá důsledně řeckou terminologii a u kterého se někdy právě z tohoto důvodu uvažuje o vlivu montanismu. V *Apol.* 9 říká, že proroci „v extázi myšlení pod vlivem Božího Ducha, jenž v nich působil, promlouvali jsoouce používání Duchem jako od flétnisty, který hraje na flétnu.“ (...οἱ κατ' ἑκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτούς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργῶντο ἐξεφώνησαν, συγγραμμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητῆς αὐλὸν ἐμπνεύσαι). I pro něj tu extáze může představovat vyšší stupeň myšlení „pod vlivem Božího ducha působícího v nich“. Obraz flétnisty nemusí znamenat pasivitu proroka, ztrátu schopnosti se ovládat nebo omezení vnímání a reflexe. Metafora dechu flétnisty (ἐμπνεύσαι) a impulsů Ducha (κινήσαντος αὐτούς) dává prostor pojetí inspirace jako vlivu a prostoupení, kdy oba mluvčí nenásilně splývají, aniž by se rušila vůle a vědomí prorokujícího.

Používat pro toto pojetí inspirace slovo ekstáze je zavádějící. Ekstáze bývá v moderním kontextu spojená s transem či ztrátou kontroly nebo vnímání, což neodpovídá tomu, o čem Pavel nebo první křesťané mluví. Grudem proto po podrobné diskuzi vylučuje pro 1K 14 pojem ekstáze, neboť prorok podle Pavla nemluví proti své vůli, neztrácí nad sebou kontrolu a vnímá okolní dění.⁵³⁸ Příliš nepomůže ani pouhý pojem ‚inspirace‘ definovaný oproti ‚ekstatickému‘ jako stav charakterizovaný vzrušením, silnými emocemi při promlouvání, vysokou mírou koncentrace, vědomí vážnosti pronášených slov, mimořádně silný pocit Boží přítomnosti v probíhajícím dění.⁵³⁹ O vědomí Božího jednání zde jistě šlo, o emocích a vzrušení však mnoho říct nemůžeme. Navíc toto zaměření na psychologický stav prorokujícího příliš nepomůže pochopit to specifické, co raně křesťanská zkušenost obsahovala. Totéž platí o termínu ‚změněných stavů vědomí‘, který představuje širší kategorii diskutovanou v souvislosti s ekstatickými stavy při prorokování.⁵⁴⁰

Domnívám se, že užitečnější termín reprezentuje pojem ‚charismatické vědomí‘, který navrhuje Dunn. Defínuje jej jako vědomí, které spojuje na jedné straně ‚vědomí, že jsem používán božskou mocí, dostávám slova a Bůh se projevuje v mých slovech a činech‘, a na druhé straně ‚vědomou ochotu nechat se takto použít, přijmout a vnímat slova a činy jako své vlastní.‘⁵⁴¹ Jde podle něj o ‚vědomí partnerství, spolupráce s Bohem a milosti‘.⁵⁴² Tento kocept má výhodu v tom, že odráží emickou perspektivu aktérů. Vychází ze svědectví pramenů a přibližuje nám stav prorokujícího, jak jej vnímal. Pojem změněného stavu vědomí či pocitu inspirace mívá to, jak je tato inspirace prožívána, a že se nejedná o pouhé vzrušení. Duch je tu vnímán jako osobní i neosobní síla zároveň, cizí a přece vlastní, přemáhající, a přece pod kontrolou. Označení ‚charismatické‘ navíc odpovídá vnímání tohoto dění jako daru a projevu Božího milostivého působení.

Dunnovo pojetí ‚charismatického vědomí‘ zachycuje specifikum křesťanského pojetí inspirace, kterou je synergie působení a prostupování osob. Domnívám se, že pozdější termíny trojiční teologie tu lze chápat jako vhodnou reprezentaci této zkušenosti. Boží a lidský mluvčí pro Pavla ani raně křesťanské autory se nerozpouští jeden v druhém. Není tomu ani tak, že by jeden nahradil druhého. Není to entuziasmus v antickém pojetí, kdy božské nahradí lidské, nebo obě splynou v jedno. Pavlův jazyk odráží porozumění, kdy obě vědomí a obě vůle zůstávají. Oba subjekty jsou mluvčími. Jejich slova, modlitba, sténání, emoce (...) souzní v jednotě. Řečeno pozdějším trojičním jazykem, zůstávají dvě podstaty, dvě vůle, ale splývají energie. Prorokování i mluvení v jazycích tak představují zvláštní zkušenost dynamické jednoty věřícího s Bohem, kterou lze prožívat na straně vědomí i pozorovat na straně řeči, kdy člověk a Bůh mluví zároveň jedněmi ústy. Člověk na jedné straně slyší Ducha mluvit jeho ústy (Ř 8,26–27; Barn. 16,9–10), na druhé je to

⁵³⁸ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 150–154.

⁵³⁹ Viz Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 151.

⁵⁴⁰ Aune, *Prophecy*, 19–21, 32–34.

⁵⁴¹ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 241.

⁵⁴² Dunn, *Jesus and the Spirit*, 241.

lidský duch, který se modlí (1K 14,14). Feeho pokus to graficky vyjádřit jako „D/duch se modlí“ tu proto představuje užitečný způsob, jak tuto skutečnost zachytit.⁵⁴³

8.7 Praxe a význam inspirované řeči v 1K 12–14

8.7.1 Inspirovaná řeč a praxe v 1K 14

Zkoumané raně křesťanské i předkřesťanské prameny ukazují, že sloveso prorokovat běžně označovalo řeč ve stavu inspirace („inspirace jazyka“), přičemž nebylo důležité, jaký žánr, obsah nebo formu tato řeč má. To platilo jak pro prorokování, tak pro glosolálii, které představovaly dvě podoby téhož fenoménu. Obsahem obou mohla být jak řeč k lidem, napomenutí, proroctví, poučení, tak také modlitba, píseň či dobrořečení. Ve světle našich pramenů – zejména Lukáše, 1K 14, Filóna a nově Ef 5,18–20 – se domnívám, že typickým obsahem bylo právě velebení Boha, modlitba a chvála. Tyto projevy měly sloužit k „povzbuzení, potěše a budování“ (1K 14,3) a měly „poučit druhé“ (1K 14,19). To nevylučuje, že na bohoslužbě měla místo také prezentace vidění, zjevení, vyučování či prorockých výroků, které pramenily z předchozích zjevení či Bohem dané moudrosti (různé typy „inspirace mysli“). Se všemi těmito věcmi Pavel počítá, nicméně používá pro ně obvykle odlišné výrazy. Sloveso prorokovat označuje podobně jako mluvení jazyky primárně řeč pod inspirací Ducha („inspirace jazyka“).

Na základě výše předloženého zkoumání, lze texty Ef 5,18–20, 1Te 5,19–20 a Ř 8,26–27 použít k upřesnění představy o prorokování a mluvení v jazycích v 1K 14. Všechny tyto texty se týkají řeči pod inspirací na bohoslužbě. Navzájem se doplňují a společně dotvářejí plastičtější obraz toho, o čem Pavel v 1K 14 mluví. Za pomoci těchto textů i těch, kterými jsem se zabýval dříve (zejména Lukáš a Hermas), je možné přiblížit dění, které Pavel na korintské bohoslužbě předpokládá.

(1) *Naplňování*. Hermas, Lukáš a podle všeho také Pavel (1K 14,32; Ef 5,18–20; 1Te 5,19–20) spojují prorokování s aktuální inspirací, kdy jsou zbožní lidé (nově) naplněni Duchem. Podle Hermova pastýře dochází k prorokování tehdy, když se shromáždění věřící začnou společně modlit (*Hmand* 11.9). Tehdy je Duch začíná naplňovat a oni začínají prorocky promlouvat. Toto naplňování je něco, čemu věřící nemají bránit, ale naopak to vyhlédávat a rozněcovat (Ef 5,19; 1Te 5,19–20). K tomu, jak konkrétně si tuto aktivitu na straně věřících představit, nabízí naše prameny spíše určité indicie. Jedním z nich je kontext společných modliteb a oslavy Boha, který vedle Hermova pastýře naznačují i pavlovské prameny.⁵⁴⁴ Tuto situaci není třeba psychologizovat jako formu zbožného vzrušení nebo snahu o vyvolání inspirovaného stavu, nicméně komparativní religionistický materiál ukazuje na věrohodnost tohoto

⁵⁴³ Fee, *God's Empowering Presence*, 229.

⁵⁴⁴ Modlitby a díkyvdání tvoří kontext v 1K 14,13–19.26; Ef 5,18–20; 1Te 5,19–20 i Ř 8,26–27.

kontextu.⁵⁴⁵ Druhým momentem je postoj komunity. Výzvy nepohrdat, neuháset, ale naopak usilovat či horlivě praktikovat naznačují, že otevřený postoj byl pro přítomnost projevů Ducha ve shromáždění důležitý. Třetí indicií je výzva k modlitbě za rozhojnění projevů (1K 14,13). Duch i jeho jednotlivé projevy jsou vnímány jako Boží milost. Nejsou výsledkem nějaké techniky, ale svrchovaným Božím darem. Tomu je sice možné jít naproti, ale v posledku závisí na vůli Ducha (1K 12,11). Tento rys křesťanského pojetí inspirace si zaslouží zdůraznění, neboť stojí v protikladu k technickému pojetí inspirace v Delfách či podobných místech.⁵⁴⁶

(2) *Obsah.* Otázky žánru a formy prorocké řeči patří k těm, kterým se novozákonní bádání věnovalo relativně často. Prorokování bylo většinou chápáno jako promluva ke shromáždění, ať již šlo o jisté pastorální kázání, teologickou reinterpetaci evangelia, rozmanité výroky nebo prezentaci vidění. Není třeba pochybovat o tom, že toto vše mělo na korintské bohoslužbě místo a z Pavlova pohledu šlo o řeč danou Duchem. Různé výčty charismat naznačují pestrost těchto projevů (1K 12,8–10; 14,6.26). Dosavadní zkoumání ale vedlo k závěru, že sloveso prorokovat označovalo libovolnou promluvu, kterou člověk pronášel ve stavu inspirace („Duch vedl jeho jazyk“). Jaký byl žánr a adresát takové řeči, bylo druhotné. Na základě výše zkoumaných pramenů se ale zároveň zdá, že nejběžnější podobou takové řeči na křesťanské bohoslužbě byla modlitba, díkůvzdání či hymnus.

Takto prorokování ve spojení s řečí v jazyku rozumí Lukáš a podobně mu rozumí i Filón. Naznačují je také pavlovské epištoly a další prameny.⁵⁴⁷ S tímto charakterem prorokování zřejmě počítá i Pavel v 1. Korintským. V 1K 11,4–5 se prorokování pojí s modlitbou, přičemž jsou to právě tyto dvě činnosti, pro něž platí zde uváděná opatření. Podle Jamese Dunna to ukazuje, že Pavel tu vnímá modlitbu jak „charismatický fenomén“.⁵⁴⁸ Tyto dvě činnosti přitom v daném kontextu podle všeho zastupují ostatní obdobná charismata.⁵⁴⁹ Stejným směrem ukazují Pavlovy pokyny z 1K 14,29–33. Pakliže

⁵⁴⁵ Za připomenutí stojí Iréneova zmínka o tom, co považuje za gnostickou nápodobu křesťanského prorokování (*AH* 1.13.2–4). Gnostik Marek podle něj nutí ženy, které nikdy neprorokovaly, aby na jeho pokyn ve stavu rozrušení začaly říkat, co jim přijde na jazyk. Tento stav vedoucí k prorokování popisuje následovně: „...její duše rozrušená tím, že by právě ona mohla prorokovat, a se srdcem, které bije vzrušením, dosáhne vrcholu troufalosti a začne pronášet nesmyslná a prázdná slova.“ Z těchto žen se pak stávají jeho věrné stoupenkyně, které takto nabývají přesvědčení, že jim byla jeho prostřednictvím udělána χάρις, která jim umožňuje prorokovat (προφητεύω).

⁵⁴⁶ Příkladem může být popis inspirace u Plútarcha (*Def. orac.* 51) nebo Pausania (*Paus* 2.24.1), v jejichž pojetí do stavu inspirace vstupuje věstkyně na základě určitého postupu, který k takovému stavu *nutně* vede.

⁵⁴⁷ Ř 8,15.26–27; Ef 5,18–20; srov. Ga 4,6. Této představě odpovídá zmínka o prorokování v *Barn* 16.9–10 a zmínka o prorocích, kteří mohou podle *Did* 10.7 vzdávat díky bez omezení.

⁵⁴⁸ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 239.

⁵⁴⁹ Je nanejvýš pravděpodobné, že se povinnost zahalovat se vztahovala také na řeč v jazyku, slovo poznání či zjevení. Spojení „modlí se nebo prorokuje“ je možné chápat jako dva výrazy, které reprezentují širší skupinu výrazů. Spojka ň sice může označovat dvě protikladné alternativy, nicméně zde je na místě ji chápat jako spojení dvou podobných slov (srov. Mt 5,17; 10,11;

by proroci primárně vyřizovali poselství, není úplně pravděpodobné, že by měli tendenci mluvit současně. Stejně tak pokyn, aby prorok umlkl, když dostane „zjevení“ někdo další, nedává příliš smysl, pokud by nový mluvčí mohl promluvit o chvíli později nebo pokud se jednalo o ucelené sdělení, které by první mluvčí nemohl dokončit. Pokud šlo naopak o oslavnou řeč, lze si dobře představit, že po nějaké době navázal někdo další, kdo cítil pužení mluvit. Exegeze pasáží 1K 14,2–3 a 14,23–25 ukazuje, že ani tyto texty nepřinášejí nic, co by bránilo takovému pohledu na prorokování v 1K 14.⁵⁵⁰

S ohledem na tyto skutečnosti se nabízí, abychom také 1K 14,13–19 chápali jako pokračování tématu srovnávání prorokování a jazyků, kterým se zabývají předchozí i následující pasáže v 1K 14. Obraty τῷ πνεύματι a τῷ νοῖ zde nemohou znamenat, že by pouze v jednom případě šlo o modlitbu inspirovanou Duchem, neboť výraz τῷ πνεύματι se vztahuje k lidskému duchu (1K 14,14). Zároveň platí, že tento lidský duch je inspirován Duchem Božím (1K 12,11). Totéž ovšem může platit i pro mysl. U autorů jako Filón či Origenés znamenala inspirace myslí Duchem Božím to, že dotýčný pronáší slova, která nejsou jeho, ale zároveň jim rozumí a mluví srozumitelně.⁵⁵¹ Pavlův důraz v 1K 14,13–19 leží na srozumitelnosti. Τῷ πνεύματι je tu ekvivalentem k (ἐν) γλώσσῃ. Tento oddíl je navíc uveden výzvou k vykládání, které má být srozumitelnou řečí, jež se obsahem shoduje s tím, co bylo řečeno v jazyku (1K 14,13). Zároveň se ale jedná o nadpřirozený dar, kdy porozumění a slova vede Duch. 1K 14,13–19 lze proto číst jako další indicii ohledně žánru prorokování, kterým typicky mohla být modlitba, díkůvzdání nebo zpěv hymnů.

(3) *Cíl a průběh.* K průběhu prorokování se toho ze zkoumaných pramenů mimo 1K 14 nedozvídáme příliš mnoho. 1K 14,26–40 bude ještě věnována následující kapitola. Na tomto místě stojí za připomenutí následující obecné skutečnosti. Pavel klade velký důraz na to, aby prorokování sloužilo k užitku druhých. Ten upřesňuje v průběhu 1K 14 různými výrazy jako budování, napomenutí, povzbuzení a poučení.⁵⁵² Zajímavé je, že v 1K 14,19 mluví právě v souvislosti s modlitbami, díkůvzdáním a zpěvem o „poučení“ (14,19: κατηχέω). Podobný smysl mají hymny a písně také v Ef 5,18–20.

Od tohoto cíle se pak odvíjejí dva požadavky na průběh prorokování. Zaprvé musí být řečené srozumitelné, což znamená, že jednak musí být použit posluchačům srozumitelný jazyk, jednak musí mluvčí mluvit jeden po druhém. V případě Korintských Pavel předpokládá dva až tři mluvčí, kteří mohou za sebou promluvit. Zadruhé řečené má být zhodnoceno. Poté co dva až tři promluví, má být řečené ostatními posouzeno. Vykladači se rozcházejí v tom, zda se ostatními míní celé shromáždění, nebo skupina

L 14,12). U Pavla je takto použita pro téměř synonymní výrazy například v Ř 14,13 nebo 1K 13,1. Objevuje se také takto v delších výčtech příkladů z nějaké skupiny: Ř 8,35 a 1K 5,11.

⁵⁵⁰ Dativy ἀνθρώποις a θεῷ v 1K 14,2–3 vyjadřují, kdo má z řeči prospěch vzhledem k její srozumitelnosti nebo nesrozumitelnosti. Efekt popisovaný v 1K 14,24–25 mohou mít hymny a modlitby. (Podrobněji na příslušných místech této práce.)

⁵⁵¹ Viz Filón *Her* 265–266; Origenés *Cels.* 7.3.

⁵⁵² „Budování, povzbuzení, potěšení“ (1K 14,3), „poučení“ (1K 14,19: κατηχέω) a „učení“ (1K 14,31: μανθάνω). Nejčastější je ale metafora „budování“ (1K 14,3–5.12.26).

proroků. Nepanuje jednota ani v tom, zda jde o nějaký proces veřejného zkoumání, nebo tiché přemýšlení nad řečeným, případně zda se jedná o verdikt o přijetí/odmítnutí řečeného, nebo spíše jeho promyšlení. Při podobě prorokování, které vystupuje z této práce, je nejpravděpodobnější zvažování a domýšlení řečeného celým shromážděním. To mohlo mít podobu individuální reflexe, byť konkrétní situace mohla vést i k diskusi nebo verdiktu o povaze řečeného. Konkrétní podoba tedy mohla záviset na situaci a tom, co bylo řečeno. Obecně ale platilo, že řečené nemělo být přijímáno nekriticky a nemělo zaznít do větru. 1K 14 se v tomto shoduje s ostatními zdroji: inspirovaná řeč měla být zkoumána a posuzována.⁵⁵³

8.7.2 Inspirovaná řeč a její význam

V této práci se ptám po smyslu a významu dění, o kterém 1K 12–14 mluví. Hlavní činností, o které se v 1K 14 mluví, je prorokování a glosolálie jako dvě podoby promlouvání ve stavu inspirace. Závěry toho zkoumání mířily k tomu, že tato řeč není určena primárně ani žánrem, ani adresáty, ani účelem. Nabízí se otázka, jaký smysl a význam měl tento fenomén pro křesťany v pavlovských sborech. Lze se ptát, jak tato činnost přispívala k sebeporozumění raně křesťanské komunity a formování její identity.

Jednu z možností přináší tematizované pojetí prorocké inspirace, které vidí *sine qua non* křesťanského prorokování v tom, že věřící je „naplňován“ Duchem, což vede k následnému promlouvání. Pronášená slova lze připisovat zároveň jak člověku, tak Duchu, který v něm mluví. Konkrétní pochopení tohoto stavu, které by zohledňovalo perspektivu aktérů, nabízí Dunnův pojem „charismatického vědomí“, kdy na jedné straně člověk ví, co říká, a za řečené odpovídá, na druhé se pak podvoluje působení, které vnímá jako cizí.⁵⁵⁴ Duch promlouvá jeho ústy. Lze se proto domnívat, že tato skutečnost přispívala k vědomí Božího přebývání ve věřících a v komunitě a že byla tematizována v jejich obrazu světa.

James Dunn správně upozorňuje na skutečnost, že vědomí o práci Ducha v životě věřících bylo pro rané křesťany zjevnou skutečností, která sloužila jako východisko pro další úvahy a argumentaci.⁵⁵⁵ V Ga 3,2 se takto Galatských ptá, zda přijali Ducha na základě víry nebo skutků Zákona. Jak tuto práci Ducha poznat, připomíná v Ga 3,5, kde tuto otázku formuluje znovu způsobem, který ukazuje, odkud jistota daru Ducha plyne: „Ten, který vám udílí Ducha a působí mezi vámi mocné činy, činí tak na základě skutků Zákona, nebo poslušnosti víry?“ Spojení ἐνεργῶν δυνάμεις je na místě číst jako odkaz na viditelné projevy Boží moci, jako jsou zázraky, uzdravení a exorcismy. Tento obrat navíc viditelně odráží jazyk 1K 12,4–11, kde se jako projevy Božího působení objevuje devět charismat, mezi nimiž najdeme i ἐνεργήματα δυνάμεων.

⁵⁵³ Srov. 1Te 5,19–22; 1J 4,1; Did 11,7–12.

⁵⁵⁴ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 241.

⁵⁵⁵ James D. G. Dunn, „Religious Experience in the New Testament,” in *Between Experience and Interpretation: Engaging the Writings of the New Testament*, ed. O. Wesley Jr Allen and Mary F. Foskett (Nashville: Abingdon Press, 2008), 6–10.

V 1K 12,4–11 přitom Pavel pro devět charismat používá označení „projevy Ducha“ (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Ať už se jedná o genitiv objektivní („tím, co se projevuje, je Duch“) nebo subjektivní („jsou to projevy, které dává Duch“), v obou případech stojí v základu přesvědčení, že se v dotyčných viditelně projevuje Boží Duch. Mezi tyto projevy přitom patří i mluvení v jazycích a prorocká slova. Ve Skutcích apoštolů se právě mluvení v jazycích a prorokování objevuje jako častý viditelný projev toho, že lidé přijali Ducha svatého. Ve Sk 10,44–48 Petrovi společníci žasnou nad tím, že i pohané přijali Ducha svatého, „neboť je slyšeli mluvit v jazycích a velebit Boha“. Také sestoupení Ducha na učedníky v Efezu se projevilo tím, že „mluvili v jazycích a prorokovali“ (Sk 19,6). V případě daru Ducha v Samaří, nejsou projevy uvedeny, ale Šimon kouzelník *vidí*, že ti, na které apoštolové vkládají ruce, dostávají Ducha svatého (Sk 8,18). Prorokování coby projev naplnění člověka Duchem se přitom objevuje už ve Starém zákoně (Nu 11,25–29; 1S 10,5–13; 19,20–24; Jl 3,1), přičemž v žádném z těchto případů nejsou dotčeny osoby, které by byly považované za proroky. Není nutné, abychom v mluvení v jazycích viděli přední či dokonce nezbytný projev naplnění Duchem svatým, jak tomu bývá v letniční teologii.⁵⁵⁶ Nicméně popírat, že pro Lukáše i Pavla se jedná o *jeden* z projevů toho, že věřící byli Duchem naplnění, lze stěží.⁵⁵⁷

To, že tento způsob uvažování byl v Korintu přítomný a působil jisté problémy, ukazuje Pavlova poznámka v 1K 14,37: „Považuje-li se kdo za proroka nebo duchovního člověka (εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός), pozná, že to, co vám píši, je Pánovo přikázání.“ Vyplývá z ní, že někteří se v Korintu považovali za proroky a lidi Ducha. Pavel se tomuto označení nebrání zcela, ale naznačuje, že od takových lidí by očekával ještě něco víc. Je pochopitelné, že lidé, kteří prorokovali – a to mohla být velká část sboru včetně nově obrácených – mohli mít pocit, že si proto zaslouží označení prorok. Být prorokem ovšem znamená víc než jen prorokovat. Prorokující se prorokem teprve stává, pokud se příslušná role stane důležitou součástí jeho identity a začne tak být vnímán. Označení prorok navíc pro lidi znalé Písem přinášelo srovnání s velkými postavami minulosti, které byly vzorem v utrpení, moudrosti a zbožnosti. K tomu měli prorokující Korintřané často daleko. Pokud by takovými byli, tak by – Pavel míní – souhlasili s jeho pohledem na řád v církvi a nemusel by jim býval ani psát.

Totéž lze říct o sebehodnocení πνευματικός v 1K 14,37. ČEP tu tento výraz překládá jako „člověk obdařený Duchem“, což dobře vystihuje Pavlův pohled na Korintské, ale mívá jejich sebehodnocení. Korintští byli lidmi obdařenými Duchem a ten se v nich viditelně projevoval. Nechyběl jim žádný dar a horlivě usilovali o tyto projevy Ducha (1K 12,7; 14,12). Proto byli lidmi Ducha. Pavel tuto logiku neodmítá, ale ukazuje, že plnost Ducha znamená víc. V 1K 12,3 připomíná, že řeč v Duchu není duchovní jen proto, že se tak jeví, a že i nejobyčejnější vyznání křesťanského života se

⁵⁵⁶ Srov. obhajobu této pozice v Wyckoff, „Křest v Duchu svatém,” 435–468.

⁵⁵⁷ Termín *Symptome*, jak jej pro viditelné projevy Ducha používal a chápal Hermann Gunkel, je v tomto ohledu příhodný (Hermann Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 30–59.).

odehrává „v Duchu“. Přes všechny projevy Ducha mohou být Korintští tělesní, pokud je mezi nimi „žár, svárliivost a rozdělení“ (1K 3,3), a nelze k nim proto přistupovat jako k duchovním (1K 3,1). Tyto „neduchovní“ postoje vedou k „neduchovnímu“ nakládání s autentickými „duchovními“ projevy. Pavlův pohled se od Korintských neliší v tom, že by prorokování a jazyky nepovažoval za doklad toho, že v člověku působí Boží Duch, který z něj činí „člověka Ducha“. Odlišnost spočívala v tom, že pro Pavla „být člověkem Ducha“ znamená ještě mnohem víc. „Duchovní člověk“ má „mysl Kristovu“ – myslí a žije jako Kristus, rozumí dílu kříže a jde cestou následování (1K 2,6–16). Duchovní lidé „chodí Duchem“ (Ga 5,16) a „Duchem umrtvují činy těla“ (Ř 8,13). „Nesou ovoce Ducha“ (Ga 5,22–23; srov. 6,1). V tomto ohledu Korintským ledasco scházelo, jinak by jim Pavel nemusel psát nebo se bát, že s ním nebudou souhlasit.

Další doklad toho, že prorokování dosvědčovalo, že Bůh je přítomný v komunitě věřících, najdeme v 1K 14,25. Zde nevěřící reaguje na prokovaní shromážděných věřících slovy: „Vskutku je mezi vámi Bůh.“ Toto vyznání odráží jazyk Písem, kde se v reakci na nějaké znamení – Boží soud, vysvobozující čin, naplnění proroctví – často objevuje fráze „i poznají, že já jsem Hospodin“. Někdy je spojená s tím, že dotyční uvěří. V případě uzdraveného Námána v 2Kř 5 nebo Achióra v Jdt 14 je reakcí na Boží čin konverze.⁵⁵⁸ O konverzi se zřejmě jedná i v případě 1K 14,24–25, jak naznačuje padnutí na tvář, klanění se a vyznání, že právě v této komunitě je živý Bůh.⁵⁵⁹

Co přesně k vyznání z 1K 14,25 vede, není úplně jasné. Někteří vidí v odhalování skrytých věcí a souzení to, že prorocká slova vyjevují tajnosti dotyčného člověka, které by lidé nemohli znát. Většina vykladačů tu spíše myslí na obsah, který k dotyčnému nějakým způsobem mluví – usvědčuje jej a vyjevuje mu stav jeho srdce. V posledku ale platí, že v obou případech tu obsah řeči (na rozdíl od glosolálie srozumitelný) nevěřícímu ukazuje, že tu mluví někdo větší než jen lidé. Právě toto bylo často rozeznávacím znakem proroctví.⁵⁶⁰ To, co člověk říká, je příliš moudré, krásné nebo odráží znalost, kterou nemůže mít člověk (typicky znalost budoucnosti), a proto to nemůže být jen lidská řeč.

⁵⁵⁸ Uzdravený Námán vyznává: „Hle poznal jsem, že není Boha na celé zemi, jenom v Izraeli.“ (2Kř 5,15) Následně činí rozhodnutí uctívat jen Hospodina (2Kř 5,17). Když Júdit vypráví o Boží záchraně, která se jejím prostřednictvím odehrála, Achiór „uviděl všechno, co Bůh Izraele učinil, pevně v něho uvěřil, dal obřezat své neobřezané tělo a byl připojen k izraelskému domu.“ (Júd 14,10).

⁵⁵⁹ Chester se tímto případem podrobně zabývá a vidí v něm vzorový popis konverze nevěřícího v Pavlových sborech. Chester, *Conversion at Corinth*, 113–124. V tom je třeba jistá opatrnost, protože 1K 14,22–25 představuje idealizovaný hypotetický případ, jak by to mohlo vypadat, kdyby všichni a dobře prorokovali. O obraz konverze se ale jistě jedná a tato idealizovaná forma nám může ukázat, jak jí Pavel rozuměl (ne nutně jak probíhala).

⁵⁶⁰ Tak typicky Filón: To, že se jedná o proroctví, se pozná podle znalosti budoucnosti (*Her* 260), krásy řeči (*Migr.* 114) nebo znalosti neznámého (*Mos II* 37). Ježíš má tato porokovat, kdo jej udeřil (L 22,64), a velekněz vyslovil proroctví, když vyjádřil něco, co odráželo skrytý Boží záměr (J 11,51). Skutečné prorocké slovo se pozná podle toho, že se v budoucnu naplní (Dt 18,2–22; srov. 1Kř 22,28).

Bailey v souvislosti s prohlášením „vskutku je mezi vámi Bůh“ připojuje poznámku, že místem, kde Bůh přebýval byl jak pro židy, tak pro pohany chrám.⁵⁶¹ Ve Starém zákoně najdeme vyjádření o tom, že Bůh přebývá v Izraeli, která s chrámem přímo nesouvisejí. Nicméně stánek a potom chrám představovaly zhmotnění této naděje, že Bůh bude přebývat ve svém lidu. Chrám byl „Božím domem“, místem Božího přebývání. Přestože tedy vyznání z 1K 14,25 nemluví přímo o chrámu, v pozadí se tato myšlenka nabízela: Chrám je tam, kde Bůh přebývá. Tuto logiku odráží oba Pavlovy výroky o věřících jako chrámu, které najdeme v 1. Korintským (1K 3,16; 6,19): Věřící jsou chrámem, protože mezi nimi a v nich Bůh přebývá. Jednou ze skutečností, o kterou mohli toto tvrzení opřít, bylo to, že Bůh promlouvá jejich ústy.

K fenomenologii prorokování patří, že je mluvčím i jeho okolím vnímána jako řeč, která napatří dotyčnému člověku. I když mluví člověk, mluví Bůh. Na rovině mluvčího za tím stojí zkušenost inspirace, kterou vyjadřují obraty jako „je unášen“, „je naplněn“, „jak Duch dává promlouvat“, „Duch volá“, „mluví v Duchu“ nebo „Bůh otvírá naše ústa“. Pavel dokonce popisuje situaci, kdy se zdá, že člověk pozoruje či naslouchá Duchu, který mluví v něm (Ga 4,6; Ř 8,26–27). Také v 1K 14,14–16 zůstává mysl věřícího nezapojena a sleduje, jak se duch modlí. Přestože jde o modlitbu lidského ducha, nepochybně jsou tato slova zároveň projevem Božího působení (1K 12,7.11) a slov Ducha (Ř 8,27).⁵⁶²

Glosolálie jistě dojem, že tu mluví někdo jiný, budila u mluvčího i vnějšího pozorovatele. Tento úžas nad slovy, která prorokující pronášejí jsou cítit ze slov Barnabášova listu: Křesťan, v němž Bůh „prebývá a prorokuje“, hledí na Boha, „který v něm prebývá a mluví, a děsí se toho, neboť nikdy neslyšel mluvit ústy taková slova, a ani je netoužil slyšet.“ (*Barn* 16.9–10). Prorokování nebo glosolálie je pro autora listu jedním z viditelných dokladů toho, že Bůh ve věřících prebývá. Autor Barnabášova listu vidí v prorokování jeden z hlavních dokladů skutečnosti, že Bůh ve věřících prebývá, a tedy jsou chrámem. Přestože *Barn* 16.9–10 jmenuje takových skutečností více, právě na prorokování klade největší důraz a mluví o něm opakovaně.⁵⁶³

V 1. Korintským Pavel prorokování nebo řeč v jazyku jako doklad toho, že by věřící byli chrámem, neuvádí. Na rozdíl od listu Efezkým v 1K 12–14 představu církve

⁵⁶¹ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 398–399.

⁵⁶² Thiselton má pravdu, že Pavel se brání tomu, aby prorokování a jazyky byly chápány jako jakási čistší a duchovnější řeč oproti řeči vycházející z práce mysli (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1112–1113.). To ovšem na druhé straně nemůže změnit skutečnost, že za pronášenými slovy stojí působení Ducha. Mluvit proto o „D/duchu“, jak to činí Fee, je oprávněné zvláště s ohledem na Ř 8,26–27 (Fee, *God's Empowering Presence*, 229–30.) To, nakolik v konkrétní řeči oba mluvčí skutečně „splývali“, mělo být předmětem posuzování proctví (1K 14,29).

⁵⁶³ V *Barn* 16.9 právě tuto myšlenku bezprostředně spojuje s Božím přebýváním. V následujícím verši pak znovu Boží přebývání a Boží promlouvání ve věřícím spojuje, přičemž žádné další znamení tohoto Božího přebývání už neuvádí. V *Barn* 16,10 přitom k tomuto Božimu promlouvání vrací i v druhé části věty.

jako Kristova těla přímo nespojuje s představou církve jako chrámu.⁵⁶⁴ V 1K 14 však zcela přirozeně používá metaforu budování (οικοδομέω/οικοδομή).⁵⁶⁵ Ta předpokládá, že církev nebo věřící je něčím jako stavba. V Novém zákoně je přítom v podstatě při všech metaforických užitích slovesa οικοδομέω (nebo od něj odvozených slov) takovou stavbou chrám.⁵⁶⁶ S představou jednotlivce i církve jako chrámu přítom Pavel evidentně počítá také v 1. Korintským, a to konkrétně v 1K 3,16 a 6,19.

První z těchto dvou míst, kde Pavel v 1. Korintským mluví o věřících jako chrámu, je pasáž 1K 3,5–17. Pavel používá rozpracovanou metaforu církve jako stavby, k níž svým kázáním a vyučováním přispívá Pavel, Appollo a další služebníci. Mohlo by se zdát, že ztotožnění této stavby s chrámem se objeví až dodatečně na konci. Lze ale přesvědčivě ukázat, že Pavel má v mysli představu chrámu po celou dobu. Podle Bealeho má spojení představ zahrady a chrámu dlouhou tradici.⁵⁶⁷ Pavlův přechod mezi těmito obrazy v 1K 3,9 tak z jeho pohledu není nijak překvapivý.⁵⁶⁸ Na to, že Pavel má na mysli stavbu chrámu již v první části, kdy mluví pouze o stavbě, ukazuje i výčet materiálu z 1K 3,12. Beale připomíná, že takovéto materiály se v Písmu objevují pouze v souvislosti se stavbou Šalamounova chrámu, a zvláště 1Pa 29,2 uvádí v podstatě stejný výčet materiálů.⁵⁶⁹ Také výraz σοφὸς ἀρχιτέκτων v 1K 3,10 může být narážkou na Besalela, kterého podle Ex 35,32 Boží duch vybavil moudrostí ke stavění (ἀρχιτεκτονέω) a všem stavebním pracím (τὰ ἔργα τῆς ἀρχιτεκτονίας) se zlatem, stříbrem, kameny a dřevem.⁵⁷⁰ Položený základ pak podle všeho odkazuje na úhelný

⁵⁶⁴ Ef 2,14–22 (srov. Ef 1,22–23; 4,12–16; 4,25; 5,23.30).

⁵⁶⁵ 1K 14,3–5.12.17.26.

⁵⁶⁶ V naprosté většině těchto výroků tu splývá představa budování chrámu a církve. Ježíšův výrok o Petrovi a skále (οικοδομέω): Mt 16,18; kámen zavržený staviteli (οικοδομοῦντες) ze Ž 118,22: Mt 21,42; Mk 12,10; L 20,17; 1Pt 2,7; Ježíšův výrok o zboření chrámu: Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29; J 2,20 (v J 2,20 se οικοδομήθη týká chrámu, zatímco pro chrám Ježíšova těla se v narážce na vzkříšení objevuje ἐγερω). Budování duchovního chrámu církve: οικοδομέω v 1Pt 2,5; ἐποικοδομέω v 1K 3,10.12; Ef 2,20; συνοικοδομέω v Ef 2,22; οικοδομή jako budova chrámu v 1K 3,9; οικοδομή jako proces budování chrámu v Ef 2,21; 4,12.16. Do této kategorie je možné přiřadit ještě dvě místa, která přímo o církvi a chrámu nemluví: Ř 15,20 (kázání evangelia a zakládání církvi jako οικοδομέω v zásadě pracuje s myšlenkou z 1K 3,10–17) a Ko 2,7 (kde mluví o stavění církve na základu Krista byt' bez zmínky obrazu chrámu). Stranou tohoto výčtu zůstávají místa, kde z metaforického užití není jasné, o jaký typ stavby by se mělo jednat (viz výskyty v 1K 14).

⁵⁶⁷ G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2004), 29–168.

⁵⁶⁸ Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 151.

⁵⁶⁹ Srov. 1Kr 5,17; 6,20–28; 1Pa 22,14–16 a zejména celou pasáž 1Pa 29,1–7 (Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 247.).

⁵⁷⁰ Sloveso ἀρχιτεκτονέω se objevuje pouze v Ex 31,4; 35,32 a 37,2. Ve všech případech se mluví o stavbě stánku setkávání. Slovo ἀρχιτέκτων najdeme v kanonických knihách pouze v Iz 3,3. (Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 247.)

kámen z Iz 28,16, který židovští vykladači spojovali s eschatologickým chrámem a v rané církvi byl ztotožňován s Kristem.⁵⁷¹

Přestože Pavel s představou chrámu pro církve zřejmě počítá v celé 1K 3,5–17, naplno to vysloví až nakonci pasáže. Slova „nevíte, že“ se v listu objevují desetkrát a vždy uvádějí fundamentální informaci, kterou by měli posluchači znát, ale z které nevyvozují náležité praktické důsledky.⁵⁷² Učení o tom, že jsou Božím chrámem, Pavel považoval za základní znalost, kterou zřejmě v Korintu sám vyučoval.⁵⁷³ Tato skutečnost je v jeho pojetí pevně spojena s druhou: „Duch Boží ve vás přebývá.“ Vztah obou výpovědí není gramaticky upřesněn, a je proto nejlepší je číst jako dvě ekvivalentní věty, mezi kterými je oboustranný logický vztah. Chrám představoval pro židy i pohany místo, kde bůh přebývá. Pavel tu však místo Boha mluví o Božím Duchu. Boží Duch ani jeho přebývání mezi věřícími nebylo součástí Pavlova výkladu a objevuje se spíše nečekaně. Obdobná fráze v 1K 6,19 ukazuje, jak pevně propojené byly tyto výpovědi. Právě tato skutečnost umožňovala mluvit o věřících jako o chrámu.

To potvrzuje a upřesňuje druhé místo z 1. Korintským, kde Pavel o věřících jako chrámu mluví. V 1K 6,19 již Pavel nemluví o komunitě, ale *těle* jednotlivých věřících. Verš je součástí pasáže 1K 6,12–20, která se týká problému smilstva. Oddíl má velmi zřetelnou a pečlivě vystavěnou chiastickou strukturu, kterou předkládá Bailey.⁵⁷⁴ „Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými?“ (v. 15) tu odpovídá větě „Nevíte, že vaše tělo, je chrámem Ducha svatého, který je ve vás a kterého máte od Boha?“ (v. 19). V jádru (v. 16–17) pak stojí proti sobě analogie mezi mužem, který se připojuje (κολλώμενος) k ženě, a věřícím, který se připojuje (κολλώμενος) k Pánu. V prvním případě se ti dva stávají jedním tělem (ἐν σῶμά), v druhém se věřící stává jedním duchem (ἐν πνεύμα) s Pánem. Obojí je Pavlovou interpretací Gn 2,24, která stojí v centru: „A budou ti dva jedno tělo (ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν)“. Člověk se stane údem Kristovým, podobně jako se děje ve spojení muže se ženou (1K 6,15). V případě věřícího a Krista jde o spojení lidského a Božího ducha. Toto spojení je ale zároveň interpretováno na základě zkušenosti daru Ducha, kterého člověk dostává *od* Boha (ἀπὸ θεοῦ). Přijetí Ducha je tu tím, co činí člověka údem Krista a Božím chrámem.

Společné čtení 1K 3,5–17 a 1K 6,12–20 tak vede k důležitým závěrům v souvislosti s naší problematikou z 1K 14. V první řadě dokládají, že Pavel o církvi přemýšlí jako o chrámu a že toto přesvědčení podle něj dokládá zjevná skutečnost, že Duch ve věřících přebývá. V 1K 6,19 přitom zřetelně naráží na dar Ducha jako něco, co Korintští v nějaký čas dostali. Zadrž se v 1K 3 ukazuje, že vyučování, kázání i další dary slova představují činnost, kterou Pavel metaforicky chápe jako „budování“ tohoto chrámu. Vidět stejnou představu za užitím slov οἰκοδομέω/οἰκοδομή v 1K 14, jak to činí

⁵⁷¹ Souvislost těchto dvou pasáží ukazuje Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 129–35.

V 1QS 8.5 se kumránská komunita má stát „věčnou zahradou, svatým domem pro Izrael“, což se následně spojuje se svatyní a „vzácným úhelným kamenem“ z Iz 28,16 (1QS 8.7–8).

⁵⁷² 1K 3,16; 5,6; 6,2.3.9.15.16.19; 9,13.24. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 316.

⁵⁷³ Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 90.

⁵⁷⁴ Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 183.

Roloff, je proto na místě.⁵⁷⁵ Zatřetí pak tyto pasáže ukazují, že představa Kristova těla a Božího chrámu se pro Pavla přirozeně prolínají. V obou přítom hraje zásadní roli Boží Duch, který věřícího připojuje ke Kristu a činí z něj místo Božího přebývání.

To nás vrací k metaforám οἰκοδομέω/οἰκοδομή v 1K 14. Ty jednak odkazují k představě církve jako chrámu, kterou pro Pavla i věřící dosvědčují viditelné projevy Božího Ducha včetně těch z 1K 12,7–10. Zároveň ale připomínají, že tento chrám ještě není hotový. Věřící ještě nejsou tím, čím by být měli. Chrám se stále buduje. V 1K 3 slouží k tomuto budování především kázání a vyučování, které ovšem vychází ze zjevení a porozumění daného Duchem (1K 2,6–16). V 1K 14 k tomuto budování slouží všechny příspěvky k bohoslužbě, ať jde o prorokování, modlitbu, píseň nebo vyučování (1K 14,17.26). Tyto příspěvky mohou mít různou hodnotu, a ne vše ob stojí (1K 3,10–15). Dokonce ani pravdivé poznání nebo vyučování nemusí nutně budovat (1K 8,1.10). Přesto ale v zásadě platí to, co Pavel zdůrazňuje napříč 1K 14, totiž, že jednou ze základních podmínek, k tomu, aby řečené budovalo, je srozumitelnost.

Přestože by se to tak mohlo jevit, podstatou budování pro Pavla není růst poznání. Člověk „zbudovaný“ určitým poznáním podle tohoto poznání jedná (1K 8,10). Keener ukazuje na konkrétních pasážích Pavlových epištol, jak proměněné poznání či myšlení vede podle Pavla k proměněnému jednání.⁵⁷⁶ Proto pravá bohoslužba začíná proměnou mysli (Ř 12,1–2), kdy na místo porušeného myšlení (Ř 1,21) a myšlení těla (Ř 8,7) nastupuje myšlení Ducha (Ř 8,6).⁵⁷⁷ Cílem je mít duchovní mysl, mysl Kristovu (1K 2,14–16). Tomu jsou ovšem Korintští, jak jim Pavel připomíná, ještě vzdáleni (1K 3,1–4). Mají Ducha, který se v nich projevuje, a cítí se být „duchovními lidmi“ (1K 14,37). Těmi však ještě nejsou, jinak by jim Pavel nemusel tyto věci vysvětlovat. Působení Ducha – včetně všech inspirovaných promluv – ale napomáhá této celkové proměně ve skutečně duchovní lidi. Přestože v plnosti se tato proměna zrealizuje až při vzkříšení, již nyní se mají věřící snažit, aby nesli podobu nebeského Adama, který se stal oživujícím Duchem (1K 15,45.49).⁵⁷⁸ Působení Ducha ve věřících je dokladem toho, že tento proces začal. Věřící jsou chrámem, protože Duch v nich působí a mluví. Toto působení a řeč pak má vést k tomu, že se tímto zcela zbudovaným duchovním chrámem v plnosti stanou. Výzva z *Barn* 4.11 by tak zřejmě byla blízká i Pavlovi: „Staňte se duchovními, staňte se dokonalým chrámem pro Boha!“⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, 110–117.

⁵⁷⁶ Keener, *The Mind of the Spirit*. (zejména s. 143–251)

⁵⁷⁷ Keener, *The Mind of the Spirit*, 1–30, 55–216.

⁵⁷⁸ NA28 a řada vykladačů volí variantu futura φορέσομεν na místo konjunktivu φορέσωμεν (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1288–89.). Domnívám se ale, že konjunktiv φορέσωμεν by měl dostat přednost, protože představuje těžší čtení, dokládají ho závažnější rukopisy a didaktický význam textu tu dává smysl (viz Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 275.)

⁵⁷⁹ *Barn* 4.11: Γενώμεθα πνευματικοί γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.

9 Bohoslužba a řád v Božím domě (1K 14,26–40)

V 1K 14,26 Pavel přechází k praktickým důsledkům dosavadní diskuze pro aktuální praxi Korintských. Ze závěrečné pasáže (1K 14,26–40) a zvláště jejího shrnutí (v. 39–40) je zřejmé, že vlastním tématem 1K 12–14 bylo spořádané praktikování prorokování a jazyků. Z Pavlových pokynů můžeme také nejlépe usoudit, jaké problémy se předchozí diskuzí snažil poopravit. V postatě míří na čtyři oblasti: (1) zachování rozmanitosti v bohoslužbě (v. 26), (2) správné praktikování jazyků (v. 27–28), (3) správné praktikování prorokování (v. 29–33a), (4) role žen v tomto kontextu (v. 33b–36). Tyto pokyny Pavel dále podpírá několika argumenty: charakter Boha (v. 33a); obecný řád všech církví (v. 33b.35b–36); rozumný lidský úsudek (v. 37); varování (v. 38). V posledních dvou verších (v. 39–40) pak shrnuje ještě dva hlavní cíle celé kapitoly: (1) horlivé praktikování projevů Ducha (konkrétně prorokování a také jazyků) a (2) zajištění řádu a slušného průběhu bohoslužby tak, aby zmíněné projevy Ducha sloužily věřícím i nevěřícím k užitku. Celý oddíl lze rozčlenit následovně:

1K 14,26–40		
Bratři 26	Shrnutí: <i>když se sejdete v církvi</i> <i>všichni, různé dary, k užitku celku (budování)</i>	
27–28	Omezení pro mluvení jazyky: <i>počet, popořadě, s výkladem</i>	
29–33a	Omezení pro mluvení proroků: <i>popořadě, počet, rozsuzovat, prostor pro čerstvé zjevení</i>	
33b–36	Omezení pro mluvení žen: <i>podřízenost, pro poučení se ptát doma</i>	
37–38	Závěrečné varování: <i>jde o Boží řád</i>	
Bratři 39 40	Závěr specificky (1K 14): usilovat o jazyky a hlavně prorokování obecně (1K 12–14): vše musí probíhat spořádaně	

9.1 Zachování rozmanitosti v bohoslužbě (1K 14,26)

1K 14,26		
26	Τί οὖν ἐστιν,	ἀδελφοί;
	ὅταν συνέρχησθε,	
	ἕκαστος	ψαλμὸν ἔχει,
		διδαχὴν ἔχει,
		ἀποκάλυψιν ἔχει,
		γλῶσσαν ἔχει,
		ἑρμηνείαν ἔχει.
	πάντα	
	πρὸς οἰκοδομὴν	
	γινέσθω.	

Úvodní otázka „Co tedy bratři?“ dává najevo, že Pavel přechází k praktickým závěrům dosavadní diskuze. Primárně shrnuje diskuzi o jazycích a prorokování (1K 14,1–25), uzavírá však celý oddíl 1K 12–14, k čemuž zřetelně odkazuje výčet v 1K 14,26, který se vrací k motivu různosti projevů při bohoslužbě z kap. 12. Sloveso συνέρχομαι Pavel užívá jako téměř technický termín pro konání bohoslužeb.⁵⁸⁰ Částice ὅταν pak ukazuje, že se jedná o obecné pokyny pro všechna shromáždění korintské církve. Z v. 33b a 35b–36 vyplývá, že se nejedná pouze o pokyny pro korintský sbor a jeho situaci, ale výraz obecné praxe Pavlových sborů a zřejmě i celé jemu známé církve (srov. Ř 1,11). K ní patří následující důrazy, které velmi zřetelně vystupovaly v 1K 12,4–11 a znovu se objevují zde ve 1K 14,26:

(1) *Participace*. K průběhu bohoslužby může přispět *každý*, i když v praxi se zřejmě ne každý zapojil. Velikost shromáždění asi kolísala, nicméně nutnost omezit počet vstupů (1K 14,27.29) naznačuje, že ne na každého, kdo přispět mohl, se dostalo. Krom „bratří“ byli navíc přítomní také „nezasvěcení a nevěřící“ (1K 14,16.23) a jistá omezení v zapojení se týkala také žen (1K 14,34–35). Nicméně ideálem zůstává snaha o zapojení co možná největšího počtu lidí s co nejrůznějšími vstupy. Vanutí Ducha otvírá možnost, že se zapojí nenadále kterýkoli z přítomných podle svrchovaného rozhodnutí Ducha. V každém věřícím působí Boží milost, a má tedy co dát. Každý je potenciálním příjemcem zjevení či nějakého projevu Ducha během bohoslužby. Raně křesťanské prameny sdílejí pohled, že k prorokování dochází primárně v kontextu shromáždění a že to, kdo a kdy prorokuje, závisí na Boží volbě.

(2) *Rozmanitost*. V bohoslužbě musí být zachována *rozmanitost*. Tělo není jeden úd a Duch dává rozmanité projevy. V 1K 14,26 Pavel nabízí další z výčtů takovéto různosti: chvalo zpěv, učení, zjevení, jazyk, výklad. Důraz leží na rozmanitosti, nikoli na promyšleném či úplném výčtu. Pavel zde nezmiňuje ani prorokování ani jeho

⁵⁸⁰ U Pavla pouze v 1K 11–14 (11,17.18.20.33.34; 14,23.26).

posuzování, které se objeví v textu o chvíli později. Chybí také zmínka o poznání a vedle žalmu chybí modlitba či díkyvdání. Přestože by tedy bylo chybou hledat za výběrem položek příliš mnoho, zaslouží si poznámku následující:

(a) *Žánry řeči.* Jestli seznam v 1K 12,8–10 jmenoval „projevy Ducha“ a seznam v 1K 12,28–30 „údy těla“, pak 1K 14,26 opět mění perspektivu a jmenuje „žánry řeči“. Důraz leží na různých „typech“ příspěvků. Kupříkladu chvalo zpěv je tu žánrem, který zřejmě může být prezentován ve stavu inspirace v neznámém jazyce (jazyku) nebo inspirované řeči ve známém jazyce (prorokování) a podle všeho bez přímé inspirace. Důraz leží na tom, že žánrově se jedná o hymnus. Pavel nemá na mysli ani tak společný zpěv jako píseň, kterou jednotlivec přednáší společenství (srov. 1K 14,15; Ef 5,18–20). Označení žánrů odráží také podobný seznam v 1K 14,6, kde Pavel rovněž jmenuje příspěvky, kterými je možné přispět do bohoslužby.

(b) *Druhotnost přímé inspirace.* Pavel zde celkem jistě úmyslně znovu odbočuje od tématu inspirované řeči a vrací do hry širší perspektivu. Na bohoslužbě mají své místo dary slova, které nevycházejí z momentální inspirace. To je především případ učení, u kterého se počítá spíše s moudrostí danou Duchem než momentální inspirací. Podobně může být dodatečně komunikováno také zjevení nebo žalm.

(c) *Absence prorocství.* Přestože Pavlův seznam v 1K 14,26 nastiňuje různost a nečiní si nárok na úplnost, překvapuje absence prorocství či prorokování, které dosud v žádném výčtu nechyběly. V podobném výčtu v 1K 14,6 se objevovalo spolu s poznáním mezi zjevením a učením. Prorokování přitom představuje hlavní téma předchozí pasáže, ale i následující praktické diskuze, kterou v. 26 uvádí (srov. 1K 14,29–33a). Vysvětlením může být, že prorocství je implicitně obsaženo v jednom nebo více z uvedených pojmů. Nejpravděpodobnějším kandidátem je zjevení. Nicméně v 1K 14,6 vystupuje zjevení vedle prorocství samostatně. Pokud bychom tam zjevení chápali jako obsah komunikovaný prorocstvím, jak činí mnozí vykladači, potom bychom v 1K 14,26 museli mít místo učení poznání. Zároveň není třeba popírat, že zmíněné pojmy stojí blízko sebe. Jak jsme viděli, prorokování může být zpěvem žalmu, komunikací zjevení nebo řečí sloužící k poučení. Podobně měla k prorokování blízko i řeč v jazycích a jejich výklad. Absence slova tedy nemusela být pro Pavla a jeho čtenáře tak překvapivá, jak by se na první pohled zdálo. Prorocství sice nebylo nahrazeno jiným pojmem, ale výčet nabízel několik slov, která s ním úzce souvisela. Zároveň tato absence podtrhává Pavlovu snahu obrátit pozornost od těchto dvou darů (prorocké řeči a glosolálie) a načrtnout před Korintskými znovu onu šíři projevů, jak se o to pokoušel v 1K 12–14 průběžně. Na bohoslužbě mají své místo rozmanité vstupy pod přímou inspirací Ducha i ty, v nichž Duch projevuje odlišně.

(3) *Společný užitek.* V závěru verše Pavel připomíná, že všechny tyto příspěvky mají sloužit *k budování*. Opakuje tak další z klíčových důrazů 1K 12. Duch dává projevy ke společnému užítku a údy pečují jeden o druhého. Všechno se má dít v lásce a společný užitek představoval hlavní kritérium správného nakládání s jazyky a prorokováním v 1K 14. Zde tento důraz podtrhává také pětkrát se opakující sloveso ἔχω. Ve výčtu projevů Ducha v 1K 12,8–10 šlo Ducha, který se svrchovaně projevuje, působí, udílí a dává. Ve výčtu údů (či charismat) v 1K 12,28–30 důraz leží na tom, čím příslušní věřící *jsou*. Ve výčtu 1K 12,26 se pozornost neobrací ani k činnosti Ducha, ani roli věřících, ale

správnému nakládání s dary. Sloveso „mít“ se tu vztahuje primárně ke konkrétnímu příspěvku, kterým má konkrétní věřící přispět na dané bohoslužbě. Sloveso „mít“ podtrhává zodpovědnost věřícího, který onu řeč, zjevení či píseň obdržel a nyní s ní musí nějak naložit. Právě správná prezentace příspěvků na shromáždění představuje hlavní praktický problém, který Pavel řeší. V 1K 14,27–33 pak předkládá konkrétní pokyny, jak s těmi příspěvky naložit.

9.2 Správné praktikování jazyků (1K 14,27–28)

1K 14,26–40	
<p>²⁷ εἴτε γλώσση τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς καὶ ἅνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω·</p> <p>²⁸ ἐὰν δὲ μὴ ἢ διερμηνευτήs, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλεῖτω καὶ τῷ θεῷ.</p>	<p>Jazyky (jak) počet mluvčích postupně s výkladem</p> <p>Bez výkladu (jak) mlčí (v církvi) mluví (k sobě a Bohu)</p>

V. 27–28 přinášejí Pavlovy pokyny pro praktikování jazyků v církvi. Úvodní εἴτε se zdá naznačovat určitou zdrženlivost („když už někdo mluví...“). Tuto opatrnost odráží i omezení „nejvýše tři“ a skutečnost, že Pavel připouští situaci, kdy nikdo veřejně v jazyku nemluví (v. 28). Tento postoj odráží také závěrečný pokyn (v. 39), kdy o prorokování se má usilovat, zatímco jazykům se nemá bránit. Na druhou stranu je důležité nezapomenout, že εἴτε uvádí i analogickou situaci v Ř 12,6–8, kde jde rovněž o způsob, jak správně používat charismata (včetně prorocství). Jazyků si Pavel cení, ale v rámci bohoslužby je kvůli limitovanému užítku omezuje. Úvodní εἴτε proto lze chápat neutrálně: „Když má někdo řeč v jazyku, kterou chce pronést, měl by postupovat následovně.“ Pokyny, kterými usměrňuje praxi, předkládá čtyři:

(1) *Omezení počtu mluvčích.* V jazyku nemá mluvit více lidí než tři, což je stejný počet jako v případě proroků. Je otázka, jestli z toho můžeme usuzovat něco o délce jednotlivých vstupů. 1K 14,13–19 nám naznačuje, že formálně *mohlo* jít (a typicky asi také šlo) o modlitby, díkyvzdání a písně, které *mohly* přinášet užitek naslouchajícímu společenství. Jestli se podobaly starozákonním žalmům, Zachariášově modlitbě, raně křesťanským hymnům či doxologiím, můžeme pouze spekulovat. Omezení počtu souvisí s důrazem na to, aby si z toho ostaní mohli „něco vzít“ (1K 14,19) a také aby jednotlivé vstupy byly ve správné rovnováze (1K 12,17–19). Implicitně Pavel naznačuje, že počet mohl být nebo býval větší.

(2) *Mluvit postupně.* Mluvčí nemají mluvit zároveň, ale postupně jeden po druhém. K tomu odkazuje jak κατὰ v distributivním významu, tak ἅνὰ μέρος. Poslední výraz by snad mohl znamenat také „když na něj přijde řada“. Z toho stejně jako z předchozího plyne, že mluvčí má kontrolu nad svým projevem. Může počkat nebo se rozhodnout nemluvit. Podobně jako u prorokování Pavel počítá s inspirací a zjevením, ale

zároveň nepochybuje o tom, že mluvčí má vládu nad svým projevem (srov. 1K 14,32). Ekstáze, ztráta kontroly nebo vnímání se zde nepředpokládá. Pavel přitom mluví na základě bohaté osobní zkušenosti (1K 14,18).

(3) *Nutnost výkladu.* Na tomto bodě leží pro Pavla hlavní váha. Poté, co promluví mluvčí v jazyku, má někdo vykládat. Thiselton se domnívá, že jde o tutéž osobu.⁵⁸¹ Upozorňuje, že εἷς nemusí mít význam číslovky ale osobního zájmena a v následující větě je možné překládat „pokud však není vykladačem, ať mlčí“. Nemuseli bychom tak předpokládat změnu osoby v této větě, ani spekulovat o tom, jak může mluvčí vědět, jestli tam vykladač je nebo není. Závažné argumenty ovšem leží na druhé straně. Εἷς tu sice může mít význam „někdo“ či „jeden (z nich)“, ne však „tentýž“. Může označovat jednoho z mluvčích nebo někoho jiného. Pokud by mluvčí sám dokázal tutéž věc vyjádřit srozumitelně, mohl by pak mluvit rovnou srozumitelně a nemusel by následně vykládat. Thiselton navíc nechápe glosolálii jako jazyk, ale spíše něco, co se nepodařilo vyjádřit ve slovech. To ale celkem jistě neodpovídá Pavlovu pohledu. V 1K 12,10 představuje výklad jazyků samostaný projev Ducha dávaný jinému člověku. Vykladačem může tedy být podle všeho jak někdo z mluvčích, tak někdo další. Vzhledem k tomu, že ve v. 27 se mluví o „někom, kdo vykládá“, vykladač zřejmě nepředstavuje pevnou roli. Počítá se však zřejmě s tím, že se ví o lidech, kteří tímto darem slouží. Jedná-li se však o projev Ducha, který závisí na vůli Ducha, jistota nemůže být nikdy. Věřící se za výklad řečeného mohou modlit (srov. 1K 14,13) a usilovat o tuto schopnost (srov. 1K 14,1.30). Tato nejistá procedura může vysvětlit Pavlovu opatrnost vyjádřenou v úvodním εἴτε γλώσση τις λαλεῖ. Pavlův důraz zde leží na tom, že po pronesení řeči musí následovat prostor pro výklad. Při jeho absenci se má od mluvení v jazyku upustit.

(4) *Soukromé užití.* Pokud není vykladač, má mluvčí v církvi mlčet. Obrat ἐν ἐκκλησία může zahrnovat shromáždění lidí („ve sboru“), danou událost („během bohoslužby“) i místo a čas („v církvi“).⁵⁸² Jak ukazuje závěrečné „ať mluví k sobě a Bohu“, nejde jen o to, *kdy a kde* nemá mluvit, ale také *ke komu* nemá mluvit. Jeho řeč shromáždění nic nesděljuje, a proto si ji má nechat pro sebe a pro Boha. Toto je také hlavním Pavlovým kritériem v předchozí diskuzi. Jestliže jsou jazyky projevem naplnění Duchem, k němuž dochází (primárně) na shromáždění, je otázkou, zda prostor pro to, aby člověk mluvil k sobě a Bohu, není také na shromáždění církve. Vzhledem k Pavlovu důrazu na společenství věřících a vzájemné budování, se ale nezdá, že by Pavel tuto možnost zvažoval.

⁵⁸¹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1137–40.

⁵⁸² To je zjevné zejména v 1K 14,19.34–35, kdy nejde o to, *kde* se nemá mluvit, ale spíše o to, *při jaké příležitosti* se nemá mluvit. Setkání mohla věcně probíhat „doma/v domě“, nicméně v daný okamžik šlo o setkání církve („bohoslužbu“).

9.3 Správné praktikování prorokování (1K 14,29–33a)

1K 14,29–33a	
<p>²⁹ προφήται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείωσαν καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν·</p> <p>³⁰ ἐὰν δὲ ἄλλω ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.</p> <p>³¹ δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεῦειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.</p> <p>³² καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται,</p> <p>³³ οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλ' εἰρήνης.</p>	<p>Prorokování počet rozsuzování Nové zjevení první umlkne Postupně mohou všichni užitek (poučení) užitek (povzbuzení) Řád (člověk může) Řád (Bůh chce)</p>

9.3.1 Prorokující nebo proroci

Celkově Pavel uvádí situaci tím, že mají promluvit dva nebo tři proroci. To vzhledem ke kontextu znamená „dva tři lidi, kteří prorokují“. To může zahrnovat jak uznávané „proroky“, tak podle všeho také kohokoli z přítomných, kteří mohou (postupně) všichni prorokovat (1K 14,31). Také ve v. 32 se opět mluví o prorocích, přičemž se zdůrazňuje jejich schopnost ovládat jejich dar (resp. inspiraci). To předpokládá, že všichni prorokující z v. 31 (srov. πάντες) jsou tu označováni jako proroci. Jde o funkční označení těch, kdo prorokují. Ačkoli Pavel počítá s existencí uznávaných proroků, minimálně potenciálně může prorokovat kdokoli z věřících. „Prorok“ je tu rolí, do níž v rámci bohoslužby na základě puzení Ducha vstoupí kterýkoli z přítomných, aniž by mu zůstávala i po pronesení jeho řeči. Reiling podrobně ukazuje analogické použití slova prorok v Hermově pastýři (*Hmand* 11).⁵⁸³ Vzhledem k tomu, že se celá kapitola týká prorokování (a jazyků) není pravděpodobné, že by se pod úvodním „mluvením proroků“ ve v. 29 rozuměl jiný typ řeči než pod „prorokováním všech“ ve v. 31.

9.3.2 Posuzování proroctví

V. 29 nechává Pavel mluvit dva nebo tři proroky s tím, že „ostatní“ (οἱ ἄλλοι) mají „posuzovat“ (διακρινέτωσαν). Pavel zde předpokládá činnost spojenou s proroctvím, kterou nemusí Korintským blíže vysvětlovat. Gerhard Dautzenberg se domnívá, že Pavel zde má na mysli interpretaci proroctví (v praxi často vidění a zjevení), kterých se prorokům dostává.⁵⁸⁴ Všimá si souvislosti mezi διακρίσεις πνευμάτων v 12,10 a διακρίνω v 1K 14,29, kde rozsuzování stojí vždy za proroctvím podobně jako výklad za jazyky.

⁵⁸³ Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 122–147.

⁵⁸⁴ Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 122–47. Tuto tezi předložil původně v Gerhard Dautzenberg, „Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διακρίσεις πνευμάτων (1Kor. 12.10),“ *BZ.15* (1971): 93–104.

Upozorňuje na tradiční spojení proroctví s viděními a zjeveními, která jsou často nejasná. Ukazuje, že toto pojetí odráží i Pavlův text v 1K 12–14, kde zejména v 13,8–12 navazuje na tradici, v níž jsou proroctví spojená s nedokonalým viděním podobným vidění v hádance (srov. Nu 12,6–8). Klíčovým bodem jeho argumentace pak je, že sloveso διακρίνω představuje u Filóna a Josefa technický termín spojený s výkladem snů. Sloveso διακρίνω také překládá hebrejské פתח a aramejské פשר. V 1K 12–14 napřínáší žádný doklad, že by falešná proroctví či proroctví z jiného zdroje představovala problém. Základní kritérium Pavel předložil v 1K 12,3 a více se už k němu nevrací. Navíc πνεύματα v 1K 12–14 označují proročká zjevení nikoli (nečisté) duchy. 1Te 5,19–21, 1J 4,1–6 a *Did* 11, kde se mluví posuzování proroctví, podle něj odrážejí jiný kontext, který je 1K 12–14 zcela cizí.

Wayne Grudem podrobil Dautzenbergovu tezi zevrubné kritice.⁵⁸⁵ V jeho pojetí znamená διακρίσεις πνευμάτων rozlišování duchů (tedy původu projevů), zatímco διακρίνω v 1K 14,29 označuje posuzování proroctví, které provádí celé shromáždění. Přesvědčivě ukazuje, že sloveso nelze považovat za technický termín pro výklad. Ačkoli se v tomto významu výjimečně vyskytuje, řecké překlady Starého zákona dávají přednost jiným výrazům (zejména συγκρίνω/σύγκρισις). Slova διακρίνω/διάκρισις přitom nejsou zaměnitelná s dalšími slovesy odvozenými od κρίνω. V židovských a novozákonních spisech se pro výklad textu, nejasného výroku či proroctví používají výhradně jiné řecké výrazy.⁵⁸⁶ Sloveso διακρίνω se v Novém zákoně i v 1. Korintským objevuje v různých významech, ale nikde neoznačuje interpretaci. Navíc pokud by v 1K 12,10 šlo o dar výkladu, pak by pro prorokování mělo platit stejné omezení jako pro praktikování jazyků bez vykladače. Pavel však předpokládá, že proroctví je srozumitelné a lidé schopní rozsuzovat nikdy nechybí (1K 14,29). Navíc má zřejmě na mysli celé společenství, nikoli jen někoho dalšího ve shromáždění. To, že význam slova διάκρισις/διακρίνω je poměrně široký, znamená, že by nebylo překvapivé, pokud by podobná slova v 12,10 a 14,29 nesla odlišný význam.

Jestliže Grudem přesvědčivě vyvrátil tvrzení, že διακρίνω představuje technický termín pro výklad, poměrně slabé zůstávají argumenty, na jejichž základě chápe διακρίσεις πνευμάτων jako rozlišování mezi (božími a nečistými) duchy. Spojitost mezi 1K 12,10 a 1K 14,29 je přitom příliš nápadná, než aby ji šlo pominout. V Novém zákoně ani raně křesťanské literatuře nemáme doklady o tom, že by někdo s existencí takového daru počítal a používal pro něj zmíněnou terminologii. Πνεύματα v 1K 12–14 se týkají duchovních projevů, nikoli (nečistých) duchů.⁵⁸⁷ Pavel také nikde nenaznačuje, že by rozeznání ducha za proroctvím představoval aktuální otázku. Dautzenberg také správně upozorňuje na spojení διακρίνω s proroctvím jak v 1K 12,10 a 1K 14,29. Význam slov tu sice může být rozdílný, nicméně společný kontext i spojení s proroctvím mluví

⁵⁸⁵ Podrobná kritika Dautzenbergovy teze: Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 263–88. Vlastní interpretaci situace z 1K 14,29 předkládá v Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 58–67.

⁵⁸⁶ Podrobněji Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 277–80.

⁵⁸⁷ Srov. 1K 14,12.32.

pro společný význam. Dautzenberg rovněž velmi správně upozorňuje na spojení proroctví s viděními a jejich častou nejasnost. Proroctví Starého zákona nebo knihy Zjevení bezpochyby ukazují stejným směrem. To, že je proroctví vysloveno srozumitelným jazykem, vůbec neznamená, že je jasné, co přesně znamená a co si z něj má posluchač vzít. Má-li prorocká řeč sloužit k užítku, je na místě, aby byla nejen vyslechnuta, ale i promyšlena, případně zhodnocena a vysvětlena.

Mám proto za to, že řešení leží v syntéze Grudemova a Dautzenbergova řešení, jak po zvážení argumentů obou navrhuje André Munzinger.⁵⁸⁸ Jak διακρισις v 1K 12,10, tak διακρίνω 1K 14,29 se mohou vztahovat k téže činnosti. Odkazují na činnost posuzování proroctví, které není jen záležitostí přijetí či odmítnutí. Šíře slovesa διακρίνω zahrnuje interpretaci, ale míří primárně k posuzování, rozeznání a zhodnocení.⁵⁸⁹ Jde o posouzení toho, co řečené znamená, jaké má implikace, jak je hodnotné a samozřejmě také nakolik je Božím poselstvím. Toto posouzení již nevychází ze zjevení či inspirace stejného druhu jako v případě proroctví. Vychází spíše z Bohem dané moudrosti. Jde proto o dar podobný poznání, moudrosti či učení. Tuto činnost může provádět kdokoli, ale z Boží milosti je některým dáno vyšší porozumění nebo dokonce v daný čas zvláštní vhled. Proto lze διακρίσεις πνευμάτων z 1K 12,10 považovat za speciální dar Ducha. Tak jako Duch může dát zvláštní slovo moudrosti či poznání nebo schopnost učit, tak také může zvlášť umocnit schopnost chápat, zhodnotit a posoudit řečené. Tato snaha porozumět a posoudit řečené se tříbí v diskuzi, kdy se střípky poznání daného jednotlivým věřícím skládají. V některých momentech přitom toto posuzování může být nadpřirozeným vhledem. Nový i Starý zákon poskytují dostatek příkladů této schopnosti soudit, rozpoznat, porozumět či vyložit, která je připisována činnosti Ducha.

Tato činnost je záležitostí společenství a v případě potřeby může probíhat v diskuzi. Ve v. 29 nechává Pavel mluvit dva nebo tři proroky s tím, že „ostatní“ (οἱ ἄλλοι) mají posuzovat (διακρινέτωσαν). Bádání není jednotné, zda se „ostatními“ myslí přítomní proroci nebo zbytek shromáždění.⁵⁹⁰ Pavel sice podle všeho počítá s uznávanými proroky v církvi, nicméně potenciálně jsou prorokujícími (a tedy na okamžik proroky) všichni. Navíc podstata posuzování dává prostor zapojení lidem ve společenství podle jim dané moudrosti a zjevení.⁵⁹¹ Grudem chápe „posuzování“ jako individuální přemýšlení nad tím, co bylo řečeno.⁵⁹² To je celkem možné, zároveň ale v konkrétních případech mohli promluvit konkrétní lidé (οἱ ἄλλοι), kteří k řečenému měli, co říct. Tato činnost mohla získat i formu diskuze či vyjasňování názorů, které patří k procesu učení a hodnocení.

⁵⁸⁸ André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), 46–74.

⁵⁸⁹ V tomto významu je používá Pavel v 1K 4,7; 6,5; 11,29.31.

⁵⁹⁰ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1140–1141.

⁵⁹¹ Podle Thiseltona by bylo velmi překvapivé, kdyby se na tom nepodíleli apoštolé nebo učitelé (Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1141.).

⁵⁹² Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 62.

9.3.1 Umlknutí proroka

Ve v. 30 Pavel říká, že v případě, že se během řeči proroka dostane zjevení někomu dalšímu „kdo tam sedí“, má ten první umlknout a dát prostor tomuto. To vyvolává řadu otázek: S čím, proč a koho má nový mluvčí přerušit? Odpovědi se nabízí více:

(1) *Vhled během posuzování proroctví.* V předchozím se vedle řeči proroka mluví také o posuzování proroctví. Subjektem slovesa ἀποκαλύπτω je u Pavla často Bůh, nicméně nikdy se nevztahuje k viděním či podobným zkušenostem. Popisuje situaci, kdy je někomu dáno něco pochopit (bez ohledu na to, jak k tomu došlo). Mohlo by tedy jít o to, že „někoho něco napadne“, a Pavel chce, aby se mu dostalo prostoru a nemluvili oba zároveň. Možnost „zjevení“ jako určitého komentáře nebo pokusu poupravit směr prorokování navrhuje Thiselton.⁵⁹³

(2) *Přerušení proroka.* Vzhledem k následujícímu („všichni můžete postupně prorokovat“) i skutečnosti, že πρῶτος se přizně pojí s předchozím δύο ἢ τρεῖς, se ale většina badatelů domnívá, že se zde mluví o prorokování a zjevení tu představuje předpoklad prorokování.⁵⁹⁴ V tomto případě pak ale vzniká otázka, proč musí první prorok umlknout. Zvláště pokud by zjevení představovalo nějaké vidění (ἀποκάλυψις), nezdá se, že by nemohl počkat, až první domluví. Navíc kdyby tu byla potřeba mluvit ve chvíli, kdy se mu dostává zjevení nebo vnímá impuls začít mluvit, je s podivem, že by měl umlknout ten první, pokud mluví na základě obdobného zjevení a pod inspirací. Nabízí se proto možnost, že řeč proroků zmíněná ve v. 29 není prorokování pod momentální inspirací, ale vyučování proroka nebo řeči na základě jeho předchozího zjevení. Takto by snad šlo interpretovat rozdíl „dvěma či třemi proroky“ a „všemi“, kteří mohou postupně prorokovat. Označení „někomu, kdo tam sedí“ (v. 30) a přechod do 2. os. (v. 31) by naznačoval rozdíl mezi věřícími obecně a skupinou proroků z v. 29.

(3) *Navázání na předchozího.* Thiselton chápe přerušení prvního jako navázání na něj.⁵⁹⁵ Zjevení přichází během jeho řeči a snad v návaznosti na ni, mu Duch něco ukáže nebo vede jej, aby pokračoval či řeč usměrnil. Takto popořadě mohou prorokovat všichni. Úvodní „dva nebo tři“ by pak znamenalo, jak to chápe Fee, postupné prorokování po třech, kdy po tomto počtu následuje přerušení a posuzování.⁵⁹⁶ Toto řešení dává poměrně smysl zvláště pro představu proudu inspirované řeči, která nepatří jednomu prorokovi, ale je jednou řečí Ducha skrze různé lidi. Může být součástí společného uctívání, proudu modliteb, chval a zpěvu, kdy na sebe jednotliví inspirovaní mluvčí navazují a řečené se následně hodnotí. To poměrně dobře odpovídá představě o podobě prorokování, které vyplynula ze zkoumání v této práci.

⁵⁹³ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1141–42.

⁵⁹⁴ Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 115–144.

⁵⁹⁵ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1141–42.

⁵⁹⁶ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 693.

Situaci zřejmě nelze z dnešní perspektivy rozhodnout definitivně, ale domnívám se, že třetí řešení dává v kontextu pasáže i dosavadního výkladu nejlepší smysl.

9.3.2 Duchové proroků

Obrat πνεύματα προφητῶν vzbuzuje řadu otázek. Pavlovo úvodní καί ukazuje, že v. 32 navazuje na předchozí, ač zřetelně začíná novou větou (změna podmětu). Pravděpodobně má tedy vysvětlit καθ' ἑνα („postupně“) v předchozí větě a nese význam „vždyt“. Je glosou, která má objasnit, jak je možné, že prorokující mohou mluvit postupně. „Duchové proroků“ tu tedy musí souviset s prorockou inspirací. Otázka je jakým způsobem:

(1) *Jde o lidského ducha.* Pavel slovo πνεῦμα v tomto významu používá a v 1K 14,14 je to duch člověka, který se při modlitbě v jazyku modlí. Prorokování (i jazyky) ovšem nejsou jednoduše řečí z hlubin lidského nitra. I zde hraje roli inspirace Božího Ducha (1K 12,11). Pokud by šlo o ducha člověka, muselo by to být v jeho spojení s Duchem Božím. Tak tuto pasáž chápe Fee, který πνεύματα προφητῶν chápe antropologicky, ovšem jako lidského ducha inspirovaného Duchem Božím.⁵⁹⁷ V tomto pojetí pak v posledku nejde o vládu člověka nad sebou samým, ale nad stavem inspirace, v níž se nachází.

(2) *Duchové jako nositelé inspirace.* Obrat „podřizují se“, „jsou poddáni“ (ὀποῦσεται) přirozeně odkazuje spíše na cizí entitu než vlastní nitro („ducha“) proroka. V 1K 14,12 Pavel označuje Korintské jako horlivce po „duchách“, kde πνεύματα označují konkrétní duchovní projevy (srov. 1K 14,1: τὰ πνευματικά). Ve Starém zákoně i židovské literatuře z doby druhého chrámu se vedle řeči o Božím duchu také často mluví o pluralitě (konkrétních) duchů Božích.⁵⁹⁸ Duch bývá chápán jako ubývající entita, kdy někomu může být přidáno ducha nebo konkrétního „typu“ ducha.⁵⁹⁹ Tibbs tedy navrhuje Ducha v 1K 14 chápat zároveň jako pluralitu Božích duchů, kteří v různé míře a s různými konkrétními projevy naplňují věřící.⁶⁰⁰ Tito duchové (prakticky tyto konkrétní inspirace) jsou podřízeni vůli prorokujících.

(3) *Andělé.* S anděly se v kontextu zjevení počítá a Duch svatý bývá v židovské a raně křesťanské literatuře chápán jako anděl.⁶⁰¹ O přítomnosti andělů se v souvislosti s prorokováním zmiňuje Pavel v 1K 11,10. Nicméně v 1K 14,32 Pavel o andělech nemluví. Andělé jako takoví lidi nenaplňují, ale jsou posly poddanými tomu, kdo je posílá.

⁵⁹⁷ Fee, *God's Empowering Presence*, 254.

⁵⁹⁸ Srov. 1S 16,13–23; 1K 22,18–24; Iz 11,1–2, Zj 1,4.

⁵⁹⁹ Joz 5,1; 1Kr 10,5; Ž 143,7; Iz 19,3. Někomu takto může být udělen kupříkladu „duch moudrosti“ (Ex 28,3; Dt 34,9) nebo může být naplněn „duchem poznání“ (Iz 11,2; srov. Ef 1,17).

⁶⁰⁰ Tibbs, *Religious Experience of the Pneuma*, 147–277.

⁶⁰¹ Levison, *The Spirit in First Century Judaism*, 27–54; Bogdan Gabriel Bucur, *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (Leiden: Brill, 2009), 87–156.

(4) *Konkrétní zjevení*. Slovo πνεῦμα může označovat konkrétní prorocké slovo (1Te 2,2), nicméně tam, kde tomu tak je, stojí v pozadí zřejmě výše uvedené pojetí (2). Prorocké slovo může být označeno za „(nějakého) ducha“ právě proto, že se za oním projevem skrývá „(nějaký) duch prorocký“.

Domnívám se proto, že pozice (2) je nejpravděpodobnější s tím, že tohoto (konkrétního inspirujícího) ducha je třeba chápat jako část Božího ducha, který inspiruje ducha člověka (1). V každém případě je zřejmé, co se Pavel snaží říct. Prorok má vládu nad projevem Ducha, který je mu dán. Duch jej *nenutí* dělat nic proti jeho vůli, neovládá jej. Prorok proto může počkat a zodpovídá za svoje jednání. Skutečnost, že právě prorokům (ne mluvčím v jazyku) to Pavel připomíná, ukazuje na sílu a důležitost inspirace v případě prorokování.

9.3.3 Prorokování a obraz Boha

Jednotu inspirace a řádu potvrzuje i Pavlova poslední poznámka k prorokování (v. 33). Pro Pavla není řád při řeči pod inspirací jen možný, ale představuje přirozený stav. Vyplyvá z postaty Ducha a Boha samého. V. 33 Pavel uvádí částicí γάρ („vždyt“), která indikuje, že jde o závěrečný a zásadní důvod pro závadná opatření. Nejenže má prorok vládu nad inspirací, ale vzhledem k povaze Boha, který to vše působí, to ani nemůže být jinak. Na jedné straně tak stojí „zmatek“ (ἀκαταστασία), na druhé pak „pokoj“ (εἰρήνη). Cílem není ani tak řád, jako spíše harmonie a soulad. Oba pojmy mají, jak připomíná Mitchell, politické konotace, které zapadají do tématu argumentace proti rozdělení a pro jednotu, které se táhne listem.⁶⁰² Dautzenberg dokládá jejich užití v kultickém kontextu.⁶⁰³ Pro Pavla tu bezpochyby jde o soulad mezi lidmi při bohoslužbě a v církvi obecně. Zde ovšem mluví primárně o praktikování charismat a konkrétně prorokování. Nejedná se tedy o lidskou aktivitu, ale Boží působení. Pokud zde autenticky působí Bůh, musí se to projevovat „pokojem“. Pavel tu znovu opravuje průběh rituálu tak, aby komunikoval správný význam (zde konkrétně povahu Boha, který tu působí). Z praktikování prorokování musí být vidět nejen to, že Bůh je živý, mluví a jedná rozmanitě, ale také že je Bohem jednoty, harmonie, ohledu na druhé. Pokud na sebe věřící čekají a mluví uctivě jeden po druhém, nesou svědectví o Bohu pokoje, který různorodost údů spojuje do harmonického těla.

9.4 Role žen v tomto kontextu (1K 14,33b–36)

9.4.1 Otázka interpolace v 1K 14,33b–36

Pasáž obsahující pokyny ohledně žen při bohoslužbách přináší řadu problémů, k nimž patří otázka, zda tuto pasáž skutečně můžeme autenticky připsat Pavlovi. V zásadě

⁶⁰² Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 71–80; 172–74.

⁶⁰³ Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 278–84.

existují tři možnosti. (1) Pasáž týkající se žen (ať už 1K 14,34–35 nebo celá 1K 14,33b–36) bývá často označována za interpolaci. Pro tuto možnost mluví řada důvodů a přiklání se k ní velká část badatelů.⁶⁰⁴ Než se tedy podíváme na obsah této pasáže, bude potřeba se k těmto argumentům vyjádřit. (2) Proti nim stojí silná skupina těch, kdo tuto pasáž považují za původní součást Pavlova dopisu.⁶⁰⁵ (3) Třetí a spíše okrajovou možností je názor, že v. 34–35 odrážejí názor konzervativní skupiny v korintském sboru, proti kterému Pavel staví svobodomyšlnější postoj. Tato pozice však nenašla velkou podporu a celkově se nezdá být pravděpodobná.⁶⁰⁶

Jedním z argumentů pro interpolaci představují textově kritické problémy spojené s touto pasáží. Majuskulní rukopisy D, E, F, G, minuskulní rukopis 88, ojedinělé latinské rukopisy a citát u Ambrože Milánského řadí v. 34–35 až za v. 40. Fee uvádí, že tato skutečnost naznačuje nejistotu ohledně umístění těchto veršů a jejich možnou absenci v původním dopise.⁶⁰⁷ V zásadě však jde pouze o pozdější rukopisy reprezentující západní text a, jak ukazuje Wire, lze změny v těchto rukopisech vysvětlit jednou původní chybou.⁶⁰⁸ Všechny důležité rukopisy dosvědčují známé umístění.⁶⁰⁹ V žádném rukopise navíc tyto verše nechybí. Bylo také vysloveno několik pravděpodobných vysvětlení, proč ve zmíněných západních rukopisech k přemístění v. 34–35 došlo.⁶¹⁰ Celkově tedy lze konstatovat, že na základě textově kritických důvodů neexistují skutečně vážné důvody, z nichž by vyplývalo, že pasáž je třeba považovat za interpolaci.⁶¹¹

Většina autorů, kteří verše za interpolaci považují, uznává, že textově kritické problémy nejsou dostatečně závažné a skutečné argumenty musí ležet na interních

⁶⁰⁴ Tak s konkrétními argumenty například: Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 330–333; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 479–501; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 699–705; Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, 257–271; Werner de Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 7. Aufl., Wuppertaler Studienbibel (Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1982), 245–248.

⁶⁰⁵ Witherington III, *Conflict and Community*, 287–289; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1146–1162; Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 239–255; Wire, *The Corinthian Women Prophets*; Rosner and Ciampa, *The First Letter to the Corinthians*, 718–20; Garland, *1 Corinthians*, 664–673.

⁶⁰⁶ Tato pozice vychází z toho, že Pavel podporuje mluvení žen (1K 11,5) a otázka „Vyšlo snad Boží slovo od vás?“ reprezentuje Pavlovu reakci na postoj ve v. 34–35, s nímž Pavel nesouhlasí. Nicméně o existenci takové skupiny v Korintu nevíme a odporuje tomu, co o sboru víme. V. 36 lze mnohem lépe chápat v kontextu v. 33b, který se přirozeně váže na následující v. 35. Citát by také nebyl nijak uvozen a text přirozeně vyznívá opačně. (Podrobněji argumenty i s odkazy na další literaturu shrnuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1151–52; Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 90–104.)

⁶⁰⁷ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 699–701.

⁶⁰⁸ Wire, *The Corinthian Women Prophets*, 150–51.

⁶⁰⁹ Jsou p46 (kolem r. 200), B, A, syrské překlady, vulgáta.

⁶¹⁰ Bruce Manning Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: United Bible Societies, 1975), 499–500; Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, 91–92.

⁶¹¹ Diskuzi s dalšími odkazy na literaturu shrnuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1148–50.

důvodech. Argumenty se obvykle točí kolem několika bodů.⁶¹² Při bližším pohledu se však ukazuje, že ani tyto nejsou zvláště závažné.

(1) Názor, že v. 34–35 vybočuje z tématu 1K 12,1–14,40, neobstojí. Jak je zřejmé z 1K 11,2–16, problémy kolem prorokujících žen v církvi bezpochyby byly a verše v 1K 14,34–35 představují v kontextu pasáže třetí skupinu, jejíž mluvení chce Pavel v souvislosti s bohoslužbou regulovat. Tyto verše navíc pevně spojuje s pasáží řada klíčových výrazů, takže je těžké si pro ně představit vhodnější kontext.⁶¹³

(2) Zjevného napětí mezi příkazem k tichosti žen 1K 14,33b–36 a povolením mluvit v 1K 11,2–16 také nemusí být tak silné, jak se na první pohled jeví. Tohoto napětí by si musel být vědom i případný interpolátor, který by při tom předpokládal, že oba texty lze číst komplementárně. V 1K 11,5 se navíc u mluvení žen zmiňuje pouze modlitba a prorokování, přičemž i v této pasáži je zřejmé, že i tato činnost byla Pavlem za jistých podmínek považována za neslušnou (1K 11,6.13). V 1K 14,35 se má zase mlčení týkat otázek vedoucích k poučení (tedy nikoli prorokování a modlitby). Oba texty mají k sobě navíc blízko v řadě ohledů.⁶¹⁴ Pokud se v následující exegezi podaří ukázat, že 1K 14,33b–35 spojuje s 1K 11,2–16 celá řada motivů, kontext i logika, pak jsou skutečně dobré důvody text považovat za druhou sadu autentických Pavlových pokynů pro jednání žen v kontextu prorokování v církvi.

(3) Je pravdou, že Pavel začíná téma žen odlišně než předchozí dva pokyny ohledně mluvčích a 1K 14,33b–36 působí dojmem samostatné jednotky s chiastickou strukturou. Nicméně i první dva pokyny (v. 27–28 a 29–33a) se ve své struktuře liší a o prorokování Pavel mluví více a jinak než o jazycích.⁶¹⁵ Naopak zase nelze přehlédnout tématické propojení všech tří oddílů (kdo má kdy v církvi mluvit a mlčet). Za zmínku stojí také skutečnost, že Pavel odkaz na obecnou praxi církve v 1. Korintským typicky spojuje právě s otázkami kolem žen (1K 7,17; 11,6). Zdá se, že právě v tomto bodě předpokládal námítky Korintských, kterým odpovídá ohraničení tématu upozorněním na pořádek v ostatních sborech.

(4) Na odkazu na Zákon tu není nic nepavlovského. Argument ze „Zákona“ Pavel použil jen o kousek dříve (1K 14,21) a v 1. Korintským používá v etických otázkách

⁶¹² Schrage, *Der erste Brief an die Korinther III*, 481–87.

⁶¹³ Jsou to především výrazy ἐν ἐκκλησίᾳ (u Pavla jen 1K 11,18; 14,19.28.35), λαλέω (1K 12–14 celkem 29x), σιγάω (pouze 1K 14,28.30.34), „v zákoně je psáno“/“zákon praví“ (pouze 1K 14,21.34), ὑποτάσσω (1K 14,32.34).

⁶¹⁴ Je zajímavé, že Pavel sekci k bohoslužbě (1K 11,2–14,40) začíná odkazem na ženy a také je tímto končí. V obou textech jde o kontext bohoslužby a prorokování, klíčovou roli hraje vztah mužů a žen (manželů), objevuje se odkaz na praxi všech církví a to, co je slušné (αισχρόν krom 1K 11,6 a 14,35 v NZ již jen Ef 5,12 a Tt 1,11).

⁶¹⁵ První oddíl začíná εἶτε γλώσση, zatímco druhý προφηται δὲ. Relativní symetrii v. 27–28 a 29–30 narušují v. 31–32 (resp. v. 31–33), které evidentně patří k předchozímu v. 29–30 (prorokování) a nikoli celému oddílu (včetně jazyků).

argumenty na základě Zákona poměrně často.⁶¹⁶ Na argumentu ze Zákona navíc stojí také diskuze v 1K 11,2–16.

(5) Výraz ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων se sice jinde neobjevuje, ale není na něm nic nepavlovského a zřetelně odkazuje k začátku epištoly (1K 1,2) i logice argumentace napříč listem.⁶¹⁷

Vzhledem k neprůkaznosti těchto častých námitek, je na místě znovu prozkoumat obě psasáže. Pakliže se podaří přesvědčivě vysvětlit, v jakém smyslu jsou povoleni mluvit v 1K 11,2–16 a příkaz mlčet v 1K 14,33b–36 komplementární, není důvod považovat tuto pasáž za interpolaci. Naopak je lze považovat za důležitou informaci o Pavlově pojetí církve, její vnitřní dynamice a řádu.

9.4.2 Prorokování žen v 1K 11,2–16

1K 11,2–16 sdílí s 1K 14,33b–36 kontext bohoslužby a konkrétně její části, ke které patří prorokování a modlitba. Bohoslužbou se zabývá celý úsek 1K 11,2–14,40. O problémech z kap. 11 ví Pavel zřejmě z ústních zpráv, nicméně chce je zřejmě pojednat společně s otázkou ohledně projevů Ducha, o které ví z dopisu.⁶¹⁸ U všech tří problémů, které v 1K 11,2–14,40 řeší, jde v zásadě o záležitost, kterou lze uzavřít jednoduchými praktickými pokyny (1K 11,4–5; 11,33–34; 14,26–35). Pavel se ovšem ani v jednom případě nespokojí s pouhým příkazem. Ve všech třech případech odkazuje na církevní tradici a apeluje na rozumný úsudek Korintských. Krom toho, jak je patrné zvláště v 1K 11,2–16 a 12,1–14,40, se snaží celé téma zasadit do širší teologické perspektivy. V obou případech Pavel odkazuje na jistou teologickou pravdu, která pro jeho posluchače není sporná, ale jejíž důsledky nedomyšlejí do praxe. V prvním případě jde o vztah muže a ženy v rámci stvoření, v druhém o šíři a pojetí jednání Ducha, které neodpovídají jejich dřívějším konceptům. Pavel takto učí Korintské teologicky uvažovat. Konkrétní „technický“ problém je pro něj symptomem skutečného problému, který leží na rovině (teologického) myšlení.

V případě 1K 11,2–6 je oním konkrétním symptomem otázka pokrývky hlavy při modlitbě a prorokování. Byť na zahalení žen leží větší důraz, Pavel své pokyny míří i na muže. Neříká, že si hlavu zahalovat *nemusí*, ale že si ji zahalovat *nemají*.⁶¹⁹ Hanobili by tak svoji hlavu (1K 11,4) a zakrývali Boží obraz (1K 11,7). Archeologické a literární

⁶¹⁶ Srov. Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7* (Leiden; New York: Brill Academic Publishers, 1994).

⁶¹⁷ Srov. ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις v 1K 7,17 a ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ v 1K 11,16 (1K 16,1; 2K 8,1; 1Te 1,4). V 1K 1,2 Pavel církev oslovuje slovy τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ (...) ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. Snaha zajistit hranici mezi svatou komunitou a nečistým světem je zřetelná v řadě problémů (srov. 1K 3,3; 5,6–7; 6,1.11.15–19; 7,14; 10,14–22).

⁶¹⁸ Chybí περὶ δέ, které zřejmě indikuje odpověď na písemné dotazy. Krom toho Pavel ústní zprávy zmiňuje v 1K 11,18 a naznačuje v 1K 11,2.

⁶¹⁹ Výraz οὐκ ὀφείλει v 1K 11,7 neznamena „nemusí“, ale „nemá“, „nesmí“ (srov. Sk 17,29; 2K 12,14). Barrett zákaz nespojuje se samotným tvarem ale kontextem (Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 252.).

prameny přitom naznačují, že zahalování při modlitbě představovalo u mužů reálnou možnost.⁶²⁰ Po mužích oslovuje Pavel ženy, které se naopak zahalovat mají. Je přitom cítit, že tento bod byl v Korintu kontroverznější. Ve v. 5 přidává k prohlášení analogickému tomu o mužích (v. 4) ještě argument mnohem jasnějšího případu hanby u ostříhaných vlasů. Ve v. 13–15 opět začíná ženou a po vyvážené větě týkající se mužů i žen znovu připojuje další vysvětlení o ženských vlasech (v. 15b). Krom toho lze v pasáži rozeznat chiastickou strukturu, v jejímž jádru stojí v. 10, což naznačuje, že právě zahalení žen stojí v jádru diskuze.⁶²¹ Je to také zahalení žen, kvůli kterému Pavel přidává argument krátkých vlasů. Zřetelně přitom předpokládá, že zahalení je (pro některé) kontroverzní, zatímco otázka krátkých vlasů představuje případ, kdy se na slušném shodnou všechny strany. Pavel pak tvrdí, že krátké vlasy a prorokování bez šátku jsou stejně neslušné. Dlouhé vlasy jsou ženě dány jako přirozený závoj od Boha, což ukazuje, že zahalování je pro ni patřičné. Badatelé vyslovili řadu důvodů, proč minimálně někteří v Korintu závoj odmítali, zatímco jiní za ním stáli. Pro naše potřeby není potřeba rekonstruovat celou situaci, ale postačí to, co lze z Pavlovy argumentace poměrně jasně vyčíst.

(1) *Jde o společensky akceptovatelné.* Na to zřetelně odkazuje slovo αἰσχροί, které nese význam „je nevhodné“, „neslušné“, „společensky neakceptovatelné“ (v. 6). Pavel přitom tuto situaci srovnává s pro všechny naprosto skandální představou ostříhaných vlasů a říká, že už to vyjde nastejno (v. 7). Rovněž slovo příroda (φύσις) je zde třeba chápat jako odkaz na obecnou zvyklost či to, jak věci jsou.⁶²²

(2) *Jde o vztah mezi muži a ženami.* Klíčovým bodem, na kterém stojí Pavlova teologická argumentace, je vztah muže a ženy daný řádem stvoření. Jak upozornil Fee a po něm další, „být hlavou“ v biblickém jazyce neoznačuje autoritu, ale primárně zdroj, reprezentanta a vynikající část.⁶²³ To odpovídá kontextu 1K 11,2–16. Jediný odkaz

⁶²⁰ Witherington III, *Conflict and Community*, 232–235.

⁶²¹ V. 10 obklopuje z obou stran diskuze o tom, kdo z koho pochází (v. 8–9 a 11–12). Kolem nich stojí diskuze o zahalení (v. 4–7 a 13–15). Celá pasáž začíná a končí odkazem na tradici Pavlových sborů (v. 2 a 16). S drobnými odlišnostmi viz též Bailey, *Paul Through Mediterranean Eyes*, 298.

⁶²² Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 844–846.

⁶²³ Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 501–5. Diskuzi přehledně shrnuje Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 812–22. Pavlovi pohanští konvertité mohli znát slovo κεφαλή jako *pars pro toto* označení člověka nebo v přeneseném významu jako „vrchol, konec, začátek“ a odtud i to „zásadní“, „přední“, „vynikající“. Obrat „být hlavou někoho/něčeho“ se ale objevuje pouze v řečtině ovlivněné SZ, kde v pozadí stojí hebrejské שֵׁרָף. Toto slovo nese podobně jako řecké κεφαλή často význam počátku, vrcholu, pramene či toho hlavního. V LXX se proto překládá i slovy ἄρχή nebo πρῶτος. Běžně navíc označuje předáka, velitele, reprezentanta. V tomto smyslu se objevuje i obrat „být hlavou někoho/něčeho.“ Hlavní město království tak může být označeno za jeho hlavu, král pak za hlavu svého lidu (Iz 7,8–9; LXX: κεφαλή). Obrat ale nikdy neoznačuje vztah dvou jedinců. Vždy jde o vztah jednotlivce a celku, což zřejmě souvisí s tím, že význam tohoto obratu leží v myšlence reprezentace. Hlava shrnuje a zastupuje celek. Myšlenka vlády nebo podřízení se tu hraje malou nebo žádnou roli. Ve SZ také nikde není doložen protiklad hlavy a těla jako toho, co řídí a co se podřizuje. Také v Ko 1,18; 2,10.19; Ef 1,22; 4,15; 5,23 je hlava v první řadě to, z čeho vše vyrůstá, k čemu vše směřuje a co vše shrnuje. Dokonce i v Ef 5,23, kde je vztah Krista a církve přirovnán k manželství a objevuje se myšlenka podřízenosti, jde spíše o podřízení se jako vyjádření respektu vůči hlavě, nikoli obsah pojmu.

na autoritu ve v. 10 se týká autority ženy, nikoli autority někoho nad ní. Ve v. 7–9 hraje hlavní roli právě myšlenka původu. V. 7 zase připomíná, kdo koho reprezentuje a komu dělá čest. Vzhledem k úvodnímu v. 3 a tomuto kontextu je potřeba obrát „hanobit svou hlavu“ chápat primárně ve vztahu ženy k muži a muže ke Kristu. Pavlovi je ostatně – a v tom zápasí s Korintskými – cizí stavět argumentaci na vlastním prospěchu, ale opakovaně Korintským ukazuje, jaký vliv má jejich jednání na druhé. Pavel se nezabývá pouze tím, co je obecně slušné, ale jaké světlo toto jednání žen vrhá na (jejich) muže. Cílem je správný vztah a ohled na druhého, nikoli vláda a uplatňování pravomoci. Nejde o podřízenost ženy muži, ale (správnou) podřízenost obou Božímu řádu a sobě navzájem.

(3) *Problém se primárně týká manželů.* Přestože Pavel mluví o ženách a mužích obecně, jsou dobré důvody, proč se domnívat, že jde primárně o manžele. Pavlem citované texty se úzce váží na problematiku manželství. V nich i v Pavlově argumentaci jde o muže a ženu v jejich vzájemném vztahu. Jeden není bez druhého (1K 11,11–12). Také po sociální stránce je zřejmé, že právě veřejné vystupování vdaných žen muselo být společensky delikátní. Vzhledem k nebezpečí argumentu v kruhu není možné dát plnou váhu paralele v 1K 14,35. Představuje však další indicii pro to, že právě vztah manželů stál v centru pozornosti (srov. 1K 14,35: τὸς ἰδίους ἄνδρα).

(4) *Jde o podřízenost a místo v řádu světa.* Na mezilidské rovině je to primárně vztah a závazek ženy k muži (nikoli obráceně), co Pavel hájí. Dává si záležet, aby text podtrhnul oboustranný vztah, ale v posledku v praxi se o závazku muže vůči ženě nemluví. Žena zde má svým zevnějškem brát ohled na muže („svou hlavu“), zatímco závazek a ohled muže se týká Krista. Zároveň z Pavlova pohledu nejde ani tak o podřízenost ženy muži jako o to, aby jejich vztahy odrážely Bohem daný řád.

Kontext, ve kterém Pavel otázku slušného řeší, se týká dvou specifických činností během bohoslužby. Jde o modlitbu a prorokování. Zde počítá se stejnou možností zapojení pro obě pohlaví a předpokládá, že se jedná o běžnou praxi, u níž je třeba zajistit správnou formu. Přirozeně se nabízí otázka, proč Pavel jmenuje právě tyto dvě činnosti. Pavel obě společně diskutuje i v 1K 14, kde je zřejmé, že obě probíhaly souběžně a jazyky byly spojované primárně s modlitbou a chválou. Modlitby se tedy zcela jistě *mohly* odehrávat jako řeč v jazyku a na základě předchozí dikuze o prorokování v 1K 14 máme důvod se domnívat, že modlitba *mohla* být obsahem prorokování. Součástí bohoslužby však určitě tvořily i modlitby, které nebyly pronášeny pod bezprostřední inspirací. To, že by modlitbu a prorokování v 1K 11,4–5 spojovalo to, že jde o inspirovanou řeč, je možné, ale nikoli jisté. To, co však mají tyto dvě činnosti společné, je, že jsou definovány vertikálou: jedná se o komunikaci Boha a člověka. Dost možná tak tyto dvě činnosti reprezentují oba směry komunikace (tj. od Boha k člověku a obráceně) a zastupují i další podobné činnosti (zpěv, díkyvdání, řeč v jazycích, apod.).

Jak ukazuje Morna Hooker, tento vertikální rozměr komunikace hraje v pokynu zahalovat se důležitou roli.⁶²⁴ Muž je Boží slávou a jeho obrazem, žena slávou mužovou (v. 7). Oba pojmy přitom obsahují také představu odrazu, a tedy i původu, jak naznačuje další verš (v. 8). Muž byl stvořen pro Boha, zatímco žena kvůli muži (v. 9; srov. v. 3). A právě z toho podle v. 10 (διὰ τοῦτο) plyne, že žena má být v přítomnosti Boha a andělů zahalená, zatímco muž nikoli. Muž odráží Boží slávu či obraz, který má být odkrytý, zatímco žena odráží slávu muže, která má zůstat zakrytá. Žena zahanbuje svého muže tím, že odhaluje, co mělo zůstat skryto. To má rovinu sociální (je to neslušný pohled v dané společnosti) i duchovní (je to nevhodné před anděly a Bohem). Anděly se zde pravděpodobně nemyslí padlí andělé, ani andělé strážící řád.⁶²⁵ Mnohem spíše souvisejí právě s probíhající činností – tedy uctíváním Boha a probíhající komunikací. Právě tyto dvě činnosti bývají s anděly typicky spojovány.⁶²⁶ V raně křesťanské literatuře bývají těmi, kdo přináší poselství od Boha, zjevení a stojí za inspirací proroků.⁶²⁷

V. 10 mluví o autoritě na hlavě ženy (ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς). Obrat ἐξουσίαν ἔχειν znamená „mít pravomoc, oprávnění“ a takto se objevuje i v 1. Korintským.⁶²⁸ Přirozeným překladem by bylo „žena musí mít právo nad (svou) hlavou“. Pavel ovšem nehájí možnost volby, ale povinnost zahalovat se. Thiselton tedy obrat překládá jako „musí držet svou hlavu (a to, jak vypadá) pod kontrolou“, což opět vychází z možného významu ἐξουσίαν ἔχειν.⁶²⁹ V daném kontextu to znamená mít zahalenou hlavu, která ženě umožňuje prorokovat ve shromáždění před lidmi i anděly. Zda šátek nosily i mimo modlitbu a prorokování (což je pravděpodobné), již Pavel neříká. 1K 11,2–16 však problém evidentně souvisel právě s těmito dvěma činnostmi. Buď tak, že ženy při nich šátky odkládaly, nebo si je naopak odmítaly alespoň pro tuto činnost nasadit. Každopádně je zde šátek tím, co umožňuje ženě mluvit před Bohem (a shromážděním). To nás vrací k překladům, které chápou šátek jako *symbol* autority.⁶³⁰ Ten ovšem neoznačuje autoritu muže nad ženou, neboť pasáž o ní nemluví a obrat

⁶²⁴ Morna Dorothy Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990), 113–20.

⁶²⁵ První možnost hájil Tertulián, který zde myslel na padlé anděly z Gn 6,4 (*Virgin. 7; AdvMarc 5.8*). Šátek tak představuje ochranu před těmito anděly. Tak také Martin, *The Corinthian Body*, 242–49. O andělech jako strážcích řádu George Bradford Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

⁶²⁶ Fitzmeyr užitečně upozornil na paralelní roli andělů v kumránské komunitě. (Joseph Fitzmeyr, “A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1Cor 11:10,” in *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis*, ed. Jerome Murphy-O’Connor (ed.) (Chicago: The Priory Press, 1968), 31–48.) S odkazy na další literaturu Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 840.

⁶²⁷ Tuto roli mají v apokalyptice obecně, a zvláště typické je jejich spojení se zjeveními (srov. Da 10,4n; Zj 1,1; 10,10–11; 22,6; *HMAND* 11.1.9).

⁶²⁸ Srov. zejména 1K 9,4–6.12.18.

⁶²⁹ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 839. Obrat ἐξουσίαν ἔχειν se ve významu „mít pod kontrolou“ objevuje v 1K 7,37.

⁶³⁰ Tak slovo chápou již staré latinské a koptské překlady. Z českých KP („obestření“), ČEP („znamení moci“), ČSP („znamení moci“), B21 („znamení autority“), JB („znamení podrobenosti“).

ἐξουσίαν ἔχειν chápe ženu jako držitele oprávnění.⁶³¹ Pokud bychom tedy už ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς překládali jako „mít (znamení) autority na hlavě“, pak tu šátek představuje to, co ženě dává právo veřejně prorokovat a modlit se.

Jak jsme viděli, zahalení nemá své zdůvodnění pouze na vertikální rovině (k Bohu), ale důležitou roli tu hraje i horizontála (k lidem okolo). Nazahalená žena vrhá hanbu na svého muže, případně popírá Bohem daný vztah k mužům v rámci stvořeného řádu obecně. Přestože Pavlovi nejde primárně o podřízenost ženy muži, jeho argument založený na výkladu Genesis („Zákona“) počítá s odvozeností ženy od muže a tím, že je slávou mužovou. Ten je její hlavou, která stojí odhalená před Bohem i lidmi. Žena se vztahuje k muži jako on ke Kristu. Z textu není jasné, zda ženy při prorokování a modlitbě šátek odkládaly nebo si jej odmítaly vzít. V prvním případě by prorokování a modlitbu považovaly za činnost, která stojí mimo běžná sociální omezení, a Pavel tuto svobodu omezuje. V druhém by naopak zahalení představovalo oprávnění pro jinak nezahalenou ženu, aby mohla promluvit v modlitbě nebo proroctví před shromážděním. Svým zahalením přitom musí dál symbolicky ukazovat respekt ke svému postavení v rámci stvoření a ve svém vztahu k muži. V každém případě je zde cítit napětí mezi svobodou (veřejně jako muž) prorokovat a modlit se na jedné straně a nutností nezostudit svého muže a respektovat své postavení (coby ženy) v rámci stvoření na straně druhé. K podrobnější diskuzi se ještě vrátím, ukazuje se tu však, že právě prorokování a modlitba představovaly kontext, kde toto dilema zřetelně vystupovalo a vztah ženy k muži bylo třeba nově potvrdit.

9.4.3 Mlčení žen v 1K 14,33b–36

1K 14,33b–36		
Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων	A	Držet církevní praxi
³⁴ αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν·	B	Ženy V CÍRKVI mlčí
οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ' ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.	C	Není dovolené <i>podřízenost</i> <i>podle Zákona</i>
³⁵ εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν·	D	Chtějí-li se učít DOMA od mužů se ptají
αἰσχρὸν γάρ ἐστιν	C'	Není slušné
γυναικὶ ἐν ἐκκλησίᾳ· λαλεῖν	B'	Ženy V CÍRKVI mlčí

⁶³¹ Takto ve významu vlastních práv se slovo ἐξουσία a příslušné sloveso objevují v listu často a hrají důležitou roli v Pavlově polemice s Korintskými (1K 6,12; 7,4; 8,9; 9,4–6.12.18).

³⁶ ἡ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηγήθην, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;	A'	Držet církevní praxi
--	----	----------------------

Pasáž 1K 14,33b–36 ve svém současném kontextu představuje třetí sadu pokynů pro mluvení v církvi. Pavel postupně oslovuje tři skupiny (mluvčí v jazyku, proroci a ženy), přičemž pro každou z nich upřesňuje ani ne tak, jak prorokovat či mluvit (v jazycích), ale kdy má kdo mlčet. V první řadě nařizuje mlčet všem krom toho, kdo zrovna mluví.⁶³² Dále má mlčet mluvčí v jazyku, pokud není vykladač nebo už mluvili tři jiní. Prorok, který zrovna mluví, má umlknout ve chvíli, kdy povstane někdo, komu se dostalo čerstvého zjevení. V 1K 14,33b–36 pak přidává specifické pokyny, kdy mají umlknout ženy. Vzhledem k tomu, že v předchozích dvou případech se nařízení umlknout týkalo konkrétních situací, kdy mají dotyční mlčet, lze předpokládat, že ani v případě žen se nejedná o mlčení obecně. Hlavní indicii tu přináší v. 35, který toto mluvení vztahuje k situaci, kdy se ženy „chtějí něco dozvědět/naučit“ (τι μαθεῖν θέλουσιν). To v zásadě vylučuje prorokování a modlitbu z 1K 11,5. Prorokování může poučit druhé (v. 31), ale mluvčí neprorokuje o své vůli nebo proto, že se chce něco dozvědět. Modlitba, ať už díkyvdání, chvála nebo prosba, zase míří k Bohu a není pátráním po nepoznaném. Pavel má navíc za to, že toho, co by se ženy svým „mluvením“ v církvi mohly dozvědět, lze dosáhnout tak, že se zeptají doma svých mužů. To vylučuje příspěvek pod přímou inspirací Ducha a naznačuje lidskou rovinu diskuze.

Nabízí se proto otázka, jaké mluvení žen zde může mít Pavel na mysli. Mělo by se jednat o mluvení v rámci bohoslužby (ἐν ἐκκλησίᾳ) a ve spojitosti s některým z žánrů řeči zmíněných v 1K 14,26. Vzhledem k hlavnímu tématu 1K 14 a předchozích veršů (1K 14,28–33) lze předpokládat spojitost s prorokováním a jazyky. Necháme-li stranou nepřilíh pravděpodobné návrhy, zbývají v podstatě dvě možnosti.⁶³³

(1) *Učení*. Kladení otázek bezpochyby patřilo k procesu učednictví a učení (srov. L 2,46). Sloveso ἐπερωτάω se v evangeliích objevuje typicky právě v souvislosti s dotazem na učení a snahou vyjasnit si nějakou věroučnou otázku.⁶³⁴ Je také zřejmé, že právě zapojení žen do vyučování představovalo minimálně pro některé raně církevní kruhy problém (1Tm 2,11–12). O vyučování a učitelích se Pavel v 1K 12–14 zmiňuje

⁶³² V. 28.30: σιγάτω; v. 34: σιγάτωσαν. Srov. také v. 27: κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς καὶ ἀνά μέρος; v. 31: καθ' ἑνα.

⁶³³ Pavel nemá na mysli vyrušování žen obecně. Krom toho, že je sloveso λαλέω je třeba číst v kontextu a stěží může označovat „povídání, vyrušování“, napomenutí by pak nebylo třeba mířit specificky na ženy a jejich dotazy. Nepravděpodobný je také Witheringtonův návrh, že by ženy kladly dotazy prorokům, jak byly zvyklé z pohanského prostředí. (Witherington III, *Conflict and Community*, 286.) Z 1. Korintským nemáme žádné indicie, že by prorokování v Korintu (nebo jinde v rané církvi) fungovalo tímto způsobem (spíše naopak srov. *Hmand* 11). Rovněž nelze předpokládat, že by právě jejich manželé byli proroky, kterých by se doma mohly ptát.

⁶³⁴ Ve slutečnosti se jedná o většinu novozákonních výskytů: Mt 12,10; 17,10; 22,23.35.41; Mk 7,5.17; 9,11.28; 10,2.10.17; 11,29; 12,28; L 2,46; 6,9; 8,9; 17,20; 18,18; 20,21.27.40; 21,7.

několikrát.⁶³⁵ Vedle jazyků se učení objevuje také v 1K 14,26. Zároveň ale platí, že tématem pasáže jsou prorokování a řeč v jazycích, které vyučování nenahrazují a představují jiný typ řeči. To vede k otázce, zda není možné najít ještě typ mluvení, který by byl tomuto kontextu bližší.

(2) *Posuzování proroctví.* Druhou možností, která se nabízí, je, že v 1K 14,34–35 jde o mluvení při posuzování proroctví.⁶³⁶ Poté, co promluví proroci, má podle Pavla vždy následovat posuzování proroctví, které již není záležitostí jednotlivce, ale kolektivu církve (v. 29: οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν). Jak jsme viděli, toto posuzování pravděpodobně cílilo na vyjasnění řečeného, jeho původu a obsahu. Na rozdíl od proroctví, které bylo záležitostí zjevení, posuzování proroctví představovalo společnou snahu společenství řečné zhodnotit a načerpat z něj užitek. Je možné, že zahrnovalo kladení otázek a diskuzí. V 1K 14,31 se sloveso *μανθάνω* objevuje jako efekt (správně praktikovaného) prorokování. Výskyt tohoto slovesa v 1K 14,35 spolu s kontextem celé pasáže (1K 14,27–36) naznačuje tuto spojitost s prorokováním (tedy jeho následným zkoumáním). To již na rozdíl od prorokování samého představuje řeč určenou horizontálou (řeč mezi lidmi) a není věcí přímé inspirace jazyka (člověk chápe, *pak* mluví). Na tomto by již Pavel na rozdíl od prorokování veřejnou účast žen nedovoloval.

Domnívám se, že obě řešení jsou možná. První se týká společensky delikátní situace, ke které jistě mohlo docházet. Druhá má blíže k vlastnímu kontextu pasáže, ale staví na určité představě o posuzování prorokování. Zároveň ale platí, že posuzování proroctví nemuselo spočívat ani tak ve zpochybňování řečeného jako právě v činnosti podobné vyučování, od kterého se lišilo hlavně tím, že šlo o učení spojené s pronesenou prorockou řečí. K tomu, proč by účast žen na takovémto mluvení nebyla vhodná, nabízí text několik indicií.

(1) *Je neslušné, aby žena (takto) mluvila na veřejnosti.* Slovo „nevhodné/neslušné“ (*αισχρόν*) se v nesporných Pavlových listech objevuje pouze zde a v 1K 11,6. Lze si dobře představit, že představa žen diskutujících veřejně s muži nebo zpochybňujících řečené neodpovídala měřítkům slušného ani pro židy, ani pro bývalé pohany.⁶³⁷ Celkem jistě to nebylo něco, na co by byli zvyklí nebo co by pro křesťanství získávalo dobrou pověst.

(2) *Ženy se mají ptát doma svých mužů.* Podobně jako v 1K 11,2–16 má i zde žena respektovat to, že na veřejnosti ji zastupuje její manžel („její hlava“). Má se učit jeho prostřednictvím, ne vystupovat na veřejnosti (a zároveň v jeho přítomnosti) nezávisle na něm. Tím by obcházela a znevažovala jej i Bohem daný řád. Pokud navíc otázky zahrnovaly i diskuzi či zpochybňování příspěvku manžela, je delikátnost této situace zřejmá. V kultuře cti žena, která se chová takto nevhodně, vrhá hanbu na svého

⁶³⁵ 1K 12,8–10: slovo moudrosti a slovo poznání; 1K 12,28: učitelé. V 1K 13 se vedle prorokování mluví také o poznání a poznávání. V 1K 14,6 se vyučování objevuje jako žánr vedle proroctví a 1K 14,26 jmenuje vedle jazyků také učení.

⁶³⁶ Tak Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, 255.

⁶³⁷ Odkaz na konkrétní antické texty Garland, *1 Corinthians*, 667–668.

muže. Pavel tu potvrzuje její výsadu se tohoto dění na shromáždění účastnit, ale podobně jako v 1K 11,2–16 vymezuje jak. V tomto případě to znamená účastnit se mlčky a ptát se až v soukromí.

(3) *Má být podřízená.* Zde Pavel odkazuje na Zákon, přičemž spíše než na Gn 3,16 myslí na příběh stvoření podobně jako v 1K 11,2–16.⁶³⁸ V 1K 14,34 není uvedeno, komu mají být ženy podřízené. Sloveso ὑποτάσσω se v NZ typicky spojuje s podřízeností někomu někomu nebo v souvislosti podrobením někomu.⁶³⁹ V 1K 14,32 se mluví o podřízenosti „duchů proroků“ prorokům. V 1K 14,34 však Thiselton oprávněně obrací pozornost k řádu obecně.⁶⁴⁰ Ten je vlastním tématem celé pasáže 1K 14,26–40. Žena má respektovat Bohem daný řád a vztah k muži. Pokud by na veřejnosti vystupovala sama za sebe nezávisle na svém muži, tento řád narušuje.

(4) *Dodržování církevní zvyklosti.* Pavel zdůrazňuje, že toto pravidlo se týká specifického kontextu: ἐν ἐκκλησίᾳ. Tímto výrazem označuje jak shromážděné lidi („sbor“), tak probíhající událost („bohoslužba“) i prostor a čas konání („kostel“). Prostor se samozřejmě *mohl* krýt s domácím prostředím, při křesťanském setkání se v něm ale dění mělo řídit pravidly církve.⁶⁴¹ Burton ukazuje, že právě toto prolínání prostoru (dům/církev) a rolí (maželka/prorokyně) mohlo vést k řadě konfliktů.⁶⁴² Pavel zde odmítá jak domácí zvyklosti, tak (rozdílné) kulturní nebo osobní preference Korintských a potvrzuje existenci obecných zvyklostí, která platí pro církevní setkání. K nim patřilo zahalení prorokujících žen a podle všeho také jejich mlčení v kontextu posuzování proroctví a vyučování (srov. 1Tm 2,11–15). V pozadí církevních zvyklostí lze tušit zkušenost synagogy. Pavel počítá s účastí žen, ale jeho vyučování o prorokování je adresované „bratřům“ a pouze s nimi vede v 1K 14 (přímý) dialog. Podobně jako v 1K 11,16, kde zřejmě rovněž předpokládá spory v této otázce, odkazuje na obecnou zvyklost ve všech církvích. V 1K 14,33b–36 tuto skutečnost potvrzuje a připomíná původ evangelia v Jeruzalémě i to, že Korintští nejsou jeho jedinými příjemci, aby si mohli tvořit vlastní pravidla. Církev je specifickým prostorem s vlastními pravidly, která mají být respektována. Oproti řádu platnému „doma“ vzniká řád pro „Boží dům“, v němž platí specifická pravidla (srov. 1Tm 3,15).

⁶³⁸ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1153–54.

⁶³⁹ Ženy mužům: Ef 5,21.24; Ko 3,18; Tt 2,5; 1Pt 3,1.5; otroci pánům: Tt 2,9; 1Pt 2,18; věřící vládčům: Ř 13,1.5; Tt 3,1; 1Pt 2,13; lidé Bohu/Kristu: Ř 8,7; 10,3; Jk 4,7.

⁶⁴⁰ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1154–1155.

⁶⁴¹ Edward Adams ukazuje, že teze o rané církvi jako církvi, která se scházela téměř výhradně po domech (tj. domácnostech), nemá pevnou oporu v pramenech, a je na místě předpokládat i další místa setkávání. (Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* (London: T&T Clark, 2016).) Chris Caragounis přesvědčivě zpochybňuje představu korintské církve jako společenství 50–100 osob a rovněž navrhuje alternativní místa setkávání pro případ Korintu. (C. C. A. Caragounis, “A House Church in Corinth. An Inquiry into the Structure of Early Corinthian Christianity,” in Belezos, C. J. (Ed.): *Paul and Corinth. 1950 Years since of the Writting of the Epistles to the Corinthians* (Athens: Psichogios, 2009), 365–418.)

⁶⁴² Stephen C. Burton, “Paul’s Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth,” *New Testament Studies*.32 (1986).

Zbývá otázka, proč se výše uvedené důvody nevztahují také na prorokování a modlitbu. Odpovědi se nabízí v zásadě dvě. (1) *Vertikála*. Prorokování ani modlitba nejsou komunikací mezi lidmi, ale mezi Bohem a člověkem. Mluvčí vystupuje ze sféry lidských vztahů a je určen svým vztahem k Bohu. V případě modlitby se obrací ze světa k Bohu. V případě prorokování nechává promlouvat Boha, a nejde tedy o řeč *dotyčného* k přítomným, a to ani v případě, že by šlo o poselství určené lidem. Při prorokování mluví Bůh. V případě vyučování však promlouvá člověk k lidem. Mluví sám za sebe a do hry vstupují znovu sociální pravidla vnějšího světa. Vertikála vytváří prostor svobody a rozvolnění vnějších vztahů. (2) *Inspirace*. Jak jsme viděli, prorokovat znamená primárně promlouvat v stavu inspirace. Slova, která pronáší mluvčí, nejsou jeho, ale do úst mu je vkládá Boží Duch („inspirace jazyka“). Obsahem takového prorokování zřejmě typicky byla modlitba, díkyvdání, píseň, jak tomu nepochybně bylo u řeči v jazyku (1K 14,14–17). Zda se modlitbou v 1K 11,5 míní právě takováto modlitba pronášená pod inspirací Ducha, není jisté. Její spojení s prorokováním na tomto místě naznačuje, že tomu tak bylo (srov. 1K 14,26). Nicméně i kdyby ne, pravděpodobně tato činnost patřila do stejné části bohoslužby, kterou určovalo vanutí Ducha. To překračovalo sociální omezení. Týkalo se stejně pohanů i židů, svobodných i otroků, mužů i žen (1K 12,13). Přijetí pohanů do Božího lidu bylo spojeno se svrchovaným působením Ducha, jemuž nemohli lidé nepřítakat.⁶⁴³ Podobně i kdokoli z přisedících, pokud jej Duch osloví, má dostat prostor (1K 14,30). Skrz koho a jak se Duch projeví, závisí na Boží svrchované volbě (1K 12,4–11). Lidé pak tomuto vanutí nemají překážet nebo mu bránit, zároveň ale mají zodpovědnost za to, aby mu dali náležitou formu (1K 14,39–40). Když vane Duch, mohou mluvit ženy, otroci, děti či nově obrácení. Když dojde na vyučování a vedení, začíná znovu hrát větší roli pohlaví, znalosti nebo postavení.

9.4.4 1K 14,33b–36: závěry

(1) *Jednotný přístup v 1K 11,2–16 a 1K 14,33b–36*. Domnívám se, že pokyny ohledně žen v 1K 11 a 1K 14 nestojí proti sobě, ale naopak jsou komplementární a odrážejí stejnou logiku. V obou jde o vztah ženy k muži a společenskou normu. V obou se argumentuje Zákonem (příběhem stvoření). V obou jde o kontext církve a církevní zvyklosti. V obou se tematizuje podřízenost ženy a odvozenost ženy od muže. V obou má být tento vztah vyjádřen a zachován. V případě prorokování šátkem, v případě otázek při vyučování, posuzování a diskuze mlčením.

(2) *Rozdílné kontexty*. V kap. 6.4 této práce, jsem tematizoval rozdílné role v rozdílném kontextu v rámci dění v církvi. Naznačil jsem, že v rámci rituálu praktikování charismat (konkrétně inspirované řeči) vznikal liminální prostor svobody, kde se na čas rozpouštěly role vnějšího světa i role platné v komunitě. Každý mohl mluvit, jak jej vedl Duch. Mohl vstoupit do role proroka (jednorázově nebo opakovaně) a uspět v ní. Po skončení se vracel do starých rolí a znovu se začleňoval do sociálních struktur církve a vnějšího světa. Analýza postavení žen při bohoslužbě tomuto modelu odpovídá. Část (či

⁶⁴³ Srov. Ga 3,1–5; Sk 10,44–48; 15,8–9.

prvek) bohoslužby určená vertikálou a inspirací (Boží iniciativa) byla prostorem, kde omezení pro ženy ztrácela částečně význam. Byla prostorem svobody, kde mohly mluvit. Mimo tento kontext i v rámci bohoslužby, kde již dominovala horizontála, se mnohem více počítalo s omezeními danými rolí křesťanské ženy a manželky.

(3) *Prorokování a učení.* Pavel v rámci 1K 12–14 klade vedle sebe inspirovanou řeč („inspiraci jazyka“) a učení („inspiraci myslí“). Zvláště zřetelně vedle sebe stojí v 1K 13,8–12. Pavel obojí považuje za stejně důležité a stejně duchovní (působení Ducha). Zároveň ale naznačuje rozdíl v přístupu k těmto dvěma typům inspirace. Zde v případě žen není jasné, zda mohou učit (tedy mluvit), pokud mohou přispět nějakým slovem nebo vyučováním. 1K 14,34–35 se primárně týká diskuze a dotazování, nicméně kontext učení obecně lze předpokládat. 1Tm 2,11–15, kde se ženě zakazuje učit (ve smíšeném shromáždění), a mít tak moc nad mužem, v zásadě odpovídá logice diskutovaných pasáží v 1. Korintským. Mohla by tudíž reprezentovat obdobný typ církevních zvyklostí, na jaké Pavel v 1K 11 a 1K 14 odkazuje. Pokud by to tak bylo, znovu by to podtrhovalo význam projevů Ducha, které byly určené horizontálou a inspirací a s nimiž sociálně daná omezení částečně mizí, protože nemluví člověk, ale Bůh sám.

(4) *Inspirace a řád.* Inspirace u prorokování a jazyků znamená, že Bůh si vybírá, kdo mluví, a také to, že to není (ani tak) člověk, kdo mluví. Toto Boží „právo“ vybrat si člověka, jehož prostřednictvím promluví, Pavel respektuje. Dotyčný musí dostat prostor. Zároveň ale počítá s tím, že mluvčí dál zodpovídá za způsob svého mluvení a nesmí zapomenout na sociální kontext, v němž promlouvá. Žena by proto měla mít pod kontrolou svůj vzhled a to, jak na veřejnosti působí. Bůh jedná svrchovaně, ale v jeho jednání se vždy musí odrážet jím stvořený řád.

9.5 Potvrzení řádu (1K 14,37–40)

1K 14,37–40	
<p>³⁷ Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινώσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή·</p> <p>³⁸ εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται.</p>	<p>Závěrečné varování Kdo je prorok duchovní pozná, že Pavlovy pokyny jsou Boží příkázání</p> <p>Kdo nepozná, nebude uznáván</p>
<p>³⁹ Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεῦειν καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις·</p>	<p>Závěr (specifický): usilovat prorokovat mluvit jazyky</p>
<p>⁴⁰ πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.</p>	<p>Závěr (obecný): užitek a řád vše</p>

V 1K 14,37–38 Pavel přidává varování pro ty, kdo by nechtěli respektovat jím předložený pořádek. Ten zde ztotožňuje s Božím přikázáním (v. 37: κυρίου ἐντολή). Nejedná se tedy pouze o Pavlův názor nebo tradici církve, ale Boží řád, který vychází z Boží povahy (v. 33). Pokud by se mu Korintští vzpírali, budou stát proti samotnému Bohu. To potvrzuje Pavlovo varování z v. 38, které má formu výroků soudu, v nichž se dotyčnému vrací to, co učinil.⁶⁴⁴ Příkladem může být Pavlovo „Kdo ničí Boží chrám, toho zničí Bůh.“ (1K 3,17) nebo „Kdybychom soudili sami sebe, nebyli bychom souzeni.“ (1K 11,31).⁶⁴⁵ Pokud se někdo považuje za proroka nebo Duchem obdařeného člověka, tak mu Boží vůle jistě není neznámá. V opačném případě mu hrozí nejen to, že není skutečným prorokem, protože Boží vůli nerozumí, ale hrozí, že Bůh jej nebude znát. Svým jednáním nebuduje církev, ale boří ji, a proto na sebe přivolává Boží hněv, jak před tím Pavel varuje v 1K 3,17 a 11,31.

1K 14,39–40 pak shrnuje celou diskuzi v 1K 12–14 (a zvláště kap. 14). V. 39 potvrzuje, že prorokování a jazyky jsou vlastním tématem Pavlovy diskuze o projevech Ducha (τὰ πνευματικά) v 1K 12–14. Přináší výzvu k horlivému usilování či praktikování prorokování a pokyn, aby se nebránilo mluvit v jazycích. To naznačuje, že někteří měli tendenci jazykům bránit. Podobně v 1Te 5,19–20 Pavel upozorňuje věřící, aby nepohrdali prorocstvími a neuhášeli plamen Ducha. Projevy Ducha nebyly všemi hodnocené stejně. Jednotlivé příspěvky mohly mít v praxi značně rozdílnou úroveň, což vedlo některé k tomu, že jimi pohrdali. Zároveň tu Pavel znovu potvrzuje, že výskyt „projevů Ducha“ není jen na Bohu, ale záleží také na míře „usilování“ o ně nebo naopak „uhášení plamenu Ducha“.

Poslední verš pak podtrhává to, na čem leží důraz v celé pasáži, a zvláště posledním oddíle 1K 14,26–36: všechno se má dít slušně (εὐσχημόως) a podle řádu (κατὰ τάξιν). Slovo εὐσχημον popisuje vhodné chování. V 1K 12,23 takto Pavel mluvil o neslušných údech (ἄσχημονα), kterým dodáváme slušnost (εὐσχημοσύνη). Pavel zde znovu naráží na představu dobře fungujícího a správně uspořádaného těla. Také slova „podle řádu“ tu neodkazují jen na řád při bohoslužbě, ale znovu připomínají obraz těla, kde se každý úd nachází na svém místě, je ve správném vztahu k ostatním a plní svou funkci. To pro Pavla není něčím, co by šlo proti podstatě charismat a působení Ducha. Pokud by naopak charismata nebyla praktikována v souladu s těmito hodnotami, Korintští by přestali ztělesňovat ideál jednotného Kristova těla složeného z rozličných údů, které si navzájem slouží, pečují o sebe a v harmonii přispívají ke společnému rozvoji. Pouze tehdy, když se projevy Ducha uplatňují správným způsobem, lze skutečně mluvit o práci Božího Ducha a věřící jsou skutečně duchovními lidmi. Jen tehdy je bohoslužba skutečnou bohoslužbou, v níž se církev ukazuje jako Kristovo tělo a Boží dům.

⁶⁴⁴ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1163–65.

⁶⁴⁵ Srov. také 1S 15,26; Mk 8,38.

10 Závěr

10.1 Exegetické podněty

V této práci jsem se snažil najít odpověď na otázku *Co nám text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálním významu rituálu, o kterém se zde mluví?* Přestože cílem této práce nebylo předložit exegezi dané pasáže, ale porozumět smyslu a významu popisovaného dění, v základu se muselo jednat o práci exegetickou. 1K 12–14 přitom obsahuje řadu problémů, které by vydaly na samostatné monografie. K mnohým z těchto otázek bylo potřeba zaujmout v rámci výkladu zdůvodněné stanovisko, ačkoli jim nebylo možné věnovat tolik prostoru, kolik by si zasloužily. Přes všechny tyto limity dané cíli práce a rozsahem lze tuto práci chápat také jako příspěvek do diskuze k porozumění zkoumané pasáže a jejích dílčích problémů. Nejvýznamnější příspěvky do diskuze shrnují následující odstavce.

(1) *Téma 1K 12–14.* Hlavní téma 1K 12–14 pasáže jsem spojil se slovem πνευματικά, které jsem vztáhl na projevy Ducha v 1K 12,7–10. Toto slovo se pojí s představou působení Ducha, a proto tu představuje vhodnější výraz než synonymum χαρίσματα, které se váže k představě daru, a tedy něčeho, so se pojí s konkrétní osobou. Πνευματικά v 1K 12–14 se týkají primárně řeči pod inspirací („mluvení v Duchu“) v jeho dvou podobách – tedy prorokování a glosolálie. Na jaké konkrétní problémy text reaguje se pak ukazuje v praktických závěrech v 1K 14,26–40. Primárně jde o to, jak praktikovat inspirovanou řeč v její srozumitelné a nesrozumitelné formě (závěr 1K 14,39). Konkrétní problémy spočívaly v tom, že mluvčí měli tendenci mluvit spontánně ve stavu inspirace, aniž by na sebe čekali nebo brali ohled na užitek druhých a společenská pravidla. Zdá se, že byla tendence touto činností zastínit ostatní projevy. Na druhé straně pak snad naopak docházelo ke snaze těmto projevům bránit.

(2) *Logika 1K 12–14.* Pavel celou problematiku zasazuje do širšího teologického rámce, jímž je povaha Boha a jeho mnohotvarého působení ve věřících (1K 12,4–11). Zdůrazňuje potřebu různosti a jednoty v jednom těle, jímž se Korintští stali, když uvěřili v Krista a byli napojeni Duchem (1K 12,13). V 1K 13 představuje lásku jako základní étos, který má vést veškeré jednání včetně praktikování projevů Ducha a v 14,1 se vrací k vlastním problémům korintské bohoslužby. Pojem lásky jako měřítka velikosti se tu přenáší do roviny užitku projevu pro druhého (14,1–5), ať souvěrce (14,6–19) nebo hosta (14,20–25). V závěrečné části pak vyslovuje konkrétní pokyny (14,26–35), které sledují klíčové cíle: (1) řád, harmonie, jednoty, (2) zachování rozmanitosti, (3) vše přináší užitek a (4) odpovídá církevním zvyklostem a zásadám slušnosti. 1K 14,39–40 uzavírá diskuzi s odkazem na dvě činnosti, jichž se pasáž primárně týkala.

(3) *Neúplnost obrazu církve v 1K 12–14.* Toto porozumění tématu a struktury pasáže také ukazuje, čím text není. 1K 12–14 nemá nabídnout popis bohoslužby, ale primárně upravuje praxi jednoho z prvků (konkrétně inspirované řeči), který byl její součástí. To vysvětluje, proč text nemluví o dalších darech nebo druzích řeči. Zmiňuje se

o nich, ale nejsou jeho tématem (1K 12,8–10; 14,6.26). Nedožíváme se například téměř nic o místě vyučování, kázání či výkladu Písma, přestože i ty tu hrály důležitou roli, jak naznačují Pavlovy zmínky v epištole (zejména 1K 1,18–3,23; 9,3–23; 14,6). Stejně tak by bylo chybou vidět v 1K 12–14 jakýsi charismatický model církve, kde není místo pro strukturované vedení, starší, diakony nebo charismata praktického charakteru. 1K 12,4–11 nebo 14,26 se týkají konkrétní složky bohoslužby, k níž patřily specifické role a pravidla odlišná od jiných kontextů v rámci téže komunity a události.

(4) *Pavlova terminologie.* Velkou výzvu představuje specifický jazyk 1K 12–14, který je plný neobvyklých termínů.

(a) V této práci se opakovaně ukazovalo, že Pavel používá živý jazyk. V různých výčtech se objevují vedle sebe různé položky a tytéž fenomény označuje různými termíny. V celé pasáži, a zvláště v 1K 12,4–11 se zřetelně ukazovalo, jak Pavel dokáže kombinovat různé sady metafor. Pavel přirozeně kombinuje metaforiku daru (dávání, charisma) a působení (duch, projevy, působení).

(b) Tato pluralita umožňuje zachytit mnohotvarou, žitou a těžko uchopitelnou skutečnost tak, že ji popisuje různými metaforami a nahlíží z různých perspektiv. Slovo *χαρίσματα* tak dává smysl v 1K 12,31, kde se mluví o ustanovených údech těla, zatímco v 1K 14,1, kde se Pavel vrací k hlavnímu tématu aktuálních projevů Ducha (konkrétně řeči v Duchu), je na místě výraz *πνευματικά*. Podobně se liší jednotlivé výčty darů, kdy jeden je tematizuje jako projevy Ducha (1K 12,7–10), další jako ustanovené údy těla (1K 12,28–30), jiný jako žánry (1K 14,6) nebo mody řeči (1K 14,14–19), další jako konkrétní příspěvky k bohoslužbě (1K 14,26). Vykladač takto musí zohlednit perspektivu a respektovat skutečnost, že Pavlova volba termínů je smysluplná, ale zároveň se nejedná o technický jazyk s pevně definovanými termíny.

(c) V průběhu zkoumání se také neobjevil žádný skutečný důvod pochybovat, že by tato rozmanitost terminologie nebyla vlastní Pavlovi. Jak metafora daru (*χάρις, δίδομαι, χαρίσματα*), tak metafora působení (*πνεῦμα, ἐνεργέω, πνευματικά*) mají místo v Pavlově slovníku, listech i celku myšlení. Naopak se téměř neobjevují mimo okruh pavlovského křesťanství. Jejich rozdílné užití se dá vysvětlit odlišnou perspektivou na tom kterém místě. Toto téma by si zasloužilo mnohem podrobnější studii, která by se zabývala prameny podrobněji a také by reagovala na předchozí bádání. Předložená práce ale ukazuje směrem k tomu, že vznik těchto termínů je vhodné hledat v životě rané křesťanské obce a vidět v ní sociolekt pavlovské (případně křesťanské) komunity.

(5) *1K 12,13 jako odkaz na zkušenost Ducha odlišnou od křtu.* Oproti velké části bádání se domnívám, že 1K 12,13 se netýká rituálu vodního křtu. Podobně jako James Dunn nebo Gordon Fee jsem došel k závěru, že tato pasáž se týká zkušenosti Ducha, která není nutně vázaná na křest. Pavel ji zde uchopuje prostřednictvím dvou metafor spojených se slovy *βαπτίζω* a *ποτίζω*. Ta pomáhají přiblížit povahu této zkušenosti, která stála na začátku křesťanského života a dále jej určuje. Všichni věřící přijali jednoho Ducha, který se v nich různými způsoby projevuje.

(6) *Dva modely církve.* Z exegeze v této práci vystupovalo pojetí charismat jako dynamického dění, kde nejde ani tak o lidi, kteří mají nějaký dar, jako spíše o lidi, v nichž se nějakým způsobem projevuje Boží Duch. Tyto projevy mohou být pokaždé jiné,

nicméně v praxi lze předpokládat, že určitý typ projevů se opakovaně objevuje u konkrétních osob. Takto se dá vysvětlit přechod od dynamického dění („projevy Ducha“) v 1K 12,7–10 k ustanoveným údům těla v 1K 12,28–30. Obecně ale platí, že raně křesťanská bohoslužba (respektive její části určené projevy Ducha) představovala prostor svobody, v němž kdokoli z účastníků mohl vstoupit do nějaké role, které k tomuto dění patřila. V rámci něj se věřící (na okamžik) stávali „proroky“, „mluvčími v jazyku“, „vykladači“, „zpěváky“ či „uzdravovateli“. To ovšem neznamenalo, že by tyto role určovaly jejich postavení v komunitě po skončení této činnosti. Křesťanská komunita měla své role určené společenským řádem (muži, ženy, otroci) a řádem komunity (apoštol, učitel, starší). Tyto sady rolí se týkaly jiného kontextu, navzájem se nevyklučovaly, ale doplňovaly. To neznamená, že by v prolínání těchto rovin nedocházelo k napětím a konfliktům. Ty lze přirozeně čekat a 1. Korintským o nich přináší svědectví (zvláště v otázce žen).

(7) *Prorokování a jazyky*. Velký prostor jsem v předkládané práci věnoval otázkám glosolálie a zejména prorokování v 1K 14. Bylo tomu tak proto, že se jedná o stěžejní téma zkoumané pasáže, jednak novozákonní bádání nabízí množství různých pohledů na tento raně křesťanský fenomén. Protože studium sekundární literatury k tématu nevedlo k závěrům, které by mi umožnily přihlásit se k určitému pohledu, rozhodl jsem se projít relevantní raně křesťanské a předkřesťanské prameny a na tomto základě si učinit názor na podobu studovaného fenoménu. To ve výsledku vedlo k závěrům, které znamenaly nejen určitý odklon od většinového pohledu, ale také změnu mého původního pohledu. Přestože jsem si vědomý toho, že předkládaný pohled odchyluje od převládajícího pohledu, domnívám se, že má oporu v pramenech a dává smysl v kontextu 1K 14.

(a) Prameny dosvědčují rozmanité pohledy na prorokování. Pojetí, které v raně křesťanském kontextu dominuje, chápe prorokování (sloveso *προφητεύω*) jako řeč, kdy mluvčí promlouvá ve stavu aktuálního naplnění Duchem. Prorokování tu nedefinuje to, co mluvčí říká nebo ke komu mluví, ale to, že mluví pod aktuální inspirací Ducha v okamžiku naplnění. Terminologicky lze mluvit o „inspiraci jazyka“ oproti „inspiraci mysli“, kdy člověk nejprve rozumí, vidí, vnímá, a teprve poté mluví. V prorokování nejde o vyřizování *předchozího* zjevení, vidění či poselství, jak předpokládá většina definic prorokování v novozákonním bádání. Pavel samozřejmě počítá se zjeveními, slovy poznání, viděními či učením, nicméně sloveso *προφητεύω* používá podobně jako Lukáš především pro řeč pod přímou inspirací Ducha („Duch vede jazyk mluvčího“). Glosolálie představuje v tomto ohledu variantu prorokování. Jedná se o analogické fenomény s tím rozdílem, že v jenom případě jsou slova mluvčímu srozumitelná, ve druhém nikoli. To vysvětluje, proč Pavel v 1K 14 srovnává glosolálii s prorokováním, a nikoli s některým z dalších srozumitelných darů řeči jako učením či kázání.

(b) Obsahem prorokování mohla být – a v křesťanském kontextu zřejmě často také byla – oslava Boha, dobrořečení, hymnus či modlitba. Toto pojetí prorokování najdeme ve Starém zákoně, u Filóna a dominuje u Lukáše. Smysl dává také v kontextu 1K 14. Pavel o prorokování mluví v souvislosti s modlitbou (1K 11,4–5) a jeho pokyny v 1K 14,29–33 ukazují tímto směrem. Mluvčí promlouvají ve stavu inspirace, kterému mají tendenci se slepě podvolit (1K 14,32). Je třeba je upozornit, aby nemluvili zároveň, což naznačuje, že jim nejde o sdělení poselství (1K 14,31). Pokyn, že proroka je možné

přerušit a pokračovat místo něj, nedává příliš smysl, pokud by mluvčí nemohl dokončit myšlenku nebo by nový mluvčí mohl své zjevení sdělit o chvíli později (1K 14,30). Pokud se jednalo o proud oslavné řeči, je mnohem přirozenější, že po chvíli navázal někdo další s čerstvým puzením mluvit. To, že modlitby a hymny měly vést k poučení a budování je explicitně řečeno v 1K 14,12.19.26. V písních a hymnech daných Duchem mají „k sobě navzájem“ promlouvat také věřící v Ef 5,18–20. Dativ ἀνθρώποις a θεῶν v 1K 14,2–3 nemá říct, komu je řeč určená, ale je na místě jej chápat jako dativ prospěchu („mluví pro lidi k jejich budování“). Takto pro lidi měly sloužit jak modlitby a písně směřované k Bohu, tak vykládaná řeč v jazyku. Jakkoli 1K 14,24–25 nelze brát jako standardní popis průběhu a užitku prorokování, lze si představit, že by takovéto modlitby a hymny mohly vést k tomu, co tato pasáž popisuje. Ve světle řečeného je naopak možné chápat 1K 14,13–19 jako pokračující srovnávání prorokování a jazyků. Výrazy τῷ πνεύματι a τῷ νοῦ zнову odkazují ke srozumitelnosti a nesrozumitelnosti, nikoli k tomu, že jedno vzniká samovolně a druhé na základě promyšlené tvorby slov. Boží Duch inspiruje jak lidského ducha, tak lidskou mysl, aby ústa promlouvala slova, která jsou zároveň slovy Božími. Pouze v jednom případě je mysl bez užitku.

(c) Další podnět spočíval v oddělení slov προφήτης/προφητεύω/προφητεία. Význam slovesa προφητεύω nelze odvozovat od slova προφήτης, jak se v bádání často bez náležité reflexe děje. Označení prorok se vztahovalo ke společenské roli, která nemusela být nijak zvlášť vázaná na prorokování (Mojžíš, Eliáš, Jan Křtitel). Ne všechno, co dělají proroci, je prorokování. Mají-li vidění, vyřizují slovo či učí, nelze automaticky soudit, že jde o prorokování. Význam slovesa je třeba určit na základě jeho užití. Prorokování v křesťanském kontextu se často týká lidí, kteří nejsou proroky (Skutky, Hermas). Slovo prorok naopak může být funkčním označením pro toho, kdo zrovna prorokuje (*Hmand* 11), aniž by to nutně zakládalo roli člověka po skončení této činnosti. Tak je třeba chápat 1K 14,29–32, kde je jím potenciálně každý věřící. Zároveň jsou někteří lidé vnímáni jako proroci, i když neprorokují. Na takovéto označení role proroka zřejmě odkazuje 1K 12,28. Samotné prorokování ještě z člověka proroka nedělá, jak naznačuje 1K 14,37. Pokud ovšem někdo prorokoval a jednal jako prorok, je pravděpodobné, že mohl být časem jako prorok vnímán. Podobně může být zavádějící odvozovat význam slovesa προφητεύω od podstatného jména προφητεία, které typicky označuje konkrétní výroky nebo žánr řeči. Může jít o označení prorockých knih nebo jejich žánru. Z těchto literárně zpracovaných viděních či prorockých výroků nelze přímo usuzovat na obsah a podobu prorokování v 1K 14.

(8) *Role žen.* Pasáž týkající se žen představuje podle mnohých badatelů (nepavlovskou) interpolaci. V této práci jsem se na základě exegeze přiklonil (s mnoha jinými badateli) k názoru, se jedná o autentickou součást Pavlova dopisu. Ukazovalo se, že tato pasáž dobře odpovídá celkovému obrazu dění, jak vystoupilo v této práci. Svým způsobem je ilustruje a potvrzuje. Inspirovaná řeč přinášela svobodu mluvit pro všechny, jak dával Duch. Kontext vyučování nebo církevního života však předpokládal větší omezení daná rolemi vnějšího světa a společenství. Pasáž 1K 14,33b–36 odráží stejnou logiku jako 1K 11,2–16 a odpovídá celkové dynamice v 1K 12–14.

10.2 Smysl a význam rituálu v 1K 12–14

10.2.1 Obraz světa v 1K 12–14

Exegeze 1K 12–14 neměla být samotným cílem této práce. Směřovala jednak k odkrytí obrazu světa v popisovaném dění, jednak k porozumění významu tohoto dění pro účastníky a jejich komunitu. Toto dění jsem, jak je obvyklé, označoval slovem bohoslužba. Tu jsem chápal jako komplexní raně křesťanský rituál. Jak ukázala exegeze, zkoumaný text 1K 12–14 nenabízí celkový pohled na tuto událost. Zabývá se pouze některými jejími aspekty. Primárně jde o fenomény označované jako τὰ πνευματικά, jimiž se myslí různé projevy Ducha z 1K 12,8–10. Nejvlastnějším tématem jsou pak dva navzájem blízké projevy – prorokování a glosolálie. V této práci tedy nemůže jít o interpretaci bohoslužby se vším, co na ní dělo. Zkoumaný text však prozrazuje mnoho o smyslu popisovaného dění a jeho významu pro život rané církve.

Přestože pro popisované dění nejčastěji používám slova bohoslužba, Pavel ekvivalentní termín nepoužívá. Nejbližší k označení této události má překvapivě slovo ἐκκλησία. To sice pro Pavla označuje všechny věřící po celém světě a slouží k označení křesťanské komunity jako takové (1K 10,32). Může označovat také konkrétní komunity na různých místech (1K 11,16). Krom toho ale může označovat setkání této komunity. Podle 1K 11,18 se věřící se „scházejí v církvi“, což vykladači navrhuji překládat jako „když se scházíte jako církev“. ⁶⁴⁶ Slovesa συνάγω a συνέρχομαι se v 1K 11–14 objevují téměř jako technické označení pro událost. ⁶⁴⁷ Toto sejití pak znamená, že věřící jsou ἐν ἐκκλησίᾳ. To ovšem neznačí ani tak specifický prostor, byť tomu tak mohlo být, ale spíše událost, která na daném místě probíhá. V 1K 14,19 tak lze ἐν ἐκκλησίᾳ překládat jako „při bohoslužbě“, neboť Pavlovi nejde o chování v nějakém prostoru, ale vhodné jednání při probíhající bohoslužbě. Podobně 1K 14,35 se nemyslí na to, že by ženy nebyly v prostoru domu, ale že se nacházejí na shromáždění („při bohoslužbě“). Církev tak označuje jak shromážděné lidi, tak prostor a událost, které se účastní.

Vztažení slova ἐκκλησία k označení události, již se se text 1K 12–14 týká, odpovídá zjištěním této práce o symbolickém světě, který v souvislosti s tímto děním z exegeze zkoumané pasáže vystupoval. Ve všech důležitých rysech se týká sebezporozumění církve. To ovšem není pouze teoretickou koncepcí, ale zároveň osvětluje dění, k němuž na bohoslužbě dochází. Odpovídá tak základní představě o rituálu jako smysluplném dění, v němž se určitá konceptuální představa o světě realizuje v jednání účastníků rituálu. Za použití terminologie Clifforda Geertze lze říct, že se v rituálním jednání přehrává určitá „představa o světě“ (worldview), která představuje „model reality“ (říká účastníkům, čím jsou) a zároveň „model pro realitu“ (říká jim, čím by měli být). ⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 857.

⁶⁴⁷ συνάγω: 1K 5,4; συνέρχομαι: 1K 11,17–18.20.33–34; 14,23.26; ἐν ἐκκλησίᾳ: 1K (4,17); 11,18; 14,19.28.35 (v NZ pouze zde).

⁶⁴⁸ Geertz, *Interpretace kultur*, 109–111, 131–132.

V této práci se postupně odkrývají tři významné metafory, které věřícím měly říct, čím jsou, a také usměrnit jejich jednání tam, kde tím zcela nebyli.

(1) *Chrám*. Pavel začíná svůj výklad o charismatech připomínkou toho, čím věřící byli dříve a čím jsou nyní. Korint'ané dříve chodili za němými modlami (1K 14,2). Jejich konverze je přivedla do komunity, kde se živý Bůh projevuje a působí (1K 14,4–11). Příchod na bohoslužbu, kde se prorokuje jako by symbolicky přehrával tento přechod z bezbožného světa a vstup do prostoru, kde je přítomen živý Bůh. V textu 1K 12–14 je toto porozumění vstupu do bohoslužebného prostoru představeno na příkladu nevěřícího, který takto vstoupí do shromáždění prorokující církve a tuto skutečnost si uvědomí (1K 14,24–25). Vyznání „vskutku je mezi vámi Bůh“ naznačuje, že věřící shromáždění na jednom místě jsou něčím jako chrám. Metafora církve jako chrámu přitom představuje součást Pavlova symbolického světa a úzce souvisí se skutečností, že Boží Duch ve věřících viditelně působí.⁶⁴⁹ V 1K 12–14 se o chrámu přímo nemluví, ale toto sebeporozumění prosvítá ve vyznání v 1K 14,25 a často užívané metafoře budování (οικοδομέω/οικοδομή). Shromáždění věřící jsou chrámem. Jde však o chrám nedostavěný, který se dále *buduje*. To platí pro celek i jednotlivce. Všechno dění na bohoslužbě má k tomuto budování sloužit. Věřící, kteří mají Ducha, se teprve musí stát skutečně duchovními ve všech oblastech života (srov. 1K 14,37).

(2) *Působení Ducha*. Není tomu ovšem tak, že by věřící pouze přicházeli k Bohu. Bůh přebývá a působí v nich. Právě tuto skutečnost mají charismata odrážet. Plnost rozmanitého Božího života se rozlévá do života věřících. Všichni, kteří uvěřili, ať už byli dříve kýmkoli, byli naplněni Duchem (1K 12,13). Napili se z něj jak vyprahlá zem či žíznivý člověk. Byli jím zaplaveni, zavlaženi, pohlceni, pokřtěni. Tato událost přinesla nový začátek, život, očištění. Nicméně nejednalo se o izolovanou událost v minulosti, ale začátek dění, které dále probíhá. Věřící dále prožívají toto naplňování. Jsou dychtiví dalších částek Ducha (1K 14,12: πνευμάτων) či dalších projevů Božího Ducha (1K 14,7: φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Tím, kdo se tu projevuje je v posledku Bůh sám, respektive Kristus či Duch. Jde o projevy mnohotvarého Božího života, který se rozmanitým způsobem projevuje v jednotlivých věřících. Jejich prostřednictvím mluví, vyučuje, uzdravuje, vysvobozuje, vykládá. Přestože Pavel užívá hojně metaforu vody a větru, Duch ani v jeho symbolickém světě, ani v tomto dění není pouhou působící silou. Je osobou, která má vůli a projevy milostivě udílí. Je také darem. Člověk tu není ovládán, ale obdařen. S působením spolupracuje. V bohoslužbě, kde jsou charismata z 1K 12,8–10 praktikována, je toto pojetí světa a Boha opakovaně prožíváno, zobrazováno, komunikováno.

(3) *Tělo Kristovo*. Působení Ducha ve věřících má zásadní význam pro formování komunity. Ať byli věřící před konverzí kýmkoli, všichni přijali Ducha a ten v nich začal působit (1K 12,13). Je tím, co je odlišuje od těch, kdo Krista nevyznali (1K 12,3). Zároveň mezi nimi interakce při užívání charismat vytvářejí pouta. Věnují se stejné činnosti, přispívají ke svému vzájemnému růstu. Pavel Ducha pevně spojuje s Kristem, je

⁶⁴⁹ Tak na obou místech v 1. Korint'ským (1K 3,16; 6,19).

Duchem Kristovým. V 1K 12,12–14 pak před Korintské stává obraz Kristova těla. Kristus v něm není hlavou, ale je celým tímto tělem (1K 12,12). Kristus je tu spíše duchem, který oživuje tělo (srov. 1K 15,45). Věřící jsou jeho údy (1K 12,27). Život církve má demonstrovat Kristův život jak ve svém celku, tak ve vztazích mezi údy. Tato skutečnost má být přehrávána jednak v rituálu, kdy jsou různým lidem dávány různé projevy, tak v církevním životě, kdy různí lidé zastávají různé role, mají různá povolání a služby. Tak jako údy těla si navzájem slouží a pečují o sebe, tak i jednotlivé projevy Ducha mají sloužit k užítku ostatních i celku. Čím více lidí a čím různějšími způsoby se podílí na bohoslužbě, tím lépe je smysl rituálu komunikován, představa světa zobrazována a lidé vědí, že jsou údy Kristova těla.

Tyto tři obrazy více či méně zřetelně vystupují na konkrétních místech textu 1K 12–14. Pavel se přitom nesnaží tyto představy systematizovat nebo spojit v jednu jedinou. V jeho myšlení se však navzájem nevyklučují, ale naopak jsou komplementární a dotváří společný obraz. V 1K 12,13 se představa jednoho Ducha, který působí ve věřících, spojuje s představou jednoho těla. Rovněž představa chrámu se pojí s (viditelným) přebýváním Božího Ducha ve věřících (1K 3,16; 6,19). Text 1K 6,12–20 pak zase propojuje myšlenku věřících jako údů Kristových s představou věřících jako chrámu. Duch jako pojítka obou představ se tu objevuje také. Přestože tři představy o církvi, které ze zkoumané pasáže vystoupily, nejsou explicitně propojené, pro Pavla zřejmě představovaly součást jednoho obrazu. V pozdějším listu Efezkým se pak představa církve jako chrámu Kristova těla budovaného v Duchu objevuje ještě výrazněji.⁶⁵⁰ V zásadě však můžeme již v 1K 12–14 počítat s tím, církev je tělem Kristovým, které oživuje Boží Duch a které je zároveň chrámem, v němž Duch přebývá a které buduje.

10.2.2 Předávání obrazu světa a étosu

Základní teoretický rámec této práce tvořilo pojetí kultury a náboženství jako symbolické komunikace, v níž můžeme sledovat její smysl („co se sděluje“) a význam („k čemu to slouží“). Smysl rituálu, který z exegeze 1K 12–14 vystupoval, shrnují tři výše uvedené obrazy. Ty osvětlují, čím církev je a co se na daném místě odehrává. V praxi tedy každá jednotlivá bohoslužba ve svém jedinečném provedení odráží stejný obraz. Ten je jeho ‚kanonickým poselstvím‘. Nejedná se ovšem o teoretický koncept. V rituálním dění se realizuje, zhmotňuje, přehrává. Právě zde badatelé obvykle hledají účinnost rituálu. Jak říká Rappaport, účastníci se ztotožňují s poselstvím, které událost nese. V daný okamžik církev není představou, ale viditelným shromážděním na daném místě. Věřící nejen počítají s tím, že jsou Kristovým tělem s mnoha údy, ale jednají tak. Kristovo tělo s mnoha údy svým jednáním ztělesňují. Z této ideje se stává zakoušená realita. Toto ‚ztělesňování‘ (embodiment), které je rituálu jako jednání vlastní, umožňuje mluvit o významu tohoto dění pro předávání obrazu světa.

⁶⁵⁰ Zejména Ef 2,14–22 (viz též Ef 1,22–23; 4,12–16; 4,25; 5,23.30).

Rituál pomáhá k předávání a utvrzování pohledu na svět. Představa chrámu, Kristova těla nebo trojjediného Boha nejde z rituálu jednoduše vydedukovat. Jakmile je ale k dispozici, je poměrně dobře pochopitelné, jak toto dění koresponduje s touto představou. Pakliže byla charismata praktikována způsobem popsáním v 1K 14,26–36, pak není těžké vidět, že tomu tak bylo. Věřící mluvili postupně, dávali si prostor, řečené hodnotili, zazněla řada různých příspěvků a každý se zapojil. Vnímat se jako jeden celek s různými údy pro ně jistě nebylo těžké. Lidé pronášeli slova, která nebyla jejich. Bůh přebýval mezi nimi, působil a mluvil. Nešlo jen o konceptuální přesvědčení, ale žitou a zakoušenou realitu. Věřené mělo, slovy Bergera a Luckmanna, v dění svou „strukturu věrohodnosti“.⁶⁵¹ Shromáždění věřící ji „ztělesňovali“. Na čas mohli zakusit a žít svět tak, jak jej postulovala jejich víra a v souladu s étosem, který předpokládala.

Tento vztah ovšem není jednosměrný. Každé provedení rituálu představuje na jedné straně realizaci příslušného obrazu světa, na druhé přispívá k jeho proměně. Může jej nejen potvrdit, ale také proměnit či zpochybnit. V tomto ohledu jsem v souvislosti se specifickou podobou Pavlovy představy těla vznesl otázku, nakolik je jeho obraz těla v 1K 12 ovlivněn zkušeností charismatické bohoslužby (kap. 5.2). Metafora těla pro komunitu byla v antice rozšířená a snad dokonce představuje jakousi antropologickou konstantu. Konkrétní podoba tohoto obrazu komunity v 1K 12 je ale jedinečná. Komunita tu je ztotožněna s Kristem a věřící jsou údy, z nichž se Kristus skládá. Celkový model těla zdůrazňuje vzájemnost, nikoli hierarchii. Liší se tak i od metafory Kristova těla v listu Efezkým, kde je Kristus hlavou těla. Tato specifika odpovídají přitom povaze projevů Ducha, jak vystupovala v rámci exegeze (zejména v 1K 12,4–11). Jde o dění, kdy si Duch svobodně používá kohokoli ze shromážděných. Jeden Duch působí ve všech a projevuje se různými způsoby. Lze předpokládat, že povaha dění na bohoslužbě ovlivňovala podobu Pavlovy teologické koncepce. Zda a v jakém rozsahu by si zasloužilo další výzkum. Tato práce cestu spíše naznačila.

To, že reflexe dění v rituálu hrálo roli v potvrzování a utváření představy o světě se ukazovalo na dvou skutečnostech. První jsou Pavlovy rétorické otázky v 1K 12,29–30. Ukazují, že to, že věřící jsou různými údy Kristova těla (1K 12,27), Pavel dokládá odkazem na skutečnost zjevnou v rituálu. Druhým je obraz chrámu (kap. 8.7.2). Také zde Korintským dvakrát klade otázku, zda nevědí, že jsou chrámem Ducha (1K 3,16; 6,19). Nápadné přitom je, že nejsou chrámem Boha, jak bychom v případě chrámu očekávali. V obou případech přitom ještě zdůrazní, že v nich Boží Duch přebývá. V Ga 3,5 Pavel přitom působení Ducha považuje za zjevnou skutečnost, kterou dosvědčuje dění podobné tomu z 1K 12,7–11. *Barn* 11.9–10 vidí doklad přebývání Boha ve věřících, které z něj činí chrám, v tom, že Bůh prorokuje jeho ústy. K poznání, že Bůh přebývá v prorokujícím shromáždění věřících, dochází také návštěvník korintské bohoslužby v 1K 14,24–25. Jeho vyznání značí konverzi a odráží podobná vyznání v reakci na velký Boží čin. Představa o církvi jako chrámu měla důležitou oporu v dění popisovaném v 1K 12–14.

⁶⁵¹ Berger and Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 152.

To, že vztah mezi rituálem a představou světa je obousměrný, mělo ještě jeden důsledek pro pochopení 1K 12–14. Rituál za svoji účinnost vděčí do značné míry své neměnnosti. Ať se koná kdekoli a účastní se ho kdokoli, měl by v zásadě přehrávat stejnou představu o světě a postoj k němu. Rappaport proto mluví o kanonickém poselství, které člověk svou účastí na rituálu přijímá. Bohoslužba v 1K 12–14 se může zdát na první pohled příliš spontánní a variabilní, než abychom mohli mluvit rituálu. Nicméně i zde jde přes všechnu variabilitu o opakované dění s předvídatelným repertoárem činností a rolí. Existuje určitý vnitřní vzorec, jehož porušení by událost zbavilo jejího smyslu. Pavel se věnuje právě těm aspektům bohoslužby, kde korintská praxe narušuje tato základní pravidla. Nedává však pouze pokyny pro praxi, ale vyjmenovává hodnoty, které se v dění mají odrážet, a připomíná obraz světa, který má dění komunikovat. Je možné, že o jiných prvcích obrazu světa nebo klíčových hodnotách se nedozvídáme. Přesto nám Pavlův výklad prozrazuje mnoho o obrazu světa a hodnotách v tomto rituálu. Je to především představa těla, která ohrožená korintskou praxí. Pokud nebude zachována různost a ohled na druhé, církev by přestala být tělem s mnoha navzájem o sebe pečujícími údy.

To vše platí v ještě větší míře o hodnotách, které má rituál odrážet a upevňovat. Podle Geertze rituál jako jednání odráží krom „pohledu na svět“ (*worldview*) také naladění vůči němu, které označuje slovem *étos* (*ethos*).⁶⁵² Odráží klíčové hodnoty světa jeho účastníků. V případě dění v 1K 12–14 vystupovaly z exegeze zejména ty hodnoty, které zřejmě byly v ohrožení. Silný důraz leží na *rozmanitosti* a *jednotě*. V bohoslužbě má mít uplatnění co možná nejvíce lidí s co možná nejvíce rozmanitými příspěvky. Vše má odrážet jednotu celku, přispívat k rozvoji všech a odrážet jednoho Ducha. 1K 13 se pak objevuje *láska* jako základní *étos* komunity, který má vést užívání duchovních darů. Představuje se jako „cesta“, která překlene veškerá charismata, vede jejich užívání a dává jim smysl. Láska jako ohled na druhé a jejich užitek je implikovaná v 1K 12,7, důrazu na vzájemnou péči údů těla (1K 12,25) a péči o srozumitelnost vedoucí k budování (1K 14). Hodnota, o kterou Pavlovi jde a kterou by měl rituál odrážet, je *spořádanost*. Ten jako základní charakteristiku veškerého dění zdůrazní v závěrečném verši pasáže. K tomu, aby to tak bylo, ale směřuje velká část opatření, a zvláště ty v 1K 14,26–36. Jednotlivé příspěvky na sebe mají navazovat, doplňovat se a probíhat v souladu se zvyklostmi. Tento řád je z velké části pojímán jako *harmonie*, v níž jednotliví lidé a příspěvky ve své rozmanitosti odrážejí harmonii jednoho rozmanitého, a přece dobře fungujícího těla.

Pokud nebude vše sloužit k prospěchu a dary na sebe nebudou navazovat, pak by byl narušen *étos* lásky, řádu a harmonie. Pokud ale bude praktikován správně tak bude toto dění znovu ustavovat a upevňovat, jak píše Geertz, „silné, pronikavé a dlouhodobé nálady a motivace.“⁶⁵³ Problémy korintské bohoslužby souvisejí s postoji, které se týkají problémů napříč listem. *Étos* lásky jako ohledu na druhé nechyběl jen při užívání

⁶⁵² Geertz, *Interpretace kultur*, 147–163.

⁶⁵³ Geertz, *Interpretace kultur*, 107.

charismat. Stejně tak touha po velikosti a soutěživost, která prosvítá z 1K 1–4, má odraz v 1K 12,15–26. Zároveň ale můžeme předpokládat vliv i v opačném směru: správně praktikovaný rituál utuží příslušný étos a upevní představu o světě tak, že se následně promítne i do dalších vztahů a jednání. Charismata nejsou zdrojem korintských problémů, ale naopak mohou přispět řešení rozmanitých nedostatků korintské obce, o kterých se v Pavlově dopise čteme.

10.2.3 Formování komunity

V Geertzově pojetí je kultura procesem symbolické komunikace, v níž komunita utváří a přetváří sebe sama. To platí o rituálu ve zvláštní míře. Ustavuje se v ní podoba komunity, její sebepochopení a hodnoty. Rituál však nevypovídá jen o obecně platném ‚pohledu na svět‘. Jak připomíná Rappaport, nese vedle kanonického poselství také indexní sdělení o momentální situaci komunity a účastníků. Způsob, jakým se odehrávala bohoslužba v Korintu, mimo jiné ukazoval stav této konkrétní komunity, jejíž silnou stránkou nebyl ohled na druhé a jednota. Obecně ovšem indexní sdělení odkazují primárně ke konkrétním osobám, které do procesu symbolické komunikace vstupují, aby něco vyjádřily a dosáhly určitých cílů. Je důležité, *kdo* se modlí, *jak* prorokuje nebo *na koho* navazuje. V účasti na rituálu si jednotliví aktéři osvojují role, získávají prestiž nebo řeší své spory. Z určité role do dění vstupují, své postavení utvrzují i proměňují. Sledovat tyto procesy nám naše prameny příliš neumožňují. Z exegeze 1K 12–14 však vyplývá, že se tak skutečně dělo. Rituál nabízí prostředek pro takovouto komunikaci, podobně jako jazyk pro komunikaci nabízí určité prostředky konkrétního symbolického systému (slovní zásobu, syntax, frazeologii, apod.). V této práci se ukazovalo, že právě praktikování charismat v rámci křesťanské bohoslužby nabízelo pro účastníky prostor, kde se mohla jedinečným způsobem formovat identita, kde se přetvářely jejich vztahy, vznikaly role či utvrzoval pohled na svět.

Liminalita a komunitas. Pochopení charismat jako dynamického dění, v němž jde o projevy Ducha spíše než o jednání lidí s různými dary, vedlo k chápání části bohoslužby určené charismaty jako liminálního prostoru. Kdokoli z přítomných mohl prorokovat, pokud ho Duch pudil. Mohlo jít o ženu stejně jako o muže (1K 11,4–5). Omezení pro ženy platné v jiném kontextu tu ztrácela význam (1K 14,33–36), byť jisté zásady slušnosti musely být dodrženy i zde (1K 11,5). Omezení daná vnějšími rolemi, ať už se týkají církevní komunity nebo vnějšího světa, ale do zánčné míry ztrácela význam. Viktor Turner tuto liminální fázi rituálu spojoval s pojmem komunitas, kdy se účastníci stávají členy rovnostářské komunity, v níž se ztrácí hierarchie vnějšího světa.⁶⁵⁴ Za takovouto komunitas bývalo považováno celé křesťanství. V této práci se ale ukazovalo, že tento prostor svobody platil v plné míře právě v části bohoslužby věnované charismatům. Mimo něj církev mnohem více respektovala omezení vyplývající ze společenských rolí a uplatňovala vlastní hierarchie.

⁶⁵⁴ Turner, *Průběh rituálu*, 95–124.

Soudržnost. Liminální fáze uvolňuje napětí a pomáhá utvářet soudržnost skupiny. Tuto situaci lze přirovnat k situaci přátel, kteří spolu chodí hrát fotbal. Během hry ztrácejí význam vnější role a přijímají nové. Interakce, k nimž dochází během hry na hřišti, ovlivňují jejich vztahy po skončení této činnosti. Vztahy mohou být narušeny, upevněny nebo proměněny. Společná činnost ovšem utváří komunitu, zvláště pokud jde o činnost specifickou, intenzivní a opakovanou. Lidé se takto mohou i po letech cítit jako „ti, kteří spolu hráli fotbal“. O tom, jak konkrétně a nakolik k takovéto společné identitě přispívalo dění z 1K 12–14, toho exegeze příliš nepřinesla. Je z ní ale zřejmé, že toto působení Ducha společnou identitu utvářelo. Právě ono výrazně přispívalo k tomu, že se účastníci považovali za lidi Ducha a komunitu, kde Duch přebývá. Pavel se sice brání tomu, aby tato činnost sama definovala duchovnost, s její rolí v potvrzení identity ale počítá (1K 12,3; 14,37). Jedním tělem jsou ti, v nichž Duch působí (1K 11,13). Reálně mohou tuto jednotu zakoušet v rámci charismatické bohoslužby (1K 12,7–11).

Různé sady rolí. Rituál nebo jeho různé části mají své vlastní typy rolí, do kterých v průběhu rituálu účastníci vstupují a poté se znovu začleňují do struktur vnějšího světa. Část bohoslužby určená projevy ducha otvírala prostor svobody, kdy se každý bez ohledu na své postavení v komunitě mohl zapojit v nějaké roli, která k této části rituálu patřila. Mohl se na okamžik stát „mluvčím v jazyku“, „modlitebníkem“, „vykladačem“ či „prorokem“. Tyto role byly z podstaty dění dostupné pro kohokoli bez ohledu na postavení v komunitě, vzdělání či pohlaví. Po skončení tohoto dění se věřící znovu začleňovali jak do struktur církevních rolí, kde mohli být třeba „představeným církve“, „učitelem“ nebo „pomocníkem u stolu“, tak struktur vnějšího světa, kde se znovu stávali kupříkladu „otrokem“, „zlatníkem“ či „římskou ženou“. Přesto dění v rituálu ovlivňovalo jejich sebehodnocení, jak naznačuje Pavlova poznámka v 1K 14,37. „Římská žena“ byla „římskou ženou, která prorokovala“. Prolínání těchto úrovní vedlo ke konfliktům, jak lze pozorovat na postavení žen. Nové možnosti v charismatické části bohoslužby nesměly zpochybnit jejich postavení jako žen ve vztahu k mužům v rámci stvořeného řádu, což mělo být alespoň symbolicky připomenuto v zahalení (1K 11,2–16). Podobně neměla skutečnost, že žena mohla prorokovat v rámci prostoru věnovaném charismatům, zpochybnit omezení platná pro jiný typ řeči mimo tento kontext (1K 14,34–35).

Tvorba rolí. Část určená charismaty představovala prostor, který účastníkům nabízel řadu více či méně definovaných rolí, do kterých mohli na okamžik vstoupit. Různé výčty darů v 1K 12–14 dávají určitou představu, co se nabízelo a co se obvykle odehrávalo. Nejedná se přitom o jakýsi model církve, ale typy rolí a činností, které se vztahovaly k tomuto dění. Při něm se mohl kdokoli z účastníků na chvíli stát „mluvčím v jazyku“, „vykladačem“, „prorokem“, „zpěvákem“ či „modlitebníkem“. S každým dalším takovýmto vstupem si člověk o něco více osvojoval příslušné role a lépe je naplňoval. To ovlivňovalo jeho sebehodnocení (1K 14,37). Jeho činnost v rituálu ovlivňovala, jak byl vnímán v komunitě. Časem mohla činnost z rituálu zakládat i jeho roli mimo rituál. Tento proces naznačuje přechod od spontánního prorokování kohokoli v 1K 12,7–11 k uznávaným prorokům v 1K 12,28. Bližší informace o tomto procesu nemáme, nicméně tematizovaný příklad Pavlova apoštolství z Ga 2,7–9 ukazuje, že Pavel tímto způsobem o darech a Božím působení přemýšlel (kap. 6.2). Boží působení (1K 12,4–11) vede k zformování jednotlivých údů, s jejich místem v těle (1K 12,27–30).

10.2.4 Platnost modelu

V této práci jsem vycházel z pojetí kultury jako symbolického systému a rané křesťanství pojímám jako jeden takový systém. Podobně jako v případě jazyka můžeme na jedné straně popsat systém symbolů, na druhé pak sledovat, jak se tento v systému uplatňuje a přetváří v jednotlivých promluvách. Je možné popsat jakýsi statický konstrukt, který označíme za „rané křesťanství“ či „pavlovské křesťanství“. Zároveň je ale třeba pamatovat, že tento ideální konstrukt neexistuje. To platí i pro konstrukty jako „rané křesťanská bohoslužba“ nebo „korintská bohoslužba“. Najdeme jen rozmanité skupinky věřících, které se na různých místech scházejí a svým jedinečným způsobem konají bohoslužbu. Tím přispívají k rozvoji a proměně symbolického jazyka rané církve. Je proto třeba počítat s tím, že konstrukt jako „bohoslužba v Pavlových sborech“ představuje jednak abstrakci na základě probíhajících bohoslužeb, jednak je součástí neustálého vývoje.

Tato skutečnost připomíná důležité otázky, nad kterými je důležité se zde v závěru práce zamyslet: Nakolik je popis dění z 1K 12–14 specifický pro korintskou situaci a nakolik jde o obecně rozšířenou praxi? Nejedná se pouze o Pavlův pohled na svět nebo jeho idealistickou představu, která nemusela odpovídat tomu, co se na setkáních skutečně odehrávalo? Platí přitom, že každá z těchto otázek by se mohla stát předmětem rozsáhlého zkoumání. Dochované prameny jsou na informace relativně skoupé, a navíc nebývá lehké určit jejich historické zasazení. Složit z nich spolehlivý a ucelený obraz představuje skutečnou výzvu. Přestože na plnou diskuzi tématu zde není prostor, domnívám se, že je vhodné nabídnout v závěru této práce kvalifikovanou úvahu, která vychází z předložené exegeze 1K 12–14 a přemýšlení nad prameny použitými v této práci.

Pavel předpokládá obecnou platnost svých pokynů pro setkání církve v Korintu. Jeho pokyny 1K 12–14 se netýkají části církve, ale jejího celku. Přestože v rozdělené komunitě existovalo více skupin, Pavel mluví vždy k celku korintské církve. Předpokládá, že popisované dění je společnou událostí *všech* členů komunity a vztahuje se na *každé* takovéto setkání v Korintě, kdykoli se sejdou (1K 14,26). Není nic, co by naznačovalo, že se pokyny týkají nějaké charismatické skupiny v rámci církve. Úvodní verš 1K 12,1 určuje jako téma projevy Ducha (τὰ πνευματικά), které podle předložené exegeze nejsou pevně vázané na konkrétní osoby. Jde primárně o nakládání s těmito fenomény, nikoli o jednání konkrétních osob se specifickým obdarováním. Když předkládá pokyny pro nějakou skupinu, jako jsou mluvčí v jazyku a proroci, jde o lidi, kteří se na konkrétním shromáždění věnují této činnosti. V 1K 14,26–40 přitom neoslovuje lidi, kterých se jeho pokyny týkají (mluvčí v jazyku, prorokující, ženy), ale celek církve (respektive „bratry“). V 1K 12–14 tedy máme pokyny pro celek korintské církve a jejich setkání.

Pavlovy pokyny nejsou jeho osobním pohledem, ale reprezentují normativní postoj. Ačkoli se Pavel oslovením „bratři“ rétoricky staví na roveň Korintským, celkový tón ukazuje, že se nepovažuje jednoduše za jednoho z bratří, který vysvětluje *svůj vlastní* postoj. Píše jim jako Bohem povoláním apoštol, který přijal povolání od Pána a jehož role převyšuje jako jakoukoli jinou v církvi (1K 12,28). Přirovnává se tomu, kdo pokládá základ stavby, kterou jsou oni (1K 3,10). Charakterizuje se jako jejich otec, který je

vychovává a trestá (1K 4,15.21). Opakovaně jim dává sám sebe za příklad (1K 4,16; 11,1). Svůj výklad v 1K 12–14 uvádí jako snahu vyložit jim, jak se věci mají (12,1). Úvodní *περι δε* přitom naznačuje, že odpovídá na písemně formulovaný dotaz a církev od něj poučení očekávala. Také časté imperativy ukazují, že se cítí být v pozici nařizovat. Pavel se sice snaží posluchače přesvědčit, nicméně v případě, že by to nestačilo, pohrozí v závěru Božím trestem a odvolá se na obecné církevní zvyklosti (1K 14,33.38). Toto vše ukazuje na to, že Pavel v 1K 12–14 reprezentuje oficiální postoj, který má normativní hodnotu. Takto svůj výklad chápe Pavel a v zásadě i Korintští. Tam, kde je Pavel zpochybňován, jedná se od odchylku od autoritativního a ustáleného postoje.

Pavel je s charismaty velmi dobře obeznámen. Sám v má v hojné míře zkušenost s jazyky (1K 14,18), viděními (2K 12,1), mocnými činy (Ř 15,19). Slouží různými typy darů slova (1K 14,6). V Římě chce při své návštěvě posloužit nějakým duchovním darem (Ř 1,11). Dění podobné tomu v 1K 12–14 lze na základě epištol předpokládat také v galatských sborech, Tesalonice, Římě a mezi adresáty listu Efezským.⁶⁵⁵ Tyto informace ukazují na to, že praxe duchovních darů byla v pavlovských komunitách běžná a Pavlovy pokyny tedy vycházejí z praktické zkušenosti.

To, že se o glosolálii mimo 1K 12–14 nezmiňuje neznamená, že by se jednalo o jev specifický pro Korint. Podobně Pavel mimo 1. Korintským nemluví kupříkladu ani o večeři Páně. Závěry této práce navíc ukazují, že doklady o jazycích a prorokování, které připomínají praxi v Korintu, najdeme zřejmě v Ř 8,26–27, Ef 5,18–20 a 1Te 5,19–20, tedy ve třech textech, které pocházejí z časově a prostorově vzdálených společenství. Pavel tedy podle všeho nevytváří nějaký nový model pro Korint, ale vychází z běžné praxe jemu blízkých sborů. Odkaz na ustálenou církevní praxi při prorokování v 1K 11,16 a 1K 14,33.36 tento dojem potvrzuje. To, že ji Pavel v 1K 14 musí formulovat, neznamená, že by ji nově tvořil. Podobně pokyn, že při Večeři Páně mají čekat jeden na druhého, stěží může znamenat, že by Pavel zaváděl novou praxi nebo se v Korintu za jeho pobytu toto společné jídlo zmíněným způsobem neodehrávalo. Stejně tak vyžadují konkrétní pokyny otázky spojené se smilstvem či modlářstvím, přestože tato témata jistě představovala součást Pavlova vyučování a odrážela se v jeho jednání během jeho pobytu v Korintu.

Na základě řečeného se domnívám, že máme dobré důvody považovat informace z 1K 12–14 za reprezentativní pro praxi Pavlových sborů obecně. Každá jednotlivá bohoslužba byla trochu jiná, stejně jako každý sbor. Není třeba se domnívat, že v každé církvi zazněly vždy dvě tři vykládané promluvy v jazyku nebo že se promluvy prorokujících posuzovaly po třech pronesených. Nicméně i v těchto pokynech se zřejmě odráží běžná praxe, byť se nejedná o rigidní formu. Jde spíše o určitý vzor, v němž se odráží běžné zvyklosti a Pavlem vysvětlené principy. Mám za to, že můžeme počítat s tím, že se v Pavlových sborech stabilně vyskytovaly fenomény zmiňované v 1K 12–14 a že tato pasáž odráží běžnou praxi Pavlových sborů. To ovšem znamená, že se nejednalo jen o ojedinělé fenomény, ale významné dění v rámci bohoslužby, které napomáhalo

⁶⁵⁵ 1Te 5,16–22; Ga 3,5; 4,6; Ř 1,11; 8,15.26–27; 12,6–8; Ef 5,18–20.

předávání představy světa a formování raně křesťanské komunity tak, jak se ukazuje v této práci.

Nakolik a jak dlouho toto dění tvořilo součást církevního života, je otázkou, na kterou není jednoduché dát odpověď. Z pramenů, kterými jsem se v této práci zabýval, lze usuzovat, že charismata z 1K 12–14 včetně prorokování a glosolálie patřila k životu církve v prvních dvou staletích.⁶⁵⁶ Nakolik však šlo o ojedinělé fenomény a nakolik o důležitou součást setkání, jak tomu podle všeho bylo v Korintu a Pavlových sborech obecně, lze říct jen stěží. To by muselo být tématem jiného zkoumání. Co ovšem má smysl zmínit, jsou podněty, které pro takové bádání vyplývají z této práce a které naznačují, že projevy Ducha mohly být významnou součástí církevního života déle, než se obvykle soudí.

(1) První podnět se týká dvou modelů církve, které badatelé v Novém zákoně obvykle vidí. Jedním je charismatický model z 1. Korinským. Církev je tu charismatickou komunitou, kde se každý podílí na jejím životě podle svého obdarování. Druhým modelem, který v pavlovském okruhu dokládají pastorální epištoly, se naopak do popředí dostávají ustanovení vedoucí, starší a diakoni. Církev definuje vnitřní pravidla a řády. Místo charismat se do popředí dostává vyučování a čtení Písma. V této práci jsem vyslovil domněnku, že 1K 12–14 nepřináší „model“ církve, ale týká se konkrétního dění v rámci bohoslužby, kde se tento „model“ uskutečňuje. Mimo tento vymezený kontext se od začátku mohly rozvíjet také církevní struktury a další typy činností. Různé typy rolí měly platnost v různém kontextu a jejich nositeli mohly být tytéž osoby. Charismatický „model“ církve takto mohl být součástí církevního života a raně křesťanských bohoslužeb mnohem déle i v době již poměrně rozvinutých struktur a institucionalizace.

(2) Druhý podnět se týká povahy prorokování. Řada badatelů vidí v prorokování inspirovanou řeč k lidem, které připomíná svého druhu kázání. Pokračování raně křesťanské profétie pak vidí v homíliích. Do jisté míry novým podnětem této práce bylo, že praxi prorokování a jazyků v rané církvi spojila s kontextem společných modliteb, díkůvzdání a zpěvu. Domnívám se, že zde mohl být prostor charismatické rovnosti a rozmanitosti promluv zachován mnohem déle. Účastníci bohoslužby mohly pronášet své modlitby a písně, jak je Duch pudil. Mezi inspirovanými písněmi a modlitbami se v kontextu probuzené vroucnosti mohly navíc dále objevovat i vidění či slova ke shromáždění. Hermův pastýř (*Hmand* 11) svědčí o takovéto praxi prorokování v Římě v polovině 2. století. Součástí církevního života takto mohly být nejen jednotlivé fenomény, ale také „model“ charismatické bohoslužby z 1K 12–14, kde promlouvají různí Duchem inspirovaní mluvčí. Nešlo o celek bohoslužby ale její část.

(3) Z Eusebiovy citace v *HE* 5.9 je cítit podiv nad tím, že v Iréneově době se ještě charismata vyskytovala v hojně míře. Ve třetím století se tato praxe zřejmě vytrácí. To se občas spojuje s krizí vyvolanou montanismem. Nicméně prameny zkoumané v této

⁶⁵⁶ Srov. zejména svědectví Skutků, Zjevení Janova, Barnabášova listu, Didaché, Ód Šalamounových, Irénea, Tertuliána a církevních kritiků montanismu. Podrobněji v kap. 8.5 této práce.

práci nenasvědčovaly tomu, že by montanismus představoval hnutí, které by obnovilo zapomenutou praxi prorokování a glosolálie.⁶⁵⁷ Není jasné, jak tato praxe v montanismu skutečně rozšířená byla nebo zda se v tomto ohledu výrazně lišil od většinové církve. Kritika církevních autorů se zaměřuje na tři zakládající postavy, kteří na základě svých zjevení formulují nové učení a jejichž prorokování odporuje způsobu, který považují za ustálenou praxi. Hnutí samo podle všeho vidělo svůj přínos hlavně v přísnější morálce a konkrétních proroctvích o brzkém příchodu Božího království. Zmínky v Hermově pastýři, u Irénea, kritiků montanismu nebo Tertuliána naopak naznačují, že ve stejné době prorokování a charismata k církevní praxi stále patřily. Spíše než ve vlivu montanismu bude proto na místě hledat příčiny vymizení charismat v celkové proměně církve a jejího bohoslužebného života.

Mám za to, že dění popisované z 1K 12–14 tvořilo důležitou součást setkání věřících v Pavlových sborech a zřejmě patřilo k životu rané církve i v době po Pavlovi. Projevy Ducha tu nepředstavovaly pouze zajímavé fenomény, ale měly svůj smysl a význam v celku raně křesťanských setkáních a církevního života. Jednalo se o dění, v němž se přehrávalo, utvrzovalo a proměňovalo sebeporozumění rané církve. Vytvářelo prostor liminální svobody, kde se účastníci mohli zapojit bez ohledu na omezení daná rolí v komunitě nebo vnější společnosti. Utvářely se v něm osobní role, proměňovaly vztahy, osvojovaly dovednosti, formovaly identity. Dění odráželo sebeporozumění církve a přispívalo k utváření křesťanského étosu jednoty v různosti, harmonie, ohledu na druhé a spořádanosti.

To přirozeně vede k otázce, nakolik s vymizením tohoto dění církev ztrácí něco zásadního pro své sebeporozumění a dynamiku. Ernst Käsemann svého času vyslovil podobnou otázku ohledně role apokalyptiky pro raně křesťanskou teologii, když se v závěru svého slavného eseje ptal, zda „Nový zákon nedluží apokalyptice příliš mnoho, než aby mohla být jednoduše odložena“, a zda křesťanská teologie bez apokalyptického motivu intronizovaného Syna člověka „může obstát a zůstat legitimní.“⁶⁵⁸ Mám za to, že podobná otázka je na místě i ve vztahu k charismatům včetně glosolálie a prorokování. Nebyl jejich význam příliš velký, než aby církev mohla fungovat bez nich? Jaké sebeporozumění a jak účinně komunikují naše současná křesťanská setkání? Nabízí dnešní církevní život prostor pro sociální dynamiku, která v rané církvi souvisela s praktikováním charismat? Tam, kde jsou dnes projevy Ducha z 1K 12,8–10 v nějaké míře praktikovány, korespondují s pavlovskou teologií a praxí? Tato práce nemůže ani nemá dát odpovědi na tyto otázky. Jejím cílem bylo porozumět světu prvních křesťanů a tomu, jak dění z 1K 12–14 pomáhalo utvářet jejich svět. Pokud ovšem tato práce pomůže také v přemýšlení o současné bohoslužebné praxi, smyslu a významu charismat, je to dobře.

⁶⁵⁷ Vice kap. 8.5.12. Pro podobné závěry: Morgan-Wynne, *Holy Spirit and Religious Experience*, 226–51; Rankin, *Tertullianus a církev*, 47–56; Osborn, *Tertulian*, 209–213.

⁶⁵⁸ Ernst Käsemann, „Die Anfänge der christlicher Theologie,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960): 185.

10.3 Přínos, limity a možnosti dalšího bádání

Vzhledem k výzkumné otázce spočíval přínos této práce primárně na dvou rovinách. První tvoří příspěvky k exegezi 1K 12–14. Nejvýznamnější z nich shrnuji v kap. 10.1. Přestože v zásadě žádný z těchto podnětů není zcela nový, v některých případech se jedná o nové impulzy a v jiných jde o pohled, který není příliš častý nebo nebyl formulován tímto způsobem. To se týká zejména otázek prorokování, proroků či chápání charismat. Hlavní přínos však nevidím ani tak v jednotlivých otázkách, jako spíše v celkovém obraze, který z této exegeze vystupuje. Druhou rovinou bylo pochopení smyslu a významu dění, kterého se text týká. Odpověď na tuto otázku shrnuje kap. 10.2. V ní ukazuji na konkrétní možnosti, jak toto dění přispívalo k utváření obrazu světa, formování komunity a jejího étosu. Na této úrovni jde často spíše o otevření určité perspektivy, která by si zasloužila důkladnější studium v jednotlivých aspektech a částech textu. Věřím však, že práce ve svém celku potvrzuje užitečnost navržené perspektivy. Dění z 1K 12–14 je možné studovat jako součást komplexního rituálu, v němž má smysl a význam.

Tak jako každá podobná studie má i tato svá omezení. První z nich je dáno již samotným vymezením pole bádání a výzkumné otázky. Šlo o studium jedné konkrétní pasáže a byla zvolena jedna konkrétní perspektiva. Je zřejmé, že na křesťanských setkáních v Korintu se neodehrávalo jen to, o čem mluví 1K 12–14. Některé další prvky jako třeba společné jídlo byly často tematizovány jinými. K setkání korintské církve ale patřily události jako vyloučení hříšníka nebo kázání a vyučování. Těmito prvky jsem se této práci nezabýval, a je proto jasné, že výsledný obraz není úplný. Práce se zabývá pouze určitými aspekty celkové události, a navíc tak činí prostřednictvím jediného textu. Zůstává proto dostatek prostoru, aby mohl být tento obraz doplněn. Lze se tedy ptát, jak by tyto další informace o raně křesťanské bohoslužbě doplnily nebo pozměnily porozumění tomu, jaký obraz světa rituál předával a jak ovlivňoval život komunity.

Krom toho, že pohled na bohoslužbu není úplný, tak ani možnosti 1K 12–14 nebyly vyčerpány. Tyto tři kapitoly Pavlova dopisu obsahují příliš mnoho problémů, než aby bylo možné pojednat vše dostatečně. V 1K 13 se v souvislosti s charismaty rozehrává téma poznání, které hraje důležitou roli v celé epištole a je přítomné i v 1K 12–14. Vzhledem k rozsahu práce jsem se rozhodl toto téma vypustit a věnovat plnou pozornost otázce inspirované řeči, která představuje hlavní téma 1K 14 a vzhledem k mnoha nejasnostem vyžadovala obsáhlou diskuzi. V 1K 13 se ovšem vedle inspirované řeči („inspirace jazyka“) dostává do popředí také řeč plynoucí z porozumění („inspirace mysli“). Duch dává podle Pavla porozumění, moudrost, vidění a zjevení, která může člověk následně sdělovat. Tento proces poznání a role Ducha v něm by si zasloužil pozornost. Zřejmě by odkryl další souvislosti Pavlova symbolického světa a přinesl další vhled do fungování jeho komunity. Jaká byla role učitelů, vyučování, výkladu Písma, mystických zjevení? Jak může 1K 2,6–16 napomoci chápání charismat a dění v 1K 12–14? V souvislosti s charismaty a poznáním se navíc v 1K 13 objevuje apokalyptický dualismus, který tvořil součást Pavlova symbolického světa. V 1K 12–14 stojí v pozadí a proto jsem jej netematizoval. Tento prvek v celkovém obraze světa chybí. Bylo by na místě se ptát, zda a jak představoval součást představy světa komunikovanou v rituálu.

Domnívám se, že ano, nicméně v této práci tyto otázky zůstaly stranou. Nenabízely se v hlavní části textu a nezbyl na ně dostatek prostoru. Jedná se o téma pro další výzkum.

Výrazným rysem této práce bylo zaměření na samostatnou práci s prameny. To v zásadě odpovídá charakteru práce, v jejímž základu měla být exegeze 1K 12–14. Tuto situaci však navíc umocnila situace novozákonního bádání. Literatura k této pasáži a jednotlivým tématům je rozsáhlá. Pohled na jednotlivé otázky je navíc často nejednotný. Snažil jsem se neminout problémy, na které upozorňují velké komentáře a reagovat na důležitá předložená řešení. Odborná diskuze k velkým tématům této pasáže mě však vedla zpět k primární pramenům. Zejména v otázce prorokování a vymezení pojmů *πνευματικά/χαρίσματα* jsem cítil potřebu projít prameny a učinit si vlastní názor, neboť stav bádání neumožňoval jednoduše se přiklonit k jednomu řešení a zároveň nebylo možné nechat otázku nevyřešenou. Přestože jsem otázce prorokování věnoval rozsáhlý prostor, diskuze stěží může být vyčerpávající. Domnívám se však, že představuje podložený postoj, který otvírá cestu ke zhodnocení významu těchto fenoménů v Korintu. Vzhledem k charakteru a rozsahu práce jsem se rozhodl vypustit formální přehled bádání u dílčích problémů i větších témat (prorokování, bohoslužba, charismata, teorie rituálu). Snažil jsem se reagovat na důležité podněty bádání a rozumně vybírat partnery v dialogu tak, jak by odpovídalo cílům práce a rozsahu. Předložená práce ovšem zůstává primárně vlastní interpretací Korintské bohoslužby na základě primárních pramenů.

Tato práce je bytostně hermeneutická. Vyžaduje proto cit na straně interpreta a do jejích výsledků se promítají jeho dovednosti a zkušenosti. To platí pro exegezi a v ještě větší míře pro následné odhalování symbolického světa a sociální dynamiky komunity. K tomu měly posloužit teoretické nástroje sociálních věd, které by to umožnily. Nemělo jít o jednu teorii nebo teorie předem určené. Mělo jít o využití možností, které se v rámci exegeze otevrou. Je možné, že jiný interpret by vybral jiné teoretické nástroje a odkryl jiné rozměry symbolického světa a jiné aspekty sociální dynamiky rané církve. V tomto ohledu si nečiním nárok na úplnost a přiznávám omezení daná mými zkušenostmi a znalostmi.

Mám za to, že použité teorie navazují na exegezi a přinášejí užitečný způsob, jak tomuto dění rozumět. Zároveň se však mnohdy spíše jedná o předložení perspektivy. Představa o ‚struktuře věrohodnosti v rituálu‘ (kap. 5) a ‚dvojím modelu církve‘ (kap. 6) spíše naznačují, jaký mohl být užitek rituálu a jak lze na význam dění pohlížet. Otázka, nakolik a jak je konkrétní podoba koncepce církve jako těla Kristova ovlivněna církevní praxí, by byl úkol pro další zkoumání. Podobně rozmanité teorie rámování, habitů, liminality by stálo za to důkladněji prozkoumat na navržených příkladech jako formování role proroků a různá omezení týkající se žen. Dále využít by šlo také možnosti konceptuálních metafor. Zejména původ metafory „budování“ by si zasloužil podrobnější studii. Stranou zůstaly možnosti sociolingistiky, která by mohla dát zajímavý pohled na utváření Pavlova jazyka a terminologie. Celkově použité teorie často spíše naznačují cestu a dávají perspektivu, jak dění nahlížet, a otvírají možnosti pro další bádání.

Tato práce nakonec neměla vysvětlit ten který fenomén nebo problém textu. Pokud k tomu přispěla, je to dobře. Měla však především nabídnout ucelený a vnitřně soudržný pohled na pasáž 1K 12–14 a dění, kterého se tyto kapitoly týkají. Prorokování, glosolálie a charismata měly být zasazeny do celku dění, v němž dávaly smysl a

přispívaly k formování komunity. Věřím, že určitý takový ucelený pohled založený na exegezi pasáže tato práce nabízí. Nakolik je výsledný obraz plausibilní a plodný musí posoudit čtenáři. Domnívám se však, že přináší cenné impulzy k porozumění textu i popisovanému dění. Na obecné rovině pak snad napomáhá pochopení raného křesťanství a pomáhá přemýšlet o bohoslužbě, náboženské zkušenosti a místu charismat v současné církvi.

Zkratky

<i>Bauer</i>	<i>A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
<i>Burton</i>	<i>Syntax of the Mood and Tenses in New Testament Greek</i>
<i>B21</i>	<i>Bible 21</i>
<i>Blass–Debrunner</i>	<i>Gramatik des neutestamentliches Griechisch</i>
<i>BS</i>	<i>Biblický slovník (Adolf Novotný)</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>ČEP</i>	<i>Český ekumenický překlad</i>
<i>ČSP</i>	<i>Český studijní překlad (překlad KMS)</i>
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
<i>EQ</i>	<i>The Evangelical Quarterly</i>
<i>JB</i>	<i>Jeruzalémská Bible</i>
<i>KP</i>	<i>Kralický překlad</i>
<i>LSJ</i>	<i>A Greek–English lexicon (ed. Liddell–Scott–Jones)</i>
<i>NBS</i>	<i>Nový biblický slovník (ed. J. D. Douglas)</i>
<i>Niederle</i>	<i>Mluvnice řeckého jazyka</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>PGL</i>	<i>A Patristic Greek Lexikon (ed. G. W. H. Lampe)</i>
<i>SNC</i>	<i>Slovo na cestu</i>
<i>TDNT</i>	<i>The Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>

Starý zákon

Gn	Genesis	Kaz	Kazatel
Ex	Exodus	Ps	Píseň písní
Lv	Leviticus	Iz	Izajáš
Nu	Numeri	Jr	Jeremjáš
Dt	Deuteronomium	Pl	Pláč
Joz	Jozue	Ez	Ezechiel
Sd	Soudců	Da	Daniel
Rt	Rút	Oz	Ozeáš
1S	První Samuelova	Jl	Jóel
2S	Druhá Samuelova	Am	Ámos
1Kr	První Královská	Abd	Abdijáš
2Kr	Druhá Královská	Jon	Jonáš
1P	První Paralipomenon	Mi	Micheáš
2P	Druhá Paralipomenon	Na	Nahum
Ezd	Ezdráš	Abk	Abakuk
Neh	Nehemjáš	Sf	Sofonjáš
Est	Ester	Ag	Ageus
Jb	Jób	Za	Zacharjáš
Ž	Žalmy	Mal	Malchiáš
Př	Přísluví		

Nový zákon

Mt	Matouš	1Tim	První Timoteovi
Mk	Marek	2Tim	Druhá Timoteovi
Lk	Lukáš	Tt	Titovi
J	Jan	Fm	Filemonovi
Sk	Skutky apoštolské	Žd	Židům
Ř	Římanům	Jk	Jakubova
1K	První Korintským	1Pt	První Petrova
2K	Druhá Korintským	2Pt	Druhá Petrova
Ga	Galatským	1J	První Janova
Ef	Efezským	2J	Druhá Janova
Fp	Filipským	3J	Třetí Janova
Ko	Koloským	Ju	Judova
1Te	První Tesalonickým	Zj	Zjevení Janovo
2Te	Druhá Tesalonickým		

Pseudoepigrafy

Arst	Aristeas	3Sib	Třetí Siblylina
2Bár	Druhý Báruk (Syrský Báruk)	4Sib	Čtvrtá Siblylina
3Ezd	Třetí Ezdrášova	5Sib	Pátá Siblylina
4Ezd	Čtvrtá Ezdrášova	SŽ	Syrské žalmy
1Hen	První Henoch (etiopský)	Zabr	Závěť Abrahamova
2Hen	Druhý Henoch (slovanský)	Zpatr	Závěti patriarchů
Jub	Jubileí	Test. L.	Závěť Leviho
3Mak	Třetí Makabejská	TestJob	Závěť Jóbova
4Mak	Čtvrtá Makabejská	ZjAbr	Zjevení Abrahamovo
ZjIz	Zjevení Izajášovo	ZjEl	Zjevení Eliášovo
Mmen	Modlitba Menašeova	ZjMojž	Zjevení Mojžíšovo
MoJk	Modlitba Jákobova	ZjSof	Zjevení Sofonjášovo
Nmojž	Nanebevzetí Mojžíšovo	Žšal	Žalmy Šalamounovy
Óšal	Ódy Šalamounovy	ŽAE	Život Adama a Evy

Filón Alexandrijský

<i>Abr</i>	De Abrahamo	<i>Legat</i>	Legatio ad Gaium
<i>Aet</i>	De aeternitate mundi	<i>Migr</i>	De migratione Abrahami
<i>Agr</i>	De Agricultura	<i>Mos I–II</i>	De vita Moysis I–II
<i>Cher</i>	De Cherubim	<i>Mut</i>	De mutatione nominum
<i>Conf</i>	De confusione linguarum	<i>Opif</i>	De opificio mundi
<i>Congr</i>	De congressu eruditionis gratia	<i>Plant</i>	De plantatione
<i>Contempl</i>	De vita contemplativa	<i>Post</i>	Posteritate Caini
<i>Decal</i>	De Decalogo	<i>Praem</i>	De praemiis et poenis; De exsecrationibus
<i>Det</i>	Quod deterius potiori insidiari soleat	<i>Prob</i>	Quod omnis probus liber sit
<i>Deus</i>	Quod Deus sit immutabilis	<i>Prov</i>	De providentia (I, II)
<i>Ebr</i>	De ebrietate	<i>QE</i>	Questionibus et solutiones in Exodum
<i>Flacc</i>	In Flaccum	<i>QG</i>	Questionibus et solutiones in Genesis
<i>Fug</i>	De fuga et inventione	<i>Sacr</i>	De sacrificiis Abelis et Caini
<i>Gig</i>	De gigantibus	<i>Sobr</i>	De sobrietate
<i>Her</i>	Quis rerum divinarum heres sit	<i>Somn I–II</i>	De somnis I, II
<i>Hypoth</i>	Hypothetica	<i>Spec I–IV</i>	De specialibus legibus I–IV
<i>Ios</i>	De Iosepho	<i>Virt</i>	De virtutibus
<i>Leg I–III</i>	Legum allegoriae I–III		

Apoštolští otcové

<i>Did</i>	Didaché	<i>Ismyr</i>	Ignátios Smyrnenským
<i>Barn</i>	Barnabášův list	<i>Ipol</i>	Ignátios Polykarpovi
<i>1Klem</i>	1. Klementův	<i>Polyk</i>	List Polykarpův
<i>2Klem</i>	2. Klementův	<i>MartPol.</i>	Umučení Polykarpovo
<i>Ief</i>	Ignátios Efezkým	<i>Diogn</i>	List Diognétovi
<i>Imagn</i>	Ignátios Magnézkým	<i>Hsim</i>	Hermův pastýř – podobenství
<i>Itral</i>	Ignátios Tralleským	<i>Hvis</i>	Hermův pasýř – vidění
<i>Iřím</i>	Ignátios Římanům	<i>Hmand</i>	Hermův pastýř – mandát
<i>Ifil</i>	Ignátios Filadelfským		

Další křesťanští autoři

Augustin	<i>Contr. Fast.</i>	Contra Fastum
Athenagoras Athénský	<i>Apol.</i>	Apologie
Cyryl Jeruzalémský	<i>Catech.</i>	Catecheses
Didymos Slepý	<i>DeTrin.</i>	De Trinitate
Eusebios z Caesaree	<i>HE</i>	Historia Ecclesiae
Epifanio	<i>Pan.</i>	Panarion
Efrém Syrský	<i>Hymn</i>	Žalmy
Filastrius	<i>Contr. Haer.</i>	
Irénéus z Lyonu	<i>AH</i>	Adversus Haereses
	<i>Dem.</i>	Demonstratio apostolicae predicationis
Jeroným	<i>Jer.Ep.</i>	Listy
Justin Mučedník	<i>Apol I.</i>	1. Apologie
	<i>Apol. II.</i>	2. Apologie
	<i>Tryf.</i>	Dialog s Tryfónem
Hippolytos Římský	<i>Adv.Haer.</i>	Adversus Haereses
	<i>Trad.Ap.</i>	Traditio apostolica
	<i>Antichrist.</i>	De Antichristo
Origénés	<i>Cels.</i>	Contra Celsum
Pseudo–Tertulian	<i>Pseud.Tert.</i>	Adversus Omnes Haereses
Tertulián	<i>AdvMarc</i>	Adversus Marcionem
	<i>AdvPrax</i>	Adversus Praxean
	<i>DeAnim</i>	De anima
	<i>DeCast</i>	De exhortatione castatis
	<i>DeIeiu</i>	De ieiuniis adversus psychicos
	<i>Fuga</i>	De fuga in persucutione
	<i>Pud.</i>	De pudicitia
	<i>Resurr.</i>	De resurrectione
	<i>Virgin.</i>	De virginibus velandis
Theofilos Antiochijský	<i>Autol.</i>	Ad Autolychum

Další antičtí autoři

Aristotelés	<i>Poet.</i>	Poetika
Diodoros Sicilský	<i>Diod. Sic.</i>	Historická knihovna
Josefus Flavius	<i>AJ</i>	Židovské starožitnosti
	<i>BJ</i>	Válka židovská
Lukiános	<i>De syr. dea</i>	O syrské bohyni
	<i>Dial. meretr.</i>	Hovory hétér
	<i>Dial. mort.</i>	Hovory podsvětní
	<i>Philops.</i>	Milovník lží
	<i>Ver. hist.</i>	Pravdivé příběhy
Livius	<i>Liv.</i>	Dějiny
Maximus z Týru	<i>Dial.</i>	Řeči
Platón	<i>Phaedr.</i>	Faidros
	<i>Symp.</i>	Symposion
Pausanias	<i>Paus.</i>	Cesty po Řecku
Plutarch	<i>Def. orac.</i>	De defectu oraculorum
Pindar	<i>Fragm.</i>	Fragmenty
Strabón	<i>Geogr.</i>	Geographia

Bibliografie

- Abbott, T. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.
- Adams, Edward. *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* London: T&T Clark, 2016.
- Alikin, Valeriy A. *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Allison, Dale C. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Atkinson, William P. *Baptism in the Spirit. Luke-Acts and the Dunn Debate*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2012.
- Aune, David Edward. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- . *Revelation 17-22*. Word Biblical Commentary 52c. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- Bailey, Kenneth. *Paul through Mediterranean Eyes. Cultural Studies in 1 Corinthians*. Downers Grove: IVP, 2011.
- Barkley, John M. G. "Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity." Pages 205–15 in *Pauline Churches and Diaspora Jews*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Barrett, Charles Kingsley. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Harper's New Testament Commentaries. New York, London: Harper & Row, 1968.
- . *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black, 1971.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2004.
- Bell, Catherine M. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: CDK, 1999.

- Best, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. 1 ed. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Betz, Hans Dieter. *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*. Berlin: Akademie Verlag, 1961.
- Bittlinger, Arnold. *Gifts and Graces. A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. London: Hodder&Stoughton, 1967.
- Boor, Werner de. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. 7. Aufl. Wuppertaler Studienbibel. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1982.
- Borgen, Peder, Kare Fuglseth, and Roald Skarsten. *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Boring, M. Eugene. *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1991.
- Bornkamm, Günther. *Apoštol Pavel*. 1st ed. Praha: Kalich, 1998.
- . *Early Christian Experience*. New York: Harper & Row, 1969.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Bruce, F. F. *1 & 2 Thessalonians*. Word Biblical Commentary. Waco, Texas: Word Books, 1982.
- Bucur, Bogdan Gabriel. *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*. Leiden: Brill, 2009.
- Bukovský, Jiří. “Z housenky v motýla. Transformace identity íránských konvertitů ke křesťanství.” Magisterská práce. Fakulta humanitních studií, UK Praha, 2009.
- Bultmann, Rudolf Karl. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29. Göttingen, 1921.
- . *Theologie des Neuen Testaments*. 3rd ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. 10. vyd. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Burton, Stephen C. “Paul’s Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth.” *New Testament Studies* 32 (1986).
- Caird, George Bradford. *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Campanhausen, Hans E. F. von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. London: A. A. & C. Black, 1969.
- Caragounis, C. C. A. “A House Church in Corinth. An Inquiry into the Structure of Early Corinthian Christianity.” Pages 365–418 in *Belezos, C. J. (Ed.): Paul and Corinth. 1950 Years since the Writing of the Epistles to the Corinthians*.

- Athens: Psichogios, 2009.
- Černý, Jiří. *Dějiny lingvistiky*. Olomouc: Votobia, 1996.
- Chester, Stephen J. *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*. London ; New York: T&T Clark, 2005.
- . “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23.” *JSNT* 27.4 (2005): 417–46.
- Chow, John K. *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Clarke, Andrew D. *A Pauline Theology of Church Leadership*. London: T&T Clark, 2008.
- . *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*. Leiden: J. Brill, 1993.
- Conzelmann, Hans. *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- . *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Conzelmann, Oscar. *Baptism in the New Testament*. London: SCM Press, 1950.
- Dautzenberg, Gerhard. *Urchristliche Prophetie. Ihre Vorschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korinthenbrief*. Beiträge zum Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VI. Stuttgart: Kohlhammer, 1975.
- . “Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διάκρισις πνευμάτων (1Kor. 12.10).” *BZ* 15 (1971): 93–104.
- Davis, James A. *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*. Lanham, London: University Press of America, 1984.
- Dodds, Eric Robertson. *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM, 1970.
- . *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.
- . “Religious Experience in the New Testament.” Pages 3–15 in *Between Experience and Interpretation: Engaging the Writings of the New Testament*. Edited by O. Wesley Jr Allen and Mary F. Foskett. Nashville: Abingdon Press, 2008.
- . *Romans 1-8*. WBC. Waco, Texas: Word Books, 1988.
- . *The Christ and The Spirit I*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- . *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentary. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 2006.

- . *The Theology of Paul the Apostle*. London: T&T Clark, 2008.
- . *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Ellis, E. Earle. *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. WUNT. Tübingen: Mohr–Siebeck, 1978.
- Engelbrecht, Edward A. “‘To Speak in a Tongue’: The Old Testament and Early Rabbinic Background of a Pauline Expression.” *Concordia Journal* (1996).
- Engelsen, Nils I. J. *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Cor 12-14*. Yale Dissertation. Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1970.
- Ervin, Howard M. *Spirit-Baptism: A Biblical Investigation*. Peabody, Mass: Hendrickson, 1987.
- Fee, Gordon D. *God’s Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1994.
- . *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009.
- Fitzmeyr, Joseph. “A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1Cor 11:10.” Pages 31–48 in *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis*. Edited by Jerome Murphy-O’Connor (ed.). Chicago: The Priory Press, 1968.
- Forbes, Christopher. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. WUNT 2/75. Tübingen: J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1995.
- Frame, James Everett. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. ICC. New York: Charles Scribner’s Sons, 1912.
- Friesen, Steven J. “Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches.” *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*. Edited by Steven J. Friesen and Daniel N. Schowalter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Garland, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.
- Geertz, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- Gennep, Arnold van. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.
- Gillespie, Thomas W. *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

- Groh, Denis E. "Montanism." *Encyclopedia of Early Christianity*, 778–80.
- Grosheide, Frederik W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Grudem, Wayne. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham: University Press of America, 1982.
- Gunkel, Hermann. *The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Harrisville, Roy A. "Speaking in Tongues. A Lexicographical Study." *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): 35–48.
- Hays, Richard B. *First Corinthians*. Interpretation. Louisville: John Knox, 1997.
- . "Intertextuelle Pneumatologie. Die paulinische Rede vom Heiligen Geist." *ZNT* 25 (2010): 30–37.
- Hill, David. "Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church." Pages 108–30 in *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*. Edited by John Panagopoulos. Supplements to Novum Testamentum. Leiden: Brill Academic Publishers, 1977.
- . *New Testament Prophecy*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1979.
- Hodge, Charles. *1 Corinthians*. Wheaton, Ill: Crossway Books, 1995.
- Holeš, Jan. *Francouzská sémantika*. Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc, 2002.
- Hooker, Morna Dorothy. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Horrell, David G., and Edward Adams. *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Houseman, Michael. "Relationality." *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Edited by Jan Snoek, Jens Kreinath, and Michael Stausberg. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Hovenden, Gerald. *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context*. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Hurd, John Cooledge. *Origin of 1 Corinthians*. London: SPCK, 1965.
- Hüsken, Ute, ed. *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, 2007.
- Käsemann, Ernst. "Die Anfänge der christlicher Theologie." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960): 162–85.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2003.
- . *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016.
- Kertzer, David I. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press, 1988.

- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2004.
- Klinghardt, Matthias. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13. Tübingen: Francke Verlag, 1996.
- Krämer. "Profetes. The Word Group in Profane Greek." *TDNT VI.*, 783–96.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek, and Michael Stausberg, eds. *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Studies in the History of Religions. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. "Conceptual Metaphor in Everyday Language." *Journal of Philosophy* 70.8 (1980): 453–86.
- Lee, Michelle V. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Levison, John R. *Filled with the Spirit*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 2009.
- . *The Spirit in First Century Judaism*. Leiden: Brill, 2003.
- Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl: eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn: Marcus und Weber's Verlag, 1926.
- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. WBC. Waco, Texas: Word Books, 1990.
- Lindemann, Andreas. *Der erste Korintherbrief*. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Litfin, Duane. *St. Paul's Theology of Proclamation. 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Waco, Texas: Word Books, 1990.
- MacDonald, Margaret Y. *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Maly, Karl. "1.Kor 12,1-3 eine Regel zur Unterscheidung der Geister." *Biblische Zeitschrift* 10 (1966): 82–95.
- Marshall, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. 2nd ed. London: Paternoster Press, 1993.
- Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven, London: Yale University Press, 1995.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, London: Yale University Press, 1983.

- Metzger, Bruce Manning. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2nd ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
- Meyer, Wilhelm, and C. F. Georg Heinrici. *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*. 7. verbesserte Aufl. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1993.
- Moffatt, James. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Moffatt New Testament Commentary 7, 1951.
- Morgan-Wynne, John E. *Holy Spirit and Religious Experience in Christian Literature ca. AD 90–200*. Studies in Christian History and Thought. Waynesboro, GA: Paternoster, 2006.
- Motyer, J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993.
- Müller, Ulrich. *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- Mullins, Terence Y. “Disclosure: A Literary Form in the New Testament.” *Novum Testamentum* 7.1 (1964): 44–50.
- Munzinger, André. *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. New York: Harper and Row, 1969.
- Ortkemper, Franz-Jozef. *První list Korint’anům*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- Osborn, Eric. *Tertulian: First Theologian of the West*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.
- Paige, Terence. “1 Corinthians 12:2: A Pagan Pompé?” *JSNT* 44 (1991): 57–65.
- . “Who Believes in ‘Spirit’? Πνεύμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission.” *HTR* 95.4 (2002): 417–36.
- Perkins, PHEME. *First Corinthians*. Paideia: Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2012.
- Poirier, John C. *The Tongues of Angels. The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. WUNT 287. Tübingen: Mohr–Siebeck, 2010.

- Pokorný, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006.
- . “Křesťanské zvěstování jako model hermeneutického procesu podle 1K 14,23–25.” Pages 359–366 in *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. By Petr Pokorný. Praha: Vyšehrad, 2006.
- . *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1986.
- Rankin, David. *Tertullianus a církev*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Reiling, Jannes. *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*. Supplements to Novum Testamentum 37. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- . “Prophecy, the Spirit and the Church.” Pages 58–76 in *Prophetic Vacation in the New Testament and Today*. Edited by John Panagopoulos. Supplements to Novum Testamentum. Leiden: Brill Academic Publishers, 1977.
- Robertson, A. T., and Alfred Plummer. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Edinburgh: T. & T. Clark, 1971.
- Robinson, John A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology*. London: SCM, 1952.
- Roloff, Jürgen. *Die Kirche im Neuen Testament*. Grundrisse zum Neuen Testament 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Rosner, Brian S. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*. Leiden; New York: Brill Academic Publishers, 1994.
- Rosner, Brian S., and Roy E. Ciampa. *The First Letter to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2010.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. 1st ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Sanders, Ed Parish. *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM, 1981.
- Saussure, Ferdinand de. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon, 1989.
- Schlier, Heinrich. *Der Brief an die Epheser: ein Kommentar*. Düsseldorf: Patmos, 1958.
- Schmithals, Walter. *Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Schnackenburg, Rudolf. *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*. Oxford: Blackwell, 1964.

- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther III. (1. Kor 11,17-14,40)*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich: Benziger, 1999.
- Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle*. London: A & C. Black, 1931.
- Schweizer, Eduard. *Church Order in the New Testament*. Studies in Biblical Theology. London: SCM, 1961.
- Sellin, Gerhard. *Der Streit um die Auferstehung der Toten: eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Smith, Dennis E. *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Snoek, Jan. "Defining 'Rituals.'" Pages 2–14 in *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Edited by Jan Snoek, Jens Kreinath, and Michael Stausberg. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Sokol, Jan, Ladislav Varcl, and Dan Drápal, eds. *Spisy apoštolských otců*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1985.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Souček, Josef Bohumil. *Theologie Apoštola Pavla*. Praha: Kalich, 1976.
- Soukup, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 2014.
- Soušek, Zdeněk, ed. *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy III*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- Spicq, Ceslas. *Agape in the New Testament I-III*. London; St. Louis: Herder, 1963.
- Spitler, R. P. "Testament of Job. A New Translation and Introduction." Pages 829–37 in *The Old Testament Pseudoepigrapha. Vol. 1 Apocalyptic Literature and Testaments*. Edited by James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983.
- Stewart-Sykes, Alistair. *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*. Leiden: Brill, 2001.
- Strecker, Christian. *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Theißen, Gerd. *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*. 2nd ed. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- . *Erleben und Erhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Theissen, Gerd. *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1987.

- Theißen, Gerd. “Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65.3–4 (1974): 232–272.
- Theissen, Gerd. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Translated by John Stephen Bowden. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- . “The Interpretation of Tongues? A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus.” *JTS* 30 (1979): 15–36.
- Tibbs, Clint. *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*. WUNT. Tübingen: Mohr–Siebeck, 2007.
- Tichý, Ladislav. *Chvála lásky. Interpretace a účinky 13. kapitoly prvního listu Korint'ánům*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008.
- Turner, Max. *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015.
- . *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: In the New Testament Church and Today*. Baker Academic, 1997.
- Turner, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.
- Unnik, Willem C. van. “The Meaning of 1 Corinthians 12:31.” *Novum Testamentum* 35.2 (1993): 142–59.
- Vielhauer, Philipp. *Oikodome*. Aufsätze Zum Neuen Testament. München: Chr. Kaiser Verlag, 1979.
- Wardhaugh, Ronald, and Janet M. Fuller. *An Introduction to Sociolinguistics*. 7th ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24. Nashville: Nelson, 1985.
- White, John L. “Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter.” *Journal of Biblical Literature* 90.1 (1971): 91–97.
- Wilckens, Ulrich. *Weisheit und Torheit: eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*. Beiträge zur historischen Theologie 26. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959.
- Winter, Bruce. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Winter, Bruce W. *Philo and Paul among the Sophists: Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Wire, Antoinette Clark. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

- Wischmeyer, Oda. *Der höchste Weg: das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*. Studien zum Neuen Testament. Gütersloh: Mohn, 1981.
- Witherington III, Ben. *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1995.
- . *Women in the Earliest Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Wolff, Christian. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- Wyckoff, John W. “Křest v Duchu svatém.” Pages 435–468 in *Systematická teologie*. Edited by Stanley M. Horton. Albrechtice: Křesťanský život, 2001.
- Zeller, Dieter. *Der erste Brief an die Korinther*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.