

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**Filozofická fakulta**

**DIPLOMOVÁ PRÁCE**

**Univerzita Karlova**  
**Filozofická fakulta**  
Ústav řeckých a latinských studií

**Diplomová práce**  
**Anna Holešínská**

**Domitianovo pronásledování křesťanů v  
pramenech i sporech moderních badatelů**

Domitian's Persecution of Christians in the Sources  
and Controversies of Modern Scholars

Praha 2022

Vedoucí práce: Mgr. Ivan Prchlík, Ph.D.

**Poděkování:**

Na tomto místě bych chtěla poděkovat Mgr. Ivanu Prchlíkovi, Ph.D. za trpělivost, ochotu a cenné připomínky při vedení této diplomové práce.

### **Čestné prohlášení**

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

V Praze, dne 12.7.2022

.....

Anna Holešínská

## **Abstrakt**

Domitianus byl tradičně pokládán za jednoho z prvních císařů, kteří pronásledovali křesťany, od poloviny 19. století se však začaly objevovat pochybnosti o rozsahu a posléze i o samotné historicitě tohoto pronásledování, přičemž se doposud mezi badateli nevytvořil žádný konsensus. Tato práce se nekloní k teorii, že by Domitianus systematicky křesťany pronásledoval, ale pokládá za pravděpodobnější, že křesťanské církve čelily sporadickým (a především verbálním) útokům ze strany okolního obyvatelstva a že občas do těchto konfliktů mohli zasáhnout i místní úředníci. K tomuto závěru se dobereme na základě pramenných zpráv, o kterých se soudí, že obsahují informace o situaci křesťanů za Domitianovy vlády, soustředí se přitom jak na oblast Malé Asii, tak města Říma. Práce se rovněž zaobírá názory moderních autorit a poukazuje na nedostatky argumentů těch badatelů, s jejichž postojem nesouhlasí.

## **Abstract**

Domitian was traditionally considered to be one of the first emperors, who persecuted Christians, however, since the middle of 19<sup>th</sup> century there have been doubts about the extent and later even the historicity of this persecution and so far no general agreement has been formed among scholars. This thesis does not agree with the theory that Domitian systematically persecuted Christians, instead it considers more probable that the Christian communities were sporadically attacked (primarily verbally) by the surrounding populace and that the local authorities could occasionally step in. This conclusion will be reached based on examining the primary sources that are thought to contain information about the situation of Christians under Domitian and it focuses on the location of Asia Minor as well as the city of Rome. At the same time the thesis concerns itself with the opinions of modern authors and points out the flaws in the arguments of those, with whom it does not agree.

**Klíčová slova**

Pronásledování křesťanů, křesťané v Římě, křesťané v Malé Asii, Domitianus, Domitianovo pronásledování, Flavius Clemens, Flavia Domitilla, Acilius Glabrio

**Key words**

Persecution of Christians, Christians in Rome, Christians in Asia Minor, Domitian, Domitian's persecution, Flavius Clemens, Flavia Domitilla, Acilius Glabrio

# Obsah

ÚVOD.....	10
<b>1 KONTEXT PRONÁSLEDOVÁNÍ KŘESŤANŮ V ŘÍMSKÉ ŘÍŠI....</b>	<b>12</b>
<b>2 PŘEHLED DOSAVADNÍHO BĀDÁNÍ.....</b>	<b>16</b>
2.1 ZAHRANIČNÍ BADATELÉ .....	16
2.2 ČEŠTÍ A SLOVENŠTÍ BADATELÉ.....	27
<b>3 PŘEHLED PRAMENNÝCH ZPRÁV.....</b>	<b>29</b>
3.1 PLINIŮV DOPIS TRAIANOVI A TRAIANOVA ODPOVĚĎ.....	29
3.2 <i>I. LIST PETRŮV.....</i>	<i>32</i>
3.2.1 <i>Dobré chování a utrpení .....</i>	<i>32</i>
3.2.2 <i>Možné zmínky o soudních procesech.....</i>	<i>33</i>
3.2.3 <i>Konkrétní podoby utrpení adresátů.....</i>	<i>34</i>
3.2.4 <i>Utrpení křesťanů po celém světě.....</i>	<i>36</i>
3.3 <i>ZJEVENÍ JANOVO.....</i>	<i>36</i>
3.3.1 <i>Janův pobyt na ostrově Patmos.....</i>	<i>36</i>
3.3.2 <i>Antipas.....</i>	<i>36</i>
3.3.3 <i>Konflikty s „těmi, kdo si říkají Židé“ .....</i>	<i>37</i>
3.3.4 <i>Šelma, číslo 666, Babylón a sedm králů.....</i>	<i>38</i>
3.3.5 <i>Vyměření chrámu .....</i>	<i>39</i>
3.4 EUSEBIOS/BRUTTIUS.....	39
3.5 KASSIOS DIÓN.....	40
3.6 <i>I. LIST KLEMENTŮV.....</i>	<i>41</i>
3.7 <i>HERMŮV PASTÝŘ .....</i>	<i>44</i>
3.7.1 <i>Soužení křesťanů .....</i>	<i>44</i>
3.7.2 <i>Pronásledování v minulosti.....</i>	<i>45</i>
3.7.3 <i>Odchod z tohoto města .....</i>	<i>47</i>
3.7.4 <i>Pronásledování v přítomnosti .....</i>	<i>47</i>
3.7.5 <i>Zmínky o věznění .....</i>	<i>48</i>
3.8 <i>LIST ŽIDŮM.....</i>	<i>49</i>
3.9 MELITÓN ZE SARD .....	50
3.10 TERTULLIANUS .....	50
3.11 LACTANTIUS .....	51
<b>4 SITUACE V MALÉ ASII .....</b>	<b>53</b>

4.1	OBEČNĚ K SITUACI V MALÉ ASII KE KONCI 1. STOLETÍ.....	53
4.1.1	<i>Císařský kult a Domitianovy nároky na božství</i> .....	53
4.1.2	<i>Pravomoci místodržících, trestní právo a soudní procesy</i> .....	57
4.1.3	<i>Institutum Neronianum</i> .....	59
4.2	PLINIŮV DOPIS TRAIANOVI.....	61
4.3	<i>I. LIST PETRŮV</i> .....	67
4.3.1	<i>Autorství</i> .....	67
4.3.2	<i>Datace</i> .....	74
4.3.3	<i>Rozbor textu</i> .....	77
4.4	<i>ZJEVENÍ JANOVO</i> .....	90
4.4.1	<i>Autorství</i> .....	90
4.4.2	<i>Datace</i> .....	95
4.4.3	<i>Rozbor textu</i> .....	106
4.5	ZÁVĚR.....	115
<b>5</b>	<b>SITUACE V ŘÍMĚ</b> .....	<b>116</b>
5.1	CLEMENS, DOMITILLA/DOMITILLY, GLABRIO.....	116
5.1.1	<i>Clemens</i> .....	116
5.1.2	<i>Domitilla</i> .....	123
5.1.3	<i>Glabrio</i> .....	130
5.1.4	<i>Další oběti</i> .....	131
5.2	<i>I. LIST KLEMENTŮV</i> .....	134
5.2.1	<i>Autorství</i> .....	134
5.2.2	<i>Datace</i> .....	135
5.2.3	<i>Rozbor textu</i> .....	139
5.3	HERMŮV PASTÝŘ.....	142
5.3.1	<i>Autorství</i> .....	142
5.3.2	<i>Datace</i> .....	143
5.3.3	<i>Rozbor textu</i> .....	147
5.4	ZÁVĚR.....	153
<b>6</b>	<b>NEJISTÉ GEOGRAFICKÉ UMÍSTĚNÍ</b> .....	<b>155</b>
6.1	<i>LIST ŽIDŮM</i> .....	155
6.1.1	<i>Autorství</i> .....	155
6.1.2	<i>Datace a adresáti listu</i> .....	158
6.1.3	<i>Rozbor textu</i> .....	165
<b>7</b>	<b>POZDNÍ TRADICE</b> .....	<b>170</b>



<b>8 KONFRONTACE ARGUMENTŮ MODERNÍCH AUTORIT.....</b>	<b>172</b>
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>175</b>
<b>BIBLIOGRAFIE .....</b>	<b>177</b>
EDICE A PŘEKLADY PRIMÁRNÍ LITERATURY .....	177
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA.....	180

## Úvod

Domitianus byl křesťanskou tradicí pokládán za druhého pronásledovatele křesťanů po císaři Neronovi, a to už v díle Melitóna ze Sard, Tertulliana a Lactantia, přičemž ale nikdo z nich blíže nespecifikuje, jak toto pronásledování mělo probíhat. Eusebios je prvním autorem, který nám podává více podrobností, a sice že Domitianus v r. 95 poslal do vyhnanství Domitillu, neteř konzula Flavia Clementa, a mnoho dalších křesťanů. Naproti tomu Kassios Dión ve svém díle uvádí, že Domitianus nechal popravit Flavia Clementa, Acilia Glabriona a Domitillu, Flaviovu manželku, poslal do vyhnanství. Proviněním všech tří osob byl ateismus, za který měly být odsouzeny mnohé další osoby, které žily na způsob Židů. I přes rozpory v těchto dvou podání, byli především Clemens a Domitilla dlouhou dobu pokládáni za oběti Domitianova zákroku proti křesťanům. Kromě nich měl rovněž za Domitiana čelit vyhoštění Jan, autor *Zjevení*, a to opět za svou náležitost ke křesťanství.

Od poloviny 19. století se však objevují stále větší pochybnosti nejenom o rozsahu a závažnosti Domitianova pronásledování, ale i o tom, jestli vůbec proběhlo. Doposud se však mezi badateli nevytvořil žádný konsensus a jsou stále zastánci názoru, že Domitianus křesťany pronásledoval. Kromě výše zmíněných autorů se za doklad pronásledování křesťanů konkrétně v oblasti Malé Asie pokládá *Zjevení*, *1. list Petrův* a Pliniův list Traianovi, v oblasti města Říma *1. list Klementův* a *Hermův pastýř*. Zřídka v debatě figuruje i *List Židům*, jehož obsah bývá situován buďto do Judeje, Malé Asie, Korintu, nebo Říma. Je ale rovněž nemalý počet badatelů, kteří naopak soudí, že pronásledování za Domitiana proběhlo v omezené míře, jen v některých oblastech, nebo vůbec.

Pokládáme proto za důležité zaměřit se na pramenné zprávy z obou oblastí, abychom se pokusili určit, zda z některé z nich máme dostatečně jasné doklady nějaké formy pronásledování křesťanů – ať už iniciované samotným Domitianem, úředníky, nebo místním obyvatelstvem. Po představení celkového kontextu pronásledování křesťanů v římské říši a přehledu dosavadního bádání uvedeme všechny pramenné zprávy, které figurují v řešení této otázky, a to v originálním znění a překladu. Výklad k jednotlivým pramenům (zahrnující jejich dataci, autorství a rozbor obsahu) rozdělíme do dvou částí, první věnující se Malé Asii a druhé věnující se Římu. *List Židům*, jehož geografické umístění je nejisté, bude

vyhraněna zvláštní kapitola. V průběhu našeho výkladu také postupně probereme postoje moderních autorit, a to jak těch, které historicitu Domitianova pronásledování obhajují, tak těch, které ji odmítají. Poté se ještě vyjádříme ke zprávám z pozdní tradice (tj. Melitón, Lactantius, Tertullianus) a na konci shrneme obecné argumenty badatelů, k jejichž názoru jsme se nepřiklonili.

# 1 Kontext pronásledování křesťanů v římské říši

Z pramenných zpráv se zdá, že křesťané představovali problematickou skupinu již od svých počátků, kdy byli ještě židovskou sektou. Po Ježíšově smrti apoštolové, kteří šířili víru v jeho zmrtvýchvstání a mesiášství, čelili nevraživosti a útokům především ze strany Židů. Tyto útoky měly být poměrně časté a někdy i násilné, jak nám aspoň tvrdí *Skutky apoštolů*. S tím, jak se křesťanská víra začal šířit i v oblasti Malé Asie, rostlo napětí mezi křesťany a okolním obyvatelstvem.<sup>1</sup>

Co se důvodů těchto konfliktů a pozdějších pronásledování, kterým křesťané čelili, týče, za primární důvod je považován jejich monoteismus, který jim bránil v uctívání pohanských božstev a v podílení se na císařském kultu, což bylo ze strany okolí vnímáno jako projevení neloajality vůči státu a císaři.<sup>2</sup> Císařský kult se velké oblibě těšil právě v Malé Asii, kde byly již dříve rozšířeny kultury helénistických panovníků. Pohanské obyvatelstvo ale zaujímal nepřátelský postoj

---

<sup>1</sup> Např. *Skutky apoštolů*, 6, 8-8, 4, mučednictví Štěpána, které mělo vést k velkému pronásledování. Toho se měl účastnit i apoštol Pavel, který na to naráží v: *Galatským*, 1, 13; *Skutky apoštolů*, 12, 1-24, pronásledování, které měl vyvolat král Herodes Agrippa I., během kterého byl zabit Jakub; *Skutky apoštolů*, 14, 5, obyvatelé města Ikonion měli plánovat ukamenování apoštolů; *Skutky apoštolů*, 19, 23-40, pobouření, které v Efezu vyvolalo šíření víry; *Skutky apoštolů*, 21, 27-36, Pavel je v Jeruzalémě skoro zabit místními Židy a následně zatčen. Pro více informací (včetně přehledu bádání) ohledně počátků křesťanství viz DUNN, James D. G., *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, především s. 17-46 a s. 172-489.

<sup>2</sup> SHERWIN-WHITE, Adrian, The Early Persecutions and Roman Law Again, in: *The Journal of Theological Studies*, 3 (2), 1952, s. 209-213; PRICE, Simon, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 221-222, podle Simona v pronásledování křesťanů hrál božský kult větší roli než císařský; OLIVA, Pavel, Pronásledování křesťanů v římské říši, in: *Problémy křesťanství. Sborník referátů z konference Problémy křesťanství (Liblice 4. – 7. června 1985)*, J. JANDA et al. (ed.), Praha, 1986, s. 218-219 a 224; ŠUBRT, Jiří, Sanguis martyrum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané církvi, in: *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, uspořádal Petr Kitzler, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 19-21. Geoffrey de Ste. Croix v odpovědi na článek Sherwin-Whitea naopak zastával názor, že křesťané čelili pronásledování už před Deciem (viz níže) výslovně kvůli své náležitosti ke křesťanství, a ne kvůli neochotě přinášet oběti, viz STE. CROIX, G. E. M. de, Why were the Early Christians Persecuted?, in: *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*, Michael WHITBY et Joseph STREETER (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 105-152.

vůči křesťanským komunitám i kvůli jejich odtrženosti od zbytku společnosti a následkem toho byli často podezíráni z různých zločinů a zvrhlostí.<sup>3</sup>

První oficiální pronásledování křesťanů, o kterém máme zprávy, přitom ale neproběhlo ve východní části římské říše, ale přímo v městě Římě. Toto pronásledování proběhlo za císaře Nerona v r. 64, bylo ovšem iniciované tím, že Nero hledal někoho, na koho by svalil vinu z obrovského požáru, který postihl hlavní město říše. Císař se údajně chtěl zbavit podezření, že sám požár založil, a tak z něj obvinil právě křesťany, kteří kvůli své neoblíbenosti představovali vhodné oběti.<sup>4</sup>

Důležitým mezníkem, který je třeba zmínit, je r. 70, kdy Římané zničili druhý jeruzalémský chrám během První židovské války. Po této události se začíná formovat tzv. rabínský judaismus a zároveň se začíná křesťanství oddělovat od židovství.<sup>5</sup> Úplné odloučení křesťanství od judaismu představovalo dlouhý a komplikovaný proces (v anglofonním světě se označuje jako „parting of the ways“), který nelze jasně zrekonstruovat. Čím více se ale křesťanství šířilo mezi pohany, přestávala se praktikovat obřízka a upouštělo se od halachických pravidel, tím více (přínejmenším v očích Židů) křesťanství představovalo samostatný náboženský směr.<sup>6</sup>

O dalších konkrétních konfliktech mezi křesťany a římským státem máme informace až z 2. století. Z jeho počátku se dochovala známá korespondence mezi Pliniem a císařem Traianem, ve které Plinius, v té době místodržící provincie Bithynia-Pontus, popisuje, jak podroboval křesťany soudním procesům, během kterých je nutil přinést oběť božským sochám a císařově podobizně.<sup>7</sup> Rovněž se

---

<sup>3</sup> OLIVA, *ibid.*; ŠUBRT, s. 19.

<sup>4</sup> Tacitus, *Annales*, 15, 44, 2-5; Suetonius, *Vita Neronis*, 16, 2. Nedávno se ovšem objevil pokus o zpochybnění historicity Neronova pronásledování: SHAW, Brent, The Myth of the Neronian Persecution, in: *The Journal of Roman Studies*, 105, 2015, s. 73-100. Shawův názor se však nejvíce jeví jako příliš přesvědčivý, viz HOLEŠÍNSKÁ, Anna, *Historicita Neronova pronásledování: prameny a moderní hypotézy*, Praha, 2019, bakalářská práce, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav řeckých a latinských studií, vedoucí práce Mgr. Ivan PRCHLÍK, Ph. D.

<sup>5</sup> BINDER, Stéphanie E., *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah*, Leiden: Brill, 2012, s. 22.

<sup>6</sup> BINDER, s. 24, Binder se tomuto tématu věnuje podrobněji na s. 21-36.

<sup>7</sup> Viz 3.1 a 4.2.

zmiňuje, že křesťanství, které nazývá „zhoubnou pověrou“ (*superstitionem pravam et immodicam*), se značně v jeho provincii rozšířilo.<sup>8</sup> Na základě této zprávy lze předpokládat, že od Traianovy vlády již mohli být křesťané odsouzeni za tzv. *nomen ipsum*, tedy pouze za svou příslušnost ke křesťanství.<sup>9</sup> Z druhé poloviny 2. století máme rovněž zprávu o popravě křesťanského učitele Iústína a jeho šesti společníků, kteří byli v Římě odsouzeni za svou křesťanskou víru, nejspíše v r. 165.<sup>10</sup> K dalšímu konfliktu z tohoto období došlo v r. 177, a to v galském Lugdunu, ve kterém (podle Eusebiova podání) měl po slavnostech na počest císaře lid vyžadovat potrestání křesťanů, kteří se slavností neúčastnili. Místní místodržící jim v tom nejenom vyhověl, ale ještě vydal příkaz k vypátrání křesťanů, kteří byli následně umučeni.<sup>11</sup>

Z těchto zpráv je patrné, že se konflikty postupně nejen vyhrocovaly, ale i šířily, skutečně celoříšské pronásledování ovšem zahájil až císař Decius v r. 250, kdy vydal edikt, dle kterého byli všichni obyvatelé říše povinni podílet se na císařském kultu.<sup>12</sup> V pronásledování křesťanů pokračoval i Valerianus, Diocletianus, Galerius a ve východní části říše Maximinus. V této době už ale křesťanství pevně zakořenilo v římské společnosti a nebylo možné ho vymýtit.<sup>13</sup> Nakonec bylo v r. 311 legalizováno Galeriem a o dva roky později i Constantinem.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Plinius, *Epistulae*, 10, 96.

<sup>9</sup> BARNES, Timothy, Legislation against the Christians, in: *The Journal of Roman Studies*, **58**, 1968, s. 36-37 a 48; CORKE-WEBSTER, John, The Roman Persecutions, in: *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, Paul MIDDLETON (ed.), Hoboken: John Wiley & Sons, 2020, s. 34.

<sup>10</sup> *Acta martyrii Iustini et sociorum*; k dataci více viz DUDZIK, Pavel, Akta Iústína a jeho druhů, in: *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 78.

<sup>11</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 5, 1.

<sup>12</sup> KERESZTES, Paul, The Decian libelli and Contemporary Literature, in: *Latomus*, **34** (4), 1975, s. 761-781; Šubrt, s. 26. Je ovšem možné, že Deciovým cílem nebylo vymýtit křesťanství, ale pouze sjednotit římskou říši, viz RIVES, J. B., The Decree of Decius and the Religion of Empire, in: *The Journal of Roman Studies*, **89**, 1999, s. 135-154.

<sup>13</sup> ŠUBRT, s. 27-30; Corke-Webster, s. 42-46; FREND, W. H. C., Persecutions: Genesis and Legacy, in: *The Cambridge History of Christianity Volume 1*, Margaret M. MITCHELL et Frances M. YOUNG (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 513-521.

<sup>14</sup> FREND, s. 521-522.

Z tohoto základního přehledu jsme úmyslně vynechali pronásledování Domitianovo, které mělo proběhnout ke konci jeho vlády, v r. 95 (jak bude vyloženo níže). Pokud by ale za Domitiana křesťané čelili útokům pouze ze stran okolního obyvatelstva či soudním procesům v Malé Asii, zapadalo by to lépe do celkového vývoje vztahu mezi křesťany a římským státem, jak byl popsán výše. Jestliže ale nějaké pronásledování proběhlo i v Římě, vznikla by tím lakuna přinejmenším mezi r. 95 a r. 165, kdy římstí křesťané zdánlivě nečelili žádnému výraznějšímu nebezpečí ze strany římského státu (aspoň na základě nám dostupných pramenů). Pokud hovoříme pouze o pronásledováních iniciovaných římskými císaři, zvětší se nám tato lakuna až do Deciova pronásledování v r. 250. Je proto důležité se při otázce Domitianova pronásledování zaměřit jak na situaci křesťanů v Malé Asii, tak v samotném Římě.

Samozřejmě tím vyvstává námitka, že, pokud k žádnému pronásledování za Domitiana nedošlo, vzniká nám tím ještě větší mezera, a to od Neronova zásahu proti křesťanům v r. 64. Jak jsme ale uvedli výše, toto pronásledování bylo jednorázovou akcí omezenou na hlavní město říše, kterou zapříčinilo to, že císař potřeboval najít osoby, na které by svalil vinu z požáru Říma. Nejednalo se tedy o zákrok, který by byl vyvolán samotnou existencí křesťanů (tj. jejich monoteistickými tendencemi, odloučeností od společnosti, nepodílením se na císařském kultu... apod.) a který by si kladl za cíl křesťanství potlačit či zcela vymýtit. Nero využil toho, že křesťané byli u většinové společnosti neoblíbení, a proto je potrestal, aby uklidnil napjatou situaci ve městě a (dle Tacitových slov) sám sebe zbavil podezření ze založení požáru. Toto pronásledování nezahájilo vlnu dalších útoků ani nemáme žádné zprávy o tom, že by některý z Neronových následovníků pokračoval v protikřesťanských zákrocích – až do vlády Domitianovy.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Jak konstatuje Corke-Webster, s. 36: „... most scholars, while accepting that Nero took actions against Christians, now avoid the assumption that this was the first stage in any coherent program against them.“

## 2 Přehled dosavadního bádání

V této kapitole představíme, jak se vyvíjelo bádání ohledně otázky Domitianova pronásledování křesťanů. Podáme stručný přehled významných autorit, přičemž se budeme soustředit především na jejich závěry. Argumenty moderních autorit budou podrobněji rozebrány a zhodnoceny později v příslušných kapitolách.

### 2.1 Zahraniční badatelé

Jak jsme již zmínili v přechozí kapitole, historicita Domitianova pronásledování byla dlouhou dobu všeobecně přijímána.<sup>16</sup> První kritičtější přístupy se objevují v 16. století, kdy se křesťanští učenci zabývali především problémem identity Flavie Domitilly, která byla dlouho v křesťanské tradici pokládána za křesťanskou mučednici. V pramenech se nachází dvě rozporuplné zprávy o této postavě: Kassios Dión ve svém díle uvádí, že Domitianus nechal popravit Flavia Clementa, konzula z r. 95 a svého příbuzného, a jeho manželku Flavii Domitillu vyhostil na ostrov Pandateria. Jako důvod jejich odsouzení Dión uvádí ateismus, z kterého bylo odsouzeno (dle jeho slov) mnoho dalších osob, které žily na židovský způsob.<sup>17</sup> O Flavii Domitille se rovněž zmiňuje Bruttius, kterého cituje Eusebios, ale od Diónova podání se odlišuje ve třech ohledech – uvádí, že Domitilla byla Clementovou neteří a že byla vyhoštěna na ostrov Pontia kvůli své křesťanské víře.<sup>18</sup>

K otázce Domitilliny identity se poprvé vyjadřuje Caesar Baronius ve svém díle *Annales Ecclesiastici* z konce 16. století. Baronius problém vyřešil tím, že uvádí, že existovaly dvě Domitilly: jedna žena Clementa a druhá jeho neteř. Rovněž

---

<sup>16</sup> Následující přehled až do r. 1945 byl převzat z článku Johanna Knudsen: KNUDSEN, Johannes, *The Lady and the Emperor: A Study of the Domitian Persecution*, in: *Church History*, 14 (1), 1945, s. 17-32.

<sup>17</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 2-3. Viz 3.5.

<sup>18</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18; HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e. Viz 3.5 a podrobněji k této problematice viz 5.1.



jako první usoudil, že Clemens byl křesťanem, byť se Dión ani Bruttius/Eusebios o jeho víře nezmiňují.<sup>19</sup>

Baroniovu teorii o dvou Domitillách následovně přebírali další učenci. Odklon od ní nacházíme u Gottfrieda Arnolda, který v r. 1699 vydal *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* a mluví pouze o jedné Domitille, neteři Clementa.<sup>20</sup> Johann Lorenz von Mosheim ve svém díle *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii* z r. 1753 dává přednost druhé Domitille, manželce Clementa. Kromě toho jako první vysloveně vyjadřuje myšlenku, že Domitianus ji i jejího manžela odsoudil z politických, a ne náboženských důvodů.<sup>21</sup>

Edward Gibbon ve svém významném díle *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) opět mluví pouze o Domitille jako o Clementově manželce, ale rovněž jako první sice velmi stručně, ale vysloveně projevuje pochybnosti o vážnosti pronásledování křesťanů za Domitiana.<sup>22</sup> V r. 1825 vydává Johann August Wilhelm Neander další významné dílo s názvem *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche*. Neander jako první badatel neuvádí, že by k nějakému pronásledování došlo, zároveň ale ani vysloveně neříká, že by neproběhlo. K otázce identity Domitilly se nijak nevyjadřuje.<sup>23</sup>

Opravdový zlom přichází s prací Ferdinanda Christiana Baura. Ten ve druhém vydání svého díla *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* z r. 1860 odmítá nejenom to, že by byl Clemens popraven

---

<sup>19</sup> CAESAR BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, in: *Annales Ecclesiastici Autore Caesare Baronio Sorano, Tomus Primus, Incipiens Ab Adventu D. N. F. C. Perducitur usque ad Trajani Imperatoris exordium: complectitur annos centum*, Venetia: Stephanus Montus, 1738, 98, 4-5.

<sup>20</sup> GOTTFRIED ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, in: *Gottfrid Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Von Anfang des Neuen Testaments Bis auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt am Main: Thomas Fritsch, 1700, 2, 1, 17.

<sup>21</sup> MOSHEIM, Johann Lorenz von, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadt: Christianus Fridericus Weygand, 1753, 36.

<sup>22</sup> GIBBON, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume Three*, New York: Fred de Fau and Co., 1906, s. 645, který uvádí: „But this persecution (if it deserves that epithet) was of no long duration.“

<sup>23</sup> NEANDER, August, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Erster Band*, Hamburk: Friedrich Perthes, 1825, s. 139.

v rámci pronásledování křesťanů, ale také je prvním badatelem, který zpochybňuje rozsah samotného pronásledování – pouze připouští, že mohlo v provinciích docházet k jednorázovým útokům na křesťany, a to ze strany tamějších obyvatel. Stejně jako Neander se nijak nevyjadřuje k problému Domitilly.<sup>24</sup>

O pět let později se ale opět obnovuje zájem o její postavu, a to následkem objevu, který učinil Giovanni Battista de Rossi. Ten v křesťanských katakombách v Římě našel nápis, na kterém je uvedeno jméno Flavie Domitilly, a tudíž došel k závěru, že na svých pozemcích zřídila křesťanské pohřebiště.<sup>25</sup> Tento nález přesvědčil mnohé badatele o tom, že Domitilla byla křesťankou.

Mezi ně patřil i Joseph Barber Lightfoot, který v r. 1885 publikoval svou práci *The Apostolic Fathers*, ve které dochází k závěru, že tato Domitilla, zakladatelka křesťanského pohřebiště, nebyla Clementovou neteří, ale jeho manželkou.<sup>26</sup> Za křesťanku ji rovněž pokládal Leon Hardy Canfield, který ale odmítl, že by křesťanem byl i Clemens.<sup>27</sup> V r. 1924 Elmer Truesdell Merrill ve svém díle *Essays in Early Christian History* uvádí, že Domitianus křesťany nepronásledoval a že, ačkoliv Domitilla byla křesťankou, nemohla být odsouzena na základě své víry. Rovněž soudí, že Clemens křesťanem nebyl.<sup>28</sup>

I přes formující se trend zpochybňování existence či jen rozsahu Domitianova pronásledování nelze říct, že by se mezi badateli vytvořila *communis opinio* ohledně situace křesťanů za Domitianovy vlády. Johannes Knudsen ve své práci z r. 1945 soudí,<sup>29</sup> že pronásledování křesťanů za Domitiana proběhlo na základě zmínky u Tertulliana.<sup>30</sup> Pro pronásledování křesťanů v Římě však, podle

---

<sup>24</sup> BAUR, Ferdinand Christian, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen: L. Fr. Fues, 1860, s. 436.

<sup>25</sup> CIL 6, 8942.

<sup>26</sup> LIGHTFOOT, Joseph Barber, *The Apostolic Fathers: Second Edition, Vol 1*, London: Macmillan and Co., 1889, s. 370-371.

<sup>27</sup> CANFIELD, Leon Hardy, *The Early Persecution of the Christians*, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005, 78-83.

<sup>28</sup> MERRILL, Elmer Truesdell, The Alleged Persecution by Domitian, in: *Essays in Early Christian History*, London: Macmillan and Co., 1924, s. 148-173.

<sup>29</sup> KNUDSEN, s. 17-32.

<sup>30</sup> TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 4, viz 3.10.

něho, nejsou dostatečné důkazy, ale zároveň ho zcela nevylučuje. Naopak, pronásledování v Malé Asii dosvědčuje Pliniův dopis Traianovi, ve kterém uvádí, že jedna z jím vyslýchaných osob upustila od křesťanské víry před dvaceti lety, což je období, které spadá do Domitianovy vlády.<sup>31</sup> Podle Knudsen je velmi pravděpodobné, že v této oblasti probíhaly procesy s křesťany již v 90. letech 1 století. V tomto názoru ho utvrzuje zmínka u Eusebia, že apoštol Jan měl být v této době vyhoštěn na ostrov Patmos a zmínky o pronásledování v *Listě Židům, 1. Petrově listě a Zjevení*.<sup>32</sup> Co se Domitilly a Clementa týče, soudí, že existovala jedna Domitilla, Clementova žena, která byla křesťankou, ale její vyhoštění nesouviselo s její vírou. Clemens byl, podle něho, popraven z politických důvodů a křesťanem nebyl.

V r. 1956 vyšel článek *Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism* od E. Mary Smallwood.<sup>33</sup> Podle ní křesťanské prameny z Domitianovy doby neobsahují dostatečné doklady o pronásledování. Nicméně, je, jak soudí, pravděpodobné (opět na základě Pliniova dopisu), že v 90. letech křesťané čelili určitému tlaku. Pod ním byli v této době rovněž Židé, jak Smallwood argumentuje, od kterých Domitianus začal přísněji vyžadovat placení daně tzv. *fiscus Iudaicus*.<sup>34</sup> Rovněž usuzuje podle informací, které uvádí Dión, že ateismus se stal trestným činem a že Domitianus, pro kterého nabýval císařský kult stále větší důležitosti, mohl nelibě snášet konverze k judaismu a křesťanství, jelikož konvertovaní posléze odmítali uznat jeho božství. Co se Clementa týče, je podle Smallwood možné, že byl popraven kvůli politickým důvodům a že obvinění z ateismu sloužilo pouze jako záminka pro jeho odsouzení. Zároveň ale soudí, že Clemens nejspíše k judaismu konvertoval – jinak by se totiž obvinění z ateismu zbavil tím, že by obětoval císaři. Smallwood také dochází k závěru, že ani Domitilla nebyla křesťankou. V případě Mania Acilia Glabrióna, o kterém Dión uvádí, že měl být

---

<sup>31</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 97, viz 3.1.

<sup>32</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18, viz 3.4. Knudsen však žádné konkrétní zmínky z těchto pramenů neuvádí.

<sup>33</sup> SMALLWOOD, E. Mary, *Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism*, in: *Classical Philology*, 51 (1), 1956, 1-13.

<sup>34</sup> Podrobněji o *fiscus Iudaicus* viz 5.1.1.

rovněž obviněn z ateismu, nelze, podle Smallwood, říct, zdali bylo toto obvinění oprávněné, nebo ne.<sup>35</sup>

Paul Keresztes se ve svém článku z r. 1973 rovněž zabývá problémem ohledně *fiscus Iudaicus*, konkrétně Suetoniovou zprávou, že někteří lidé se měli placení této daně vyhýbat.<sup>36</sup> Podle něho se jednalo o tzv. *σεβόμενοι* (bohabojné) a rodilé obřezané Židy, kteří již nepraktikovali judaismus. Clemens a Domitilla, podle něho, byli právě *σεβόμενοι*, a za to byli i potrestáni. Keresztes totiž soudí, že konvertité, kteří byli udáni za daňový únik, byli následně odsouzeni za ateismus, přičemž Domitianus tato udání zneužíval, aby naplnil císařskou pokladnu. Eusebios, jak Keresztes soudí, záměrně o Clementovi a jeho manželce mlčí. Jinak ho ale pokládá za spolehlivý pramen a nevidí důvod, proč bychom měli jeho zprávu o křesťance Domitille zpochybňovat. Na druhou stranu soudí, že Dión se podobně jako Eusebios v případě židovských obětí nezmiňuje o obětech křesťanských, protože nebyly předmětem jeho zájmu. Keresztes za další klíčový pramen pokládá *I. list Klementův*, který datuje do posledních roků Domitianovy vlády. Začátek tohoto listu, podle něho, dosvědčuje nebezpečí, kterému křesťané čelili v Římě.<sup>37</sup> Pronásledování křesťanů v Římě, jak soudí, dosvědčuje i Pliniův dopis. Ačkoliv Plinius uvádí, že nikdy nebyl přítomen u procesů s křesťany, držel se při jejich výsledku postupu, který, podle Keresztese, byl zaveden za Domitiana. Keresztes tudíž argumentuje, že za Domitiana probíhalo pronásledování křesťanů, které bylo úzce spojené s nucenou účastí na císařském kultu. Informace o situaci v Malé Asii Keresztes nachází ve *Zjevení*, které rovněž datuje do konce Domitianovy vlády. Ačkoliv se v něm neobjevují žádné konkrétní údaje, obsahuje pasáže, které, podle něho, jsou zcela jasnými narážkami na pronásledování křesťanů, kteří se odmítali podílet na císařském kultu. Soudí, že Domitianus nemusel vydávat žádný zvláštní příkaz, dle kterého měl být v Malé Asii uctíván, protože místní obyvatelé přirozeně začali císaře uctívat po vzoru římských občanů, na které Domitianus kladl nárok, aby ho oslovovali jako *dominus et deus*. Byli to právě místní obyvatelé, Keresztes

---

<sup>35</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 3, viz 3.5.

<sup>36</sup> KERESZTES, Paul, The Jews, the Christians, and Emperor Domitian, in: *Vigiliae Christianae*, 27 (1), 1973, s. 1-28.

<sup>37</sup> *Prima Clementis*, 5-6, viz 3.6. Blíže k dataci listu viz 5.2.2.

soudí, kteří požadovali potrestání „ateistických“ křesťanů, kteří byli buďto popraveni nebo vyhoštěni. Keresztes tedy na základě těchto argumentů dochází k závěru, že křesťané byli za Domitiana pronásledováni v Římě i v Malé Asii; Clemens a jeho žena byli potrestáni za konverzi k judaismu a jeho neteř za křesťanskou víru.

V r. 1986 vychází kniha Marty Sordi *The Christians and the Roman Empire*, která navazuje na její článek z r. 1960.<sup>38</sup> Sordi zastává názor, že za Domitianovy vlády zcela jednoznačně pronásledování křesťanů proběhlo. Uvádí *I. list Klementův*, *Zjevení*, *Hermova Pastýře* a poté zmínky u Melitóna a Tertulliana jako důkazy.<sup>39</sup> Sordi se detailněji zabývá problémem odsouzení Clementa a dalších osob a rovněž i otázkou dvou Domitill. Obvinění z ateismu, které uvádí Dión, podle ní, implikuje obvinění z *maiestas*, neboť Sordi ateismus interpretuje jako odmítání uctívat jak římská božstva, tak císaře. Poté se pozastavuje nad Suetoniovou zmínkou o těch, kteří se vyhýbali placení *fiscus Iudaicus*. Sordi argumentuje, že pokud se člověk nepřiznal k židovské víře a byl obviněn z neplacení daně, mohl se tím následně vystavit nařčení z ateismu a tím pádem i trestu smrti. Je proto, podle ní, těžko představitelné, proč by se konvertité k judaismu otevřeně nepřiznávali ke své víře, aby se vyhnuli tomuto riziku. Jelikož Clemens a další odsouzení se k židovské víře nepřiznali, aby se zachránili před popravou, je, podle Sordi, jediným logickým závěrem to, že se jednalo o konvertity ke křesťanství. Rovněž zastává názor, že existovaly dvě odlišné Domitilly, ale nesouhlasí s Keresztesem, že by křesťankou byla pouze Clementova neteř. Klíčová je, podle ní, informace u Dióna i Eusebia, že kromě ní bylo obviněno i mnoho dalších osob. Mezi tyto „mnohé další“ Sordi počítá Clementa, jeho ženu a Acilia Glabriona. Sordi tedy ve své knize dochází k závěru, že během Domitianovy vlády křesťanství již nepředstavovalo pouze *superstitio*, ale i formu ateismu. Křesťané začali být pronásledováni v celé římské říši, ale největší ránu, podle ní, utrpěla římská nobilita.

---

<sup>38</sup> SORDI, Marta, La persecuzione di Domiziano, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 14, 1960, citováno v: SORDI, Marta, *The Christians and the Roman Empire*, překl. Annabel BEDINI, London: Croom Helm, 1986, s. 54.

<sup>39</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 26, 9; TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 4.

Otázkou odsouzení Clementa a Domitilly se rovněž zabývá Peter Lampe ve své známé knize z r. 1987.<sup>40</sup> Lampe pokládá Bruttia za věrohodný zdroj, neboť Eusebios v obou svých dílech cituje své zdroje téměř doslovně. Obvinění z ateismu, o kterém mluví Dión, se zřejmě zakládalo na skutečnosti, že se Domitilla aktivně nepodílela na císařském kultu, a tudíž se stala podezřelou. Lampe tak ateismus interpretuje jako odmítání uctívat císaře.<sup>41</sup> Je, podle něho, mnohem pravděpodobnější, že Dión měl informace, které Domitillu identifikovaly jako křesťanku, a že je vědomě pozměnil než to, že by pohanský autor Bruttius zaměnil sympatii k židovství za křesťanství.<sup>42</sup> Lampe také argumentuje tím, že pokud byla Domitilla odsouzena jako křesťanka, můžeme najít obdobné případy – zmiňuje křesťany ze *Zjevení*, kteří čelili pronásledování, protože odmítali uctívat císaře. Máme rovněž doklady toho, že křesťané byli často obviňováni z ateismu.<sup>43</sup> Domitianus Clementa, podle Lampeho, odsoudil z politických důvodů a odmítá, že by byl Clemens křesťanem. Co se Domitilly týče, nedá se, podle něho, jednoznačně rozhodnout, jestli existovala Domitilla, Clementova žena, nebo Domitilla, Clementova neteř. V obou případech ale zastává názor, že se jednalo o křesťanku. V případě Marca Acilia Glabriona zaujímá Lampe rovněž opatrné stanovisko – je podle něho nejasné, zdali byl křesťanem, nebo ne.

K otázce, zdali Domitianus pronásledoval křesťany, se vyjadřuje i P. J. J. Botha.<sup>44</sup> Ten ve své práci uvádí, že „Domitian probably never had anything to do with Christians.“<sup>45</sup> Hegesippovu anekdotu o tom, že Domitianus měl vyslýchat Ježíšovy příbuzné, pokládá za zcela smyšlenou.<sup>46</sup> Rovněž zpochybňuje Melitóna, který si, podle něho, vymyslel to, že Domitianus křesťany pronásledoval, a stejně

---

<sup>40</sup> LAMPE, Peter, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, překl. Michael STEINHAUSER, Minneapolis: Fortress Press, 2003, s. 198-205.

<sup>41</sup> SÜETONIUS, *Vita Domitiani*, 11, 2; PLINIUS, *Panegyricus*, 33, 3.

<sup>42</sup> *Skutky apoštolů*, 16, 20; *Skutky Petrovy*, 22.

<sup>43</sup> Lampe jako příklady uvádí: IUSTINUS, *Apologia*, 1, 6, 1; 1, 5, 4; 1, 13; 1, 46, 3; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 8, 1-4; TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 10.

<sup>44</sup> BOTHA, P. J. J., The historical Domitian, in: *Neotestamentica*, 23 (1), 1989, s. 45-59.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 53.

<sup>46</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 20, 5.

hodnotí i Eusebiovu informaci o potrestání Flavie Domitilly za její náležitost ke křesťanství.<sup>47</sup>

V 90. letech se objevuje práce Jörga Ulricha, ve které se zabývá Eusebiovou pasáží pojednávající o Domitianově pronásledování.<sup>48</sup> Jeho informace o vyhoštění Jana, autora *Zjevení*, na Patmos je, podle Ulricha, problematická – pokud se už v této době s křesťany vedly procesy, které popisuje Plinius, tak by měl být křesťan za *nomen ipsum* popraven, ne vyhoštěn. Eusebios se snaží dokázat, že během Domitianovy vlády byli vyhošťováni i křesťané, což je, podle Ulricha, nepřesvědčivé. Co se Clementa a Domitilly týče, Ulrich uznává, že ateismus a „tendence k židovství“, o kterých hovoří Dión, lze pokládat za křesťanství, ale je to, podle něho, nepravděpodobné. Soudí, že Clemens rozhodně křesťanem nebyl. Domitilla, podle něho, nemohla být odsouzena za křesťanství, neboť opět (jako v případě Jana) by trest neodpovídal obvinění za *nomen ipsum*. Navíc proti ní muselo být předneseno stejné obvinění jako proti jejímu muži a Ulrich proto soudí, že nemohla být potrestána jinak než on. Příklad s Domitillou tedy, podle něho, pronásledování křesťanů nedokazuje. Poté se ještě zaobírá Eusebiovou citací Hegesippa, ve které stojí, že Domitianus nařídil, aby byli pobiti potomci z Davidova rodu. Avšak poté, co před ním měli být vyslýcháni dva vnuci Ježíšova bratra Judy, od pronásledování sám upustil.<sup>49</sup> Podle Ulricha ale tato zpráva dokazuje pouze to, že za Domitiana byli obviňováni židovští křesťané a že byli hned zproštěni viny. Nakonec Eusebios cituje Tertulliana, který uvádí, že Domitianus křesťany pronásledoval, ale brzy pronásledování ukončil.<sup>50</sup> Uvedení této zmínky pokládá Ulrich za zvláštní. Tertullianus totiž říká, že Domitianus byl polovičním Neronem, přitom Eusebios se snaží ve svém výkladu klást oba císaře na stejnou roveň. Eusebiovy důkazy jsou tak, podle Ulricha, nedostatečné, a pouze na

---

<sup>47</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 26, 9 (citace Melitóna); HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e; EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18, 4.

<sup>48</sup> ULRICH, Jörg, HistEccl III, 14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 87 (3-4), s. 269-289.

<sup>49</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 19-20.

<sup>50</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 20, 9; TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 3-4, viz 3.10.

Domitiana aplikuje známý apologetický postoj, že křesťany pronásledovali jen zlí císařové.

V r. 1992 Hans-Josef Klauck vydal článek jehož tématem je *Zjevení Janovo*.<sup>51</sup> Klauck se první pozastavuje u zmínky o Antipovi, který měl být zabit v Pergamu.<sup>52</sup> Klauck soudí, že mohlo jít o lynčování, je ale, podle něho, pravděpodobnější, že zde probíhaly procesy, které popisuje Plinius. Klauck zastává názor, že se Antipas stal podezřelým kvůli své víře a, jelikož při výslechu odmítl obětovat idolům, byl popraven. Zároveň ale věří, že byl nejspíše výjimečným případem a že většina křesťanů nečelila žádnému většímu nebezpečí. Klauck vidí v symbolických popisech díla parodické narážky na císařský kult a na legendu o tzv. *Nero redivivus*, podle které Nero utekl na východ k Parthům a hodlal se vrátit zpět s mocným vojskem. Autor spisu tak, podle Klaucka, očekává Nerona jako posledního vládce, přičemž soudí, že je pravděpodobné, že aspoň část textu sepsal za Neronovy vlády. Také věří, že v době sepsání textu došlo k omezenému počtu konfliktů, z kterých autor vyvodil budoucí pronásledování, které prezentuje jako věšteckou vizi. Není, podle něho, možné dokázat, že by Domitianus v Malé Asii křesťany pronásledoval.

Joachim Molthagen v r. 1995 vydal článek, který se zabývá *I. listem Petrovým*.<sup>53</sup> Ten pokládá za klíčový pramen v otázce pronásledování křesťanů, přičemž se přiklání k badatelům, kteří pokládají list za pseudepigraf. Molthagen v listu vidí popis utrpení, kterému adresovaní mohli kdykoliv čelit a které je už ovlivnilo. Taktéž soudí, že místní křesťané byli nejspíše obviňováni z různých přečinů, které se objevují i u Tacita a Plinia. Je rovněž, podle něho, pravděpodobné, že křesťané mohli být předvoláváni před soud a vyslýcháni ohledně svého způsobu života. Soudí, že adresovaným komunitám hrozily „pliniovské“ procesy – a

---

<sup>51</sup> KLAUCK, Hans-Josef, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult un der Johannesoffenbarung, in: *Biblica*, **73** (2), 1992, s. 153-182.

<sup>52</sup> *Zjevení*, 2, 13.

<sup>53</sup> MOLTHAGEN, Joachim, Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief: Zum Problem einer Domitianischen Verfolgung, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, **44** (4), 1995, s. 422-458.



nejenom jim, ale i křesťanům po celé římské říši.<sup>54</sup> Na základě Pliniova dopisu, Molthagen soudí, že odsouzení křesťanů zalézelo na tom, zdali potvrdili nebo vyvrátili svou náležitost ke křesťanství – ta tedy byla římskými autoritami pokládána za zločin. Obecná kriminalizace křesťanství přitom, podle něho, proběhla za Domitianovy vlády a Domitianovo pronásledování proto lze chápat jako imperiální iniciativu, která umožnila legálně potrestat křesťany jako zločince.

*Zjevení* je rovněž tématem práce Ulrike Riemera z r. 2000.<sup>55</sup> To bylo, podle něho, sepsáno ke konci Domitianovy vlády, avšak v textu nevidí doklady pronásledování křesťanů. Spíše, dle jeho názoru, dokládá „každodenní“ problémy jako falešné proroky a podílení se na kultu pohanských božstev. Právě synkretismus tradičních kultů a křesťanství je, podle Riemera, hlavní starostí autora *Zjevení*.

John Granger Cook vydal v r. 2010 knihu s názvem *Roman Attitudes Toward the Christians*, ve které se rovněž zabývá otázkou Domitianova pronásledování.<sup>56</sup> Nejprve se věnuje Eusebiově citátu Bruttia, který je, podle Cooka, parafrázován nějakým křesťanským autorem a následně přebrán Eusebiem. Cook proto soudí, že mnohem větší váhu má Diónovo podání, z něhož usuzuje, že Domitianus nepronásledoval všechny osoby, které sympatizovaly s judaismem, ale pouze římskou elitu. Taktéž se pozastavuje nad zmínkou o placení *fiscus Iudaicus* a je, podle něho, zcela jasné, že Suetonius mluví o osobách, které skrytě vedly židovský život, aby se vyhnuly placení daně. Jelikož Dión uvádí, že Domitianus pronásledoval jisté židovské osoby, je, podle Cooka, téměř jisté, že císař měl antižidovské tendence. Cook rovněž zastává názor, že se Bruttius (nebo jeho křesťanský zprostředkovatel) dopustil chyby ohledně vztahu mezi Clementem a Domitillou a že tradice o její křesťanské víře je rovněž výsledkem omylu. Proto soudí, že existovala pouze jedna Domitilla, a to ta, o které mluví Dión. Ta společně

---

<sup>54</sup> Jako „pliniovské“ procesy se označuje určitý druh procesů s křesťany, který ve svém listu popisuje Plinius, viz 3.1.

<sup>55</sup> RIEMER, Ulrike, Domitian – (k)ein Christenverfolger?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 52 (1), 2000, s. 75-80.

<sup>56</sup> COOK, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 112-136.

se svým manželem, podle Cooka, byla odsouzena z politických důvodů a kvůli jejich židovskému způsobu života. Také připouští, že pokud *Zjevení a 1. Petrův list* byly sepsány během Domitianovy vlády, mohou být doklady toho, že křesťané byli v Malé Asii pronásledováni. *1. List Klementův*, podle něho, není dostatečným důkazem pronásledování, protože je příliš vágní. Rovněž z Pliniova listu, kde zmiňuje křesťanské procesy, kterých se neúčastnil, podle něho, nelze jednoznačně vyvodit, že probíhaly již za Domitiana. Nicméně, usuzuje, že jeho list dokládá nějaké těžkosti, kterým křesťané v 90. letech čelili, ale že se nedá hovořit o velkém pronásledování.

V r. 2013 vyšel článek Alana Bandyho, ve kterém se věnuje možným dokladům pronásledování ve *Zjevení*.<sup>57</sup> Bandy se přiklání k názoru, že Jan, autor spisu, byl nejspíše na ostrov Patmos vyhoštěn kvůli své víře. Jan mohl být, podle Bandyho, poslán do exilu kvůli konfliktu ohledně uctívání Domitiana, ale soudí, že hlavní roli v jeho odsouzení sehrálo místní napětí než císařský zákrok. Taktéž ho v tomto utvrzuje Pliniův list – ačkoliv se totiž Plinius předtím nezúčastnil žádných procesů s křesťany, nejedná se, podle Bandyho, o jasný důkaz toho, že by se takové procesy v Malé Asii vůbec neodehrávaly. Křesťané zde, podle něho, nečelili otevřenému nepřátelství, ale spíše byli podezírání kvůli možné nelegálnosti jejich společenství. Pokud se křesťané odmítali podílet na náboženských slavnostech, a především na císařském kultu, mohlo napětí narůst natolik, že došlo k legálnímu zákroku – to mohl být právě Janův případ. Bandy se poté obrací k samotnému obsahu spisu. Nachází v něm doklady konfliktu ve Smyrně nejspíše s židovskou komunitou a stejně tak i ve Filadelfii, přičemž Bandy nevyklučuje, že zde Židé mohli udávat křesťany místním autoritám. Tato pronásledování, podle Bandyho názoru, ale nevedla k popravám. Výjimkou je Antipas, který byl zabit v Pergamu.<sup>58</sup> Bandy soudí, že Antipas byl odsouzen k smrti pergamským prokonzulem kvůli tomu, že při procesu odmítl proklít Krista. V době sepsání *Zjevení* však komunity v Malé Asii, podle Bandyho, nečelily vážnému pronásledování.

---

<sup>57</sup> BANDY, Alan S., Persecution and the Purpose of Revelation with Reference to Romance Jurisprudence, in: *Bulletin for Biblical Research*, 23 (3), 2013, s. 377-398.

<sup>58</sup> *Zjevení.*, 2, 13, viz 3.3.2.

## 2.2 Čeští a slovenští badatelé

Pavel Oliva se ve svém referátu o křesťanství za principátu z r. 1985 krátce pozastavuje nad *Zjevením*, přičemž se přiklání k dataci tohoto spisu do 90. let 1. století a zastává názor, že dílo reflektuje Domitianovy protikřesťanské zákroky.<sup>59</sup> To se, podle něho, projevuje autorovou tendencí kritizovat Řím a jeho přesvědčením, že Řím zanikne, a tak budou osvobozeni ti, kteří trpěli pod jeho vládou.

V r. 2009 vyšla kniha *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, ve které se nachází práce Jiřího Šubrta o mučednictví v rané církvi.<sup>60</sup> Jedna kapitola této práce je věnována pronásledování křesťanů – Šubrt se v ní zabývá obecnými příčinami pronásledování a jeho průběhem především od 2. století, nicméně, nikde nezmiňuje Domitianovo pronásledování, a to ani v souvislosti s Pliniovým listem.

Emanuel Jirkal v r. 2013 vydal studii, ve které se k rozsahu pronásledování staví opatrně: nátlak na Židy (spočívající hlavně v důsledném vybírání *fiscus Iudaicus* a vyhledávání těch, kteří tajně žili podle židovských zvyků) byl, dle jeho názoru, politické než náboženské povahy.<sup>61</sup> Nicméně, náboženský motiv nelze zcela vyloučit, na základě obvinění vysoce postavených osob z ateismu. Kvůli významné roli císařského kultu, jak uvádí, byla totiž politika a náboženství úzce spjaté. Jirkal soudí, že je možné, že se v rámci tohoto útoku na Židy mohli stát oběťmi i křesťané, neboť byli stále pokládáni za židovskou sektu. Jirkal odmítá teorii, že by Clemens a Domitilla, jeho manželka, byli odsouzeni kvůli křesťanské víře. Je, podle něho, mnohem pravděpodobnější, že Clemens i Domitilla sympatizovali s judaismem, a proto byli i odsouzeni. Jirkal však soudí, že křesťané nejspíše také čelili určitému tlaku, jak dokládá *1. list Klementův*, ve kterém autor hovoří o náhlých útrapách římských křesťanů a že korintská komunita svádí stejný

---

<sup>59</sup> OLIVA, Pavel, Pronásledování křesťanů v římské říši, in: *Problémy křesťanství. Sborník referátů z konference Problémy křesťanství (Liblice 4. – 7. června 1985)*, J. JANDA et al. (ed.), Praha, 1986, s. 214-226.

<sup>60</sup> ŠUBRT, s. 15-48.

<sup>61</sup> JIRKAL, Emanuel, *O smrti pronásledovatel'ov. I., Římske impérium na ceste od tradičných kultov ku kresťanstvu*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, s. 45-46.

boj.<sup>62</sup> Pochybuje ale, že by v této době došlo k systematickému pronásledování křesťanů.

---

<sup>62</sup> *Prima Clementis*, 1, 1; 1, 7, viz 3.6.

### 3 Přehled pramenných zpráv

Na tomto místě uvedeme pro nás relevantní pramenné zprávy (v originálním znění a v překladu), kterými se budeme zabývat v následujících kapitolách.

#### 3.1 Pliniův dopis Traianovi a Traianova odpověď

*C. Plinius Traiano Imperatori*

*Sollemne est mihi, domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere?*

*Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat, aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia, an ei qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.*

*Interim, in iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus: perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt.*

*Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferi, ture ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo maledixerunt.*

*Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati*

*abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta, quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.*

*Ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti passimque venire victimarum carnem, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.*

„Plinius císaři Traianovi

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

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

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

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

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

Tvrdili však, že celá jejich vina nebo pomýlení byla pouze v tom, že se scházeli v určitý den před úsvitem, zpívali střídavě píseň k poctě Krista jako boha a zavazovali se přísahou ne k nějakému zločinu, ale že se nedopustí krádeží, loupeží ani cizoložství, že dodrží dané slovo a že nezaprou majetek jim svěřený, až budou požádáni o jeho vrácení. Potom se prý rozcházel a opět se shromažďovali k požívání pokrmu, zcela obyčejného a nevinného; právě to že přestali dělat po mém výnosu, kterým jsem podle tvých směrnic zakázal politické spolky. Tím spíše jsem pokládal za nutné přezkoumat pravdivost údajů i mučením dvou otrokyň, které nazývali jáhenkami. Neshledal jsem nic jiného než nerozumnou přemrštěnou pověru.

Proto jsem zastavil další vyšetřování a obracím se s dotazem na tebe. Usoudil jsem totiž, že si ta věc zaslouží, abych se tě dotázal pro velký počet ohrožených, protože mnoho lidí všeho věku, všech stavů a obojího pohlaví je a bude ještě pohnáno před soud. Nákaza této pověry se rozšířila nejen do měst, ale také do menších obcí a na venkov; avšak myslím, že je možno ji zarazit a vyléčit. Alespoň je bezpečně známo, že se začínají plnit chrámy, které téměř zely prázdnotou, že se opět konají posvátné obřady, na dlouhou dobu přerušené, a že se všude prodávají obětní zvířata, jež dosud jen tu a tam někdo kupoval. Z toho jasně vyplývá, jak velké množství lidí může být napraveno, dostane-li se jim příležitost k lítosti.“<sup>63</sup>

*Traianus Plinio*

---

<sup>63</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, překl. Ladislav VIDMAN.

*Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.*

„Traianus Pliniovi

Volil jsi, milý Secunde, správný postup při vyšetřování těch, kdo byli u tebe obžalováni jako křesťané, neboť nelze obecně stanovit nějakou přesnou formuli. Nemají se vyhledávat; jsou-li obžalováni a usvědčeni, necht' jsou potrestáni. Zároveň však je třeba dbát, aby se tomu, kdo popře, že je křesťanem, a prokáže to veřejně, to jest vzýváním našich bohů, dostalo pro jeho lítost milosti, i když pro svou minulost zůstává v podezření.

Avšak na anonymní udání se nemá brát ohled při žádném trestném činu, protože by to byl velmi špatný příklad, neslučující se s naší dobou“.<sup>64</sup>

### **3.2 1. list Petrův**

#### **3.2.1 Dobré chování a utrpení**

Ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς.

„Z toho se radujte, i když snad máte ještě nakrátko projít zármutkem rozmanitých zkoušek.“<sup>65</sup>

Τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα, ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς ... Ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀγαθοποιῶντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν.

„Žijte vzorně mezi pohany; tak aby ti, kdo vás osočují jako zločince, prohlédli a za vaše dobré činy vzdali chválu Bohu ‚v den navštívení.‘ ... Taková je

---

<sup>64</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 97, překl. Ladislav VIDMAN.

<sup>65</sup> 1. list Petrův, 1, 6, překl. ČEP.



πρεce Boží vůle, abyste dobrým jednáním umlčovali nevědomost nerozumných lidí.“<sup>66</sup>

Ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.

„Jaká však sláva, jestliže budete trpělivě snášet rány za to, že hřešíte? Ale budete-li trpělivě snášet soužení, ač jednáte dobře, to je milost před Bohem.“<sup>67</sup>

... συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυρθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν.

„... když jste vystaveni pomluvám, zachovávejte si dobré svědomí, aby ti, kteří hanobí váš dobrý způsob života v Kristu, byli zahanbeni.“<sup>68</sup>

### 3.2.2 Možné zmínky o soudních procesech

Τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα, ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς. Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον· εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν (ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀγαθοποιῶντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν).

„Žijte vzorně mezi pohany; tak aby ti, kdo vás osočují jako zločince, prohlédli a za vaše dobré činy vzdali chválu Bohu ‚v den navštívení.‘ Podříd'te se kvůli Pánu každému lidskému zřízení – ať už králi jako svrchovanému vládci, ať už místodržícím jako těm, které on posílá trestat zločince a odměňovat ty, kteří jednají dobře. Taková je přece Boží vůle, abyste dobrým jednáním umlčovali nevědomost nerozumných lidí.“<sup>69</sup>

Εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης

---

<sup>66</sup> Ibid., 2, 12-15, překl. ČEP.

<sup>67</sup> Ibid., 2, 20, překl. ČEP.

<sup>68</sup> Ibid., 3, 16, překl. ČEP.

<sup>69</sup> Ibid., 2, 12-15, překl. ČEP.

ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἄλλοτριεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.

„Jestliže jste hanobeni pro jméno Kristovo, blaze vám, neboť na vás spočívá Duch slávy, Duch Boží. Ale ať nikdo z vás netrpí za vraždu, za krádež nebo jiný zlý čin anebo za zpronevěru. Kdo však trpí za to, že je křesťan, ať se nestydí, ale slaví Boha, že smí nosit toto jméno.“<sup>70</sup>

Ἄλλ' εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνομένοι οἱ ἐπιηραζόμενοι ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν

„Ale i kdybyste pro spravedlnost měli trpět, jste blahoslaveni. Strach z nich ať vás neděsí ani nezviklá, a Kristus budiž ve vašich srdcích posvěcen jako Pán. Buďte vždy připraveni bránit se každému, kdo by vás vyslyšel o naději, kterou máte, ale číňte to s mírností a uctivostí. Když jste vystaveni pomluvám, zachovávejte si dobré svědomí, aby ti, kteří hanobí váš dobrý způsob života v Kristu, byli zahanbeni.“<sup>71</sup>

### 3.2.3 Konkrétní podoby utrpení adresátů

Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς. τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως· ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.

„Služebníci, podřizujte se ve vši bázni pánům, nejen dobrým a mírným, nýbrž i tvrdým. V tom je totiž milost, když někdo pro svědomí odpovědné Bohu snáší bolest a trpí nevinně. Jaká však sláva, jestliže budete trpělivě snášet rány za

---

<sup>70</sup> Ibid., 4, 14-16, překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>71</sup> Ibid., 3, 14-16, překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

to, že hřešíte? Ale budete-li trpělivě snášet soužení, ač jednáte dobře, to je milost před Bohem.<sup>72</sup>

Ὅμοίως γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφήν ὑμῶν. ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἕξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής. οὕτως γὰρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἰ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουσαν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα· ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.

„Stejně i vy ženy, podřizujte se svým mužům; i když se někteří z nich vzpírají Božímu slovu, můžete je beze slov získat svým jednáním, když uvidí váš čistý život v báni Boží. Pro vás se nehodí vnější ozdoba – splétat si vlasy, ověšovat se zlatem, střídát oděvy – nýbrž to, co je skryto v srdci a co je nepomíjitelné: tichý a pokojný duch; to je před Bohem převzácné. Tak se kdysi zdobily svaté ženy, které doufaly v Boha. Podřizovaly se svým mužům, tak jako Sára poslouchala Abrahama a ‚nazvala jej pánem‘. Vy jste se staly jejími dětmi, když jste jednaly dobře a nedaly se ničím zastrašit.“<sup>73</sup>

Εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κόμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις. ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες·

„Proto i vy ve zbývajícíím čase života nebud'te oddáni lidským vášním, ale vůli Boží. Dost dlouho už jste dělali to, v čem si libují pohané: žili jste v nevázanosti, vášních, v opilství, v hodech, pitkách a v hanebném modlářství. Když

---

<sup>72</sup> Ibid., 2, 18-20, překl. ČEP.

<sup>73</sup> 1. list Petrův, 3, 1-6, překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

se již spolu s nimi nevrháte do téhož proudu prostopášnosti, dráždí je to a urážejí vás.“<sup>74</sup>

### 3.2.4 Utrpení křesťanů po celém světě

... εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῆ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι.

„... a pamatujte, že vaši bratří všude ve světě procházejí týmž utrpením jako vy.“<sup>75</sup>

## 3.3 Zjevení Janovo

### 3.3.1 Janův pobyt na ostrově Patmos

Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῆ καλουμένη Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

„Já, Jan, váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti, dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos.“<sup>76</sup>

### 3.3.2 Antipas

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξειᾶν· Οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ, καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντιπᾶς, ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ.

„Andělu církve v Pergamu piš: Toto praví ten, který má ostrý dvousečný meč: „Vím, kde bydlíš: tam, kde je trůn satanův. Avšak pevně se držíš mého jména

---

<sup>74</sup> Ibid., 4, 2-4, překl. ČEP.

<sup>75</sup> Ibid., 5, 9, překl. ČEP.

<sup>76</sup> Zjevení, 1, 9, překl. ČEP.

a nezapřel jsi víru ve mne ani ve dnech, kdy můj věrný svědek Antipas byl zabit mezi vámi, tam, kde bydlí satan.“<sup>77</sup>

### 3.3.3 Konflikty s „těmi, kdo si říkají Židé“

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν· Οἶδά σου τὴν θλιψὴν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ. μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε, καὶ ἔξετε θλιψὴν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

„Andělu církve ve Smyrně piš: Toto praví ten první i poslední, který byl mrtev a je živ: ‘Vím o tvém soužení a tvé chudobě, ale jsi bohat; vím, jak tě očerňují ti, kdo si říkají Židé, ale nejsou, nýbrž je to synagoga satanova! Neboj se toho, co máš vytrpět. Hle, ďábel má některé z vás uvrhnout do vězení, abyste prošli zkouškou, a budete mít soužení po deset dní. Buď věrný až na smrt, a dám ti vítězný věnec života. Kdo má uši, slyš, co Duch praví církvím: Kdo zvítězí, tomu druhá smrt neublíží.“<sup>78</sup>

Ἴδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ, τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται — ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου, καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ ἐγὼ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας το

„Hle, dávám do tvých rukou ty, kdo jsou ze synagogy satanovy; říkají si Židé, a nejsou, ale lžou. Hle, způsobím, že přijdou a padnou ti k nohám; a poznají, že já jsem si tě zamiloval.“<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Ibid., 2, 12-13, překl. ČEP.

<sup>78</sup> Ibid., 2, 8-11, překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>79</sup> Ibid., 3, 9, překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

### 3.3.4 Šelma, číslo 666, Babylón a sedm králů

Καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη.

„Jedna z jejích hlav vypadala jako smrtelně raněná, ale ta rána se zahojila.“<sup>80</sup>

Καὶ ποιεῖ πάντα, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, καὶ ἵνα μὴ τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν· καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

„A nutí všechny, malé i velké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména. To je třeba pochopit: Kdo má rozum, ať sečte číslice té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.“<sup>81</sup>

Καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς.

„Anděl mě odvedl ve vytržení ducha na poušť. Tu jsem spatřil ženu sedící na dravé šelmě nachové barvy, plné rouhavých jmen, o sedmi hlavách a deseti rozích. Ta žena byla oděna purpurem a šarlatem a ozdobena zlatem, drahokamy a perlami; v ruce držela zlatý pohár, plný ohavností a nečistoty svého smilství a na

---

<sup>80</sup> Ibid., 13, 3, překl. ČEP.

<sup>81</sup> Ibid., 13, 16-18, překl. ČEP.

čele měla napsáno jméno – je v něm tajemství: ‚Babylón veliký, Matka všeho smilstva a všech ohavností na zemi‘.<sup>82</sup>

Αἱ ἑπτὰ κεφαλὰὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ’ αὐτῶν. καὶ βασιλεῖς ἑπτὰ εἰσὶν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὐπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι, καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν. καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν καὶ ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει. καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσὶν, οἵτινες βασιλείαν οὐπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου.

„Sedm hlav je sedm pahorků, na nichž ta žena sedí, a také sedm králů: pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel. Až přijde, bude smět zůstat jen nakrátko. A ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi; jde však do záhuby. Deset rohů, které jsi viděl, je deset králů, kteří se ještě vlády neujali, ale v jedinou hodinu přijmou královskou moc spolu se šelmou.“<sup>83</sup>

### 3.3.5 Vyměření chrámu

Καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων· Ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν, καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσης, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσαράκοντα δύο.

„Tu mi byla dána rákosová míra a anděl mi řekl: ‚Vstaň, změř Boží chrám i oltář a spočítej ty, kteří se tam klanějí. Ale vnější chrámový dvůr vynech a neměř, protože byl vydán pohanům; ti budou pustošit svaté město po dvaadvaceti měsících.‘“<sup>84</sup>

## 3.4 Eusebios/Bruttius

*Scribit Bruttius plurimos XPianorum sub Domitiano fecisse martyrium. Inter quos et Flauiam Domitillam, Flauii Clementis consulis ex sorore neptem, in insulam Pontiam relegatam, quia se XPianam esse testata sit.*

---

<sup>82</sup> Ibid., 17, 3-5, překl. ČEP.

<sup>83</sup> Ibid., 17, 9-12, překl. ČEP.

<sup>84</sup> Ibid., 11, 1-2, překl. ČEP.

„Bruttius píše, že mnoho křesťanů za Domitiana podstoupilo mučednictví. Mezi nimi i Flavia Domitilla, dcera sestry konzula Flavia Clementa, která byla vyhoštěna na ostrov Pontia, protože se přiznala, že je křesťankou.“<sup>85</sup>

Εἰς τοσοῦτον δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλουμένους ἢ τῆς ἡμετέρας πίστεως διέλαμπεν διδασκαλία, ὡς καὶ τοὺς ἀποθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς μὴ ἀποκνήσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις τὸν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι, οἱ γὰρ καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο, ἐν ἔτει πεντεκαίδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἐτέρων καὶ Φλαυίαν Δομετίλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαυίου Κλήμεντος, ἐνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι.

„V tehdejší době zářilo učení naší víry natolik, že sami spisovatelé, kteří byli vzdálení našemu mínění, se nezaváhali ve svých dějepisných dílech zmínit o pronásledování a mučednictví. Právě oni zaznamenali přesnou dobu. Vyprávějí totiž, že v patnáctém roce Domitianovy vlády s mnohými dalšími byla i Flavia Domitilla, potomek sestry Flavia Clementa, jednoho z tehdejších římských konzulů, pro svou pevnou víru v Kristu poslána za trest na ostrov Pontia.“<sup>86</sup>

### 3.5 Kassios Dión

Κὰν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάουιον τὸν Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἦθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γούν οὐσιῶν ἐστερήθησαν: ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν. τὸν δὲ δὴ Γλαβρίωνα τὸν μετὰ τοῦ Τραϊανοῦ ἄρξαντα, κατηγορηθέντα τὰ τε ἄλλα καὶ οἷα οἱ πολλοὶ καὶ ὅτι καὶ θηρίοις ἐμάχετο, ἀπέκτεινεν. ἐφ' ᾧ που καὶ τὰ μάλιστα ὀργὴν αὐτῷ ὑπὸ φθόνου ἔσχεν, ὅτι ὑπατεύοντα αὐτὸν ἐς τὸ Ἀλβανὸν ἐπὶ τὰ Νεανισκεύματα ὠνομασμένα καλέσας

---

<sup>85</sup> HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e, překl. Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>86</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18, 4, překl. Josef NOVÁK, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.



λέοντα ἀποκτεῖναι μέγαν ἠνάγκασε, καὶ ὃς οὐ μόνον οὐδὲν ἐλυμάνθη ἀλλὰ καὶ εὐστοχώτατα αὐτὸν κατειργάσατο.

„V tomtéž roce nechal Domitianus mezi mnoha jinými zabít i konzula Flavia Clementa, i když to byl jeho bratranec a měl za ženu Flavii Domitillu, taktéž jeho příbuznou. Na oba bylo uvaleno obvinění, že neuznávají bohy, kvůli němuž byli odsouzeni i mnozí jiní, kteří se snižovali k židovským zvykům, a jedni byli popraveni, druzí aspoň přišli o majetek. Domitilla však jen byla vykázána na Pandaterii. Ovšem Glabrigona, který zastával konzulát s Traianem, nechal usmrtit, když byl obžalován jednak, pokud jde o ostatní, stejně jako mnozí další, a jednak i z toho, že zápasil s dravou zvěří. Vůči němu choval ze závisti i největší hněv, asi kvůli tomu, že ho v době jeho konzulátu pozval do Albana k oslavě takzvaných Iuvenalií a přinutil zabít obrovského lva, a on nejenže vůbec nebyl zraněn, ale navíc ho skvělou ranou dorazil.“<sup>87</sup>

### 3.6 1. list Klementův

Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων, ἀγαπητοί, τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως, ἣν ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη ὑπάρχοντα εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν, ὥστε τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγάπητον ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι.

„Pro nenadále a opětovně nás postihnuvší útrapy a protivenství jsme obrátili, jak se domníváme, poněkud pozdě pozornost k věcem, o které u vás, milovaní, jde, totiž k ohavnému a bohaprázdnému nesváru, nehodnému a nedůstojnému Božích vyvolených, jež hrstka osob, neuvážlivých a troufalých, rozdmýchala až k takové zaslepenosti, že vaše ctné a proslavené jméno, hodné lásky všech lidí, bylo uvedeno ve velikou nevážnost.“<sup>88</sup>

... ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι

---

<sup>87</sup> DIO CASSIUS, *Historia Romana*, 67, 14, 1-3, překl. Ivan PRCHLÍK.

<sup>88</sup> *Prima Clementis*, 1, 1, překl. Ladislav VARCL.

στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν· ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν· δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὁπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.

Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν. Διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήνησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἰ ἀσθενεῖς τῷ σώματι. Ζῆλος ἀπηλοτρίωσεν γαμετὰς ἀνδρῶν καὶ ἡλλοίωσεν τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀδάμ· Τοῦτο νῦν ὁστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. Ζῆλος καὶ ἔρις πόλεις μεγάλας κατέστρεψεν καὶ ἔθνη μέγала ἐξερίζωσεν.

Ταῦτα, ἀγαπητοί, οὐ μόνον ὑμᾶς νοουθετοῦντες ἐπιστέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκοντες· ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμὲν σκάμματι, καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται.

„... přistupme k těm, kteří svůj zápas podstoupili zcela nedávno; vezměme vznešené příklady našich současníků. Pro žárlivost a závist byli pronásledováni největší a nejspravedlivější sloupové a svůj zápas vedli až k smrti. Zaměřme své zraky na statečné apoštoly: na Petra, který pro nespravedlivou žárlivost podstoupil ne jedno nebo dvě, ale více trápení, a vydav tak svědectví, odešel na místo slávy, jež mu přísluší. Pavel, štvaný žárlivostí a řevnivostí, ukázal, jaká je odměna za vítězství vytrvalosti: sedmkrát byl uvržen do okovů, byl vypuzen do vyhnanství, kamenován a stal se hlasatelem na východě i na západě, a tak došel vzácné slávy pro svou víru; i vyučil celý svět spravedlivosti, došel až na hranice západu, vydal svědectví před vladaři a pak se vzdálil ze světa a odebral se do svatých míst jako největší vzor vytrvalosti.

K těmto mužům, kteří prožili svůj život bohabojně, přidružilo se veliké množství vyvolených, kteří pro žárlivost vytrpěli mnoho příkoří a trýznění a stali

se tak nejkrásnějším příkladem mezi námi. Ženy, pronásledované pro žárlivost, vytrpěly hrozná a bohaprázdná muka, představující Danaovny a Dirky, a dospěly v závodě víry k bezpečnému cíli a dosáhly ušlechtilé odměny, ač tělesně slabé. Žárlivost odcizila manželky od mužů a zavinila to, co řekl náš otec Adam: ‚Toto je nyní kost z mých kostí a tělo z mého těla.‘ Žárlivost a řevnivost vyvrátily veliká města a vykořenily veliké národy.

To píšeme, milovaní, nejen, abychom napomenuli vás, ale abychom to připomněli i sobě, neboť jsme na stejném závodisti a stejný závod máme před sebou.“<sup>89</sup>

Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξύ ἐπινομίδα ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ’ ἐκείνων ἢ μεταξύ ὑφ’ ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμεμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

„Také naši apoštolové zvěděli od našeho Pána Ježíše Krista, že dojde k svoru o správcovskou hodnost. Z toho důvodu tedy, protože se jim dostalo předem dokonalé vědomosti, ustanovili ony dříve uvedené a napříště vydali nařízení, pokud zahynou, aby jejich úřad přejali jiní osvědčení mužové. Ty tedy, kteří byli ustanoveni od oněch nebo později od jiných vážných mužů se schválením celého sboru a sloužili bezvadně stádu Kristovu pokorně, pokojně a ušlechtilé a kterým se dostalo po mnohé časy ode všech dobrého osvědčení, ty svrhovat z úřadu je podle našeho mínění nespravedlivé.“<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> *Prima Clementis*, 5-7, 1, překl. Ladislav VARCL.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 44, 1-3, překl. Ladislav VARCL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

Αἰσχρά, ἀγαπητοί, καί λίαν αἰσχρά, καί ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καί ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἐν ἡ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.

„Hanebné, bratři, ba nadmíru hanebné a nedůstojné křesťanského života je slyšet, že ta přepevná a přestará církev korintská se pro jednu nebo dvě osoby bouří proti svým starším.“<sup>91</sup>

Ἐπεμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σόφρονας ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν.

„Poslali jsme i důvěryhodné a rozvážné muže, kteří se mezi námi od mládí ctnostně pohybovali až do stáří.“<sup>92</sup>

### **3.7 *Hermiún pastýř***

#### **3.7.1 Soužení křesťanů**

Ἐμμεῖναιτε οὖν οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην καὶ μὴ διωυχήσητε, ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ παροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. μακάριοι ὑμεῖς, ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλιψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην καὶ ὅσοι οὐκ ἀρνήσονται τὴν ζωὴν αὐτῶν.

„Vy, kteří činíte spravedlnost, tedy vytrvejte a nebuďte rozdvojení, abyste přešli (do nebe) se svatými anděly. Blažení vy, kteří vytrváte v nastávajícím velkém soužení, a kdo nezapřou svůj život.“<sup>93</sup>

Ἐρεῖς δὲ Μαξίμου· ἰδοὺ θλιψις ἔρχεται· ἐάν σοι φανῆ, πάλιν ἄρνησαι.

„Povíš Maximovi: Hle, přichází soužení. Vidí-li se ti, zapři znova.“<sup>94</sup>

Οἱ δὲ λευκοὶ καὶ στρογγύλοι καὶ μὴ ἀρμόζοντες εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσιν, κυρία; ἀποκριθεῖσά μοι λέγει· Ἔως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνητος, καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς; οὗτοί εἰσιν ἔχοντες μὲν πίστιν, ἔχοντες δὲ καὶ πλοῦτον

---

<sup>91</sup> Ibid., 47, 6, překl. Ladislav VARCL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>92</sup> Ibid., 63, 3, překl. Ladislav VARCL.

<sup>93</sup> *Pastor Hermae*, 6, 7, překl. Dan DRÁPAL.

<sup>94</sup> Ibid., 7, 4, překl. Dan DRÁPAL.

τοῦ αἰῶνος τούτου· ὅταν γένηται θλίψις, διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῶν καὶ διὰ τὰς πραγματείας ἀπαρνοῦνται τὸν κυριον αὐτῶν.

„Paní, kdo jsou ty bílé a zaoblené (kameny) nezapadající do stavby? Odpověděla mi a řekla: Dokdy budeš pošetilý a nerozumný, že se na všechno ptáš a nic nechápeš? To jsou ti, kteří sice mají víru, ale mají i bohatství tohoto věku; když přijde soužení, pro své bohatství a pro své záležitosti svého Pána zapírají.“<sup>95</sup>

### 3.7.2 Pronásledování v minulosti

... ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὐαρεστηκῶτων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος· σοὶ δὲ πολλὰ λείπει ἵνα μετ' αὐτῶν καθίσης· ἀλλὰ σὸς μένεις τῇ ἀπλότητί σου, μεῖνον, καὶ καθιῆ μετ' αὐτῶν καὶ ὅσοι ἐὰν ἐργάζωνται τὰ ἐκείνων ἔργα καὶ ὑπενέγκωσιν, ἃ καὶ ἐκεῖνοι ὑπήνεγκαν. τί, φημί, ὑπήνεγκαν; ἄκουε, φησὶν· μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος· διὰ τοῦτο ἐκείνων ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἀγιάσματος καὶ ὅς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα·

„... To místo napravo je pro jiné – pro ty, kdo se již zalíbili Bohu a trpěli pro jméno; tobě schází mnoho, abys s nimi mohl sedět. Ale jak vytrváš ve své prostotě, vytrvej, a posadíš se s nimi a s těmi, kteří činí jejich skutky a snášejí, co i oni snesli. Dí: Co vydrželi? Dí: Slyš: bičování, vězení, velká soužení, křížování, šelmy – pro jméno; proto jim náleží pravá místa posvěcení – a každému, kdo trpí pro jméno.“<sup>96</sup>

Τὸ δὲ πυροειδὲς καὶ αἱματῶδες, ὅτι δεῖ τὸν κόσμον τοῦτον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλυσθαι· τὸ δὲ χρυσοῦν μέρος ὑμεῖς ἐστε οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον. ὥσπερ γὰρ τὸ χρυσίον δοκιμάζεται διὰ τοῦ πυρὸς καὶ εὐχρηστον γίνεται, οὕτως καὶ ὑμεῖς δοκιμάζεσθε οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτοῖς. οἱ οὖν μείναντες καὶ πυρωθέντες ὑπ' αὐτῶν καθαρισθήσεσθε. ὥσπερ τὸ χρυσίον ἀποβαλεῖτε πᾶσαν λύπην καὶ στενοχωρίαν, καὶ καθαρισθήσεσθε καὶ χρήσιμοι ἔσεσθε εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου.

---

<sup>95</sup> Ibid., 14, 5, překl. Dan DRÁPAL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>96</sup> Ibid., 9, 7-10, 1, překl. Dan DRÁPAL.

„Ohnivá a krvavá barva znamená, že tento svět zahyne v krvi a ohni. Zlatý díl jste vy, kteří jste z tohoto světa prchli. Jako je zlato prubováno ohněm a stává se tak použitelným, tak jste prubováni i vy, kteří mezi nimi přebýváte. Vy, kteří žijete a jste jimi přetavováni, se očišťujete. Jako se zlato zbavuje strusky, tak i vy se zbavíte všeho smutku a strachu, očistíte se a budete užiteční pro stavbu věže.“<sup>97</sup>

Τίνες οὖν, φημί, κύριε, εἰσὶν οἱ ἐστεφανωμένοι καὶ εἰς τὸν πύργον ὑπάγοντες; ἀποκριθεὶς μοι λέγει· οἱ ἐστεφανωμένοι οὗτοι εἰσὶν οἱ μετὰ τοῦ διαβόλου παλαίσαντες καὶ νικήσαντες αὐτόν· οὗτοι εἰσὶν οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες· οἱ δὲ ἕτεροι καὶ αὐτοὶ τὰς ῥάβδους γλωρὰς ἐπιδεδωκότες καὶ παραφυσάδας ἐχούσας, καπὸν δὲ μὴ ἐχούσας, ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν.

„Dím: Pane, kdo jsou ti, kteří jsou ověnčení a odešli do věže? Dí: Ověnčení jsou ti, kteří bojovali s ďáblem a přemohli jej – ti, kteří trpěli pro zákon. Ti ostatní a ti, kdo odevzdali zelené větve s přírůstky, které však neměly plody, to jsou ti, kdo byli pro zákon v úzkých, netrpěli však, ani svůj zákon nezapřeli.“<sup>98</sup>

Ἄκουε, φησὶν· ὧν αἱ ῥάβδοι ξηραὶ καὶ βεβρωμέναι ὑπὸ σιτὸς εὐρέθησαν, οὗτοι εἰσὶν ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον, ἔτι δὲ καὶ ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ’ αὐτούς. οὗτοι οὖν εἰς αὐτῶν μετενόησε, καίπερ ἀκούσαντες τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησας αὐτοῖς, ἃ σοὶ ἐνετειλάμην· ἀπὸ τῶν τοιούτων ἢ ζωὴ ἀπέστη.

„Slyš, dí: Ti, jejichž ratolesti byly nalezeny suché a prožrané od červotoče, to jsou odpadlíci a zrádci církve a ti, kteří se ve svých hříších rouhali proti Pánu a ještě se k tomu styděli za jméno Páně nad nimi vyslovené. Ti pro Boha zcela zahynuli. Vidiš, že ani jeden z nich se neobrátí, přestože slyšeli slova, která jsi jim mluvil, jež jsem ti přikázal; od takových život odešel.“<sup>99</sup>

Ἔσοι, φησὶν, ἐπ’ ἐξουσίαν ἀχθέντες ἐξητάσθησαν καὶ οὐκ ἠρνήσαντο, ἀλλ’ ἔπαθον προθύμως, οὗτοι μᾶλλον ἐνδοξότεροί εἰσι παρὰ τῷ κυρίῳ· τούτων ὁ καρπὸς

---

<sup>97</sup> Ibid., 24, 3-4, překl. Dan DRÁPAL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>98</sup> Ibid., 69, 6-7, překl. Dan DRÁPAL.

<sup>99</sup> Ibid., 72, 4, překl. Dan DRÁPAL.

ἐστὶν ὁ ὑπερέχων. ὅσοι δὲ δειλοὶ καὶ ἐν δισταγμῷ ἐγένοντο ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, πότερον ἀρνήσονται ἢ ὁμολογήσουσι, καὶ ἔπαθον, τούτων οἱ καρποὶ ἐλάττους εἰσιν, ὅτι ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν ἡ βουλή αὕτη.

„Takovní, dí, byli předvedeni před vrchnost a vyslýcháni a nezapřeli, ale pohotově trpěli. Takovní jsou u Boha slavnější – ovoce takových je výbornější. Ti, kteří byli vystrašeni a kteří váhali a uvažovali ve svých srdcích, zda zapřou či vyznají, a pak trpěli – ovoce těch je menší, neboť ta úvaha jim vstoupila do srdce.“<sup>100</sup>

### 3.7.3 Odchod z tohoto města

Οἴδατε φησὶν, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἐστὶν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης... ἐρεῖ γὰρ ὁ κύριος τῆς πόλεως ταύτης· οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου, ἀλλ' ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, ὅτι τοῖς νόμοις μου οὐ χρᾶσαι. σὺ οὖν ἔχων ἀγρούς καὶ ἐτέρας ὑπάρξεις πολλάς, ἐκβαλλόμενος ὑπ' αὐτοῦ τί ποιήσεις σου τὸν ἀγρὸν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἠτοίμασας σεαυτῷ; λέγει γὰρ σοι δικαίως ὁ κύριος τῆς χώρας ταύτης· ἡ τοῖς νόμοις μου χρῶ ἢ ἐκχώρει ἐκ τῆς χώρας μου.

„Říká mi: Víte, dí, že vy služebníci Boží přebýváte v cizině; vaše obec je daleko od obce této... Pán tohoto města totiž řekne: Nechci, abys přebýval v mé obci, ale vyjdi z této obce, neboť neužíváš mých zákonů. A ty, který máš pole a příbytky a mnohá jiná zařízení, co učiníš se svým polem a domem a s tím ostatním, co sis opatřil, až tě vyvrhne? Právem ti říká pán této země: Buď užívej mých zákonů, nebo se vystěhuj z mé země.“<sup>101</sup>

### 3.7.4 Pronásledování v přítomnosti

Ἄκουε, φησὶν, τὰς ποικίλας βασάνους καὶ τιμωρίας. βιωτικά εἰσι βάσανοι· τιμωροῦνται γὰρ οἱ μὲν ζημίαις, οἱ δὲ ὑστερήσεσιν, οἱ δὲ ἀσθενείαις ποικίλαις, οἱ δὲ πάσῃ ἀκαταστασίᾳ, οἱ δὲ ὑβριζόμενοι ὑπὸ ἀναξίων καὶ ἐτέραις πολλαῖς πράξεσιν πάσχοντες.

---

<sup>100</sup> Ibid., 105, 4, překl. Dan DRÁPAL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>101</sup> Ibid., 50, 1-4, překl. Dan DRÁPAL.

„Slyš, dí, o různých mukách a trestech. Jsou pozemská muka – jedni jsou trestáni škodami, jiní nedostatkem, jiní různými nemocemi, jiní zmatkem, jiní jsou sužováni nehodnými a trpí různými jinými věcmi.“<sup>102</sup>

Ὡσπερ γὰρ αὐται αἱ βοτάναι ἥλιον ἰδοῦσαι ἐξηράνθησαν, οὕτω καὶ οἱ δίψυχοι, ὅταν θλίψιν ἀκούσωσι, διὰ τὴν δειλίαν αὐτῶν εἰδωλολοατροῦσι καὶ τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ κυρίου αὐτῶν.

„Podobně jako ty rostliny na slunci uschly, tak i ti dvojací, slyší-li o soužení, ze zbabělosti slouží modlám a stydí se za jméno svého Pána.“<sup>103</sup>

### 3.7.5 Zmínky o věznění

Εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα ἄκουσον· χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανούς καὶ ὑστερουμένους ἐπισκέπτεσθαι, ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ...

„Slyš ještě, co tyto věci následuje: pomáhání vdovám, navštěvování sirotků a chudých, vykupování služebníků Božích z nouze...“<sup>104</sup>

Ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξιούς ὑμᾶς ἠγήσατο ὁ θεός, ἵνα τοῦτο τὸ ὄνομα βαρτάζητε καὶ πᾶσαι ἡμῶν αἱ ἁμαρτίαι ἰαθῶσιν. οὐκοῦν μακαρίζετε ἑαυτοὺς· ἀλλ᾽ ἂν δοκεῖτε ἔργον μέγα πεποηκέναι, ἐὰν τις ὑμῶν διὰ τὸν θεὸν πάθῃ. ζωὴν ὑμῖν ὁ κύριος χαρίζεται, καὶ οὐ νοεῖτε· αἱ γὰρ ἁμαρτίαι ὑμῶν κατεβάρησαν, καὶ εἰ μὴ πεπόνθατε ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος κυρίου, διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν τεθνήκειτε ἂν τῷ θεῷ. ταῦτα ὑμῖν λέγω τοῖς διστάζουσι περὶ ἀρνήσεως ἢ ὁμολογήσεως· ὁμολογεῖτε ὅτι κύριον ἔχετε, μήποτε ἀρνούμενοι παραδοθήσησθε εἰς δεσμοτήριον.

„Vy, kteří trpíte pro jméno, máte Boha oslavovat, neboť Bůh vás měl za hodny, abyste to jméno nesli a aby byly vyléčeny všechny vaše hříchy. Považujte se tedy za blahoslavené a uvědomte si, že jste udělali velkou věc, trpěl-li kdo z vás pro Boha. Život vám dává Bůh – což to nevíte? Hříchy vás obtížily, a kdybyste pro jméno Páně netrpěli, pro své hříchy byste Bohu zemřeli. Toto říkám vám, kteří

---

<sup>102</sup> Ibid., 63, 4, překl. Dan DRÁPAL.

<sup>103</sup> Ibid., 98, 3, překl. Dan DRÁPAL.

<sup>104</sup> Ibid., 38, 10, překl. Dan DRÁPAL.



váháte mezi zapřením a vyznáním: Vyznejte, že máte Pána, abyste pro zapření nebyli dáni do žaláře.“<sup>105</sup>

### 3.8 List Židům

Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερόμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχὴν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. καὶ τοῦτο ποιήσομεν ἄνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός.

„Proto nezůstávejme již u počátečního učení o Kristu, ale směřujme k dospělosti. Nevracejme se k základním článkům o pokání z mrtvých skutků, o víře v Boha, k učení o křtu a vzkládání rukou, o vzkříšení z mrtvých a o posledním soudu. Budeme moci jít dále, když to Bůh dovolí.“<sup>106</sup>

Ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γεννηθέντες· καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε, καὶ τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείττονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν.

„Jen si vzpomeňte na dřívější dny! Sotva jste byli osvíceni, už jste museli podstoupit mnohý zápas s utrpením; někteří tím, že byli před očima všech uráženi a utiskováni, jiní tím, že stáli při postižených. Vždyť jste trpěli spolu s uvězněnými a s radostí jste snesli i to, že jste byli připraveni o majetek, neboť víte, že máte bohatství lepší a trvalé.“<sup>107</sup>

Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμεν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

„Ale my přece nepatříme k těm, kdo odpadají a zahynou, nýbrž k těm, kdo věří a dosáhnou života.“<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Ibid., 105, 6-7, překl. Dan DRÁPAL, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>106</sup> List Židům., 6, 1-3, překl. ČEP.

<sup>107</sup> Ibid., 10, 32-34, překl. ČEP.

<sup>108</sup> Ibid., 10, 39, překl. ČEP.

Οὕτω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἀμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι.  
„Ještě jste v zápase s hříchem nemuseli prolít krev.“<sup>109</sup>

Μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχομένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι.

„Pamatujte na vězně, jako byste byli uvězněni s nimi; pamatujte na ty, kdo trpí, vždyť i vás může potkat utrpení.“<sup>110</sup>

Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν.

„Mějte v paměti ty, kteří vás vedli a kázali vám slovo Boží. Myslete na to, jak dovršili svůj život, a následujte je ve víře!“<sup>111</sup>

### 3.9 Melitón ze Sard

μόνοι πάντων, ἀναπεισθέντες ὑπὸ τινῶν βασκάνων ἀνθρώπων, τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός.

„Ze všech se pouze Nero a Domitianus svedeni zlomyslnými lidmi snažili naše náboženství pošpinit.“<sup>112</sup>

### 3.10 Tertullianus

*Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum, intellegere potest non nisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum. Temptaverat et*

---

<sup>109</sup> Ibid., 12, 4, překl. ČEP.

<sup>110</sup> Ibid., 13, 3, překl. ČEP.

<sup>111</sup> Ibid., 13, 7, překl. ČEP.

<sup>112</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 26, 9, překl. Josef NOVÁK, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

*Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo, facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat.*

„Ptejte se svých písemných záznamů a shledáte tam, že proti této vznikající sektě první zuřil císařským mečem zvláště v Římě Nero. Ale my se chlubíme tím, do jaké míry byl odhodlaný nás zničit. Kdo jej totiž zná, může pochopit, že Nero mohl opovrhovat pouze nějakým velkým dobrem. Pokoušel se o to i Domitianus, i když neodhodil jako Nero všechnu svou lidskost, snadno potlačil to, co začal, a dokonce povolal zpět ty, které poslal do vyhnanství.“<sup>113</sup>

### 3.11 Lactantius

*... credunt... ut quia primus a finibus terrae esse venturum, ut quia primus persecutus est, idem etiam nouissimus persequatur et antichristi praecedat aduentum – quod nefas est credere –, sicut duos prophetas uiuos esse translatos in ultima tempora ante imperium Christi sanctum ac sempiternum, cum descendere coepierit, quidam sanctorum pronuntient: eodem modo etiam Neronem uenturum putant, ut praecursor diaboli ac praeuius sit uenientis ad uastationem terrae et humani generis euersionem.*

*Post hunc interiectis aliquot annis alter non minor tyrannus Domitianus ortus est. Qui cum exerceret inuisam dominationem, subiectorum tamen ceruicibus incubauit quam diutissime tutusque regnauit, donec impias manus aduersus dominum tenderet. Postquam uero ad persequendum iustum populum instinctu daemonum incitatus est, tunc traditus in manus inimicorum luit poenas.*

„Věří, že tak jako byl prvním pronásledovatelem, bude Nero i tím posledním, a stane se tak předchůdcem Antikrista. Věřit něčemu takovému je ale hřích. Myslet si, že se Nero vrátí, aby se stal předchůdcem a předzvěstí d'ábla přicházejícího zpusť zemi a zahubit lidský rod, je stejné jako věřit tomu, že dva proroci někde čekají na konec věků a nastolení věčného a svatého království Kristova.

Několik let poté se objevil jiný, stejně krutý tyran, Domitianus. Jeho vláda byla ve všeobecné nenávisti, přesto však byl břemenem na bedrech svých

---

<sup>113</sup> TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 3-4, překl. Josef NOVÁK, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ.

poddaných velice dlouho a vládl bez potíží, dokud své bezbožné ruce nepozvedl proti Pánovi. Když pak byl působením démonů poštván proti spravedlivému lidu a začal jej pronásledovat, padl do rukou nepřátel a stihl ho zasloužený trest.“<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 3, překl. Markéta KUČOVÁ.

## 4 Situace v Malé Asii

V této kapitole budou rozebrány jednotlivé prameny, které se vztahují k otázce pronásledování křesťanů v oblasti Malé Asie. U novozákonních textů se nejprve zaměříme na jejich autorství a dataci, abychom určili, zdali mohli být sepsány během Domitianovy vlády. Pokud ano, přejdeme k interpretaci jejich obsahu. Na jejím základě bude poté stanoveno, zdali tyto pramenné zprávy mohou doložit nějakou formu pronásledování v Malé Asii za Domitiana. Předtím se však ještě pozastavíme nad některými aspekty situace v Malé Asii, které v naší problematice hrají důležitou roli.

### 4.1 Obecně k situaci v Malé Asii ke konci 1. století

#### 4.1.1 Císařský kult a Domitianovy nároky na božství

Císařský kult, jak jsme již uvedli v první kapitole o kontextu pronásledování křesťanů, bývá pokládán za jednu z hlavních příčin konfliktů mezi křesťany a římským státem, potažmo okolním obyvatelstvem.<sup>115</sup> Mnozí badatelé proto usilují o to najít v pramenných zprávách zmínky o císařském kultu a jeho možné spojitosti s případným pronásledováním, o kterém by zprávy mohly vypovídat.

Nejdříve je ale třeba si k císařskému kultu říci něco bližšího. Magdalena Moravová ho rozděluje na dvě formy: oficiální, který spočívá v uctívání císaře, jeho rodiny, státních božstev a abstraktních vlastností, které jsou s císařem spojeny. Tato forma měla za cíl především sjednotit říši na poli ideologickém a politickém, rovněž ale i posílit loajalitu občanů vůči státu a jejich vladaři. Druhá forma byla neoficiální, kterou Moravová spojuje s proječováním náboženské úcty vůči panovníkovi.<sup>116</sup>

Císařský kult se nejvíce rozvíjel ve východní části říše, a to proto, že zde navazoval na starší kultury helénistických vládců.<sup>117</sup> To je patrné především z toho, že již v r. 29 př. n. l. byly Augustovi zasvěceny okrsky v Pergamu a Nikomedii a

---

<sup>115</sup> Viz 0.

<sup>116</sup> MORAVOVÁ, Magdalena, Raní křesťanští spisovatelé a císařský kult, in: *Auriga*, 51, 2009, s. 52-53.

<sup>117</sup> Pro podrobný rozbor vývoje císařského kultu a jeho návaznosti na kultury helénistických panovníků viz PRICE, S. R. F., *Rituals and Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 23-101.

posléze se začaly budovat i chrámy zasvěcené císařům, např. za Tiberia se tak stalo ve Smyrně a za Caliguly v Miletu.<sup>118</sup> Tiberius rovněž údajně tvrdě zakročil proti městu Kyzikos kvůli tomu, že jeho obyvatelé nedostavěli chrám zasvěcený Augustovi.<sup>119</sup> Doklady o přítomnosti císařského kultu máme přitom nejenom z měst, ale i z vesnic, a to především z Frygie a Lydie.<sup>120</sup> Je tedy patrné, že císařský kult se začal v oblasti Malé Asie rychle prosazovat už od Augustovy vlády.

Uctívání císaře spočívalo především v přinášení obětí, ale rovněž byly na jeho počest pořádány veřejné slavnosti, přičemž císařský kult mohl být integrován do již existujících svátků místních božstev. V Malé Asii se velké oblibě těšily také *agóny* (hry), které se slavily každé čtyři roky již od helénistické doby.<sup>121</sup> Někteří císaři ale zaváděli i nové formy *agónů*, které byly přímo spojeny s jejich uctíváním.<sup>122</sup> Existují také doklady menších slavností, např. v Pergamu se každoročně slavily Augustovy narozeniny, v Teu se dokonce každodenně konaly úlitby a zapalovalo se kadidlo v rámci Tiberiova kultu.<sup>123</sup> Rovněž se pořádaly i neplánované slavnosti, a to třeba při příležitosti nástupu panovníka na trůn.<sup>124</sup>

Císařský kult ale nespočíval jen v uctívání císaře na náboženské rovině, ale měl i politický rozměr. Byl totiž spjat s ideou *pax deorum*, která představovala udržování nejen náboženského, ale i světového řádu. Pro obyvatele římské říše představovala péče o *pax deorum* „vlastenecký a morální požadavek“.<sup>125</sup> Účastí na císařském kultu tak dávali najevo i to, že respektují císaře jako svého panovníka a zachovávají mu loajalitu.

---

<sup>118</sup> Augustus: DIO CASSIUS, *Historia Romana*, 51, 20, 6-7. Tiberius: TACITUS, *Annales*, 4, 55-56. Caligula: DIO CASSIUS, *Historia Romana*, 59, 28, 1.

<sup>119</sup> DIO CASSIUS, *Historia Romana*, 57, 24, 6; TACITUS, *Annales*, 4, 36, 2.

<sup>120</sup> PRICE, s. 84.

<sup>121</sup> WILLIAMS, s. 250.

<sup>122</sup> Epigrafické zmínky na toto poukazují v případě Augusta, Claudia a Vespasiana, viz WILLIAMS, Paul, *Persecution in 1 Peter*, Leiden: Brill, 2012 s. 251; Augustus: IGR 4, 1432; 1142; 1519 (nálezy z Pergama). Claudius: IGR 4, 556 (nejspíše Aizanoi). Vespasianus: IGR 3, 487 (Oinoanda).

<sup>123</sup> WILLIAMS, s. 251; Pergamon: IGR 4, 353; Teos: CIG, 3062.

<sup>124</sup> POxy, 1021.

<sup>125</sup> MORAVOVÁ, s. 55.

Z tohoto přehledu je patrné, jaké problémy nastaly pro křesťany, kteří se nemohli na císařském kultu podílet kvůli své víře. Nejenom, že se tak nemohli účastnit společenského života ve své obci, ale také mohli být podezříváni z narušování *pax deorum* a nerespektování císaře a římského státu. Není proto divu, že se předpokládá, že musely nastávat konflikty mezi okolním obyvatelstvem a křesťany kvůli jejich neochotě se na císařském kultu podílet.

Podle některých badatelů Domitianus za své vlády značně císařský kult prosazoval. Tento názor se zakládá na zmínce u Suetonia a Dióna Kassia, že Domitianus měl vyžadovat, aby byl oslovován a titulován jako *dominus et deus* (pán a bůh).<sup>126</sup> Jestliže se Domitianus pokládal za boha, je pravděpodobné, že trval na tom, aby byl svými poddanými uctíván jako bůh v mnohem větší míře než jeho předchůdci.

V poslední době se ale od této teorie upouští nebo se k ní přinejmenším badatelé stavějí kritičtěji. Botha soudí, že si Domitianus značně znepřátelil senátory, jelikož zakročil proti zneužívání jejich pravomocí v provinciích. To, podle něho, vysvětluje, proč je Domitianus v nám dochované senátorské literatuře (do té zahrnuje Plinia, Tacita, ale i Suetonia, který, podle Bothy, byl příznivcem senátu) vykreslován v negativních barvách.<sup>127</sup> Domitianus si tak, jak Botha argumentuje, tímto získal negativní pověst, kvůli které se (stejně jako Nero) stal jedním ze „špatných“ císařů. Tímto trendem byl ovlivněn i Dión, kterého Botha navíc kritizuje i za to, že má tendenci připisovat Flaviovcům vlastnosti Severovců a že Domitianus je v jeho podání vlastně přestrojeným Caracallou.<sup>128</sup> Stejně tak i Suetoniovo podání není, podle Bothy, zcela nestranné: zastává názor, že ve Suetoniově díle hraje senát zásadní roli, a byl proto příznivcem nobility. Navíc

---

<sup>126</sup> Např. MORRIS, Leon, *Revelation*, 2. vydání, Downers Grove: IVP Academic, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.amazon.com/Revelation-Tyndale-Testament-Commentaries-Numbered/dp/0830842500](http://www.amazon.com/Revelation-Tyndale-Testament-Commentaries-Numbered/dp/0830842500), 4. Date, 4. odstavec; SMALLWOOD, s. 6; KERESZTES, s. 22. SCOTT, Kenneth, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart: Kohlhammer, 1936, s. 102-112; SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 13, 2; CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 4, 7. Martialis a Statius označují Domitiana jako *dominus* a/nebo *deus* (viz poznámka č. 133), mohlo by se tak zdát, že tuto teorii podporují, ale, dle našeho výkladu níže, tomu tak spíše není.

<sup>127</sup> BOTHA, s. 52.

<sup>128</sup> BOTHA, s. 50.

Botha nachází paralely mezi Domitianovým životopisem a životopisem Caligulovým a Neronovým – stejně jako Caligula měl mít Domitianus komplex ze své plešatosti a jeho pohřeb popisuje velmi podobně jako pohřeb Neronův. Jelikož všichni tři představují ve Suetoniově díle císaře, kteří se s časem ve své vládě zhoršovali, jedná se, dle Bothova mínění, o podezřelé podobnosti, které nelze pokládat za náhodu.<sup>129</sup>

Botha a jiní badatelé také zastávají názor, že kromě těchto dvou zmínek nemáme dost důkazů o tom, že by Domitianus titul *dominus et deus* běžně užíval nebo že by zásadněji podporoval císařský kult.<sup>130</sup> Víme, že asi v r. 89/90 dovolil Efezu vystavět chrám zasvěcený Vespasianovi, Titovi, sobě samému a možná i své manželce.<sup>131</sup> Nicméně, na dochovaných nápisech z tohoto chrámu a i jiných veřejných staveb není nikde užito pro Domitiana titulu *dominus et deus* (ať už jako jedna fráze, nebo pouze *dominus*, či *deus*).<sup>132</sup> Botha a Koester oba nezávisle na sobě soudí, že Domitiana jako *dominus* a/nebo *deus* označovali ti, kteří chtěli císaři zalichotit: takto ho totiž označují ve svých básních Martialis nebo Statius, kteří byli jeho „dvorními“ básníky.<sup>133</sup> Koester rovněž poukazuje na to, že máme dochován nápis, ve kterém se jako *dominus et deus* (v tomto spojení) označuje Augustus, a to ještě za jeho života. Zvlášť se termíny *dominus* a *deus* také užívaly pro Nerona a Vespasiana, Koester tedy dochází k závěru, že tyto tituly byly používány jako lichotky pro císaře.<sup>134</sup>

Nemáme žádné doklady ani pro výraznější propagaci císařského kultu za Domitianovy vlády. Sice byl Domitianovi postaven chrám v Efezu, ale celkově za jeho vlády nedošlo k velkému nárůstu počtu císařských chrámů ani svatyň – Price spočítal, že v období mezi r. 50 a 100 (do kterého spadá Domitianova vláda) vzniklo

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> BOTHA, s. 54; WARDEN, s. 207-208; KOESTER, s. 77; RIEMER, s. 77.

<sup>131</sup> FRIESEN, Steven, *Twice Neokoros*, Leidein: E. J. Brill, 1993, s. 29-59.

<sup>132</sup> FRIESEN, s. 147-148.

<sup>133</sup> MARTIALIS, *Epigrammata*, 7, 34, 8; 5, 8, 1; 8, 2, 6; 9, 66, 3; 10, 72, 3, užívá spojení *dominus et deus*; 5, 5, 1; 7, 8, 1, užívá pouze *deus*; 4, 67, 6; 5, 2, 6, užívá pouze *dominus*. STATIUS, *Silvae*, 3, 3, 103; 3, 3, 110: používá *dominus*; *Silvae*, 1, 1, 62: používá *deus*; KOESTER, s. 365-366.

<sup>134</sup> Pro podrobný přehled užití těchto výrazů pro všechny zmíněné císaře viz PARKER, Floyd, 'Our Lord and God' in Rev 4, 11, in: *Biblica*, 82 (2), 2001, s. 215-217; KOESTER, s. 365-366.



sedm chrámů a svatyn zasvěcených císařům, zatímco v předchozích 50 letech jich bylo vystavěno deset a v následujících 50 letech dokonce patnáct.<sup>135</sup>

Není tedy dost přesvědčivých důkazů pro to, že by Domitianus ve větší míře vyžadoval božské pocty nebo podporoval rozvoj císařského kultu.

#### 4.1.2 Pravomoci místodržících, trestní právo a soudní procesy

Role správců římských provincií bývá pokládána za klíčovou v raných konfliktech mezi křesťany a obyvatelstvem v provinciích, neboť (jak bude vyloženo následovně) měli nejvyšší administrativní i soudní autoritu v dané provincii. Proto se v této části zaměříme jak na jejich pravomoci, tak i obecněji na trestní právo a soudní procesy v provinciích a Malé Asii.

Na začátek je důležité uvést, že v oblasti Malé Asie existovaly dva druhy provincií – císařské (Asia, Bithynie a Pontus) a senátorské (Galacie, Kappadokie, Lykie a Pamfylie, Kilikie).<sup>136</sup> Císařské provincie spravovali legáti, které jmenoval přímo římský císař, kdežto senátorské měli na starosti prokonzulové, které jmenoval senát. Oba druhy správců disponovaly *imperium*, díky kterému měli správcové v dané provincii vlastně neomezenou moc v otázkách administrace, jurisdikce, obrany a udržování veřejného pořádku. Císařští legáti spadali přímo pod císaře, který mohl (ale nemusel) vydávat tzv. *mandata*, kterých se poté úředník musel během své správy držet. Prokonzulové naopak nebyli senátem nijak omezováni ani kontrolováni, podle Sherwina-Whitea ale oba druhy úředníků měly aspoň v období 1. století n. l. ve správě své provincie naprostou svobodu a nemusely se zodpovídat císaři ani senátu.<sup>137</sup> Soudí však, že Domitianova vláda je pravděpodobně zlomovým bodem mezi tímto raným obdobím jejich nezávislosti a pozdějším obdobím, kdy do provinční správy začínají stále více zasahovat římscí císaři.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> PRICE, s. 59.

<sup>136</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 53, 12, 4.

<sup>137</sup> SHERWIN-WHITE, Adrian ‚Coercitio‘, ‚cognitio‘, and ‚imperium‘ in the first century A.D., in: SHERWIN-WHITE, Adrian, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1963, s. 1-2.

<sup>138</sup> Ibid.

Ačkoliv měl tedy místodržící svrchovanou autoritu, provinční města si v rámci trestního práva zachovala určitou samostatnost. Dále tak fungovaly místní soudy, které ale rozhodovaly jen v méně závažných případech a mohly udělovat pokuty jen do určité výše. Vážné případy (např. týkající se vraždy, ozbrojené loupeže, nebo bezpečnosti státu) měl na starosti správce a ten také jako jediný mohl udělit svobodným jedincům trest smrti.<sup>139</sup> Soudní procesy byly zahajovány poté, co před úřady předstoupil žalobce s obviněním, pokud ale římské autority někoho podezíraly z porušování zákona nebo veřejného klidu, mohl být zatčen i bez formální žaloby.<sup>140</sup> Nicméně, pro zahájení samotného šetření bylo stále třeba obvinění, aby měl proces legitimní oporu.<sup>141</sup> Avšak kromě soudního vyšetřování se mohl správce provincie uchýlit i k tzv. *coercitio*, což byl disciplinární zákrok, který umožňoval úředníkovi s *imperium* potrestat osobu, která odmítala uposlechnout jeho rozkaz či zákon. *Coercitio* většinou spočívala v uvěznění, uvalení pokuty, ale i trestu smrti.<sup>142</sup>

Co se postupu správců při soudních procesech (označovaných jako *cognitiones*) týče, i při nich si počínali zcela nezávisle. Mohli se držet místních zvyklostí, řídit se kroky svých předchůdců nebo pravidel tzv. *ordo iudiciorum publicorum*, což byl soubor zákonů týkajících se různých přečinů (např. vraždy, podplácení, cizoložství), který byl sestaven během pozdní republiky.<sup>143</sup> V *ordo* však nebyly zahrnuty všechny druhy zločinů (třeba žhárství nebo přestupky proti státnímu náboženství), takže v některých případech se správce musel držet precedentů nebo zkrátka improvizovat.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> BRÉLAZ, Cédric, Local Understandings of Roman Criminal Law and Procedure in Asia Minor, in: *Law in the Roman Provinces*, Kimberley CZAJKOWSKI et Benedikt ECKHARDT (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 159-160.

<sup>140</sup> Ibid., s. 157-158.

<sup>141</sup> Ibid., s. 179.

<sup>142</sup> Podrobněji ohledně *coercitio* viz TREVES, Piero et LINTOTT, Andrew William, *Coercitio*, in: *The Oxford Classical Dictionary*, Simon HORNBLOWER et Antony SPAWFORTH (ed.), 3. vydání, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 355; GIZEWSKI, Christian, *Coercitio*, in: *Der neue Pauly: Altertum, Band 3 Cl-Epi*, Hubert Cancik et Helmuth Schneider (ed.), Stuttgart: J. B. Metzler, 1997, s. 58-59.

<sup>143</sup> SHERWIN-WHITE, s. 13-14.

<sup>144</sup> Ibid., s. 15.

### 4.1.3 *Institutum Neronianum*

Jako tzv. *institutum Neronianum* se označuje zákon či edikt, který možná vydal císař Nero proti křesťanům. Tato hypotéza předpokládá, že tímto zákonem/ediktem Nero v římské říši zakázal křesťanskou víru a že na jeho základě docházelo k pozdějším pronásledováním křesťanů, protože jejich víra byla nezákonná. Jako možná zmínka o Neronově zákonu/ediktu bývá vykládána tato pasáž v Tertullianově díle *Ad nationes*, podle které se rovněž označuje:

*Principe Augusto nomen hoc ortum est, Tiberio disciplina eius inluxit, Nerone damnatio inualuit, ut iam hinc de persona persecutoris ponderetis: si pius ille princeps, impii Christiani; si iustus, si castus, iniusti et incesti Christiani; si non hostis publicus, nos publici hostes: quales simus, damnator ipse demonstravit, utique aemula sibi puniens. Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum.*

„Toto jméno (tj. křesťanů, pozn.) vzniklo za vlády Augustovy, učení o něm zazářilo za Tiberia, jeho odsuzování zesílilo za Nerona, takže ho můžete posoudit již podle osobnosti jeho pronásledovatele: pokud je císař zbožný, křesťané jsou bezbožní; pokud je on spravedlivý a bez poskvrny, křesťané jsou nespravedliví a nečistí; kdyby nebyl on veřejným nepřítelem, byli bychom veřejnými nepřáteli my; jací jsme, to ukázal sám náš odsuzovatel, když potrestal to, co s ním soupeřilo. A přesto všechna ostatní byla zrušena, toto jediné Neronovo nařízení zůstalo.“<sup>145</sup>

V současnosti ale většina badatelů odmítá, že by zde Tertullianus mluvil o ediktu či zákonu proti křesťanům.<sup>146</sup> Zastánci tohoto názoru upozorňují především na to, že zkrátka nemáme žádné jiné přesvědčivé doklady o nějakém *institutum Neronianum* – v korespondenci mezi Pliniem a Traianem se ani jeden o žádném Neronově ediktu či zákoně nezmiňují, stejně ani tak žádní jiní pohanští nebo křesťanští autoři před Tertullianem.

---

<sup>145</sup> TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, 1, 7, 8-9, překl. Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>146</sup> Tak soudí např. BARNES, s. 35; VITTINGHOFF, Friedrich, „Christianus sum“, in: *Historia*, 33 (3), 1984, s. 335-336; BENKO, Stephen, *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana: Indiana University Press, 1986, s. 9; SPENCE, Stephen, *The Parting of the Ways*, Leuven: Peeters Publishers, 2004, s. 150-152; WILLIAMS, s. 220-222.

Budeme proto vycházet z toho, že žádné *institutum Neronianum* vydáno nebylo a tím pádem ani nemohlo ovlivnit pozdější vztah mezi křesťanskými komunitami a římským státem.

## 4.2 Pliniův dopis Traianovi

První pramennou zprávou, kterou se budeme zabírat, je Pliniův dopis císaři Traianovi. Plinius se stal správcem maloasijské provincie Bithynie-Pontus v září r. 111 a spravoval ji nejspíše až do své smrti, ke které došlo asi v r. 113.<sup>147</sup> Ačkoliv byla Bithynie-Pontus senátorskou provincií, Plinius byl jejím místodržícím jmenován nikoliv senátem, ale císařem Traianem.<sup>148</sup> V pro nás relevantním dopise se Plinius obrací na Traiana ohledně svého postupu při vedení procesů s křesťany a žádá ho o ujištění, že si počínal správně.

Tento list je pro nás důležitý, protože se v něm Plinius zmiňuje o tom, že některé jím vyslychané osoby uvedly, že odpadly od křesťanské víry před dvaceti lety – tedy v době Domitianovy vlády. Někteří badatelé proto soudí, že křesťané čelili soudním procesům již v 90. letech 1. století. Druzí badatelé však zastávají názor, že z jeho listu naopak vyplývá to, že před jeho působením k žádným takovým procesům nedocházelo. Je proto třeba určit, zdali Plinius začal jako první podrobovat křesťany soudnímu vyšetřování, nebo zdali navázal na nějaký precedent či oficiální edikt. Jeho list by totiž mohl dokládat, že křesťané byli v minulosti podrobováni soudním procesům – a tak možná i za Domitianovy vlády.

Nejdříve se zastavíme u dvou důležitých pasáží, kterým bývá připisována značná váha, ale ze kterých zároveň mnohdy, podle našeho názoru, bývají vyvozovány nepřesné závěry. První je hned na začátku listu: Plinius se v ní obrací na císaře Traiana ohledně problému s křesťany, který vyvstal v jeho provincii, a uvádí, že nikdy nebyl přítomen u vyšetřování křesťanů.<sup>149</sup> Z jeho slov lze vyvodit, že v minulosti čelili křesťané soudním procesům, ale že se jich sám nikdy nezúčastnil. Již zde se ale potýkáme s dvěma problémy: někteří badatelé zastávají

---

<sup>147</sup> Přehled datace Pliniovy správy viz BIRLEY, Anthony R., *Onomasticon to the Younger Pliny*, München: Saur, 2000, s. 17 nebo FLACH, D., Plinius und Tacitus über die Christen, in: *Imperium Romanum*, P. KNEISSL et V. LOSEMANN (eds.), Stuttgart: Steiner, 1998, s. 222; PIR<sup>2</sup>, P 493.

<sup>148</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 18, viz 3.1.

<sup>149</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 1, viz 3.1.

názor, že Plinius naznačuje, že k procesům muselo docházet už dlouho.<sup>150</sup> Druhým problémem je geografické umístění těchto procesů – buďto mohly probíhat v oblasti Bithynie-Pontu, potažmo Malé Asie,<sup>151</sup> nebo, jak usuzuje Sherwin-White nebo Cook, v Římě, přičemž Cook spekuluje, že by Plinius mohl narážet na popravu Ignatia, ke které mělo dojít v Římě za Traiana.<sup>152</sup> Pohybujeme se však na rovině domněnek. Tato pasáž je příliš vágní na to, abychom mohli pouze na jejím základě dojít k nějakému určitějšímu závěru než, že někdy za Pliniova života pravděpodobně probíhaly procesy s křesťany. Ohledně geografického umístění procesů jsme na tom podobně, spojitost s Ignatiovou smrtí je možná, ale nepříliš přesvědčivá.

O něco dále Plinius uvádí, že během výslechů zjistil, že někteří obvinění odpadli od křesťanské víry i před dvaceti lety.<sup>153</sup> Toto je druhá pasáž, u které chceme upozornit na, dle našeho názoru, chybnou interpretaci. Tu podává např. Bandy, který uvádí, že Plinius „has heard of this format for trying Christians used in the provinces for at least 20 years prior to his appointment, during the reign of Domitian“.<sup>154</sup> Také Knudsen a Keresztes soudí na základě této zmínky, že křesťané za Domitiana čelili v Malé Asii soudním procesům.<sup>155</sup> Plinius ovšem nic takového neuvádí – pouze říká, že někteří z vyslychaných křesťanů přestali být křesťany (*fuisse quidem sed desisse*) i před dvaceti lety, ale nijak nenaznačuje, že tyto osoby byly vystaveny jakémukoliv vyšetřování nebo soudnímu procesu, natož takovému, který sám využil. Nic takového nelze vyčíst ani z další věty (v ní se uvádí, že tyto osoby uctívaly císařovu sochu a zlořečily Kristu), neboť Plinius

---

<sup>150</sup> Tak soudí KLAUCK, s. 162; BANDY, s. 384; KERESZTES, s. 22-23, který soudí, že tyto procesy započaly za Domitiana.

<sup>151</sup> Viz poznámka výše.

<sup>152</sup> SHERWIN-WHITE, Adrian, *The Letters of Pliny*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 694: „This implies that Pliny knew that such trials had taken place within the period of his public career, and hence at Rome“; COOK, s. 160; o Ignatiově smrti nás zpravuje EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 36, 2-3.

<sup>153</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 6, viz 3.1.

<sup>154</sup> BANDY, s. 384.

<sup>155</sup> KNUDSEN, s. 31; KERESZTES, s. 23.

konkrétně uvádí, že se jedná o Traianovu sochu, ne nějakého předchozího císaře.<sup>156</sup> Máme zde pouze doklad toho, že za Domitianovy vlády byli křesťané přítomni v oblasti Bithynie-Pontu, ale nic konkrétnějšího z ní samotné vyvodit nelze.

Nyní, když jsme se vypořádali s těmito dvěma body, přejdeme k naší první otázce, zdali Plinius navazuje na nějaký oficiální edikt nebo zákon týkající se kriminalizace křesťanské víry. To se jeví jako nepravděpodobné kvůli tomu, že Plinius zkrátka o žádném nemluví. Je těžko představitelné, že kdyby byla náležitost ke křesťanství zakázána nějakým zákonem či ediktem, že by se o něm Plinius vůbec nezmínil.<sup>157</sup> I kdyby Plinius o žádném nevěděl, upozornil by ho na něj Traianus ve své odpovědi – ten však také o žádném zákonu nehovoří.<sup>158</sup> Sice zde předkládáme argument, který je založený na tom, co očekáváme, že by Plinius a Traianus měli ve svých listech uvádět, ale v tomto případě se nám jeví jako opodstatněný. Navíc z 1. století nemáme žádné spolehlivé doklady o existenci nějakého protikřesťanského zákona nebo ediktu.<sup>159</sup>

Plinius tedy neměl k dispozici žádný oficiální výnos, mohl ale navázat na nějaký precedent? Podle některých badatelů se Plinius ve svém postupu vůči křesťanům držel již zavedené metody a tím pádem již v minulosti v Bithynii-Pontu či v Malé Asii s křesťany soudní procesy probíhaly.<sup>160</sup> Sherwin-White tento názor odůvodňuje tím, že Plinius, když popisuje, jak donucoval křesťany uctívat božstva a přinášet oběti císaři, uvádí: „protože se říká, že žádného skutečného křesťana nelze k ničemu z toho přinutit“ (*quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera*

---

<sup>156</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 5, viz 3.1.

<sup>157</sup> Tak soudí BARNES, s. 34-37; VITTINGHOFF, s. 336; DOWNING, F. Gerald, *Pliny's Prosecutions of Christians*, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 34, 1988, s. 106; CORKE-WEBSTER, s. 381.

<sup>158</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 97, viz 3.1.

<sup>159</sup> Viz BARNES, s. 34-37 a kapitola o *institutum Neronianum* (4.1.3).

<sup>160</sup> Tento názor zastává např. SHERWIN-WHITE, *Letters*, s. 694-695; KLAUCK, s. 162, který uvádí, že Plinius zřejmě používá již osvědčený postup: „Und er (Plinius, pozn.) wendet dann doch ein offenbar schon eingespieltes Verfahren an, das er sich von Trajan lediglich billigen lassen will.“

*Christiani*),<sup>161</sup> což podle něho dokazuje, že se Plinius radil s „interested parties“ ohledně vyšetřování křesťanů. Také to, že někteří z vyšetřovaných odpadli od víry před 20 lety, pokládá Sherwin-White za důkaz toho, že v té době již probíhala soudní řízení s křesťany.<sup>162</sup> S tímto názorem jsme již výše nesouhlasili,<sup>163</sup> ale ani první Sherwin-Whiteova poznámka není přesvědčivá: *dicuntur* spíše odkazuje k rozšířeným zprávám než k informacím, které Plinius získal od konkrétních osob.

Paul Keresztes také soudí, že Plinius užívá již zavedeného postupu – konkrétně, že od obviněných vyžadoval přinést oběť božstvům a císaři. Tato metoda, podle Keresztese, vznikla za Domitianovy vlády, neboť Domitianus, jak argumentuje, byl přívržencem tradičního kultu, a navíc si vyžadoval oslovení *dominus et deus*. Plinius v některých dopisech naráží na svou účast v císařském kultu, na kterém, Keresztes říká, se mohl začít podílet za Domitiana.<sup>164</sup> Keresztes také věří, že tuto teorii dokazuje i Pliniova zmínka o tom, že se nikdy neúčastnil procesů s křesťany, které tím pádem probíhaly za Domitiana a byly spojené s přinášením obětí císaři, aby se obvinění zprostiti viny.<sup>165</sup> Ani tato teorie však není přesvědčivá: výše jsme již ukázali, že se na základě dochovaných dokladů nezdá, že by Domitianus nějak výrazněji prosazoval císařský kult nebo se pokládal za ztělesněné božstvo.<sup>166</sup> Tím pádem se Plinius nemusel začít účastnit císařského kultu právě za Domitiana. Rovněž jsme se již věnovali informaci o procesech s křesťany – jelikož o nich Plinius neuvádí žádný časový údaj, není jisté, zdali probíhaly za Domitianovy vlády.

Naopak zastánci toho, že před Pliniem žádné procesy s křesťany neprobíhaly, poukazují na to, že Plinius (ani Traianus) se o žádném precedentu nezmiňují.<sup>167</sup> Soudí totiž, že, pokud by v minulosti k nějakým procesům docházelo, že by se o nich Plinius zmínil – buďto, aby uvedl, že se jich při svém postupu držel,

---

<sup>161</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 5, překl. Ladislav VIDMAN; SHERWIN-WHITE, *Letters*, s. 694.

<sup>162</sup> SHERWIN-WHITE, *ibid.*

<sup>163</sup> Viz s. 62.

<sup>164</sup> KERESZTES, s. 22; narážky na císařský kult u Plinia: např. PLINIUS, *Epistulae*, 10, 8 a 10, 52.

<sup>165</sup> KERESZTES, s. 22-23.

<sup>166</sup> Viz 4.1.1.

<sup>167</sup> DOWNING, s. 108-109; CORKE-WEBSTER, s. 380-398.



nebo že se od nich naopak odklonil. Je, podle nich, důležité, že Plinius tak činí v jiných listech: např. v 19. listu se ptá Traiana, zdali má být ostražka vězení svěřena veřejným otrokům, jak tomu doposud bylo, nebo ji může svěřit i vojákům (Traianus mu odpovídá, ať dál využívá jen otroky) nebo v 68. mluví o osobách, které ho požádaly o povolení přemístit ostatky svých předků, neboť jim to dovolili jiní správci v minulosti (Traianus mu ve své odpovědi opět říká, ať se precedentu drží).<sup>168</sup> Podle Downinga tedy to, že se Plinius nezmiňuje o tom, že by svůj postup zakládal na nějakém dříve zavedeném procesu, a ani o tom, že by se snažil nějaký precedent najít, jasně dokazuje, že je prvním, kdo křesťany vyšetřuje u soudu. Plinius se, jak soudí, obrací na Traiana proto, aby mu schválil postup, se kterým Plinius sám přišel.<sup>169</sup> To, že se Plinius nezmiňuje o žádném precedentu ohledně svého postupu, je opodstatněnou námitkou, ale zároveň nelze říct, že by se o žádných předchozích procesech vůbec nezmiňoval – hned na začátku totiž říká, že se žádných soudů předtím nezúčastnil. Downing toto nepokládá za dostatečný důkaz a komentuje to tím, že Plinius má dojem, že soudní procesy probíhaly „somewhere, sometime, somehow, in his adult life“.<sup>170</sup> Jenže právě to, že nějaké procesy někdy a někde probíhaly je, dle našeho názoru, důležité. Downing sice usuzuje, že sám Plinius si není jistý, zdali nějaké procesy s křesťany probíhaly, nám se ale z jeho formulace zdá, že Plinius má na mysli to, že ví, že v minulosti procesy s křesťany probíhaly. To se nám jeví jako pravděpodobnější i kvůli tomu, že se Traianus ve své odpovědi nad touto informací nepozastavuje – neopravuje ho, že se žádné procesy s křesťany nikdy předtím nevedly.

Považujeme proto za nejlepší držet se teze, že v minulosti již soudní procesy s křesťany probíhaly, byť nelze určit ani kdy nebo kde. Teď nám však vyvstává problém – proč se tedy Plinius nezmiňuje o žádném konkrétním precedentu? Abychom na tuto otázku odpověděli, je důležité si stanovit, proč se vlastně Plinius na Traiana obrací. Plinius chce od Traiana, aby mu schválil jeho postup, když se ale na obsah listu podíváme důkladněji, zdá se, že Plinius od Traiana vyžaduje radu jen v jednom ohledu: v první fázi, kdy Plinius vyšetřoval ty, kteří k němu byli předvedeni žalobci, popisuje své počínání bez váhání. Problém pro něj nastává, až

---

<sup>168</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 19; 10, 68; 10, 69.

<sup>169</sup> DOWNING, s. 109-110.

<sup>170</sup> *Ibid.*, s. 107.

když se dostává k odpadlíkům. Poté, co uvede výsledky svého výslechu ohledně povahy křesťanství, které je, podle něho, jen „nerozumnou přemrštěnou pověrou“ (*superstitionem pravam et immodicam*), uvádí: „proto jsem zastavil další vyšetřování a obracím se s dotazem na tebe“ (*ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri*).<sup>171</sup> Z Plinových slov se tedy zdá, že, kdyby během výslechů nenarazil na odpadlíky a následně je nezačal zpovídat ohledně jejich chování, nepotřeboval by se na Traiana obracet s žádostí o radu.<sup>172</sup> Proto navrhuje, že zatímco Plinius věděl, jak si má počínat ohledně šetření „regulérních“ křesťanů (a to snad na základě procesů, které probíhaly někdy v minulosti), neměl k dispozici žádný precedent týkající se odpadlíků. Tudíž se o něm nezmiňuje, a proto píše Traianovi, aby mu potvrdil, že s nimi naložil tak, jak měl.

Z Pliniova listu tedy můžeme bezpečně vyvodit pouze to, že někdy a někde za Pliniova života (tím pádem možná i za Domitianovy vlády) nejspíše soudní procesy s křesťany probíhaly, ale jakékoliv podrobnosti jsou pouze spekulací. Na konec je ještě třeba zdůraznit, že bereme na vědomí, že Pliniův list lze vykládat více způsoby a že i ty teorie, které jsme výše odmítli, mají svá odůvodnění, avšak tento závěr se nám jeví jako nejvhodnější.

---

<sup>171</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 8-9, viz 3.1.

<sup>172</sup> Názor, že Pliniův problém se týká především odpadlíků, sdílí i BARNES, s. 36 a COOK, s. 156.

## 4.3 *1. list Petrův*

### 4.3.1 Autorství

Autorství *1. listu Petrova* dodnes představuje značný problém: jedna skupina badatelů soudí, že se jedná o pseudepigraf, přičemž jeho sepsání klade do období mezi r. 70-100.<sup>173</sup> Druhá skupina zastává názor, že list mohl být sepsán apoštolem Petrem či jeho pomocníkem Silvanem před jeho smrtí, ke které, podle církevní tradice, mělo dojít někdy mezi r. 64-68.<sup>174</sup> V následující části postupně představíme argumenty pro Petrovo autorství, ke kterým se vyjádříme a odůvodníme, proč se přikláníme k těm, kteří list pokládají za pozdější pseudepigraf.

Prvním z hlavních argumentů proti Petrově autorství je skutečnost, že list je psán poměrně dobrou řečtinou, přičemž se zdá, že jeho autor měl rétorické vzdělání. Petr měl být rybářem z Galileje, což znamená, že jeho mateřským jazykem byla aramejšтина a že nejspíše nebyl příliš vzdělaný.<sup>175</sup> Někteří badatelé považují za možné nebo i pravděpodobné, že se Petr řecky musel naučit, aby mohl cestovat po Malé Asii a šířit křesťanskou víru mezi místními Židy, kteří v diaspoře mluvili převážně řecky.<sup>176</sup> Wayne Grudem dokonce zastává názor, že se Petr mohl řecky

---

<sup>173</sup> MOLTHAGEN, s. 438: r. 70-100; GOPPELT, Leonhard, *A Commentary on 1 Peter*, překl. John ALSUP, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993, s. 64: r. 65-80; POKORNÝ, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 248-249: konec 1. století; ACHTEMEIER, Paul, *A Commentary on First Peter*, Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 50: r. 80-100; FELDMEIER, Reinhard, *The First Letter of Peter*, překl. Peter DAVIDS, Waco: Baylor University Press, 2008, s. 39-40; r. 81-90; WILLIAMS, s. 33-34: r. 64-90.

<sup>174</sup> SELWYN, Edward, *The First Epistle of St. Peter*, Grand Rapids: Baker Book House, 1981, s. 62-63: r. 63 nebo 64; DAVIDS, Peter, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, s. 3-11: r. 64-68; CHARLES, J., 1 Peter, in: *The Expositor's Bible Commentary: 1 and 2 Peter, 1, 2, and 3 John, Jude*, Grand Rapids: Zondervan, 2006, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/1-and-2-peter-1-2-and-3-john-jude](http://www.kobo.com/us/en/ebook/1-and-2-peter-1-2-and-3-john-jude), Introduction: 1. History of interpretation: Authorship, Attestation, Dating, 12. odstavec: okolo r. 65; GRUDEM, Wayne, *1 Peter*, Downers Grove: IVP Academic, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/1-peter-14](http://www.kobo.com/us/en/ebook/1-peter-14), Introduction: 3. Date, 4. odstavec: r. 62-64.

<sup>175</sup> ACHTEMEIER, s. 3-6; GOPPELT, s. 50; MOLTHAGEN, s. 431. Badatelé, kteří obhajují Petrovo autorství, naopak soudí, že úroveň stylu bývá přeceňována (GRUDEM, Introduction, 1. Authorship, d. Objections to Petrine Authorship, 7. odstavec).

<sup>176</sup> DUNN, s. 1148-1149.

naučit během svého působení v Jeruzalémě, nebo dokonce už i v Galileji, ale konsensem je, že v Judeji byla mezi Židy dominantním jazykem aramejščina a že řečtinu ovládala spíše menšina.<sup>177</sup> Pavel v *Listu Galatským* uvádí, že Petr působil v Antiochii, z jedné zmínky z *I. listu Korintským* se také zdá, že možná působil i v Korintu, z čehož by se dalo usoudit, že nejspíše musel řečtinu ovládat, aby jeho mise byla úspěšná.<sup>178</sup> Je ovšem nemožné určit, zda mohl dosáhnout takové úrovně, aby byl schopen napsat list, který, co se stylu týče, můžeme klást na roveň s listy Pavlovými.

Kromě dobré řečtiny tento list rovněž vykazuje značnou závislost na řecké verzi *Starého zákona*, *Septuagintě*, což znamená, že jeho autor s ní musel být dobře obeznámen.<sup>179</sup> Zde opět narážíme na to, že Petr byl „pouhým“ rybářem, který nebyl příliš vzdělaný – ve *Skutcích apoštolů* stojí, že když jeruzalémští kněží vyslyšali Petra a Jana, zjistili, že jsou ἀγράμματοί a ἰδιῶται.<sup>180</sup> Ἀγράμματος může označovat někoho, kdo je negramotný, zde má ale nejspíše význam „nevzdělaný“, přičemž se míní konkrétně nevzdělanost v oblasti teologie. Podobně i ἰδιώτης v tomto kontextu znamená „neškolený“ či „laik“.<sup>181</sup> Pokud tedy Petr očividně neprošel teologickým vzděláním a nikdy tím pádem nestudoval židovské posvátné texty, je těžko představitelné, že by se dokázal seznámit se *Septuagintou* natolik, aby z ní dovedl citovat. Grudem opět navrhuje, že jí Petr mohl studovat během svého působení

---

<sup>177</sup> GRUDEM, Introduction, 1. Authorship, d. Objections to Petrine authorship, b. Could Peter have known Greek well?; ohledně jazykové situace v Judeji, viz SAFRAI, Shmuel, Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus, in: *Jesus' Last Week*, R. Steven NOTLEY, Marc TURNAGE et Brian BECKER (ed.), Leiden: Brill, 2006, s. 226.

<sup>178</sup> *List Galatským*, 2, 11; *I. list Korintským*, 1, 12.

<sup>179</sup> ACHTEMEIER, s. 6-7; William Schutter ve své studii našel v tomto listu celkem 46 přímých citací a narážek na *Starý zákon*: SCHUTTER, William, *Hermeneutic and Composition in I Peter*, Heidelberg: Mohr Siebeck, 1989, s. 35-45.

<sup>180</sup> *Skutky apoštolů*, 4, 13.

<sup>181</sup> BOCK, Darrell, *Acts*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.christianbook.com/acts-ebook-darrell-bock/9781441200266/pd/34691EB](http://www.christianbook.com/acts-ebook-darrell-bock/9781441200266/pd/34691EB), 3. The Arrest and the Leadership's Deliberation (4:1-22), 4:13, 2.-3. odstavec.

v Jeruzalémě, ale jedná se o pouhou domněnku.<sup>182</sup> Na základě dokladů, které máme k dispozici, můžeme konstatovat, že Petr pravděpodobně vzdělaný nebyl.

Dalším argumentem proti Petrově autorství je to, že v listu chybí jakékoliv zmínky o Ježíšově životě či učení, které by nebyly závislé na rané církevní tradici.<sup>183</sup> Pokud by list skutečně napsal apoštol Petr, čekali bychom, že v něm nějakým způsobem bude upomínat na dobu, kterou strávil s Ježíšem jako jeho učedník. I přesto se někteří badatelé, kteří obhajují Petrovo autorství, v listu snaží nalézt stopy autentických vzpomínek na Ježíšův život. Podle nich autor na několika místech nepřímou naráží na to, že se osobně s Ježíšem znal: první z nich je pasáž 1, 3-9, ve které na začátku autor používá první osoby plurálu, když mluví o „otci našeho pána Ježíše Krista“ (πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) a ke konci pasáže přejde do druhé osoby plurálu, když uvádí, že ti, kterým je dopis adresován, Ježíše sice nespatri, ale přesto ho milují (ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε).<sup>184</sup> Autor by zde mohl nepřímou dávat najevo, že on, na rozdíl od svých adresátů, Ježíše sám spatřil. Další doklad zastánci tohoto názoru nacházejí v 5, 1, kde se autor nazývá přímo svědkem Ježíšova utrpení (μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων) a v 2, 22-25, kde mluví podrobněji o jeho utrpení.<sup>185</sup> Jak ale poukázal Francis Beare ve svém komentáři, autor v této pasáži prokazatelně čerpá z 53. kapitoly řeckého překladu *Izajáše*, takže zde opět máme pouze doklad autorovy závislosti na *Septuagintě*.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> GRUDEM, Introduction, 1. Authorship, d. Objections to Petrine authorship, b. Could Peter have known Greek well?, 8. odstavec.

<sup>183</sup> ACHTEMEIER, s. 9-12.

<sup>184</sup> *I. list Petrův*, 1, 3; 1, 8, překl. ČEP.

<sup>185</sup> NEUGEBAUER, F., Zur Deutung und Bedeutung des I. Petrusbriefes, in: *New Testament Studies*, 26, 1980, s. 69, citováno v: Achtemeier, s. 9.

<sup>186</sup> BEARE, Francis Wright, *The First Epistle of Peter*, 3. vydání, Oxford: Blackwell, 1970, s. 44; *I. list Petrův*, 2, 22: ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ („On hříchů nečinil a v jeho ústech nebyla nalezena lest,” překl. ČEP), je inspirováno 53, 9: ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ („... ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti,” překl. ČEP); *I. list Petrův*, 2, 24: ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον („On na svém těle vzal naše hříchů na kříž,” překl. ČEP) citací 53, 4: οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει („naše hříchů na sebe vzal,” překl. ČEP, upravila Anna HOLEŠÍNSKÁ); *I. list Petrův*, 2, 25: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι („Vždyť jste bloudili jako ovce,” překl. ČEP), citací 53, 6: πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν ἄνθρωπος τῆ ὁδοῦ αὐτοῦ ἐπλανήθη („Všichni jsme bloudili jako ovce,” překl. ČEP).

Objevily se rovněž snahy identifikovat v listu záznamy Ježíšových výroků. Zastánci této domněnky soudí (za předpokladu, že list sepsal apoštol Petr), že autor naráží na některé výpovědi, které sám od Ježíše slyšel, a že tedy zaznamenává své autentické svědectví. Jako příklad můžeme uvést 3, 14, kde autor mluví o blahoslavení těch, kteří trpí za spravedlnost, což odpovídá Ježíšovu výroku v *Matoušovi*, 5, 10. Poté rovněž myšlenka, že dobré skutky křesťanů přinesou bohu chválu ve 2, 12, je nejspíše odvozena opět z *Matouše*, 5, 11-12.<sup>187</sup> Tyto shody s *Matoušem* mají dokazovat, že autor zaznamenal výroky, které sám slyšel od Ježíše a které byly později zaznamenány i v evangeliu. Jak ale poukazuje Paul Achtemeier, badatelé, kteří se snaží hledat stopy Ježíšových výroků v *1. listu Petrově*, hledají podobnosti s evangeliem, které bylo sepsáno v řečtině. Ježíš ovšem s největší pravděpodobností hovořil aramejsky, a kdyby Petr ve svém listu zaznamenával jeho výroky, překládal by je sám do řečtiny, čímž by se lišily od výroků v evangeliu. Podobnosti s evangeliem tak, podle Achtemeiera, spíše vypovídají o tom, že autor listu byl členem hlavního proudu křesťanské tradice, v jejímž rámci evangelia vznikla.<sup>188</sup> V tomto ohledu tedy můžeme říci jen to, že ačkoliv se autor sám označuje za svědka Ježíšových posledních dnů, jedná se o tvrzení, které nikde jinde v listu nemá přesvědčivou oporu, neboť většina zpráv o Ježíšovi či možné odkazy na jeho výroky jsou buďto převzaty z evangelií nebo uzpůsobeny podání *Septuaginty*.

V minulosti mezi badateli převládal názor, že autor *1. listu Petrova* byl značně závislý na Pavlových listech, které mu sloužily jako vzor pro sepsání jeho vlastního díla, přičemž se poukazovalo na podobnosti ve struktuře, slovní zásobě i myšlenkách těchto autorů.<sup>189</sup> V současnosti se ale konsensus kloní k tomu, že Pavlův vliv na list byl značně přeceňován a že důvodem většiny podobností mezi Pavlem a Petrovým listem je to, že oba autoři s největší pravděpodobností navazovali na raně křesťanskou tradici.<sup>190</sup> I přesto můžeme v listu identifikovat

---

<sup>187</sup> ACHTEMEIER, s. 10-11.

<sup>188</sup> Ibid., s. 11.

<sup>189</sup> BORING, M. Eugene, First Peter in Recent Study, in: *Word & World*, 24 (4), 2004, s. 362-364.

<sup>190</sup> Ibid.; ACHTEMEIER, s. 19; WILLIAMS, s. 27-28.

ryze „pavlovské“ prvky, především, co se týče lexika: několikrát se zde objevuje fráze ἐν Χριστῷ, dále výrazy jako ἀποκάλυψις, διακονέω a χάρισμα, které jsou všechny typické pro Pavla.<sup>191</sup> Rovněž to, že autor nemluví o Ježíšově životě a o jeho skutcích, ale že se naopak zaměřuje na jeho smrt a zmrtvýchvstání, odpovídá Pavlově christologii, stejně jako myšlenka, že pokud lidé uvěří v to, že Ježíš vstal z mrtvých, získají tím boží spásu a zbaví se svých hříchů.<sup>192</sup> Na druhou stranu zde ale chybí některé výrazy, které Pavel ve svých listech často používá (σάρξ, θλίψις nebo ἐκκλησία), a především zcela chybí zmínky o napětí mezi Židy a křesťany.<sup>193</sup> Autor byl tedy do určité míry Pavlem ovlivněn, a to především, co se týče terminologie, takže musel být s jeho listy obeznámen.

Další důležitou skutečností, která mluví proti Petrově autorství je to, že autor na konci listu uvádí, že adresované pozdravuje „spoluvyvolená, která je v Babylónu“ (ἀσπάζεται ὑμᾶς ἢ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτῇ).<sup>194</sup> Babylónem autor s největší pravděpodobností myslí město Řím.<sup>195</sup> Mnozí badatelé poukázali na to, že Řím začal být označován jako Babylón až po r. 70, kdy byl zničen druhý jeruzalémský chrám. V tomto smyslu se označení Babylón objevuje ve 4. knize Ezdrášově (12, 10-12), 2. knize Báruchově (10, 1-3; 11, 1; 33, 2; 67, 7; 79, 1), Sibylliných orákulech (5, 155-161) a ve Zjevení (17, 5). Všechna tato díla byla pravděpodobně sepsána po r. 70: Ezdráš a Zjevení ke konci 1. století, Báruch na

---

<sup>191</sup> ἐν Χριστῷ (1. list Petřův, 3, 16; 5, 10; 5, 14; u Pavla např.: List Římanům, 3, 24; 6, 11; 6, 23; 8, 1; 9, 1; 12, 5; 1. list Korintským, 1, 1; 1, 4; 1, 30; 3, 1; 8, 10; List Galatským, 1, 22; 2, 4; 2, 17; 3, 14), ἀποκάλυψις (1. list Petřův, 1, 7; 1, 13; 4, 13; u Pavla: List Římanům, 8, 19; 1. List Korintským, 1, 6; 14, 26; List Galatským, 2, 2; List Efezským: 3, 3), διακονέω (1. list Petřův, 1, 12; 4, 10; u Pavla: List Římanům, 15, 25; 2. list Korintským, 3, 3; 8, 19; 8, 20), χάρισμα (1. list Petřův, 4, 10; u Pavla: List Římanům, 1, 11; 5, 15; 5, 16; 6, 23; 1. list Korintským, 7, 6; 2. list Korintským, 1, 11).

<sup>192</sup> 1. list Petřův, 1, 3-5; ACHTEMEIER, s. 18; BORING, s. 363.

<sup>193</sup> ACHTEMEIER, s. 18.

<sup>194</sup> 1. list Petřův, 5, 13, překl. ČEP.

<sup>195</sup> HUNZINGER, Claus-Hunno, Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes, in: *Gottes Wort und Gottes Land*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 67-77; WARDEN, Duane, Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34 (2), 1991, s. 203; ACHTEMEIER, s. 47; WILLIAMS, s. 31; FURSTENBERG, Yair, *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden: Brill, 2016, s. 243.

přelomu 1. a 2. století.<sup>196</sup> Je tím pádem nepravděpodobné, že, pokud by Petr sepsal tento list někdy v 60. letech, použil by již tohoto označení. Po r. 70 bylo užíváno kvůli zjevné spojitosti mezi zničením prvního chrámu Babylóňany a zničením druhého chrámu Římany. Někteří badatelé však zastávají názor, že Petr mohl takto Řím označit i před zničením druhého chrámu.<sup>197</sup> Z jakého důvodu by tak ale učinil? Snad kdyby zaujímal vůči Římu nepřátelské postavení, jelikož Babylón měl pro Židy a křesťany obecně negativní konotace. Ve zbytku listu ale nenacházíme žádné stopy toho, že by měl autor výrazně nepřátelský vztah vůči Římu. Jako pravděpodobnější závěr se proto jeví to, že se v době sepsání listu muselo jednat o již zavedené označení, kterému by čtenáři porozuměli i takto bez kontextu.

Poměrně častou teorií, která se snaží obhájit Petrovo autorství a přitom čelit některým z výše zmíněných argumentů, je, že Petr list sám nenapsal, ale že v jeho sepsání sehrál roli Silvanus, který je zmíněn na konci listu a který mohl Petrovi posloužit jako tzv. *amanuensis*, neboli sekretář, který zapsal to, co mu Petr nadiktoval.<sup>198</sup> V závěru listu autor uvádí, že adresovaným píše „skrže Silvana“ (Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι’ ὀλίγων ἔγραψα).<sup>199</sup> Badatelé, kteří tento názor zastávají, Silvana ztotožňují se Silem, který se objevuje ve *Skutcích apoštolů* – jedná se o člena jeruzalémské křesťanské komunity, který

---

<sup>196</sup> BELLIS, Alice, The Changing Face of Babylon in Prophetic/Apocalyptic Literature, in: *Knowing the End From the Beginning*, Lester GRABBE et Robert HAAK (ed.), Edinburgh: A&C Black, 2003, s. 69. Datace 5. knihy *Sibylliných orákul* je problematičtější, jelikož autor čerpal ze starších tradic a zdá se, že se v textu objevují pozdější interpolace, s určitostí se dá říci pouze to, že kniha byla sepsána po zničení druhého chrámu: FELDER, Stephen, What is "The Fifth Sibylline Oracle"?, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, **33** (4), 2002, s. 363-385; Felder zahrnuje ve svém článku i přehled dosavadních názorů ohledně datace 5. knihy orákul. Např. Kenneth Jones se ale přiklání k dataci do období Hadrianovy vlády: JONES, Kenneth, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, Leiden: Brill, 2011, s. 213-214. Ohledně datace *Zjevení* viz 4.4.2.

<sup>197</sup> GRUDEM, Commentary, 4. Closing greetings (5:12-14), c. Greetings from the Church in Rome and Mark (5:13).

<sup>198</sup> Např. VILLIERS, J. L. de, Joy in Suffering in 1 Peter, in: *Neotestamentica*, **9**, 1975, s. 64; Davids, s. 3-11; CHARLES, Introduction, 1. History of Interpretation: Authorship, Attestation, Dating, 4. odstavec.

<sup>199</sup> *I. list Petřův*, 5, 12.



doprovázel Pavla a Barnabáše do Antiochie a byl po něm poslán tamějším křesťanům dopis.<sup>200</sup> Poté se ještě objevuje v *1. a 2. listě Tesalonickém*, ve kterém je uveden jako jeden ze spoluautorů obou listů.<sup>201</sup> Jelikož, podle těchto badatelů, Silvanus mohl být mnohem vzdělanější než Petr a byl Pavlovým společníkem a spoluautorem dvou jeho listů, dala by se tak vysvětlit vysoká úroveň řečtiny i stylu, stejně jako Pavlův vliv. V antice bylo totiž běžné, že *amanuensis* mohl výrazně pozměnit formu toho, co zapisoval.<sup>202</sup> Frázi *διὰ Σιλουανοῦ* potom lze vykládat tak, že jí Petr dává najevo, že mu Silvanus pomohl se sepsáním listu. Současný konsensus ale tuto interpretaci odmítá a kloní se k tomu, že *διὰ Σιλουανοῦ* znamená pouze to, že list byl doručen „skrze Silvana“.<sup>203</sup> Pokud by Silvanus totiž skutečně takto zásadně ovlivnil nejen styl, ale i obsah listu, proč by nebyl nikde uveden jako jeho spoluautor? Badatelé, kteří takto argumentují, poukazují na to, že v Pavlových listech bývají hned na začátku uváděni ti, kteří mu v sepsání listu pomohli.<sup>204</sup> E. R. Richards, který věnoval celou studii interpretaci frázi *γράφω διὰ τινος*, kterou autor *1. listu Petrova* v souvislosti se Silvanem užívá, dochází k závěru, že tato fráze v literatuře vždy označuje pouze posla, po kterém je dopis poslán, ale nikdy sekretáře.<sup>205</sup> Můžeme tak s jistotou konstatovat, že *διὰ Σιλουανοῦ* nenaznačuje Silvanův podíl na sepsání *1. listu Petrova*.

Na základě všech těchto argumentů se proto přikláníme k tomu, že apoštol Petr není autorem tohoto listu a jedná se o pseudepigraf.

---

<sup>200</sup> *Skutky apoštolů*, 15, 22-23.

<sup>201</sup> *1. list Tesalonickým* 1, 1; *2. list Tesalonickým*, 2, 2.

<sup>202</sup> ELMER, Ian, I, Tertius: Secretary or Co-Author of Romans, in: *Australian Biblical Review*, **56**, 2008, s. 45-54.

<sup>203</sup> GOPPELT, s. 34; ACHTEMEIER, s. 7-9; RICHARDS, E. R., Silvanus Was Not Peter's Secretary, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, **43** (3), 2000, s. 417-432; BORING, s. 359.

<sup>204</sup> ACHTEMEIER, s. 9; WILLIAMS, s. 31; Sosthenés v *1. listu Korintským* (1,1), Timoteus v *2. listu Korintským* (1, 1), v *Listu Filipským* (1, 1), v *Listu Filoméнови* (1, 1) a společně se Silvanem v *1. listu Tesalonickým* (1, 1).

<sup>205</sup> RICHARDS, s. 10.

### 4.3.2 Datace

Nyní, když jsme došli k závěru, že apoštol Petr list nepsal, je třeba určit jeho dataci. Jak bylo uvedeno výše, vzhledem k tomu, že autor používá označení Babylón pro město Řím, které se v literatuře objevuje až po r. 70, je nepravděpodobné, že by byl list sepsán dříve.

Zmínka o tomto listu se objevuje v *2. listu Petrově*,<sup>206</sup> jehož datace je nejistá, protože u něj (stejně jako u *1. listu Petrova*) panuje neshoda ohledně jeho autorství, ačkoliv většinový názor se kloní k tomu, že se jedná o pseudepigraf. Tito badatelé *2. list Petrův* datují buď do období mezi r. 80-90, jiní se kloní k pozdější dataci do první poloviny 2. století.<sup>207</sup> Jiní naopak soudí, že list sepsal sám apoštol Petr a tím pádem jeho sepsání kladou do 60. let 1. století.<sup>208</sup> Jako další rané svědectví *1. listu Petrova* se uvádí i *1. list Klementův*. Někteří badatelé zastávají názor, že se v listu objevují pasáže, které vykazují vliv Petrova listu.<sup>209</sup> Achtemeier ale soudí, že podobnosti mezi nimi nejsou tak velké, aby se dalo říct, že Klement byl s listem

---

<sup>206</sup> *2. list Petrův*, 3, 1: „To už je, milovaní, druhý dopis, který vám píšu“ (Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν.), překl. ČEP.

<sup>207</sup> Badatelé, kteří dávají přednost dataci do r. 80-90: BAUCKHAM, Richard, *Jude, 2 Peter*, Waco: Word Books, 1983, s. 158; KNIGHT, Jonathan, *2 Peter and Jude*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, s. 26-28; HAGNER, Donald, *The New Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, s. 713-717; WILLIAMS, s. 28. Ti, kteří dávají přednost dataci do 2. století: HARRIS, Stephen, *Understanding the Bible: A Reader's Guide and Reference*, Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1980, s. 388: okolo r. 150; KELLY, John, *A Commentary on The Epistles of Peter and of Jude*, London: Adam & Charles Black, 1982, s. 235-237: do 100-110; POKORNÝ, s. 252: počátek 2. století; CHESTER, Andrew et MARTIN, Ralph, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 137-144: do 100-150.

<sup>208</sup> KRUGER, Michael, The Authenticity of 2 Peter, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, **42** (4), 1999, s. 645-671; GREEN, Michael, *2 Peter and Jude*, Downers: IVP Academic, 2009, Introduction, 1. The Authorship of 2 Peter; MOO, Douglas, *2 Peter*, in: *1 and 2 Peter, Jude, 1, 2, and 3 John*, Clinton ARNOLD (ed.), Grand Rapids: Zondervan, 2016, Authorship. Podrobnější přehled moderního bádání poskytuje MÜLLER, Peter, Der 2. Petrusbrief, in: *Theologische Rundschau Neue Folge*, **66** (3), 2001, s. 310-337.

<sup>209</sup> HAGNER, Donald, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden: Brill, 1973, s. 239-246.

obeznámen či z něj dokonce čerpal.<sup>210</sup> Datace Klementova listu se pohybuje v rozmezí r. 70-140, přičemž většina badatelů se kloní k dataci do 90. let 1. století, i přesto je ale velmi problematická.<sup>211</sup> Zdá se, že některé pasáže v Polykarpově *Listu Filipánům* dokazují, že autor znal *I. list Petrův*, neboť se v nich objevuje mnoho stejných frází.<sup>212</sup> Polykarpův list přitom bývá datován do první poloviny 2. století.<sup>213</sup> Pokud tedy vezmeme v potaz všechny tyto prameny a jejich (byť problematickou) dataci, horní hranici vzniku *I. listu Petrova* můžeme klást do první poloviny 2. století.

K bližšímu určení datace listu mohou posloužit informace ohledně struktury křesťanské obce, které lze z listu vyčíst. Neobjevují se v něm totiž žádné zmínky o monarchickém episkopátu, autor naopak list adresuje „starším“ (πρεσβύτεροι), čímž míní pravděpodobně vůdce místních komunit.<sup>214</sup> Zdá se, že v těchto církvích rovněž nebyla žádná propracovanější organizace a, podle Achtemeiera, se nemuselo jednat o specificky ustanovené vůdce, ale o kohokoliv, kdo měl zkrátka největší autoritu.<sup>215</sup> Ignatios z Antiochie působící okolo r. 110 ve svých listech na

---

<sup>210</sup> ACHTEMEIER, s. 45.

<sup>211</sup> List do r. 70 datují např.: ERLEMANN, Kurt, Die Datierung des ersten Klemenbriefes, in: *New Testament Studies*, **44**, 1998, s. 591-607; GREGORY, Andrew, 1 Clement: An Introduction, in: *The Writings of the Apostolic Fathers*, Paul FOSTER (ed.), London: Bloomsbury Publishing, 2007, s. 29; HERRON, Thomas, *Clement and the Early Church of Rome*, Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2010, s. 79-94. Do 90. let: LIGHTFOOT, Joseph et REGINALD, John, *The Apostolic Fathers*, 4. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 35-36; EHRMAN, Bart, *The Apostolic Fathers Volume II*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 4-5; HORN, Thomas, *The Apostolic Fathers*, Crane: Defender Publishing, 2011, s. 18. Do první poloviny 2. století: GREEN, H. Benedict, Matthew, Clement and Luke: Their Sequence and Relationship, in: *The Journal of Theological Studie*, **40** (1), 1989, s. 1-25; BAKKE, Odd Magne, *Concord and Peace*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 8-11; ZWIERLEIN, Otto, *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom*, Berlin: De Gruyter, 2013, s. 14. Podrobněji o dataci listu viz 5.2.2.

<sup>212</sup> POLYCARPUS, *Epistula ad Philippenses*, 1, 3 (podobnost s *I. list Petrův*, 1, 8); 8, 1 (podobnost s *I. list Petrův*, 2, 24; 2, 22), viz ACHTEMEIER, s. 44.

<sup>213</sup> HARTOG, Paul, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 40-44.

<sup>214</sup> *I. list Petrův*, 5, 1; ACHTEMEIER, s. 322.

<sup>215</sup> ACHTEMEIER, s. 323.

mnoha místech nabádá čtenáře, aby respektovali biskupovu autoritu, tudíž v jeho době již v čele maloasijských komunit stáli biskupové.<sup>216</sup> Zdá se tedy, že list musel být sepsán ještě před začátkem 2. století.

List je adresovaný komunitám v Pontu, Galacii, Kappadokii, Asii a Bithynii, z čehož lze usoudit, že v době, kdy byl sepsán, bylo křesťanství již rozšířené po většině území Malé Asie. Williams zastává názor, že křesťanství se v této oblasti mohlo takto rozšířit již před Petrovou smrtí a odvolává se na Leonharda Goppelta, který soudí, že křesťanství se v této oblasti začalo šířit před r. 50, především v provincii Galacii, kde byl činný Pavel.<sup>217</sup> Hlavním centrem misionářské činnosti se v 50. letech stal Efez a je, podle Goppelta, představitelné, že se z Efezu i Galacie následně křesťanská víra dále šířila po obchodních cestách, a že již v 60. letech mohly křesťanské komunity existovat v Bithynii, Pontu a Kappadokii. Na základě Pliniova dopisu, ve kterém hovoří o tom, že již před 20 lety byli v Bithynii a Pontu křesťané, kteří se zřekli své víry, Goppelt soudí, že je pravděpodobné, že okolo r. 90 bylo křesťanství rozšířeno po většině území Bithynie-Pontu.<sup>218</sup> Goppelt tak dochází k závěru, že křesťanství se mohlo již v 60. letech rozšířit dále na sever a východ za Galacii a Asii, ale zcela jisté je (podle něho), že proces šíření křesťanství po celé Malé Asii byl dovršen v r. 80.<sup>219</sup>

V tomto případě můžeme však pouze spekulovat, neboť, jak uvádí Margherita Cassia, tento list je „the first certain evidence that the Christian message was brought to Cappadocia, as well as to Pontus, Galatia, Asia, and Bithynia.“<sup>220</sup> Nemáme tudíž žádné jiné prameny z této doby ani z této oblasti (vyjma Pavlova

---

<sup>216</sup> IGNATIUS, *Epistula ad Ephesios*, 2, 2; 5, 3; *Epistula ad Trallianos*, 2, 1; 13, 2; *Epistula Polycarpo*, 6, 1. Přehled debaty o dataci Ignatiových listů viz BARNES, Timothy, The Date of Ignatius, in: *The Expository Times*, **120** (3), 2008, s. 119-130.

<sup>217</sup> WILLIAMS, s. 27; GOPPELT, s. 5-6. Ke Goppeltovu názoru se přiklání i ACHTEMEIER, s. 48, MOLTHAGEN, s. 433 a FELDMEIERS, s. 33.

<sup>218</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 6; GOPPELT, s. 5.

<sup>219</sup> GOPPELT, s. 6.

<sup>220</sup> CASSIA, Margherita, Between Paganism and Judaism: Early Christianity in Cappadocia, in: *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus*, Leiden: Brill, 2019, s. 15. Cassia přitom uvádí, že list byl pravděpodobně sepsán v 2. polovině 1. století.

*Listu Galatským*), které bychom mohli v tomto případě konzultovat. Je proto nejbezpečnější ponechat dolní hranici vzniku u r. 70.

*I. list Petrův* tak pravděpodobně vznikl někdy mezi r. 70-99. Jelikož tím pádem mohl být sepsán za vlády císaře Domitiana, může pro nás představovat relevantní pramen. Proto v další sekci přistoupíme k interpretaci možných zmínek o pronásledování křesťanů, které se v listu nacházejí.

### 4.3.3 Rozbor textu

Při našem rozboru *I. listu Petrova* nás tedy zajímá to, zdali list dokazuje nějaké pronásledování křesťanů, a pokud ano, jakou mělo podobu. Autor totiž na mnoha místech mluví o utrpení svých adresátů – hned v úvodu listu čtenářům sděluje, že projdou ještě „rozmanitými zkouškami“ (ποικίλοις πειρασμοῖς).<sup>221</sup> Zdánlivě se tedy nacházejí v situaci, ve které již nejen nějaké těžkosti vytrpěli, ale stále jim mohou hrozit. Co se ale přesně pod „rozmanitými zkouškami“ skrývá?

V následující kapitole se již dovídáme něco konkrétnějšího: autor listu nabádá čtenáře, aby žili vzorně a nemohli tak být pohany obviňováni jako zločinci.<sup>222</sup> Poté je opět vybízí k dobrému chování a nakonec se zmiňuje o tom, že je „milostí před Bohem“ (χάρις παρὰ θεῶ), pokud snáší utrpení za dobré jednání.<sup>223</sup> V podobném duchu se nese i pasáž z 3. kapitoly, v níž se dočítáme, že si mají adresáti zachovávat dobré svědomí, když okolí hanobí jejich „dobrý způsob života v Kristu“ (τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ).<sup>224</sup>

Na první pohled by se mohlo zdát, že dobré chování, které autor tak zdůrazňuje, označuje obecně dodržování ctností, z celkového kontextu je však pravděpodobnější, že je třeba ho chápat konkrétně jako dodržování křesťanských ctností, tj. že adresáti mají žít jako správní křesťané.<sup>225</sup> Jak poznamenává Williams, je velmi pravděpodobné, že jejich křesťanské jednání nemělo být pouze odpovědí na osočování ze strany pohanů, ale že nejspíše bylo i příčinou konfliktů, kterým

---

<sup>221</sup> *I. list Petrův*, 1, 6, viz 3.2.1.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 2, 12, viz 3.2.1.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 2, 15; 2, 20, viz 3.2.1.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 3, 16, viz 3.2.1.

<sup>225</sup> ACHTEMEIER, s. 177.

křesťané čelili.<sup>226</sup> Na to by poukazovaly části, ve kterých autor říká, že adresáti budou trpět, i když bude jejich jednání dobré, a že jsou pro své chování hanobeni. Zároveň jsme narazili na první konkrétní údaj o utrpení, které adresáti údajně podstupují, a to, že jsou obviňováni jako zločinci. Pod tím si lze představit dvě věci – buďto jsou dotyční pouze verbálně napadáni v každodenním životě, nebo čelí obvinění u soudu. Z této jedné zmínky je ale nemožné určit, která varianta je pravděpodobnější.

Nemalý počet badatelů zastává názor, že v listu máme několik dokladů soudních procesů s křesťany, a to konkrétně stejný typ procesů, kterému podroboval křesťany Plinius.<sup>227</sup> Přesuneme se tedy k pasážím, které se této otázky týkají, přičemž se nejdříve zaměříme na to, zdali v nich skutečně autor hovoří o soudních procesech a pokud ano, zda je můžeme spojit s těmi, které popisuje Plinius.

První relevantní zmínka se nachází v 2. kapitole, v níž autor vybízí adresáty, aby se podřídili místodržícím, kteří jsou posíláni bohem, aby trestali zločince a odměňovali ty, kteří si to zaslouží dobrým chováním.<sup>228</sup> Trestání a odměňování, o kterém autor mluví, bývá interpretováno jako popis soudní činnosti správce provincie. Achtemeier poukazuje na to, že trestání zločinců může odkazovat na soudní činnost, co se však odměňování týče, Achtemeier i další komentátoři navrhují, že autor vyjadřuje obecnější myšlenku, a sice že pokud adresáti budou poslušni zákonů, budou za odměnu zákony chráněni.<sup>229</sup> Williams zastává názor, že zde máme doklad toho, že křesťané byli obviňováni za *nomen ipsum* jako zločinci.<sup>230</sup> Nám se však zdá na základě autorovy formulace a toho, že odměňování má obecnější význam, že i trestání bychom měli chápat v širším kontextu – autor

---

<sup>226</sup> WILLIAMS, s. 268-269.

<sup>227</sup> Např. MOLTHAGEN, s. 444-450; DOWNING, s. 115-116 (Downing přitom zastává názor, že oba texty byly sepsány ve stejné době, tedy na začátku 2. století); LAMPE, Peter a LUZ, Ulrich, Post-Pauline Christianity and Pagan Society, in: *Christian Beginnings*, Jürgen BECKER (ed.), překl. Annemarie S. KIDDER et Reinhard KRAUSS, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, s. 258-259; COOK, s. 240-246.

<sup>228</sup> *I. list Petřův*, 2, 13-14, viz 3.2.2.

<sup>229</sup> ACHTEMEIER, s. 184; GOPPELT, s. 186; s Goppeltem souhlasí i WILLIAMS, s. 304.

<sup>230</sup> WILLIAMS, s. 307.

nejspíše skutečně naráží na soudní procesy, ale pouze z této zmínky se jeví, že nemá na mysli to, že by křesťané měli být souzeni za svou víru nebo s ní spojeným chováním, ale pouze to, že se nemají dopouštět zbytečných přečinů, aby se nedostávali do konfliktu se zákonem.

Dále je pro nás relevantní oddíl z 3. kapitoly, ve kterém autor povzbuzuje adresáty, aby je neděsil strach, a poté mluví o tom, aby byli připraveni se s mírností bránit každému, kdo je bude vyslýchat.<sup>231</sup> Tato věta se nabízí jako doklad toho, že byli křesťané vyslýcháni u soudů, na což by poukazovalo užití termínu ἀπολογία a rovněž spojení αἰτοῦντι ἀπολογίαν, což obojí může mít soudní konotace.<sup>232</sup> Zároveň ale nemusejí a Achtemeier zastává názor, že je zde míněn spíše kontext neformální. Na to, podle něho, poukazuje to, že se mají adresáti bránit každému (παντί), kdo by je vyslychal. Tuto větu celkově interpretuje tak, že by měli vyslychání od jakékoli osoby brát stejně vážně jako by byli u soudu a čelili oficiálnímu obvinění.<sup>233</sup> Vzhledem k tomu, že autor hovoří o jakékoliv situaci, by mohl mít na mysli i soudní procesy, jak navrhuje Williams, což je možné, ale rozhodně se nejedná o jednoznačný doklad toho, že probíhaly.<sup>234</sup>

Williams však soudí, že v této pasáži máme doklad i závažnosti pronásledování, kterému čtenáři čelili. Tomu, podle něho, nasvědčuje následující věta, ve které autor říká, že se adresáti nemají nechat vyděsit a zviklat strachem. Taková pobídka se, jak Williams odůvodňuje, jeví jako příliš naléhavá na to, aby adresáti čelili pouze pomluvám či verbálním útokům, autor spíše naráží na strach z fyzických útoků a soudů. William totiž soudí, že křesťané v této době čelili obvinění z *nomen ipsum*, tedy z příslušnosti ke křesťanské víře, a že křesťanská víra byla „effectively illegal in the Roman Empire“, proto se museli obhajovat jak v každodenním životě, tak i při soudních procesech.<sup>235</sup> Williams zastává názor, že během Neronova pronásledování došlo k tomu, že se křesťanská víra stala nelegální

---

<sup>231</sup> *I. list Petrův*, 3, 14-16, viz 3.2.2.

<sup>232</sup> COOK, s. 315; WILLIAMS, s. 314; ACHTEMEIER, s. 233.

<sup>233</sup> ACHTEMEIER, s. 233.

<sup>234</sup> WILLIAMS, s. 310.

<sup>235</sup> *Ibid.*, s. 312-315.

a křesťané za ní odsouzení čelili trestu smrti.<sup>236</sup> V tom ho utvrzuje i to, že mají posvětit Krista jako pána – to interpretuje tak, že dotyční musejí při procesech odsoudit Kristovu autoritu. Také pobídka, aby se bránili mírně a uctivě, podle Williamse, odpovídá soudnímu prostředí, v němž jejich počínání při výslechu mohlo ovlivnit rozsudek místodržícího.<sup>237</sup>

Tento výklad je však, podle nás, nepřesvědčivý. Ohledně strachu nelze jednoznačně určit, čeho by se mohl přesně týkat – stejně jako z fyzického násilí či soudů, se mohli adresáti stejně tak obávat osočování a verbálních útoků, především pokud byly obzvlášť časté a ostré. V tomto ohledu můžeme jen spekulovat, autor může i nemusí mluvit o soudech, ale nelze pouze z toho, že se adresáti nemají bát, vyvozovat, že se museli obávat konkrétně soudních procesů.

O možnosti kriminalizace křesťanství jsme již pojednali výše – nemáme žádné důkazy, že by k něčemu takovému za Neronovy vlády došlo.<sup>238</sup> Jak jsme viděli v případě Pliniovy a Traianovy korespondence, ani jeden se o žádném ediktu nebo vůbec o Neronově pronásledování nezmiňuje.<sup>239</sup> Nero totiž křesťany nepronásledoval primárně kvůli jejich víře, ale protože potřeboval někoho, koho by obvinil ze založení požáru Říma.<sup>240</sup> Samozřejmě, že pověst křesťanů tím musela být poznamenána – to, že byli vnímáni jako problematická skupina lze vidět v samotném listu, když autor mluví o tom, že jsou osočováni jako zločinci a že svým dobrým jednáním mají zahánět pomluvy.<sup>241</sup> Williams však soudí, že, i když v *I. listu Petrově* nemáme žádné doklady o legálním statusu křesťanů, nevyvrací to, že by křesťanství nebylo kriminalizováno – nejedná se však o přesvědčivý argument. Nemáme zkrátka žádné jasné doklady toho, že by příslušnost ke křesťanství byla v římské říši trestným činem.

Vykládat posvěcení Krista jako odsuzování jeho autority na soudu je opět možné, ale vzhledem k autorově vágní formulaci lze tuto zmínku vykládat mnoha způsoby. Podobně musíme přistupovat i k pobídce, aby čtenáři odpovídali mírně a

---

<sup>236</sup> Ibid., s. 277.

<sup>237</sup> Ibid., s. 315-316.

<sup>238</sup> Viz 4.1.3.

<sup>239</sup> Viz 4.2.

<sup>240</sup> Viz 0.

<sup>241</sup> *I. list Petrův*, 2, 12.



uctivě – je to údaj, který můžeme vztáhnout jak ke každodenním situacím, tak k soudnímu prostředí. Na rozdíl od Williamse totiž Achtemeier naopak bere tato slova (a i celou pasáž) jako doklad toho, že adresáti čelili spíše pomluvám, které mohli zmírnit právě klidnou a mírnou obranou, tedy že naopak vážnější situace by si vyžadovala horlivější obhajobu.<sup>242</sup> Na tuto interpretaci, podle něho, poukazuje i jazyková stránka, neboť participium od ἐπιηραέζω ve spojení s pasivním tvarem καταλαλέω také naznačuje to, že jde především o verbální útoky.<sup>243</sup> V tomto případě se Achtemeierův názor jeví jako oprávněnější, protože autor výslovně uvádí, že čtenáři jsou sužováni haněním, zatímco o hrozbě soudních vyšetřování (byť je nelze vyloučit) můžeme z jeho slov pouze spekulovat.

Někteří badatelé vidí doklad soudních procesů i ve 4. kapitole, ve které se opět nachází zmínka o hanobení křesťanů a následně pobídka, aby nikdo z adresátů netrpěl ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος, ale že se nemají stydět, když trpí jako křesťané. Autor zde opět hovoří o hanobení křesťanů ze strany pohanů „pro jméno Kristovo“.<sup>244</sup> Spojení ἐν ὀνόματι Χριστοῦ se objevuje v *Novém zákoně* pouze na tomto místě, Molthagen proto usuzuje, že autor hovoří o specifické situaci, ve které se čtenáři ocitli. Tou situací, podle něho, je to, že jim hrozily soudní procesy. V tom ho utvrzují i následující věty: v nich, podle Molthagena, autor říká, že adresáti mají žít tak, aby nebyli odsouzeni za uvedené zločiny, nýbrž pouze za svou příslušnost ke křesťanství. Člověk obviněný z těchto zločinů, jak argumentuje Molthagen, nečelil pouze pomluvám, ale čelil i soudnímu vyšetřování. Vzhledem k tomu, že autor přirovnává utrpení za příslušnost ke křesťanství k těmto zločinům, dochází Molthagen k závěru, že autor tak dává najevo, že adresáti byli za svou víru souzeni jako zločinci.<sup>245</sup> Stejný názor zastává i Williams, který zde rovněž vidí doklad toho, že křesťanství představovalo trestný čin. Autor se, podle něho, snaží redefinovat termín „křesťan“, který byl zároveň hanlivým označením a obviněním, jako označení pozitivní. To, že vyzývá adresáty, aby oslavovali boha za možnost

---

<sup>242</sup> ACHTEMEIER, s. 237.

<sup>243</sup> Ibid., s. 236; Achtemeier přitom nevylučuje i to, že adresátům mohly hrozit soudní procesy.

<sup>244</sup> 1. list Petřův, 4, 14-16, viz 3.2.2.

<sup>245</sup> MOLTHAGEN, s. 446-449.

být křesťanem, podle Williamse, značí, že utrpení máme vykládat jako pronásledování kvůli *nomen ipsum*. Také upozorňuje na eschatologickou rovinu této pasáže – utrpení adresátů má být počátkem konce světa a příchodu Mesiáše. Williams soudí, že je zde spojitost s ranými představami o událostech, které mají doprovázet Mesiášův příchod, přičemž vyzdvihuje to, že jednou z nich mělo být pronásledování a mučednictví. Na základě toho Williams dochází k závěru, že trpět „za to, že je křesťan“ lze chápat jako situaci, ve které byli křesťané předváděni před soud a následně odsuzováni k trestu smrti.<sup>246</sup> Taktéž Cook zastává názor, že tato pasáž je dokladem soudních procesů, které vedly k trestům smrti – jako další podklad pro tento názor uvádí, že autor pro utrpení užívá stejného slovesa (πάσχειν) jako pro ukřižování Ježíše.<sup>247</sup> Cook ale přitom soudí, že pronásledování zahrnující tresty smrti nemuselo být ustavičným nebezpečím a že mohlo adresátům hrozit jen někdy.<sup>248</sup>

Fráze ἐν ὀνόματι Χριστοῦ se sice v celém *Novém zákoně* objevuje jen na tomto místě, ale je otázkou, zdali má naznačovat to, že je situace adresovaných specifická. Jak totiž uvádí Achtemeier i Dus, autor v této pasáži odkazuje na Ježíšovo blahoslavenství z Kázání na hoře, které se objevuje v *Evangeliích podle Matouše* a *Lukáše* – to dokazuje sloveso μακάριοι ve spojení s vedlejší větou uvozenou ὅτι, ale i užití slovesa ὀνειδίξω, které se rovněž vyskytuje v obou evangelijských pasážích.<sup>249</sup> Tato podobnost, podle Achtemeiera, dokládá to, že autor užívá tradičních formulí, a to konkrétně formulí, které popisují útoky, kterým křesťané v této době běžně čelili.<sup>250</sup> Tento názor se jeví jako opodstatněný, nejenom kvůli lingvistickým podobnostem, ale i proto, že autor vysloveně zmiňuje hanobení,

---

<sup>246</sup> WILLIAMS, s. 284-291; jako příklad eschatologických představ pojednávajících o pronásledování křesťanů Williams uvádí *Evangelium podle Lukáše*, 21, 12: Πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν, παραδιδόντες εἰς τὰς συναγωγὰς καὶ φυλακὰς, ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου („Ale před tím vším na vás vztáhnou ruce a budou vás pronásledovat; budou vás vydávat synagógám na soud a do vězení a vodit před krále a vládce pro mé jméno.“), překl. ČEP.

<sup>247</sup> COOK, s. 240-242; o ukřižování Ježíše se autor zmiňuje zde: *1. list Petrův*, 3, 18; 4, 1.

<sup>248</sup> Ibid., s. 241.

<sup>249</sup> ACHTEMEIER, s. 308; DUS, s. 231-232; *Evangelium podle Matouše*, 5, 3-10; *Evangelium podle Lukáše*, 6, 20-21.

<sup>250</sup> ACHTEMEIER, ibid.

kterému byli křesťané, dle autorových narážek jinde v textu, zřejmě běžně vystavováni.

Nemůžeme si však udělat bližší obrázek o situaci adresátů na základě eschatologické povahy této pasáže. Nelze, podle nás, prokázat, že má autor na mysli zrovna pronásledování a zatýkání, které má nastat před příchodem Mesiáše a které se objevuje v jiných textech, jak soudí Williams.

Ke kriminalizaci křesťanské víry se již nebudeme vracet, pouze se vyjádříme k Williamsově argumentu, že autorova snaha redefinovat označení „křesťan“ poukazuje na to, že příslušnost ke křesťanství byla trestným činem. Souhlasíme s tím, že se autor snaží označení křesťanů zbavit jeho negativní konotace, ale lze z toho vyčíst pouze to, že křesťané měli zjevně špatnou pověst.

To, co autor míní tím, že adresáti mají trpět jako křesťané, není jednoznačné. Vražda i krádež představovaly sice trestné činy, ale to samé nelze říct o dalších dvou zločinech: *κακοποιός* se v tomto tvaru opět v *Novém zákoně* objevuje pouze v tomto listu, ve slovesné formě se však objevuje i jinde.<sup>251</sup> Co je však pro nás podstatné, je to, že konání zlých činů (ať už v jakékoliv formě) se neobjevuje v legální terminologii a ani *ἀλλοτριεπίσκοπος*, což je *hapax legomenon*, jehož význam není zcela jasný, ale nejspíše má spojitost se zpronevěrou nebo přílišnou starostí či touhou po cizích věcech.<sup>252</sup> Oba termíny by v sobě mohly zahrnovat trestné činy, ale stejně tak by to mohly být jen činy špatné, které vyvolají autorem zmíněné hanění. Je, nicméně, jasné, že autor se skutečně snaží k sobě přirovnat utrpení za tyto skutky a utrpení za křesťanskou vírou. Byť nelze jednoznačně spojit *κακοποιός* a *ἀλλοτριεπίσκοπος* s trestnými činy, je na druhou stranu nepravděpodobné, že by utrpení zlodějů a vrahů spočívalo pouze ve verbálních útocích. Opět je ale podstatné i to, že se autor nezmiňuje o soudních procesech či trestech smrti – Achtemeier poukazuje na to, že autor se nikde v listu nesnaží připravit své čtenáře na mučednickou smrt.<sup>253</sup> Je sice nepřímě naznačeno, že

---

<sup>251</sup> Ibid., s. 310; *Evangelium podle Marka*, 3, 4; *Evangelium podle Lukáše*, 6, 9.

<sup>252</sup> ACHTEMEIER, s. 310; Dus ve svém komentáři nabízí tyto možné varianty: „(a) ‚cizí (nepříslušný) biskup‘... (b) ‚ten, kdo dozírá na cizí (jemu nepříslušné) věci‘, nebo také (c) ‚ten, kdo touží po cizích věcech,“ DUS, Jan, *První list Petrův*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2017, s. 236-237. V ČEP je tento výraz přeložen opisem jako „intriky“.

<sup>253</sup> ACHTEMEIER, s. 314.

křesťanům hrozily soudní procesy, ale nejspíše se nejednalo o akutní hrozbu. Tomu by nasvědčovalo i to, že ačkoliv autor užívá stejného termínu pro utrpení svých adresátů a Ježíše Krista, jinak je žádným jiným způsobem k Ježíši nepřirovnává. Je tedy otázkou, jestli se jedná o záměrný odkaz nebo jen neúmyslné užití stejného výrazu.

I když v této době nebylo křesťanství jako takové v římské říši nelegální, z autorových slov se zdá, že křesťané trpěli jen kvůli své víře – tak soudí mimo Molthagen a Williamse rovněž Achtemeier a Dus.<sup>254</sup> Je představitelné, že křesťané byli pohanským obyvatelstvem haněni pro svou špatnou pověst, ale stejně tak je možné, že mohli být za *nomen ipsum* (při případných soudních procesech) odsuzováni, i když nebylo oficiálně trestným činem. Jak jsme již rozebrali výše, místodržící měli při své správě provincie téměř naprostou volnost a záleželo pouze na nich, jak s obviněnými naloží.<sup>255</sup> Navíc se nemuselo jednat o oficiální soudní procesy, ale o *coercitio*, která spočívala v potrestání dotyčného i bez soudního řízení. Je tedy představitelné, že pokud k nim byli předvedeni křesťané, mohli je správci odsoudit jen na základě jejich víry – roli v tom mohla sehrát i jejich neblahá pověst.

Molthagen zastává názor, že Domitianus vydal edikt, kterým učinil křesťanství ilegálním: usuzuje tak na základě domněnky, že křesťanství bylo v době sepsání *I. listu Petrova* postaveno mimo zákon. Důvodem k této iniciativě, jak soudí, mohlo být právě napětí mezi křesťanskými komunitami a okolním obyvatelstvem – pokud se konflikty stávaly častější a závažnější, mohl o nich Domitianus dostat zprávu a rozhodnout se proti nim zakročit, aby nastolil v provinciích mír. Rovněž ho k tomuto rozhodnutí mohla motivovat zdánlivá politická povaha křesťanství, vyplývající z jejich označení, a vzpomínka na Neronovo pronásledování.<sup>256</sup> Jedná se však pouze o domněnku, v listu, dle našeho názoru, nejsou žádné přesvědčivé důkazy o tom, že by křesťanství bylo v době sepsání listu ilegální.

---

<sup>254</sup> Viz poznámka č. 245 a 246; ACHTEMEIER, s. 313-314; DUS, s. 238.

<sup>255</sup> Viz 4.1.2.

<sup>256</sup> MOLTHAGEN, s. 455-457. O označení křesťanů a jeho vnímání Římany jako politické skupiny viz HOLEŠÍNSKÁ, s. 38.

Dospěli jsme tedy k závěru, že někteří adresáti listu mohli podstupovat soudní procesy. Mnozí badatelé se snaží najít spojitost mezi zde uvedenými a tzv. „plinovskými“ procesy, tedy těmi, které se objevují v Pliniově listu. Poukazuje se na některé podobnosti mezi oběma texty, a to především na pasáže, ve kterých se objevují zmínky o krádeži a zpronevření peněz.<sup>257</sup> Lampe a Luz soudí, že křesťané jsou v obou případech odsuzováni za *nomen ipsum* a obviňováni žalobci.<sup>258</sup> Cook podobně vidí v *Petrově listu* na několika místech možné narážky na anonymní udání nebo oficiální obvinění, o kterých se Plinius zmiňuje.<sup>259</sup>

Spojitost s obviněními popisovanými u Plinia nelze popřít, byť je třeba zdůraznit, že v *Petrově listu* není zcela jasné, že autor hovoří o zpronevěře.<sup>260</sup> Tím pádem je prokazatelné pouze to, že se v obou textech vyskytují zmínky o krádežích – z Pliniova listu by se dalo usoudit, že se křesťané buďto při vyšetřování snažili zbavit obvinění z toho, že jsou zloději, nebo se je na to přímo zeptal Plinius, který se snažil dopátrat, jestli se dopouští nějakých přečinů.<sup>261</sup> Z *1. listu Petrova* však není vůbec jisté, zdali se jedná o stejnou nebo aspoň podobnou situaci – autor pouze varuje adresáty, aby „nikdo z vás netrpěl za krádež“ (μη γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς ... κλέπτῃς), ale z jeho formulace spíše vyplývá, že vybízí adresáty, aby nekradli.<sup>262</sup> Achtemeier také poukazuje na to, že pobídky, aby se křesťané vyvarovali krádeží, se objevují i v *Evangeliiu podle Matouše* a Pavlových listech.<sup>263</sup> Zdá se, že někteří z adresátů se krádeží mohli dopouštět a autor je kárá, aby tak nečinili a nebyli za své zločiny souzeni. Nemyslíme si tak, že tato věta dokládá, že by adresáti podstupovali „pliniovské“ procesy.

Výše jsme již došli k závěru, že adresáti listu mohli být odsuzováni za *nomen ipsum*, takže podobnost mezi oběma texty tu v tomto případě je. V *1. listu*

---

<sup>257</sup> *1. list Petrův*, 4, 15; PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 7.

<sup>258</sup> LAMPE a LUZ, s. 258-259; *1. list Petrův*, 3, 14-17; PLINIUS, *Epistulae*, 10, 96, 2-3.

<sup>259</sup> COOK, s. 244; *1. list Petrův*, 2, 12; 3, 16; 4, 4.

<sup>260</sup> Viz poznámka č. 252.

<sup>261</sup> Druhou variantu navrhuje CORKE-WEBSTER, s. 381.

<sup>262</sup> *1. list Petrův*, 4, 15.

<sup>263</sup> ACHTEMEIER, s. 309; *Evangelium podle Matouše*, 19, 18; *List Římanům*, 2, 21; *1. list Korintským*, 6, 10.

*Petrově* jsou sice části, ve kterých autor nejspíše naráží na obvinění v soudním kontextu, ale všechny tyto zmínky jsou formulovány poměrně vágně a obecně: z 3, 15 můžeme vyčíst i to, že adresáti byli vyslýcháni u soudu, ale stejně tak i to, že byli haněni svým okolím. To je zmiňováno i v následujícím verši i v 4, 4, který zmiňuje Cook. Na těchto místech se podle slov, která autor používá, zjevně jedná o verbální útoky.<sup>264</sup> V případě verše 3, 15 nemůžeme jednoznačně rozhodnout, byť vzhledem k tomu, že autor jinde hovoří o hanění, pokládáme za pravděpodobnější, že to má na mysli i v tomto verši. Autor tak na těchto místech, dle našeho názoru, na udání ani soudní obvinění nenaráží.

Také je třeba zmínit, že na rozdíl od toho, co ve svém listu uvádí Plinius, autor *1. listu Petrova* se vůbec nezmiňuje o císařském kultu, přinejmenším přímo. 13. verš 2. kapitoly sice někteří badatelé vnímají jako kritiku císařského kultu, ale pokud tomu tak skutečně je, jedná se jen o mírnou kritiku, která nejspíše reflektuje společenský tlak, kterému křesťané čelili ohledně uctívání císaře.<sup>265</sup> Rozhodně z tohoto verše ale nemůžeme vyvozovat, že by křesťané museli před místodržícím obětovat císaři, jak to činili v „pliniovských“ procesech.

Ačkoliv by se tedy zdálo, že je třeba odmítnout tezi, že se v *1. listu Petrově* nacházejí doklady „pliniovských“ procesů, přeci tak nemůžeme učinit. Plinius se totiž ve svém listu zmiňuje o tom, že nikdy nebyl přítomen u soudů s křesťany, z čehož lze vyvodit, že tyto soudy probíhaly někdy v minulosti. Jak jsme viděli, v *Petrově listu* se vyskytují možné doklady soudních procesů a list byl sepsán předtím, než se Plinius stal správcem provincie Bithynie-Pontus. Nemůžeme tak zcela vyloučit, že zde nemůže být žádná spojitost, byť ji zároveň nelze jednoznačně prokázat.

Ještě se pozastavíme u krátké zmínky z 5. kapitoly, ve které autor uvádí, že stejně jako adresáti trpí i křesťané po celém světě.<sup>266</sup> Nemyslíme si, že je třeba tato slova brát jako doklad celoříšského pronásledování křesťanů. Molthagen v nich sice vidí doklad toho, že křesťané byli trestně stíháni po celé říši, ale to se jeví jako

---

<sup>264</sup> *1. list Petruv*, 3, 16: κατασχώνω („hanobit“); 4, 4: βλασφημέω („urážet“).

<sup>265</sup> ACHTEMEIER, s. 182-183; WILLIAMS, s. 253-254.

<sup>266</sup> *1. list Petruv*, 5, 9, viz 3.2.4.

nepravděpodobné.<sup>267</sup> Autor spíše hovoří o hanění a jiných podobných útocích ze stran okolního obyvatelstva, které uvádí na jiných místech, přičemž není vyloučeno, že někdy mohlo docházet i k soudním procesům nebo *coercitiones*.

Tímto se dostáváme k poslednímu bodu, a to co se konkrétně skrývá pod utrpením, které adresáty sužovalo. Především se patrně jednalo o verbální útoky, přičemž občas mohli do těchto konfliktů zasáhnout i místodržící provincií. V listu se však nachází i další indicie o tom, s čím se adresáti potýkali.

V druhé kapitole autor naráží na situaci křesťanských otroků.<sup>268</sup> Užívá přitom pro ně výrazu *οικέται*, který může označovat konkrétně otroky pracující v domácnostech, zároveň ale může obecněji označovat všechny druhy otroků.<sup>269</sup> Z toho, že trpí *διὰ συνείδησιν θεοῦ*, vyplývá, že otroci trpí kvůli své víře. Trápení je následovně konkrétně definováno slovesem *κολαφίζω*, tedy bitím. Z tohoto oddílu tedy vyplývá, že křesťanští otroci byli kvůli své víře bití svými pohanskými pány.

Na začátku další kapitoly se nachází vybidnutí pro vdané ženy.<sup>270</sup> Autor zde hovoří k ženám, které čelily problémům se svými manžely – někteří manželé adresovaných byli totiž pohany, což je patrné ze slov *ἵνα καὶ εἴ τις ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ*, přičemž, podle Achtemeiera, tato slova nemusejí vyjadřovat pouze absenci víry, ale i odpor vůči ní.<sup>271</sup> Achtemeier rovněž poukazuje na to, že v antice obecně panovala představa, že se má žena v manželství podřizovat muži, a to ve všech ohledech, konkrétně však i v tom, že muž určoval, která božstva bude domácnost uctívat.<sup>272</sup> To potvrzuje Plútarchos, který uvádí, že žena musí uctívat jen ta božstva,

---

<sup>267</sup> MOLTHAGEN, s. 451.

<sup>268</sup> *I. list Petrův*, 2, 18-20, viz 3.2.3.

<sup>269</sup> DUS, s. 133: soudí, že jsou zde míněni pouze otroci v domácnosti, naopak Achtemeier soudí, že se zde mluví o otrocích obecně: ACHTEMEIER, s. 194.

<sup>270</sup> *I. list Petrův*, 3, 1-6, viz 3.2.3.

<sup>271</sup> ACHTEMEIER, s. 208.

<sup>272</sup> *Ibid.*, s. 206-207.

kteřá uctívá její manžel, a naopak se vyvarovat podivných rituálů a pověr.<sup>273</sup> Zdá se, že v tom právě spočíval konflikt adresovaných křesťanek, které odmítaly uctívat tradiční božstva svých manželů.

Ženy v *1. listu Petrově* dostávají radu, aby se svým mužům podřizovaly, zároveň ale, aby své muže získaly, čímž se míní to, že se je mají pokusit přivést na křesťanskou víru. Nemají se je ale snažit přemluvit slovy, nýbrž svým chováním, které má být opět dobrým chováním z hlediska křesťanského. Rovněž se nemají pokoušet své muže získat úpravou svého zevnějšku, ale čistě jen svými ctnostnými vlastnostmi. V této větě máme rovněž i informaci o společenském postavení čtenářek – aspoň některé z nich musely být dostatečně majetné na to, aby si mohly pořídít zlaté šperky.<sup>274</sup>

Poté následuje vybídnutí, aby si adresátky vzaly za vzor αἱ ἅγαι γυναῖκες, kterými autor míní bohem vyvolené ženy, konkrétně nejspíše manželky starozákonních patriarchů.<sup>275</sup> Tomu nasvědčuje i to, že autor následně jmenuje Sárú. Tu mají adresátky následovat v jejím dobrém chování, které má opět nejspíše znamenat jednání v souladu s boží vůlí, a nenechat se ničím zastrašít. Autor tak říká, že se ženy mají chovat jako dobré křesťanky a nebát se svých manželů, kteří se je nejspíše pokoušeli odradit od jejich víry.

Ve 4. kapitole jsou opět všichni čtenáři vyzýváni k tomu, aby opustili ἀνθρώπων ἐπιθυμίας, čímž autor označuje životní styl pohanů.<sup>276</sup> Od toho se mají zcela odvrátit, neboť se ho drželi již „dost dlouho“ (ὁ παρεληλυθὼς χρόνος), tedy před svou konverzí – na to autor naráží zmínkou o „hanebném modlářství“ (ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίας).<sup>277</sup> Následně přesně vyjmenovává, čeho se adresáti dopouštěli a čeho se mají nyní vyvarovat, přičemž je tento výčet převzatý ze starší tradice a uvedené neřesti se objevují i jinde v *Novém zákoně*.<sup>278</sup> To nejdůležitější se

---

<sup>273</sup> PLUTARCHUS, *Coniugalia praecepta*, 19.

<sup>274</sup> ACHTEMEIER, s. 212; LAMPE a LUZ, s. 269.

<sup>275</sup> DUS, s. 144; ACHTEMEIER, s. 214.

<sup>276</sup> *1. list Petrův*, 4, 2-4, viz 3.2.3; ACHTEMEIER, s. 280.

<sup>277</sup> *1. list Petrův*, 4, 2-4.

<sup>278</sup> DUS, s. 199; viz ACHTEMEIER, s. 282, poznámka č. 82 pro výskyt neřesti jinde v *Novém zákoně*.



však nachází v poslední větě, v níž se uvádí, že vzhledem k tomu, že adresáti opustili tento způsob života, jsou nyní svým okolím uráženi. Máme zde opět doklad verbálních útoků, tentokrát jsou však spojeny s velmi konkrétní příčinou, a to tím, že se křesťané vydělovali ze společnosti. Autor zřejmě naráží především na to, že se křesťané neúčastnili oficiálního kultu a s ním spojených slavnostních hostin a uctívání božstev a císaře. Kult tradičních božstev a císaře měl přitom nejenom společenský, ale i politický význam – věřilo se, že jeho udržováním se zajistí řádný chod a existence celé říše.<sup>279</sup> Křesťané, kteří se ho však nemohli zúčastnit, tak pochopitelně museli vyvolávat pohoršení a nevraživost okolního obyvatelstva, neboť svou neúčastí v jejich očích ohrožovali celé společenství.

Z 1. listu Petrova je patrné, že adresáti čelili především verbálním útokům kvůli svému odlišnému životnímu stylu a s ním spojenou špatnou pověstí. Můžeme v něm vidět i doklady fyzických útoků proti křesťanským otrokům a napětí mezi křesťanskými ženami (z nichž některé patrně pocházely z vyšší společenské třídy) a jejich pohanskými manžely. V textu jsou rovněž stopy po možných zákrocích místodržících proti křesťanům (buďto v podobě *cognitiones* nebo *coercitiones*), byť se pravděpodobně nejednalo o častý jev. Autor taktéž uvádí, že čtenáři byli haněni kvůli své neochotě podílet se na kultu tradičních božstev a císaře.

---

<sup>279</sup> ŠUBRT, s. 19-20; podrobněji ohledně toho, co vedlo ke konfliktům mezi ranými křesťanskými církvemi a jejich okolím viz GREEN, *Christianity in Ancient Rome*, s. 123-129.

## 4.4 Zjevení Janovo

### 4.4.1 Autorství

Nyní se přesuneme k dalšímu možnému dokladu o pronásledování křesťanů za Domitiana, a to *Zjevení*. Jedná se o apokalyptický text, ve kterém autor líčí zjevení, které obdržel od boha. Zároveň se ale také jedná o list adresovaný Efezu, Smyrně, Pergamu, Thyatirám, Sardám, Filadelfii a Laodikeji.

Autor listu se na jeho začátku představuje třemi způsoby: zaprvé jako Jan, služebník boží, podruhé pouze jako Jan a potřetí jako bratr svých adresátů, který se kvůli své víře dostal na ostrov Patmos.<sup>280</sup> Na konci listu se pak navíc počítá mezi proroky.<sup>281</sup>

Církevní tradice již od 2. století tohoto Jana spojovala s apoštolem Janem – tento názor se objevuje např. u Iústína, Eirénaia (který rovněž uvádí, že Jan sepsal *Janovo evangelium a 1., 2. a 3. list Janův*) a Kléménta Alexandrijského.<sup>282</sup> Někteří badatelé proto zastávají názor, že autorem *Zjevení* je skutečně apoštol Jan.<sup>283</sup> Podle Leona Morrise na toto poukazuje skutečnost, že autor užívá jen jména Jan, které by si čtenáři hned spojili se stejnojmenným apoštolem. Rovněž zastává názor, že kdyby se jednalo o pseudepigraf, že by autor naopak zdůraznil při svém představení

---

<sup>280</sup> *Zjevení*, 1, 1: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ („Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla svému služebníkovi Janovi.“); 1, 4: Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ („Jan sedmi církvím v Asii); 1, 9: Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμος διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ („Já, Jan, váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti, dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos.“).

<sup>281</sup> *Ibid.*, 22, 9: καὶ λέγει μοι: Ὅρα μὴ· σὺνδουλὸς σοῦ εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν („Ale on mi řekl: „Střez se toho! Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratří proroci.“), překl. ČEP, slovem „on“ se míní anděl, který Janovi zjevení vyjevuje.

<sup>282</sup> KOESTER, Craig, *Revelation*, New Haven: Yale University Press, 2014, s. 66; IUSTINUS, *Dialogus cum Typhrone Judaeo*, 81, 4; IRENAEUS, *Adversus Haereses*, 3, 11, 1; 3, 16, 5; 3, 16, 8; 5, 30, 3), CLEMENS, *Quis dives salvetur*, 42.

<sup>283</sup> OSBORNE, Grant, *Revelation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.scribd.com/book/365096365/Revelation-Verse-by-Verse](http://www.scribd.com/book/365096365/Revelation-Verse-by-Verse), Introduction to Revelation, Authorship; MORRIS, Introduction, 3. Authorship.

to, že je apoštolem.<sup>284</sup> Především se ale tyto badatelé odvolávají na určité podobnosti v lexiku a myšlenkách *Zjevení* a *Janova evangelia* (které rovněž pokládají za dílo apoštola Jana): oba texty jako jediné v *Novém zákoně* hovoří o slově božím (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ), Ježíše označují jako beránka božího a objevuje se v nich motiv pití živé vody.<sup>285</sup>

Většinovým názorem v současnosti ale je, že apoštol Jan autorem *Zjevení* není. V rané církevní tradici bylo zvykem připisovat významné texty apoštolům – jestliže se autor spisu představuje pouze jako Jan, je pravděpodobné, že si ho křesťanští myslitelé spojili se stejnojmenným apoštolem.<sup>286</sup> Koester rovněž poukazuje na to, že si raní křesťanští autoři někdy pletli osoby se stejnými jmény – např. Eirénaios zaměnil apoštola Jakuba, který zemřel mučednickou smrtí (*Skutky apoštolů*, 12, 2) za Jakuba, Ježíšova bratra, který se podílel na řešení otázek ohledně křesťanů z pohanského prostředí (*Skutky apoštolů*, 15, 13-21).<sup>287</sup> Církevní tradice proto nemusí být důvěryhodná.

Ačkoliv existují lexikální i tematické podobnosti mezi *Zjevením* a *Janovým evangeliem*, zároveň mezi nimi existují i odlišnosti: oba texty sice označují Ježíše jako beránka božího, avšak užívají jiných slov – v *Janově evangeliu* se objevuje ἀμνός, zatímco ve *Zjevení* ἀρνίον. Ἀρνίον se ve *Zjevení* objevuje na 29 místech, přičemž většinou označuje Ježíše (v *Janově evangeliu* se objevuje pouze jedenkrát a označuje věřící).<sup>288</sup> Oba texty pracují s motivem božího slova, ale zatímco v *Janově evangeliu* slovo existuje od počátku, ve *Zjevení* slovo přijde až na konci věků.<sup>289</sup> Evangelium ve spojitosti se slovem navíc užívá slovesa σκηπέω (dlít), když hovoří o existenci vtěleného slova na zemi, zatímco autor *Zjevení* toto sloveso používá ve spojitosti s těmi, kteří dlí na nebi, a pro boží přítomnost v novém

---

<sup>284</sup> MORRIS, Introduction, 3. Authorship, 3. odstavec.

<sup>285</sup> Slovo boží: *Zjevení*, 19, 13; *Janovo evangelium*, 1, 1. Beránek boží: *Zjevení*, např. 5, 6; 5, 12; 6, 1-9; 7, 17; 8, 1; 13, 11; 14, 1; 17, 14; 21, 22; 21, 23; *Janovo evangelium*, 1, 29; 1, 36. Živá voda: *Zjevení*, 21, 6; *Janovo evangelium*, 4, 13-14; 7, 37-38.

<sup>286</sup> MRÁZEK, Jan, *Zjevení Janovo*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2017, s. 15-16.

<sup>287</sup> IRENAEUS, *Adversus Haereses*, 3, 12, 15; KOESTER, s. 66-67.

<sup>288</sup> *Janovo evangelium*, 21, 15; výskyt beránka ve *Zjevení* viz výše.

<sup>289</sup> *Janovo evangelium*, 1, 1; 1, 14; *Zjevení*, 19, 13.

Jeruzalémě.<sup>290</sup> V obou textech se také objevují odlišné výrazy pro lháře (v evangeliu ψεύστης, ve *Zjevení* ψεύδης), hrob (μνήμα a μνημεῖον) a vraha (ἀνθρωποκτόνος a φονεύς).<sup>291</sup> I styl *Zjevení* se odlišuje od stylu evangelia – ve *Zjevení* se objevují časté hebraismy a gramatické chyby (jako užití nesprávného rodu u participií) i solecismy. Obecně se jazyk díla dá označit za „barbarský“.<sup>292</sup> Existují teorie, které se snaží tyto odlišnosti vysvětlit tím, že Jan záměrně užil odlišné styly v obou textech, nebo že odlišný styl *Zjevení* byl zapříčiněn vzrušeným stavem autora, či že mu v případě evangelia mohl při sepsání pomoci *amanuensis*, kterého v době, kdy sepisoval *Zjevení*, již neměl k dispozici, nebo mu v sepsání obou textů pomohl pokaždé jiný *amanuensis*.<sup>293</sup> To samozřejmě nelze vyloučit, ale zároveň ani není vůbec jisté, že Janovo evangelium skutečně sepsal apoštol Jan.<sup>294</sup> Tím pádem podobnosti ani odlišnosti mezi oběma texty nemohou být jednoznačným dokladem pro či proti apoštolově autorství *Zjevení*.

Další teorii o autorství *Zjevení* nacházíme v Eusebiových *Historia ecclesiastica*. Eusebios uvádí, že Dionýsios Alexandrijský (asi 200-265) tvrdil, že *Zjevení* nebylo sepsáno apoštolem Janem, ale nějakým jiným Janem.<sup>295</sup> Podle Eusebia se mohlo jednat o tzv. Jana Staršího, o kterém se zmiňuje Papias (asi 101-150) a který, podle Eusebia, byl autorem *Zjevení*.<sup>296</sup> Opět zde ale narážíme na to, že se autor spisu nepředstavuje jako presbyter ani se nijak nezmiňuje o své funkci či autoritě ve své komunitě. Eusebiova teorie není tudíž ničím jiným než domněnkou.

Většina badatelů se dnes shoduje na tom, že *Zjevení* pravděpodobně sepsal maloasijský prorok, který byl nejspíše židovského původu a který se označuje jako

---

<sup>290</sup> Janovo evangelium, 1, 14; *Zjevení*, 12, 12; 13, 6; 21, 3.

<sup>291</sup> Lhář: Janovo evangelium, 8, 44; *Zjevení*, 2, 2; 21, 8. Hrob: Janovo evangelium, 5, 28; *Zjevení*, 11, 9. Vrah: Janovo evangelium, 8, 44; *Zjevení*, 21, 8; 22, 15.

<sup>292</sup> KOESTER, s. 82-83; POKORNÝ, s. 263.

<sup>293</sup> MORRIS, Introduction, 3. Authorship, 9.-10. odstavec; OSBORNE, Introduction to Revelation, Authorship, Differences from the Fourth Gospel.

<sup>294</sup> Jeho autorství odmítají např. POKORNÝ, s. 145 a 150-151; KOESTER, s. 67.

<sup>295</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 7, 24, 7.

<sup>296</sup> Ibid., 3, 39, 4-6.

Jan Teolog.<sup>297</sup> Důvod, proč se představuje pouze jako Jan, je ten, že ho jeho adresáti museli znát, tudíž můžeme usoudit, že Jan byl aktivní v oblasti Malé Asie předtím, než odešel, nebo byl vyhoštěn na ostrov Patmos. Na židovský původ autora poukazuje už jeho jméno – Ἰωάννης je řeckou podobou původně hebrejského jména *Jo-chanan*.<sup>298</sup> V díle se rovněž na mnoha místech objevují hebraismy a autor často využívá motivy a obrazy z hebrejské Bible, se kterou tudíž musel být obeznámený.<sup>299</sup> Podle Roberta Walla by na židovský původ autora mohl rovněž poukazovat jeho zájem o napětí mezi křesťanskými a židovskými komunitami ve Smyrně a Filadelfii, o kterém se v díle zmiňuje.<sup>300</sup>

Jan, autor *Zjevení*, bývá také často spojován s tzv. Janovskou školou.<sup>301</sup> Jako Janovská škola se označuje komunita křesťanů z židovského prostředí, pro které byla zásadní naprostá oddanost vůči Ježíši, s nímž věřili, že mohou navázat blízké spojení. V této komunitě vznikl korpus textů, který (na základě současného konsensu) sestává z *Janova evangelia* a 1., 2. a 3. *Janova listu*.<sup>302</sup> Někteří badatelé soudí, že tyto texty byly sepsány jedním autorem, a poukazují na podobnosti mezi nimi, zejména, že všechny hovoří o Ježíši jako o slově a beránku božím a rovněž zdůrazňují přítomné Ježíšovo vyvýšení.<sup>303</sup> Jejich odlišnosti se (jako v případě

---

<sup>297</sup> POKORNÝ, s. 263; TÓTH, Franz, Erträge und Tendenzen in der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. Kelhoffer et Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 5; PAGELS, Elaine, *Revelations*, New York: Viking Penguin, 2012, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/revelations-18](http://www.kobo.com/us/en/ebook/revelations-18), 1. John's Revelation, 15. odstavec.

<sup>298</sup> KOESTER, s. 68.

<sup>299</sup> KOESTER, s. 68; WALL, Robert, *Revelation*, 2. vydání, Grand Rapids: Baker Books, 2011, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/ww/en/ebook/revelation-understanding-the-bible-commentary-series](http://www.kobo.com/ww/en/ebook/revelation-understanding-the-bible-commentary-series), Introduction, The Moment of Origin, Authorship, 1. odstavec.

<sup>300</sup> WALL, *ibid.*; *Zjevení*, 2, 9; 3, 9, viz 3.3.3.

<sup>301</sup> OSBORNE, Introduction to Revelation, Authorship, External evidence, 2. odstavec; POKORNÝ, s. 263; THOMAS, John Christopher et MACCHIA D. Frank, *Revelation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2016, s. 43.

<sup>302</sup> ATTRIDGE, Harold, Johannine Christianity, in: *The Cambridge History of Christianity Volume 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 125-126; POKORNÝ, s. 263.

<sup>303</sup> POKORNÝ, s. 263.

zastánců autorství apoštola Jana) vysvětlují buďto užitím jiného stylu pro každé dílo či asistencí různých sekretářů.<sup>304</sup>

Podle některých badatelů bylo *Janovo evangelium* a listy sepsány odlišným autorem (či autory) než *Zjevení*, přičemž ale všichni byli členy Janovské školy.<sup>305</sup> Tím by se daly vysvětlit podobnosti pramenicí ze stejného myšlenkového prostředí, které autoři sdíleli, a zároveň i odlišnosti v jejich stylu a lexiku. Jsou ale i názory, že rozdíly mezi *Zjevením* a janovskou literaturou jsou natolik výrazné, že dílo nelze pokládat za její součást.<sup>306</sup> Podle Koestera rysy, které *Zjevení* s těmito texty sdílí, nejspíše pochází ze stejné tradice (např. Ježíš představující slovo boží), na kterou navázal jak autor (či autoři) janovského korpusu, tak i autor *Zjevení*, ovšem nezávisle na sobě.<sup>307</sup> Výrazným rozdílem je rovněž to, že *Janovo evangelium* a listy jsou v zásadě anonymní, ačkoliv na konci evangelia je uvedeno, že bylo sepsáno učedníkem, kterého miloval Ježíš, a na začátku 2. a 3. listu se jejich autor představuje jako starší (πρεσβύτερος).<sup>308</sup> Autor *Zjevení* se naopak několikrát konkrétně představuje vlastním jménem a uvádí i to, že píše z ostrova Patmos, a neobjevují se u něj žádné narážky na to, že by byl starším nebo apoštolem.<sup>309</sup> Na základě těchto rozdílů můžeme zaujmout stanovisko, že *Zjevení* a janovský korpus pravděpodobně nese-psala jedna a táž osoba. Co se spojitosti autora *Zjevení* s Janovskou školou týče, jelikož existují podobnosti i odlišnosti mezi jeho spisem a janovskými texty, nedá se jednoznačně jeho vztah k této škole stanovit, ačkoliv výše zmíněné argumenty spíše mluví ve prospěch toho, že ho k ní řadit nemůžeme.

S určitostí tak můžeme o autorství *Zjevení* říci to, že se pravděpodobně jedná o dílo nám blíže neznámého proroka z židovského prostředí, který působil v oblasti Malé Asie a mohl se jmenovat Jan.

---

<sup>304</sup> KEENER, Craig, *The Gospel of John Volume One*, 2. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, s. 126-139.

<sup>305</sup> STRECKER, G., Chiliasm and Docetism in the Johannine School, in: *Australian Biblical Review*, 38, 1990, s. 45-49; TAEGER, Jens-W., *Johannesapokalypse und johannescher Kreis*, Berlin: De Gruyter, 1988, s. 207.

<sup>306</sup> ATTRIDGE, s. 127.

<sup>307</sup> KOESTER, s. 81-83.

<sup>308</sup> *Janovo evangelium*, 21, 20-24; 2. list Janův, 1, 1; 3. list Janův, 1, 1.

<sup>309</sup> Viz poznámka č. 280.

#### 4.4.2 Datace

Nyní se přesuneme k dataci *Zjevení*. V 19. století většina badatelů spis datovala do období po Neronově vládě a před zničením druhého chrámu (r. 68-70), ale stále toto období preferují i někteří současní badatelé.<sup>310</sup> Většinovým názorem však je, že dílo bylo sepsáno ke konci 1. století, přičemž někteří badatelé konkrétněji zastávají dataci do Domitianovy vlády.<sup>311</sup> Jsou ale i názory, že dílo bylo sepsáno později v první polovině 2. století.<sup>312</sup> Nejdříve se proto zaměříme na indicie, které můžeme najít v samotném textu, a poté přejdeme k dokladům, které máme o sepsání *Zjevení* v jiných dílech.

Nejprve se pozastavíme u 13. kapitoly, ve které Jan zdánlivě upomíná na legendu, podle které Nero buďto nezemřel (nebo zemřel, ale ožil) a utekl k Parthům, aby si u nich získal rozsáhlé vojsko. Hovoří se zde o šelmě, která má několik hlav, přičemž jedna z jejích hlav má být smrtelně raněná, ale záhy se uzdravila.<sup>313</sup> Tacitus nás zpravuje o tom, že v r. 69 se objevil buď pontský otrok či italský propuštěnec, který se vydával za Nerona a způsobil na východě velký zmatek, na což by Jan mohl narážet.<sup>314</sup> Rovněž se poukazuje na číslo, které Jan spojuje s touto šelmou. Na konci kapitoly mluví o „číslici jejího jména“ (τὸν

---

<sup>310</sup> Tuto dataci obhajuje např. SLATER, Thomas, *Dating the Apocalypse to John*, in: *Biblica*, **84** (2), 2003, s. 252-258; BARNES, Timothy D., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 38-39; SMALLEY, Stephen, *Thunder and Love*, Eugene: Wipf and Stock, 2012, s. 40-49.

<sup>311</sup> Konec 1. století: KOESTER, s. 79; FRIESEN, s. 150; STUCKENBRUCK, Loren, *Revelation*, in: *Eerdmans Commentary on the Bible*, James D. G. DUNN et John W. ROGERSON (ed.), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003, s. 1535-1536; THOMAS et MACCHIA, s. 33. Domitianova vláda: WALL, Introduction, *The Moment of Origin*; POKORNÝ, s. 264; MRÁZEK, s. 13; PAGELS, 1. John's Revelation, 15. odstavec.

<sup>312</sup> r. 100-110: WITETSCHEK, Stephan, *Ein weit geöffnetes Zeitfenster?*, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. KELHOFFER et Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 147. Traianova vláda: JONGE, Henk Jan de, *The Apocalypse of John and the Imperial Cult*, in: *Kykeon*, H. F. J. HORSTMANSHOFF, H. W. SINGOR, F. T. VAN STRATEN et J. H. M. STRUBBLE (ed.), Leiden: Brill, 2002, s. 128. Hadrianova vláda: WITULSKI, Thomas, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, s. 52.

<sup>313</sup> *Zjevení*, 13, 3, viz 3.3.4.

<sup>314</sup> TACITUS, *Historiae*, 2, 8.

ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) a uvádí, že ono číslo je 666 a označuje člověka.<sup>315</sup> Mnozí badatelé zastávali a dosud zastávají názor, že podle gematrie se pod tímto číslem skrývá císař Nero: pokud se písmena ze spojení Νέρων Καῖσαρ („císař Nero“) převedou do hebrejštiny a z ní do odpovídajících číselných hodnot, po jejich sečtení z nich vyjde suma 666.<sup>316</sup> Pokud Jan psal na konci 60. let, dalo by se usoudit, že byl výrazně ovlivněn nepokojem, který vyvolal nepravý Nero. Také ho k popisu Nerona jako šelmy mohlo vést poměrně nedávné pronásledování křesťanů, jelikož uvádí, že šelma povede proti křesťanům válku a zvítězí nad nimi.<sup>317</sup>

Nicméně, i za předpokladu, že se šelmou skutečně míní císař Nero, nemusí tato kapitola dokazovat to, že byl text sepsán na konci 60. let 1. století. Ačkoliv se první falešný Nero objevil hned v r. 69, legenda o návratu Nerona se udržela poměrně dlouho: dokazuje to řeč Dióna z Prúsy, ve které se uvádí, že většina lidí věří, že Nero je stále naživu, a která byla sepsána zřejmě v období okolo r. 88.<sup>318</sup> Narážky na tuto legendu se objevují i v *Izajášově nanebevzetí*, což je dílo, které podle některých badatelů mohlo být sepsáno až v druhé polovině 2. století.<sup>319</sup> Také se objevily další osoby, které se vydávaly za Nerona a získaly si přízeň Parthů – první v r. 80 a druhá v r. 88.<sup>320</sup> Pokud byl tedy Jan podněcen falešnými Nerony a legendami o císařově zmrtvýchvstání k sepsání pasáže o návratu šelmy, nejedná se o argument, který nutně dokazuje ranou dataci, neboť je zcela možná i pozdější

---

<sup>315</sup> *Zjevení*, 13, 16-18, viz 3.3.4.

<sup>316</sup> Podrobněji k této šifře viz ČEŠKA, Josef, Tacitovi Chrestiani a apokalyptické číslo, in: *Listy Filologické*, 92 (3), 1969, s. 239-249.

<sup>317</sup> *Zjevení*, 13, 5-8; „a bylo jí dáno, aby vedla válku proti svatým a aby nad nimi zvítězila.“ (καὶ ἐδόθη αὐτῇ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς), překl. ČEP. Historicita Neronova pronásledování křesťanů byla nedávno zpochybněna viz poznámka č. 4.

<sup>318</sup> DIO COCCEIANUS, *Orationes*, 21, 10; ohledně datace řeči viz KLAUCK, Hans-Josef, Do They Never Come Back?, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 63 (4), 2001, s. 684.

<sup>319</sup> *Izajášovo nanebevzetí*, 4, 1-13; tento text se nám dochoval v několika překladech (v etiopštině, řečtině, koptštině, latině a staré slovanštině) a je nutno říci, že jeho datace je velmi problematická, pohybuje se v rozmezí od pozdního 1. století do první poloviny 2. století, viz BAUCKHAM, Richard, *The Fate of the Dead*, Leiden: Brill, 1998, s. 381 (Bauckham přitom zastává dataci do 1. století) nebo HURTADO, Larry, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, s. 595-601 (Hurtado dává přednost dataci do 2. století, přičemž uvádí, že ho preferuje většina současných badatelů).

<sup>320</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 66, 19, 3; Suetonius, *Vita Neronis*, 57, 2.



datace. Rovněž je nutné podotknout, že č. 666 podle gematrie představuje Neronovo jméno, ale nejedná se o jedinou možnost: téměř každého císaře od Nerona až po Hadriana lze spojit s tímto číslem.<sup>321</sup> Většina badatelů však dává přednost tomu, že 666 (a tudíž i šelma) představuje císaře Nerona, neboť čísla odpovídají běžně užívané kombinaci osobního jména a císařského titulu Νέρων Καῖσαρ. Zároveň by na Nerona poukazovala i zmínka o smrtelné ráně, která se zahojila, odkazující na legendu o Neronově opětovném příchodu (tj. rána představuje jeho sebevraždu a její zahojení jeho návrat).<sup>322</sup> Tento výklad se jeví i nám jako nejpřesvědčivější. Jelikož se zdá vysoce pravděpodobné, že Jan hovoří o Neronovi a naráží na legendu o jeho navrácení, můžeme tak předpokládat, že Jan musel své dílo sepsat nejdříve v r. 69, kdy se objevil první falešný Nero.

Dále je pro dataci listu významné to, že Jan ve svém spisu mluví o ženě, která měla na čele napsáno Babylón.<sup>323</sup> Všeobecným konsensem přitom je, že Babylón (a zároveň žena) představují Řím.<sup>324</sup> Anděl, který v tomto oddílu promlouvá, dále Janovi říká, že sedm hlav šelmy je sedm pahorků a králů (jsou tedy symboly Říma) a že: „ta žena, kterou jsi viděl, je veliké město, panující nad králi země.“ (καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς.)<sup>325</sup> Jak jsme již uvedli v kapitole o *1. listu Petrově*, označení Babylón se pro Řím v nám dochované literatuře objevuje až po r. 70, tedy poté, co byl zničen druhý jeruzalémský chrám.<sup>326</sup> Ti badatelé, kteří se kloní k rané dataci *Zjevení*, zastávají názor, že Řím mohl být označen jako Babylón i před r. 70: Slater poukazuje na to, že už v *Danielovi*, který byl sepsán ve 2. století př. n. l., a v 3. knize *Sibylliných orákulí*, nejspíše z 1. století př. n. l., se syrská říše označuje jako

---

<sup>321</sup> WITETSCHEK, s. 132; např. Jonge spojuje číslo s Traianem: JONGE, s. 128; Witulski ho spojuje s Hadrianem: WITULSKI, s. 52. Podrobněji o interpretaci č. 666, viz ČEŠKA, s. 246-249.

<sup>322</sup> *Zjevení*, 13, 3: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη („Jedna z jejích hlav vypadala jako smrtelně raněná, ale ta rána se zahojila.“), překl. ČEP; tak soudí i PAGELS, 1. John's Revelation, 84. odstavec.

<sup>323</sup> Ibid., 17, 3-5, viz 3.3.4.

<sup>324</sup> FRIESEN, s. 138; KOESTER, s. 72; POKORNÝ, s. 264; MRÁZEK, s. 187-189.

<sup>325</sup> *Zjevení*, 17, 9; 17, 18, překl. ČEP.

<sup>326</sup> Viz 4.3.2.

Babylón, přičemž (podle Slatera) je spojení mezi nimi založeno na tom, že se jedná o velmoci nepřátelské vůči Židům a bohu. Stejně tak Jan, Slater usuzuje, používá pro Řím jméno Babylón, ne kvůli zničení jeruzalémského chrámu, ale protože obě mocnosti představují zlo.<sup>327</sup> Steven Friesen rovněž soudí, že Jan užívá jména Babylón ve spojitosti s římskou nadvládou, ale ta, podle něho, vyplývá právě z dobytí Jeruzaléma a zničení chrámu. Poukazuje na to, že Jan na zničení chrámu odkazuje v následující kapitole, v níž anděl zvěstuje pád Babylónu: Jan zde přebírá mnoho motivů z 50. a 51. kapitoly *Jeremjáše*, které sestávají z výroků provolávajících pomstu Babylónu za zničení chrámu a Jeruzaléma.<sup>328</sup> Jan tudíž zřejmě dává Babylón/Řím do souvislosti se zničením jeruzalémského chrámu, i když pomocí odjinud převzatých motivů. Symbol Babylónu ale, podle Friesena, užívá Jan rovněž pro vyjádření nadvlády Říma nad Judejí. Odvolává se v tomto ohledu na dva jiné apokalyptické texty, a sice 2. knihu *Báruchovu* a 4. knihu *Ezdrášovu*. V těchto textech sice autoři uvádějí zničení chrámu jako pohromu, ale více se soustředí na jeho následky, především na to, že Židé nyní musí žít bez svého chrámu pod nadvládou svých nepřátel.<sup>329</sup> Friesen usuzuje, že Jan ve svém textu užitím Babylónu rovněž naráží na situaci, ve které se Židé ocitli po zničení druhého chrámu, a ne na zničení jako takové. Proto soudí, že *Zjevení* bylo sepsáno až v pozdním 1. století, kdy už uplynula nějaká doba od zničení chrámu a Židé žili tak jako na začátku babylónského exilu, tj. bez chrámu a pod nadvládou jiné mocnosti.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> SLATER, s. 255.

<sup>328</sup> *Zjevení*, 18; *Jeremjáš*, 50-51; verše, které se zmiňují o zničení chrámu, jsou: 50, 28; 51, 11; 51, 35. Mezi převzaté motivy patří např. výzva k opuštění města: *Zjevení*, 18, 8: „A slyšel jsem jiný hlas z nebe: „Vyjdi, lide můj, z toho města, nemějte účast na jeho hříších, aby vás nestihly jeho pohromy.“ (Καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· Ἐξέλθατε, ὁ λαός μου, ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε), překl. ČEP; *Jeremjáš*, 50, 8: „Prchněte ze středu Babylónu, vyjděte z kaldejské země. Buďte jako kozlové před stádem.“ překl. ČEP; 51, 6: „Utečte z Babylónu, zachraňte se každý, ať pro jeho nepravost nezajdete, neboť toto je čas Hospodinovy pomsty, on mu odplatí za to, co spáchal.“ překl. ČEP; 51, 45: „Vyjděte z něho, můj lide, zachraňte se každý před Hospodinovým planoucím hněvem.“ překl. ČEP; Friesen, s. 139-140. Podrobný přehled paralel (nejenom s *Jeremjášem*) podává KOESTER, s. 697-711.

<sup>329</sup> 2. kniha *Báruchova*, 32, 1-9; 4. kniha *Ezdrášova*, 3, 28-34; FRIESEN, s. 138-139.

<sup>330</sup> FRIESEN, s. 140.

Nemůžeme zcela vyloučit, že by Jan nemohl užít šifry Babylón pro Řím před r. 70, ale vzhledem k tomu, že se v židovské i křesťanské literatuře z období římské vlády nad Judejí začíná konkrétně Řím označovat jako Babylón až po r. 70 a že Jan jejich spojení zakládá i na zničení chrámu, kloníme se k názoru, že *Zjevení* muselo být sepsáno minimálně po r. 70, snad i později.

Další symbolický popis, který je důležitý v debatě ohledně datace spisu, se nachází hned po výše uvedené pasáži, ve které Jan hovoří o sedmi hlavách šelmy, které představují sedm pahorků a králů, přičemž pět z nich je již po smrti, šestý vládne a sedmý teprve vládnout bude. Šelma přitom představuje osmého krále, který „byl a není“.<sup>331</sup> Tato pasáž se často vykládá tak, že sedm králů představuje výčet římských císařů – pět, kterých vládlo v minulosti, šestý, za jehož vlády píše Jan, a sedmý, který teprve vládnout bude. Badatelé, kteří se kloní k rané dataci, navrhuji, že se králové mají začít počítat od Augusta, čímž by šestým králem byl Galba.<sup>332</sup> Jako ale č. 666, tak i tato pasáž nemá pouze jediný možný výklad. Jiní badatelé totiž naopak tvrdí, že, vzhledem k tomu, že Galba, Otho i Vitellius vládli velmi krátce, je třeba tyto císaře přeskočit a za šestého krále pokládat Vespasiana, za sedmého Tita a za osmého Domitiana.<sup>333</sup> Existuje i názor, že by se mělo začít počítat až od Caliguly, jelikož byl prvním císařem, za jehož vlády vzrostlo napětí mezi Římem a Židy, přičemž by se Galba, Otho a Vitellius měli opět vynechat, čímž by šestým králem byl Domitianus.<sup>334</sup> Badatel Jonge zastává názor, že *Zjevení* bylo sepsáno během Traianovy vlády – šestým krátce vládnoucím králem může podle něho být pouze Titus nebo Nerva, přičemž Jan musí psát po jejich smrti (neboť ví, že je jejich vláda krátká). Jonge počítá s tím, že *Zjevení* bylo sepsáno

---

<sup>331</sup> *Zjevení*, 17, 9-12, viz 3.3.4.

<sup>332</sup> ROWLAND, Christopher, *The Open Heaven*, Eugene: Wipf and Stock, 2002, s. 405; BELL, Albert A., The Date of John's Apocalypse, in: *New Testament Studies*, 25 (1), 1978, s. 97-102, citováno v: SLATER, s. 256, přičemž Slater se rovněž kloní k tomuto názoru; BARNES, s. 38-39.

<sup>333</sup> KOESTER, s. 75.

<sup>334</sup> COLLINS, Adele Yarbro, *Crisis and Catharsis*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1984, s. 63-64.

během nějakého pronásledování křesťanů, které je, podle něho, spolehlivě doložené pro Traianovu vládu, který je tím pádem sedmým králem.<sup>335</sup>

Tento přístup je ale značně problematický a na tuto skutečnost již poukázala řada badatelů.<sup>336</sup> Je totiž zcela postavený na předpokladu, že zde Jan uvádí historické okolnosti a že chce informovat své čtenáře o tom, za čí vlády svůj spis píše. Když ale vezmeme v potaz účel a povahu celého díla, a sice že se jedná o prorocký text, který má zároveň formu listu adresovaného autorovým současníkům, musíme si položit otázku, proč by jim Jan sděloval pomocí této šifry, který císař je momentálně u moci? Jak ve svém komentáři říká Jiří Mrázek: „Jan do svého textu neukryl odkaz na dobu, ve které píše. Píše pastýřský dopis svým čtenářům – nikoli hádanku příštím generacím.“<sup>337</sup> Na to, že bychom zde neměli hledat historické údaje, poukazuje i to, že Jan hned v první větě říká, že „sedm hlav je sedm pahorků... a také sedm králů.“<sup>338</sup> Hlavy tedy nepředstavují jen hlavy států. Pozastavme se také nad tím, že šelma v současnosti „není“, ale přitom šestý král (šestá z jejich hlav) právě vládne.<sup>339</sup> Tento paradox opět naznačuje, že se nejedná o výčet římských panovníků, které by Jan odpočítával od začátku císařství (či od začátku jiné etapy) po svou současnost. Jan pravděpodobněji za klíčový pokládá samotný počet králů a pahorků – sedmička je pro Jana důležitým číslem představující úplnost a objevuje se v textu na mnoha místech (jenom na začátku této kapitoly se zmiňuje o sedmi andělech se sedmi nádobami).<sup>340</sup> Pokud chceme za hlavami šelmy hledat něco konkrétního, tak nejspíše pouze to, že králové a pahorky jsou symboly Říma a že znázorňují jeho naprostou nadvládu.<sup>341</sup>

Další pasáž, která figuruje v debatě o dataci *Zjevení*, se nachází v 11. kapitole, v níž anděl říká autorovi, aby změřil chrám, přičemž vnější nádvoří měřit

---

<sup>335</sup> JONGE, s. 128-129.

<sup>336</sup> KOESTER, s. 73; MRÁZEK, s. 192-193; FRIESEN, s. 140; WITETSCHEK, s. 121-123.

<sup>337</sup> MRÁZEK, s. 193.

<sup>338</sup> *Zjevení*, 17, 9.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 17, 10.

<sup>340</sup> *Ibid.*, 17, 1: „tu přišel jeden z těch sedmi andělů, kteří měli sedm nádob.“ (καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἐπτά ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἐπτά φιάλας), překl. ČEP.

<sup>341</sup> KOESTER, s. 73; FRIESEN, s. 141.

nemá, neboť se ho zmocnili pohané a budou ho mít v moci po dobu 42 měsíců.<sup>342</sup> Je otázkou, jaký chrám má Jan na mysli: zdali se jedná o popis skutečného jeruzalémského chrámu či symbolický popis chrámu nebeského. Wilson, který obhájí ranou dataci, volí první možnost – poukazuje na to, že je tato věštba mylná: Římané se totiž nezmocnili jen vnějšího dvora, nýbrž celého chrámu, a Jeruzalém neměli v moci pouze po dobu 42 měsíců. Tím pádem musel Jan psát ještě předtím, než došlo ke zničení druhého chrámu.<sup>343</sup>

Jan ovšem jasně odkazuje na obdobnou scénu ze 40. kapitoly *Knihy Ezechiel*. V ní prorok poté, co Babylóňané zničili první chrám, spatří ve vizi nadpřirozenou bytost, která postupně vyměřuje nebeský chrám. Bytost sdělí Ezechielovi, že si má míry zapamatovat, aby podle nich mohli Židé na zemi vystavět chrám nový.<sup>344</sup> Jan navíc i jinde přebírá motivy z *Ezechiela*: na konci 10. kapitoly boží posel dává prorokovi knihu, kterou má pozřít, a přikazuje mu, aby prorokoval.<sup>345</sup> V 11. kapitole se mluví o vzkříšení dvou svědků a je zde zmíněno zemětřesení, které postihne zemi.<sup>346</sup> To by poukazovalo spíše na to, že Jan hovoří o nebeském chrámu, který se popisuje v *Ezechielovi*, jenže pak narážíme na problém ohledně vnějšího nádvoří – jak by mohli vnější nádvoří nebeského chrámu dobýt a pustošit pohané?<sup>347</sup>

Třetí možný přístup, který se snaží s těmito problémy vypořádat, spočívá v tom, že chrám ve *Zjevení* představuje církev. Představa církve jako živého chrámu se objevuje i jinde v *Novém zákoně*.<sup>348</sup> Jan by zde popisoval obtíže, kterým čelí církev, a sice že část svých členů, kteří nejsou pravými křesťany, musí ze své komunity vyloučit.<sup>349</sup>

Existuje ale i další interpretace, která je založená na tom, že Jan mluví o historickém jeruzalémském chrámu, ale píše už po jeho zničení, se kterým se snaží

---

<sup>342</sup> *Zjevení*, 11, 1-2, viz 3.3.5.

<sup>343</sup> WILSON, J. Christian, The Problem of the Domitianic Date of Revelation, in: *New Testament Studies*, 34 (4), 2009, s. 604.

<sup>344</sup> *Kniha Ezechiel*, 40; 43, 6-12.

<sup>345</sup> *Zjevení*, 10, 9-11; tomu odpovídá *Kniha Ezechiel*, 2, 9-3,11.

<sup>346</sup> *Zjevení*, 11, 11; 11, 13; tomu odpovídá *Kniha Ezechiel*, 37, 1-14; 38, 19-20.

<sup>347</sup> MRÁZEK, s. 118; FRIESEN, s. 142.

<sup>348</sup> *2. list Korintským*, 6, 16; *Efezským*, 2, 20-22; *1. list Petrův*, 2, 5.

<sup>349</sup> KOESTER, s. 72 a 75; MRÁZEK, s. 118.

vyrovnat.<sup>350</sup> Podle Mrázka může Jan konkrétněji upomínat na nevyplněné věštby z období židovské války, podle kterých se Římané neměli odvážit do chrámu vstoupit. Flavius Josephus uvádí, že v toto doufalo mnoho Židů před dobytím Jeruzaléma a že byli i proroci, kteří Židy pobízeli, aby se uchýlili do chrámu, ve kterém je bůh zachrání před zkázou. Tam ale poté buďto zahynuli při požáru nebo byli zabiti římskými vojáky.<sup>351</sup> Jan má, podle Mrázka, vyměřit prostor, kde bude stát nový Jeruzalém, a spočítat ty, kteří zahynuli, aby je bůh povolal k sobě.<sup>352</sup>

Jak je zjevné, jedná se o velmi problematickou pasáž, kterou lze vykládat různými způsoby, přičemž jediný, který můžeme s největší jistotou vyloučit, je, že Jan mluví o nebeském chrámu (kvůli zmínce o vnějším nádvoří). Ostatní interpretace mají svá opodstatnění, ale vzhledem k povaze díla a obecné tendenci apokalyptických textů užívat symboly se třetí přístup zdá jako nejpříjemnější a nejméně problematický, zároveň nám ale nijak nepomůže v dataci. Jelikož v tomto případě můžeme pouze spekulovat, pokládáme za vhodné tento úryvek zcela opomenout a pozornost věnovat jiným částem díla.

Na závěr nám ještě zbývá probrat argumenty, které jsou užívány pouze pro pozdější dataci (tj. do 2. století). Pro datování díla do začátku 2. století poukazuje Witetschek na podobnosti mezi *Zjevením*, *Lukášovým evangeliem* a *Skutky apoštolů*, přičemž evangelium a *Skutky* zřejmě sepsal stejný autor někdy mezi r. 90-100.<sup>353</sup> Mezi podobné motivy, které sdílí *Zjevení* a evangelium patří např. to, že se Ježíš přiznává před bohem a anděly k těm, kteří zvítězí<sup>354</sup> a že Ježíš povečeří s těmi,

---

<sup>350</sup> WITETSCHEK, s. 124.

<sup>351</sup> MRÁZEK, s. 118-119; FLAVIUS JOSEPHUS, *Bellum Iudaicum*, 6, 122; 6, 285-287.

<sup>352</sup> MRÁZEK, s. 119.

<sup>353</sup> WITETSCHEK, s. 136-137. Tuto dataci ve své práci uvádí Witetschek, jsou ale i názory, že oba texty mohly být sepsány už v období mezi r. 62-70, pro tento názor i přehled dosavadní debaty viz ARMSTRONG, Karl L., A New Plea For an Early Date of Acts, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, **13**, 2017, s. 79-110.

<sup>354</sup> *Zjevení*, 3, 5: ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. („Kdo zvítězí, bude oděn bělostným rouchem a jeho jméno nevymaže z knihy života, nýbrž přiznám se k němu před svým Otcem a před jeho anděly.“), překl ČEP; *Lukášovo evangelium*, 12, 8: Λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,

kterí mu otevřou dveře.<sup>355</sup> Witetschek taktéž nachází odkaz na evangelium a *Skutky* ve *Zjevení*, 2, 24-25, kde Jan užívá částici πλήν, která se v celém textu objevuje pouze zde, běžně ji ale užívá autor evangelia a *Skutků*.<sup>356</sup> Podle něho Jan naráží na rozhodnutí apoštolů, o kterém nás zpravují *Skutky*, že se mají křesťané zdržovat požívání masa obětovaných zvířat a smilstva. V obou textech se v těchto pasážích také užívá výrazu βάρος (břemeno).<sup>357</sup> Na základě těchto podobností proto Witetschek usuzuje, že Jan musel znát *Lukášovo evangelium* a *Skutky apoštolů*, a tím pádem muselo být *Zjevení* sepsáno až po nich. Craig Koester ale poukazuje na to, že podobnosti mezi těmito texty mohou pocházet z orální tradice, na kterou autoři navazovali, a ne z Janovy závislosti na textech evangelia a *Skutků*.<sup>358</sup>

Dále Witulski navrhuje, že *Zjevení* bylo sepsáno ještě později během Hadrianovy vlády. Svůj názor zakládá na tom, že trůn satanův, o kterém Jan mluví v části adresované Pergamu, představuje chrám, který byl v Pergamu zasvěcen

---

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτοῖς ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. („Pravím vám: Každý, kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i Syn člověka přizná před Božími anděly.“), překl. ČEP.

<sup>355</sup> *Zjevení*, 3, 20: ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ („Hle, stojím přede dveřmi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním večeřet a on se mnou.“), překl. ČEP; *Lukášovo evangelium*, 12, 36: καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως ἀνοίξωσιν αὐτῷ. („Buďte jako lidé, kteří čekají na svého pána, až se vrátí ze svatby, aby mu hned otevřeli, až přijde a zatluče na dveře.“), překl. ČEP.

<sup>356</sup> *Zjevení*, 2, 24-25: ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, ὡς λέγουσιν, οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος· πλήν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἴξω („Vám ostatním v Thyatirech, kteří nepřijímáte toto učení, kteří jste nepoznali to, čemu říkají hlubiny satanovy, pravím: Nevkládám na vás jiné břemeno. Jenom se pevně držte toho, co máte, dokud nepřijdu.“), překl. ČEP; WITETSCHEK, s. 136-137.

<sup>357</sup> *Skutky apoštolů*, 15, 28-29: ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βᾶρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πικτῶν καὶ πορνείας· ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. („Toto jest rozhodnutí Ducha svatého i naše: Nikdo ať vás nezatěžuje jinými povinnostmi než těmi, které jsou naprosto nutné: Zdržujte se všeho, co bylo obětováno modlám, také krve, pak masa zvířat, která nebyla zbavena krve, a konečně smilstva. Jestliže se toho všeho vyvarujete, budete jednat správně.“), překl. ČEP.

<sup>358</sup> KOESTER, s. 79.

Traianovi v r. 129.<sup>359</sup> Trůn by přitom mohl být zároveň narážkou na sochu olympského Dia, která byla vztyčena v Hadrianově chrámu v r. 132 a s kterým byl Hadrianus ztotožňován.<sup>360</sup> Witulski tak soudí, že šelma se sedmi hlavami představuje Hadriana, přičemž druhá šelma z této pasáže, která vychází ze země a „mluví jako drak“ (ἐλάλει ὡς δράκων),<sup>361</sup> představuje sofistu Marca Antonia Polemona, který měl při zasvěcení chrámu olympského Dia pronést chvalořeč na Hadriana. Jan by, podle Witulského, narážel na to, že Polemon svým řečnickým uměním podporoval uctívání Hadriana.<sup>362</sup> Zde se ovšem potýkáme se stejnými problémy, které jsme již probrali výše – šelmu se sedmi hlavami lze vykládat více způsoby, ale její smrtelná rána, která se uzdravila, spíše poukazuje na to, že by se za ní mohl skrývat Nero. Ztotožnění druhé šelmy s Polemonem je sice možné, ale opírá se pouze o předpoklad, že první šelma představuje Hadriana. Rovněž i spojení satanova trůnu s pergamským a olympským chrámem není nemožné, ale vzhledem k celkové povaze textu je otázkou, zdali ho můžeme bezpečně spojit s konkrétními historickými událostmi.<sup>363</sup> Ačkoliv nemůžeme tuto teorii zcela vyloučit, nepřipadá nám dostatečně přesvědčivá.

Z toho, co jsme uvedli výše, můžeme tedy zatím vyvodit tento závěr: vzhledem k užití šifry Babylón pro Řím a narážky na zničení druhého chrámu muselo být *Zjevení* sepsáno přinejmenším po r. 70. Šelma označená č. 666 představuje pravděpodobně Nerona a Jan zde zřejmě naráží na legendu o císařově návratu, která vznikla hned po jeho smrti v r. 68. Zdá se ovšem, že se tato legenda začala šířit až v 80. letech 1. století – poukazovala by na to řeč Dióna z Prúsy, ve které se uvádí, že většina lidí věří, že Nero je stále naživu, a která byla sepsána

---

<sup>359</sup> *Zjevení*, 2, 12-13: Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν· Οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ („Andělu církve v Pergamu piš: Toto praví ten, který má ostrý dvousečný meč: Víím, kde bydlíš: tam, kde je trůn satanův.“), překl. ČEP; WITULSKI, s. 349-350.

<sup>360</sup> WITULSKI, *ibid.*

<sup>361</sup> *Zjevení*, 13, 11-12, překl. ČEP.

<sup>362</sup> WITULSKI, s. 346-350.

<sup>363</sup> KOESTER, s. 79.



zřejmě v období okolo r. 88.<sup>364</sup> Navíc symbol Babylónu a možnost toho, že jím Jan spojuje současnou situaci svých adresátů se situací Židů žijících v raném období babylónského exilu, taktéž poukazují spíše na 80. léta. Proto se prozatím budeme držet toho, že *Zjevení* bylo sepsáno někdy po r. 80.

Nyní přejdeme k písemným pramenům, které máme o *Zjevení* k dispozici, a to ty, které jsou buď nejranějšími doklady o *Zjevení*, nebo ty, které podávají informace o jeho sepsání.

V předchozí kapitole jsme se již zmínili o Iústinově *Dialogu s Židem Tryfónem*, ve kterém se Iústinos zmiňuje o *Zjevení* a který byl sepsán někdy mezi r. 155-167.<sup>365</sup> Dalším možným, avšak nepřímým svědectvím je Papias: Andreas z Kaisareje v úvodu svého komentáře ke *Zjevení* uvádí, že Papias mezi jinými autory dokládá, že se jedná o text inspirovaný bohem.<sup>366</sup> Papias byl přitom literárně činný zhruba v období mezi r. 110-140.<sup>367</sup>

Kléméns Alexandrijský, který žil mezi r. 150-215, se sice nevyjadřuje přímo k dataci spisu, ale uvádí, že po smrti nejmenovaného tyrana opustil Jan ostrov Patmos a vrátil se do Efezu.<sup>368</sup> Jelikož na začátku Jan uvádí, že píše z Patmu, dalo by se z Kléméntovy zprávy vyvodit, že *Zjevení* bylo sepsáno za vlády zmíněného tyrana, kterým by snad mohl být Domitianus.<sup>369</sup> Eirénaios se ve svém díle zmiňuje o tom, který obdržel zjevení, tj. o autorovi *Zjevení*. K tomu, podle něho, došlo „nedávno, téměř v naší době, ke konci Domitianovy vlády.“ (οὐδέ γάρ πρό πολλοῦ

---

<sup>364</sup> DION COCCEIANUS, *Orationes*, 21, 10; ohledně datace řeči viz KLAUCK, Hans-Josef, Do They Never Come Back?, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 63 (4), 2001, s. 684.

<sup>365</sup> IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 81, 4; ohledně datace dialogu viz ALLERT, Craig, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation*, Leiden: Brill, 2002, s. 32-34 a WENDEL, Susan, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writing of Justin Martyr*, Leiden: Brill, 2011, s. 11.

<sup>366</sup> ANDREAS CAESARAE ARCHIEPISCOPUS, *In Apocalypsin*, 2b, in: *Patrologia Graeca*, 106, s. 494.

<sup>367</sup> EHRMAN, Bart, Fragments of Papias and Quadratus, in: *The Apostolic Fathers, Volume II*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 86-87.

<sup>368</sup> TITUS FLAVIUS CLEMENS, *Quis dives salvetur*, 42; BUELL, Denise Kimber, *Making Christians*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 10.

<sup>369</sup> THOMAS et MACCHIA, s. 33.

χρόνου ἐώραθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομειτιανοῦ ἀρχῆς).<sup>370</sup> Eirénaiovo svědectví je ale problematické, neboť uvádí, že konec Domitianovy vlády spadá téměř do jeho doby, nicméně, toto píše někdy okolo r. 180-185.<sup>371</sup>

Zmínky o *Zjevení* v jiných textech nám tedy s určitostí dokládají pouze to, že spis musel být sepsán před polovinou 2. století. Možnost, že by text znal Papias, znamená, že *Zjevení* mohlo být sepsáno i před začátkem 2. století, což by naši dataci výrazně zúžilo, je ale důležité mít na paměti, že tuto zprávu máme pouze z druhé ruky. Podle Eirénaia je spis z konce Domitianovy vlády, ale jeho pochybné časové údaje nás nutí brát ho s rezervou. Tím nám zbývá Kléméns, z jehož díla vyplývá, že *Zjevení* mohlo být sepsáno za Domitianovy vlády. Nejedná se ale opět o jednoznačný doklad, jelikož se Kléméns o sepsání díla vlastně vůbec nezmiňuje.

Na základě všech informací, které o vzniku *Zjevení* máme, se stále jeví jako nejpravděpodobnější období po r. 80. Pokud přistoupíme k tomu, že dílo mohl znát už Papias a že bylo sepsáno někdy ke konci 1. století, můžeme horní hranici vzniku díla stanovit na začátek 2. století. Tím pádem se nám doba mezi r. 80-100 jeví jako pravděpodobná datace tohoto spisu a zároveň tak spis může spadat do období Domitianovy vlády.

#### 4.4.3 Rozbor textu

Již z předešlého výkladu je patrné, že *Zjevení* je spis, který ve velké míře využívá symbolů, což značně komplikuje (a v některých případech zcela znemožňuje) jeho výklad. Přeci se ale v něm nacházejí poměrně jednoznačné zmínky, které se vyjadřují k situaci adresátů.

*Janovo Zjevení* je ze všech našich maloasijských pramenů jedinečné, neboť jmenuje konkrétní osobu, Antipa, která zemřela za svou víru – nebo se to

---

<sup>370</sup> IRENAEUS, *Adversus Haereses*, 5, 30, 3, překl. Anna HOLEŠÍNSKÁ.

<sup>371</sup> PARVIS, Paul, Who Was Irenaeus?, in: *Irenaeus*, Sara PARVIS et Paul FOSTER (ed.), Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 18.

přínejmenším zdá.<sup>372</sup> Nesporné je, že Antipas někdy v minulosti zahynul v Pergamu, mnozí badatelé však navíc soudí, že byl odsouzen a následně popraven kvůli své příslušnosti ke křesťanství.<sup>373</sup> Někteří z nich také zastávají názor, že Antipas byl předveden před soud, u kterého odmítl obětovat císaři a proklít Ježíše.<sup>374</sup> Bandy přitom poukazuje na zmínky o meči a trůnu, které, podle něho, odkazují na soudní pravomoc místodržícího a jeho oficiální sídlo ve městě. Rovněž soudí, že verdikty proti křesťanům vedly Jana k tomu, aby Pergamon označil jako satanův trůn, neboť satan byl nepřítelem křesťanů.<sup>375</sup> Podle Kelhoffera však Jan satanem naráží na císařský kult, konkrétně na tlak, kterému křesťané čelili, aby se jej účastnili. Ten je také, podle něho, důvodem Antipova usmrcení.<sup>376</sup> Koester zase přikládá váhu tomu, že Jan užívá pro Antipa označení *ὁ μάτρος*, které používá i pro Ježíše, čímž, podle něho, dává najevo, že oba potkal stejný osud. Také soudí, že Jan označuje Pergamon jako satanův trůn, protože zde byl Antipas popraven.<sup>377</sup>

Závěr, že Antipas byl popraven za neochotu uctívat císaře či proklít Kristovo jméno při soudním řízení, je bezpochyby ovlivněn procedurou, kterou popisuje Plinius.<sup>378</sup> Plinius přitom naráží na procesy s křesťany, které probíhaly v minulosti, nemůžeme tak vyloučit, že si Antipas neprošel „pliniovským“ procesem.

---

<sup>372</sup> Zjevení, 2, 12-13, viz 3.3.2.

<sup>373</sup> Tak soudí KLAUCK, s. 162-163; BANDY, s. 390; KOESTER, s. 287; KELHOFFER, A. James, The Relevance of Revelation's Date and the Imperial Cult for John's Appraisal of the Value of Christians' Suffering in Revelation 1-3, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. Kelhoffer a Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 579-582; HENTEN, Jan Willem van, The Concept of Martyrdom in Revelation, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. KELHOFFER a Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 607, sice uvádí, že spojitost Antipova úmrtí se soudním procesem je možná, ale zároveň zdůrazňuje, že ji autor přímo neuvádí.

<sup>374</sup> KLAUCK, s. 162; BANDY, s. 390.

<sup>375</sup> BANDY, s. 390-391, spojitost meče s odsouzením Antipa místodržícím vidí i KOESTER, s. 286 a MRÁZEK, s. 45.

<sup>376</sup> KELHOFFER, s. 579.

<sup>377</sup> KOESTER, s. 286-287.

<sup>378</sup> KLAUCK, s. 162 přímo zastává názor, že Antipas podstoupil „pliniovský“ proces, tedy typ procesu, který popisuje ve svém listu Plinius, viz 3.1.

Symboliku ostrého dvousečného meče lze vztáhnout k soudní pravomoci a konkrétně i k pravomoci správců provincií, je ale třeba upozornit na to, že ten, kdo meč v příslušné pasáži drží, není místodržící (ani nikdo jiný představující římskou autoritu), ale Ježíš. Jan se vrací k obrazu z předchozí kapitoly, ve které se Ježíš objevuje s ostrým dvousečným mečem, který vychází z jeho úst – Jan nejspíše chce poukázat na rozhodování o životě a smrti, buďto v soudním či vojenském smyslu.<sup>379</sup> Paralela se soudní pravomocí místodržícího se sice nabízí, přesto ale soudíme, že je třeba opatrnosti. Jan totiž k Ježíšovu meči (tj. k jeho autoritě) výslovně neklade do protikladu autoritu jinou – nemluví o žádném jiném meči, který způsobil Antipovu smrt. Ačkoliv tedy mnoho badatelů ve zmínce o dvousečném meči vidí odkaz na provinční soudy, nejedná se o nesporný závěr.

Stejně opatrně je třeba přistupovat k frázím o satanově trůnu a místu, kde satan sídlí. Co se trůnu týče, můžeme pod tímto symbolem hledat více významů: kromě sídla úředníka někteří badatelé navrhují i to, že Pergamon představovalo centrum polyteistických kultů či císařského kultu (přičemž někteří soudí, že jde o specifickou vazbu s oltářem Dia Olympského nebo chrámem Augusta a Romy), nebo sídlo soudů, tedy místo, kde probíhaly procesy s křesťany, či místo, kde byl zabit Antipas, a je tudíž pro křesťany nepřátelským místem.<sup>380</sup> První možnost se nám nezdá pravděpodobná – Koester podotýká, že pohanské kultury a chrámy byly i v jiných oblastech, na které se Jan obrací, a je tedy zvláštní, že by z tohoto důvodu vyčleňoval zrovna Pergamon.<sup>381</sup> To samé platí i pro soudy, které se vedly nejen v Pergamu, ale i v Efezu, Smyrně, Sardách a Laodikeji.<sup>382</sup> Rovněž není uvedeno nic dalšího, co by nasvědčovalo tomu, že Jan má na mysli zrovna císařský kult. Z celkového kontextu se zdá nejvhodnější možnost, že autor zkrátka užívá výrazu ὁ Σατανᾶς v obecnějším smyslu a že Pergamon vnímá jako místo nepřátelské vůči křesťanům, pravděpodobně kvůli Antipově smrti.

---

<sup>379</sup> *Zjevení*, 1, 16; MRÁZEK, s. 30.

<sup>380</sup> Podrobnější přehled názorů (především, co se týče chrámů a oltářů) viz KOESTER, s. 286-287, který přitom zastává názor, že se jedná o poslední variantu. MRÁZEK, s. 45-46 se přiklání k tomu, že Jan naráží na soudy. KELHOFFER, s. 579 obhazuje narážku na císařský kult.

<sup>381</sup> KOESTER, s. 287.

<sup>382</sup> *Ibid.*, s. 286.

Tím se dostáváme k dalšímu problému, a to jak a kvůli čemu Antipas zemřel. Mnoho badatelů zastává názor, že Antipas byl oficiálně odsouzen za svou víru a následně popraven. Je patrné, že skutečně zahynul kvůli své příslušnosti ke křesťanství, na což poukazuje fráze *ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου*. Je třeba se ale pozastavit u výrazu *ὁ μάρτυς*, který pravděpodobně v době sepsání *Zjevení* ještě neměl význam „mučedník“, ale „svědek“. Allison Trites navrhuje, že je třeba tento termín vnímat v soudním kontextu, tedy, že Antipas podával svědectví u soudu.<sup>383</sup> Je zde rovněž jasná spojitost s Ježíšem, kterého autor v předchozí kapitole také nazývá věrným svědkem.<sup>384</sup> Jan by tím pádem mohl naznačovat, že Antipovu smrt provázely stejné okolnosti jako smrt Ježíšovu, tedy že si oba prošli soudním řízením a byli následně popraveni. Avšak vzhledem ke stručnosti Janovy zprávy, nemůžeme tuto možnost jednoznačně vyloučit či přijmout.

Opět se v tomto úryvku potýkáme s vágností a symboličností Janova vyjadřování, které nám zkrátka neumožňují učinit jednoznačný závěr. Jisté je pouze to, že Antipas zahynul kvůli své příslušnosti ke křesťanům, ale nemůžeme konstatovat nic bližšího o okolnostech jeho smrti. Zároveň tak ani nelze stanovit, kdy k Antipově smrti došlo, teoreticky to mohlo být během Domitianovy vlády, ale stejně tak to mohlo být i dřív.

Nyní se vrátíme k 1. kapitole, v níž Jan o sobě uvádí, že se dostal „pro slovo boží a svědectví Ježíšovo“ na ostrov Patmos.<sup>385</sup> Tato informace je poměrně vágní a stručná, čímž opět poskytuje prostor k různým interpretacím. Znovu nás přitom bude primárně zajímat otázka, zdali byl Jan oficiálně obviněn a posléze odsouzen k exilu a zdali to souviselo s jeho vírou.

---

<sup>383</sup> TRITES, Allison A., *μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse*, in: *Novum Testamentum*, 16 (1), 1973, s. 72-80, přičemž se k jejímu názoru přiklání i KELHOFFER, s. 580.

<sup>384</sup> *Zjevení*, 1, 4-5; Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὃν καὶ ὃ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός... („Jan sedmi církvím v Asii: Milost vám a pokoj od toho, který jest a který byl a který přichází, i od sedmi duchů před jeho trůnem a od Ježíše Krista, věrného svědka...“), překl. ČEP.

<sup>385</sup> *Zjevení*, 1, 9, viz 3.3.1.

Většina badatelů se shoduje na tom, že Jan byl odsouzen během soudního řízení.<sup>386</sup> Bandy soudí, že se Jan nepodílel na uctívání císaře a že to bylo příčinou jeho obvinění. Dle jeho názoru v této době muselo napětí mezi obyvatelstvem a křesťany v Malé Asii zvýšit postavení flaviovského chrámu v Efezu na konci 80. let a rovněž i to, že si provincie za Domitianovy vlády ekonomicky vedly velmi dobře, a tudíž se chtěly císaři zalíbit právě skrze jeho kult. Taktéž soudí, že se mohlo jednat o „pliniovský“ proces.<sup>387</sup>

Nejdříve je třeba se pozastavit nad tím, že, ačkoliv se jedná většinový názor, Jan vysloveně neuvádí, že by byl oficiálně odsouzen. Užívá pouze velmi neurčitěho výrazu γίγνομαι, z kterého nelze vyčíst nic konkrétního. Je však zřejmé, že se na ostrov dostal kvůli své víře, na což poukazuje spojení διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Jak podotýká Kelhoffer, Jan διὰ ve spojení se substantivem v akuzativu užívá i na jiném místě, když mluví o osobách, které byly zabity pro boží slovo a své svědectví.<sup>388</sup> Z toho by se dalo vyvodit, že Janův pobyt na ostrově je nechtěný a tím pádem i následkem soudního procesu. Je také pravda, že vyhoštění na ostrovy bylo v římském právu běžným trestem.<sup>389</sup> Budeme se tedy prozatím držet toho, že Jan odsouzen byl, byť to jednoznačně prokázat nelze.

Nyní se přesuneme k otázce císařského kultu. Ten hrál ke konci 1. století v Malé Asii významnou roli, a když se na něm křesťané nepodíleli, mohli se ocitnout pod tlakem a setkávat se s nevráživostí okolního obyvatelstva. Na druhou stranu ale nemáme žádné doklady, že by za Domitianovy vlády nabyl většího významu či že by na něm byla účast výrazněji vyžadována.<sup>390</sup> Zásadnější však je, že Jan explicitně neuvádí, že by byl vyhoštěn konkrétně kvůli neochotě uctívat císaře. Jelikož však říká, že se na Patmos dostal kvůli své víře v Krista, nemůžeme vyloučit, že neuctívání císaře nemohlo přispět k jeho obvinění či odsouzení.

---

<sup>386</sup> MRÁZEK, s. 25; KELHOFFER, s. 568; KOESTER, s. 242; BANDY, s. 383.

<sup>387</sup> BANDY, s. 383.

<sup>388</sup> KELHOFFER, s. 568-569; *Zjevení*, 6, 9.

<sup>389</sup> Zmínit můžeme třeba Domitillino vyhoštění, o kterém zpravuje Dión (viz 3.5 a 5.1.2), nebo Glabrimonovo, SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 10, 2 (viz 5.1.3). Pro více příkladů vyhoštění viz KELLY, Gordon P., *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 141-160.

<sup>390</sup> Viz 4.1.1.

Co se „pliniovských“ procesů týče, tak stejně jako v Antipově, tak i v tomto případě nemůžeme tuto možnost vyloučit. Zároveň si však nemyslíme, že je příliš prokazatelná, opět protože Jan nijak nenaráží na cokoliv, co ve svém listu uvádí Plinius (tj. proklínání Kristova jména, přinášení obětí božstvům a císaři).

Jiní badatelé soudí, že Jan byl odsouzen za své radikální názory, nebo za svou misijní činnost.<sup>391</sup> Koester konkrétněji soudí, že Jan byl obviněn za šíření *superstitio*, což odůvodňuje tím, že za tento přečin byli lidé vyhošťováni na ostrovy stejně jako věštcí a astrologové.<sup>392</sup> To by odpovídalo jak tomu, že byl Jan vyhoštěn na Patmos, tak i tomu, že se sem dostal pro svou víru. Nejedná se opět o nesporný závěr, ale je natolik pravděpodobný, že ho akceptujeme.

Tím se zároveň dostáváme k otázce toho, že Antipas a Jan, ač oba oběti své víry, čelili každý jinému osudu. V případě, že oba byli odsouzeni během soudního procesu, pokládá Ulrich za zarážející, že Antipas byl popraven a Jan poslán do vyhnanství.<sup>393</sup> Odlišnost jejich trestu lze však vysvětlit tím, že místodržící, kteří předsedali provinčním soudům, měli v rozhodování velkou svobodu a mohli si počínat, jak uznali sami za vhodné. V této době rovněž příslušnost ke křesťanství nebyla ilegální, a tudíž ohledně ní neexistoval žádný zákon či edikt, který by

---

<sup>391</sup> Radikální názory: KLAUCK, s. 180. Misijní činnost: KOESTER, s. 243; KELHOFFER, s. 567.

<sup>392</sup> KOESTER, *ibid.*, odvolává se přitom na *Digesta*, 48, 19, 30: *Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit* („Jestliže někdo učiní něco, čím se vyděsí slabé povahy pověrou znamení, božský Marcus napsal, aby lidé tohoto druhu byli vyhoštěni na ostrov.“), překl. Anna HOLEŠÍNSKÁ; IUVENALIS, *Saturae*, 6, 557-564: *Praecipuus tamen est horum, qui saepius exul, cuius amicitia conducendaque tabella magnus ciuis obit et formidatus Othoni. inde fides artis, sonuit si dextera ferro laeuaque, si longe castrorum in carcere mansit. Nemo mathematicus genium indemnatus habebit, sed qui paene perit, cui uix in Cyclada mitti contigit et parua tandem caruisse Seripho.* („Ze všech však nejvyšší úctě se onen astrolog těší, který byl vyhnanecem často a na jehož přátelskou radu z popudu výpočtů drahých kdys zahynul veliký občan, z něhož Otho měl strach. Tot' schopnostem zjednává úctu: dlouhý žalář a pouta, jež řinčela na obou rukou. Věhlas astrologa získá jen tím, že propadne trestu, málem o život přijde, jen taktak že vyhnanství dojde v Kykladách kdesi a šťastně se z malého Serifu vrátí.“), překl. Zdeněk K. VYSOKÝ.

<sup>393</sup> ULRICH, s. 276, který zastává názor, že v této době byly praktikovány „pliniovské“ procesy, a Jan proto nemohl být vyhoštěn, neboť by musel být popraven.

určoval, jak má být potrestána.<sup>394</sup> Jestliže tedy byli oba souzeni různými správci, je možné, že každý z nich se rozhodl pro jinou formu potrestání. Správce se totiž nemusel řídit precedenty svých předchůdců. Roli v odlišnosti Antipova a Janova trestu mohla navíc sehrát i jiná formulace jejich obvinění.<sup>395</sup>

Krátce se ještě vyjádříme k Bandyho názoru, že Jana mohli úřadům udat Židé či nikolaité.<sup>396</sup> Jedná se o pouhou spekulaci, která je samozřejmě možná, ale nelze ji nijak prokázat. Navíc, pokud Jan působil jako misionář, nemůžeme vyloučit, že mohl svou činností vyvolat nelibost římských autorit a být zatčen, aniž by ho někdo udal.<sup>397</sup> V tomto ohledu ale můžeme vzhledem k nedostatku informací pouze hádat a nemá tudíž význam se pokoušet stanovit, jak byl Jan zatčen.

V případě Janova pobytu na Patmu se tedy jeví jako pravděpodobné, že byl oficiálně odsouzen za šíření křesťanské víry (která byla v očích místodržícího *superstitio*) k exilu.

Nyní se ještě pozastavíme u některých míst ve *Zjevení*, která by mohla dokládat pronásledování maloasijských křesťanů. Jednou z hlavních Janových starostí jsou (z jeho pohledu) nepravé křesťanské skupiny, a to především nikolaité, které kritizuje, a své adresáty vyzývá k tomu, aby se k nim nepřidávali a netrpěli jejich činností ve svých komunitách.<sup>398</sup> Výjimkou je však Smyrna a Filadelfie, které mají problém s těmi, „kdo si říkají Židé“.<sup>399</sup> Možná, že se nejedná obecně o Židy, neboť Jan uvádí, že si tak pouze říkají, ale skutečnými Židy nejsou. Pod těmito slovy bychom si mohli představit nejspíše skupinu, která nějakým způsobem vybočuje ze stran judaismu a nedodrжуje halachu.<sup>400</sup> Nebo, jelikož byl Jan pravděpodobně křesťanem ze židovského prostředí, nemusel pokládat skutečně

---

<sup>394</sup> Viz 4.1.2.

<sup>395</sup> Tak soudí KOESTER, s. 243.

<sup>396</sup> BANDY, s. 383; o těch se Jan zmiňuje na těchto místech: *Zjevení*, 2, 6; 2, 14-15 (zmínky o nikolaitech); 2, 9; 3, 9 (zmínky o Židech).

<sup>397</sup> Viz 4.1.2.

<sup>398</sup> Zejména: *Zjevení*, 2, 2-6; 2, 14-15; 2, 20.

<sup>399</sup> *Zjevení*, 2, 9-10 a 3, 9, viz 3.3.3.

<sup>400</sup> Mrázek soudí, že tito Židé mohli uctívat císaře, což je možné, ale stejně je tak možné, že spolupracovali s římskou mocí nějakým jiným způsobem; MRÁZEK, s. 43.



Židy za Židy. Každopádně byla tato skupina nejspíše vůči adresátům nepřátelská a zodpovědná za soužení, které Jan zmiňuje na začátku, neboť je nazývá satanovou synagógou. Na to by poukazovalo i to, že mají adresáty očerňovat – Jan užívá výrazu βλασφημία, které může mít význam hanobení, rouhání, ale i obviňování. Podle některých badatelů je zde míněna právě třetí varianta, přičemž ji ještě spojují se soudním kontextem.<sup>401</sup> Jan v následujícím verši totiž říká, že ďábel má některé z křesťanů uvěznit, přičemž na tomto místě užívá výrazu διάβολος. Ten bychom mohli spojit s τοῦ Σατανᾶ z předchozího verše, jelikož se jedná o zaměnitelné termíny, které mohou označovat obviňovatele. Jan tak nejspíše opět naráží na nepravé Židy. Zdá se tedy, že křesťanům ve Smyrně hrozilo, že budou udáváni místními Židy (nebo jen skupinou Židů) a následně čelit soudním procesům. Jan adresáty přitom vyzývá, aby byli „věrní až na smrt“ (γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου), jinými slovy je tedy pobízí k tomu, aby podstoupili mučednictví.<sup>402</sup> Těžko říci nakolik se Janova předtucha vyplnila. Je rovněž, podle nás, možné, že Jan mohl toto varování založit na procesech, které se již odehrály, a na jejich základě předvídat procesy další – prokázat to ovšem nelze. Stejně tak nemůžeme určit, co mělo být přesně proviněním místních křesťanů. Ve Filadelfii nejspíše šlo o podobnou situaci, neboť se tu opět objevuje satanova synagóga, avšak Jan ve spojitosti s ní nemluví ani o utrpení, βλασφημία nebo věznění adresátů.

Jan se rovněž v jedné ze svých vizí zmiňuje o křesťanech, kteří byli v minulosti zabiti pro „slovo Boží a pro svědectví, které vydali“ (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον).<sup>403</sup> Tato informace je však pro nás značně problematická – nevíme kdy, kde ani jak dotyční zahynuli. Koester soudí, že Jan naráží na známé mučedníky z minulosti od Štěpána přes Petra a Pavla až po ty, kteří zahynuli během Neronova pronásledování.<sup>404</sup> Je ale rovněž možné, že Jan mluví o obětech, které mohly zahynout během nám neznámého pronásledování. To nejspíše však neproběhlo v oblastech, na které se Jan obrací v úvodní části listu, neboť by se o těchto obětech zmínil stejně jak to činí v případě Antipa. Samozřejmě v tomto případě můžeme pouze spekulovat, ale podobně, jako právě v Antipově případě,

---

<sup>401</sup> KOESTER, s. 274; BANDY, s. 389-390; MRÁZEK, s. 43.

<sup>402</sup> *Zjevení*, 2, 10, překl. ČEP.

<sup>403</sup> *Zjevení*, 6, 9, překl. ČEP.

<sup>404</sup> KOESTER, s. 399.

nelze konstatovat nic jistějšího než to, že Jan naráží na mučedníky, kteří zahynuli někdy před sepsáním *Zjevení*.

Někteří badatelé se snaží v 13. až 20. kapitole *Zjevení* najít možné stopy po tom, že obyvatelé římské říše byli nuceni se účastnit císařského kultu.<sup>405</sup> Jan v těchto kapitolách však užívá natolik symbolických a mnohoznačných obrazů, že, dle našeho názoru, se nelze dobrat nějakých konkrétních závěrů. Jak navíc správně podotýká Bandy, pohybujeme se v části, ve které Jan popisuje své vize, tedy ne minulost či současnost, ale to, co má, podle něho, teprve nastat.<sup>406</sup> Tyto pasáže tak pro nás nejsou relevantní.

Ve *Zjevení* tedy máme doklad o úmrtí Antipově a dalších neznámých osob, přičemž všichni zahynuli pro svou víru, nedokážeme však určit, kdy a proč k tomu došlo. V případě Jana, autora *Zjevení*, se zdá pravděpodobné, že byl odsouzen za šíření křesťanské víry (*superstitio* pro římské úřady) a následně poslán do vyhnanství na ostrov Patmos. Jan rovněž nejspíše naráží na soudní procesy, které hrozily křesťanům ve Smyrně, a to konkrétně ze strany místních Židů či jen určité židovské skupiny. Vzhledem k tomu, že *Zjevení* bylo nejspíše sepsáno někdy v období mezi r. 80-100, mohou tyto události spadat do období Domitianovy vlády.

---

<sup>405</sup> BANDY, s. 394-395, přičemž, podle něho, autor předvídá budoucí nucenou účast; KLAUCK, s. 173; HENTEN, s. 612; např. *Zjevení*, 13, 4; 13, 15-16; 14, 9-11; 15, 2; 16, 2; 20, 4

<sup>406</sup> BANDY, s. 394.

## 4.5 Závěr

Z nám dostupných pramenných zpráv se jeví, že se křesťané ke konci 1. století v Malé Asii potýkali s nevráživostí okolního obyvatelstva, především v podobě verbálních útoků. Křesťanští otroci však mohli čelit i fyzickým útokům svých pánů a křesťanské ženy mohly být pod tlakem svých pohanských manželů, aby od své víry odpadly – aspoň některé z nich nejspíše byly z majetnějších vrstev. Tyto konflikty byly zapříčiněny špatnou pověstí křesťanů a jejich odlišným životním stylem, především tím, že se nepodíleli na uctívání tradičních božstev a že se neúčastnili císařského kultu, čímž se nejenom vyčleňovali ze společnosti, ale také narušovali politický a náboženský řád. Ve většině Malé Asie se zdá, že se jednalo o útoky ze stran místního obyvatelstva, někdy přitom mohli proti křesťanům zakročit i místodržící, buďto pomocí *cognitiones* nebo *coercitiones*. Konkrétně soudní procesy mohly hrozit křesťanům žijícím ve Smyrně, ale je otázkou, jestli k nim skutečně došlo, neboť je autor předvídá. Také Jan, autor *Zjevení*, byl patrně odsouzen za šíření křesťanské víry v Malé Asii k exilu na ostrov Patmos. To, že k nějakým soudním procesům s křesťany docházelo, potvrzuje i Pliniův dopis Traianovi, ve kterém naráží na to, že probíhaly někdy během jeho života. Nemáme však spolehlivé doklady o tom, že by byli křesťané popravováni nebo že by umírali za svou víru – jediná taková zmínka se týká Antipa a dalších nejmenovaných křesťanů, není však jasné, jak přesně zahynuli ani kdy k jejich úmrtí došlo.

Vzhledem k tomu, že nelze dostatečně přesně datovat *1. list Petrův* a *Zjevení*, ze kterých jsme vyvodili naše závěry, můžeme výše popsanou situaci v Malé Asii vztáhnout pouze na období mezi r. 70-100 n.l. To zahrnuje i Domitianovu vládu, a tak můžeme říci, že za jeho vlády mohli teoreticky křesťané v Malé Asii čelit zejména verbálním útokům a v omezené míře i soudním procesům nebo *coercitio* zásahům. Zdůrazňujeme však, že spojení s jeho vládou není jednoznačné, jen možné.

## 5 Situace v Římě

V této kapitole se budeme věnovat situaci v městě Římu. Na rozdíl od Malé Asie, u které jsme se zabývali situací místních křesťanských církví obecně, v případě Říma máme rovněž informace o odsouzení konkrétních členů římské elity, které část tradice prohlašuje za křesťany, a to Clementa, Domitilly (nebo Domitill) a Glabiona. Nejdříve se zaměříme na tyto konkrétní osoby, v jejichž případě se budeme držet především Eusebia a Dióna. Posléze se přesuneme ke zprávám v *1. listu Klementově a Hermově pastýři*, které by mohly vypovídat o římských křesťanech obecně.

### 5.1 Clemens, Domitilla/Domitilly, Glabrio

#### 5.1.1 Clemens

Začneme postavou Clementa, římského senátora a Domitianova bratrance, kterého nechal Domitianus popravit v r. 95. Podle Diónova podání k jeho popravě mělo dojít na základě obvinění z ateismu, za který byli odsouzeni mnozí ti, kteří žili na způsob Židů.<sup>407</sup> Suetonius nás taktéž zpravuje o Clementově smrti, ale uvádí pouze to, že ho Domitianus nechal zabít náhle a na základě neodůvodněného podezření.<sup>408</sup>

Clementova smrt bývá vykládána třemi způsoby: buďto že byl popraven kvůli tomu, že byl křesťanem, nebo kvůli tomu, že byl tzv. bohobojným (popřípadě konvertitou k judaismu), anebo kvůli politickým důvodům.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> CASSIUS DIO, *Historiae*, 67, 14, 1-2, viz 3.5.

<sup>408</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 15, 1: *Denique Flavium Clementem patruelem suum contemptissimae inertiae, cui filios etiam tum parvulos successores palam destinaverat abolitoque priore nomine Vespasianum appellari, alterum Domitianum, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso eius consulatu interemit.* („Posléze i svého bratrance Flavia Clementa, muže opovrženého nezájmu o veřejný život, jehož mladičké ještě syny prohlásil za své nástupce a zrušiv jejich původní jména pojmenoval jednoho Vespasiánem a druhého Domiciánem, dal pro zhora neodůvodněné podezření zavraždit krátce po jeho konzulátu.“), překl. Bohumil RYBA.

<sup>409</sup> To, že byl Clemens křesťan, zastává: SORDI, s. 49. Židovský konvertita/bohobojný: KERESZTES, s. 14; SMALLWOOD, s. 9; JIRKAL, s. 45-46; COOK, s. 136, Cook však soudí, že jeho poprava mohla souviset s politikou; WILLIAMS, Margaret, *Domitian, the Jews and the 'Judaizers'*, in: *Historia*, 39 (2), 1990, s. 208, podobně zastává názor, že byl konvertitou, ale byl

Nejdříve se pozastavíme u první možnosti, a to, že Clemens byl křesťan, což je informace, kterou poprvé uvádí byzantský autor Synkellos (zemřel někdy po r. 810).<sup>410</sup> Mezi badateli, kteří zastávají tuto teorii, je Sordi, která soudí, že Clemens jako křesťan mohl čelit obvinění z ateismu. Clemens se, podle ní, dostal do potíží, protože odmítal uctívat římská božstva a císaře, přičemž především to druhé pro něho mělo být nebezpečné kvůli tomu, že si Domitianus vyžadoval oslovení *dominus et deus*. Konkrétně měl být Clemens obviněn z *impietas*, která, podle Sordi, mohla naznačovat i *maiestas*, tedy urážku císaře. Tato obvinění, podle ní, mohou souviset s vybíráním tzv. židovské daně neboli *fiscus Iudaicus*, kterou zřejmě Domitianus začal zneužívat. O tom nás zpravuje Suetonius, který uvádí, že ji Domitianus začal vybírat mnohem přísněji a že byli pronásledováni ti, kteří žili jako Židé *improfessi* a ti, kteří skrývali svůj původ.<sup>411</sup> Tyto dvě skupiny pravděpodobně představují tzv. *σεβόμενοι* neboli bohabojné a/nebo konvertity k judaismu, kteří svou příslušnost k judaismu tajili, a poté obřezané Židy, kteří však judaismus nepraktikovali.<sup>412</sup> Zdá se, že obě skupiny začaly dani podléhat až během

---

odsouzen i kvůli politickým důvodům. Politické důvody: KNUDSEN, s. 28; LAMPE, s. 203-204, ULRICH, s. 281.

<sup>410</sup> GEORGIUS SYNCCELLUS, 650, 25.

<sup>411</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 12, 2: *Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi Iudaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent* („Nad jiné se zvláštní krutostí byla vymáhána daň židovská. U státní pokladny byli udáváni i lidé, kteří se nehlásili k Židům, ale vedli prý židovský způsob života, anebo ti, kdo zastírali svůj původ a neplatili dávky ukládané tomu národu. Pamatuji se, že jsem v svých raných jinošských letech byl přítomen tomu, jak prokurátor a velmi početný sbor poradců prohlíželi devadesátiletého starce, zda je obřezán.“), překl. Bohumil RYBA.

<sup>412</sup> SMALLWOOD, s. 3; KERESZTES, s. 4-5. WILLIAMS, Margaret, s. 199, naopak zastává, že *improfessi* byli plnohodnotní konvertité. COOK, s. 123, soudí, že se mohlo jednat o obě skupiny, tj. jak o bohabojné, tak o konvertity, neboť „all that was needed was a concept of being adherent of another cult.“ Dle našeho názoru nelze jednoznačně rozhodnout, budeme proto počítat s tím, že mohlo jít o bohabojné i o konvertity. Existuje rovněž názor, že do těchto dvou skupin spadali i křesťané, a to jak z židovského, tak pohanského prostředí: HEEMSTRA, Marius, *The Fiscus Judaicus*, in: *Jews and Christians in the First and Second Centuries*, Peter J. TOMSON et Joshua SCHWARTS (ed.), Leiden: Brill, 2014, s. 332 poznámka č. 15. Rovněž Smallwood zastává názor, že do druhé skupiny mohli spadat i Židé, kteří konvertovali ke křesťanství, ale zároveň soudí (dle našeho mínění oprávněně), že „the imposition of a tax on the Jews possibly helped to clarify the distinction between the two religions.“ (SMALLWOOD, s. 3).

Domitianovy vlády a že během ní nejspíše také docházelo k falešným obviněním – na to poukazuje nápis z mincí, které začal Nerva razit brzy poté, co se stal císařem, a na kterých se uvádí, že nepravá obvinění v souvislosti s *fiscus Iudaicus* byla potlačena.<sup>413</sup>

Sordi tedy soudí, že Clemens mohl být udán za to, že neplatil židovskou daň, a následně obviněn z urážky císaře, protože ho neuctíval jako boha. Clemens, ale, podle ní, bohabojným nebyl – kdyby jím byl, mohl se k tomu přiznat, zaplatit daň a zachránit si svůj život. Jelikož tak neučinil, považuje Sordi za jediné logické vysvětlení to, že musel být křesťanem. Sordi také soudí, že Domitianus už déle věděl, že byl jeho bratranec křesťanem, ale že si až do r. 95 neuvědomil, že mu jeho víra brání v plnění jeho náboženských povinností. Na to, podle ní, poukazuje to, že Suetonius hovoří o Clementově *inertia*, čímž míní to, že se Clemens vzdaloval z veřejného života právě proto, aby skryl svou víru.<sup>414</sup> Adolf von Harnack také soudí, že byl Clemens křesťanem, avšak na základě toho, že na pozemcích Flavie Domitilly, jeho ženy, mělo být zřízeno křesťanské pohřebiště.<sup>415</sup>

Ateismus byl sice původně v antice vytýkán Židům, ale poté mohl být spojován i s křesťanstvím, tudíž je představitelné, že z něj mohl být v této době obviněn i křesťan.<sup>416</sup> Sordin další bod však již není tak přesvědčivý: jak jsme již rozebrali výše, nemáme spolehlivé doklady toho, že by se Domitianus sám označoval jako *dominus et deus* nebo že by si přisuzoval božský status.<sup>417</sup> Tím pádem je myšlenka, že kdyby jej někdo neuctíval, dostal by se tím do ohrožení svého života, pouhou spekulací. Nepodílení se na císařském kultu a potažmo i na kultu tradičních božstev by v případě konzula muselo být značně problematické, ne-li nemožné – Suetonius uvádí, že Domitianus Clementa popravil po konci jeho konzulátu, přičemž jeho úřad započal v lednu a skončil na začátku května.<sup>418</sup>

---

<sup>413</sup> COOK, s. 124; *British Museum Catalogue of Coins*, 3, Nerva, 88; 97; 105; 106, na všech uvedených mincích je legenda: *FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA*.

<sup>414</sup> SORDI, s. 46-52.

<sup>415</sup> HARNACK, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924, s. 561. Viz 5.1.2.1 a 5.1.2.2.

<sup>416</sup> Viz WALSH, Joseph J., On Christian Atheism, in: *Vigilae Christianae*, 45 (3), 1991, s. 255-277 nebo COOK, s. 125-127.

<sup>417</sup> Viz 4.1.1.

<sup>418</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 15, 1; JONES, s. 48.

Domitianovi by nejspíše netrvalo tak dlouho si všimnout, že se Clemens vyhýbá jakémukoliv uctívání božstev a císaře. Sordi se pokouší tuto teorii podpořit tím, že *inertia* znamená, že se Clemens nepodílel na veřejném životě, čímž se právě snažil skrýt to, že se nemohl účastnit oficiálního kultu.<sup>419</sup> Welborn (který odmítá, že by byl Clemens křesťanem) však naopak zastává názor, že se Suetonius zmiňuje o Clementově *inertia*, aby ukázal, jak neopodstatněné bylo Domitianovo podezření, neboť Clemens neměl žádné skutečné ambice.<sup>420</sup> Termín *inertia* je tudíž poměrně vágní a můžeme ho vykládat více způsoby, nemyslíme si však, že by mohl dokazovat zrovna to, že byl Clemens křesťanem.

Obecně se Sordin názor pohybuje spíše v rovině domněnek, nemáme totiž žádnou možnost, jak si ověřit, jestli by Domitianus mohl vědět o Clementově víře a kdy přesně mu mohla začít vadit (jestli vůbec).

Stejně se stavíme i k Harnackově názoru, neboť pohřebiště, na které odkazuje, nemusí vůbec souviset s Flaviou Domitillou. Jak poukazuje Lampe tato oblast se pro pohřbívání začala využívat až od 2. století, a to navíc pro pohanské pohřby. Stopy po přítomnosti křesťanů máme až z 3. století.<sup>421</sup> Není tedy žádný důvod si myslet, že Clemens mohl být křesťanem na základě existence tohoto pohřebiště.

Sordi rovněž zcela opomíjí Diónovu nářezku, že z ateismu byli obviněni ti, kteří žili na způsob Židů. Je pravda, že někteří badatelé soudí, že Dión buďto záměrně či nezáměrně zaměnil křesťanskou víru za judaismus.<sup>422</sup> To se ale zdá velmi nepravděpodobné: za Diónova života (okolo 164-229) už byli pohané schopni rozlišit křesťany od Židů a Dión by si je určitě nespletl. Ani záměrná záměna není pravděpodobná: Dión se ve svém díle totiž křesťanům zcela vyhýbá, např. se vůbec nezmiňuje o Neronově pronásledování. Kdyby tedy věděl, že Clemens křesťanem byl, nejspíše by si počínal tak jako ve zbytku svého díla a celou

---

<sup>419</sup> SORDI, s. 52.

<sup>420</sup> WELBORN, Larry, The Preface to 1 Clement, in: *Encounters with Hellenism*, Cilliers BREYTENBACH et Laurence L. WELBORN (ed.), Leiden: Brill, 2004, s. 210.

<sup>421</sup> LAMPE, s. 32-33. Stejný názor zastává i ECK, Werner, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr., in: *Chiron*, 1, 1971, s. 392.

<sup>422</sup> LAMPE, s. 201, byt' tuto záměnu spojuje konkrétně s Domitillou.

zprávu o něm vynechal, než aby do ní zasahoval a pozměnil jeho příslušnost ke křesťanství za judaismus.<sup>423</sup>

Jsou ale skutečnosti, které spíše poukazují na to, že Clemens nevyznával křesťanskou víru. Jak jsme se už zmínili výše to, že Clemens zastával tak vysoký úřad jako konzulát, spíše dokazuje, že křesťanem nebyl.<sup>424</sup> Je také hodno pozornosti, že Suetonius se vůbec nezmiňuje, že by jeho odsouzení souviselo s křesťanskou vírou (či jiným náboženstvím). Suetonius přitom křesťany znal, neboť se o nich zmiňuje jinde ve svém díle.<sup>425</sup> Je tedy nepravděpodobné, že, kdyby se jednalo o skutečný důvod jeho popravu, že by ho Suetonius neuvedl. Většina moderních badatelů se rovněž shoduje na tom, že Clemens křesťanem nebyl.<sup>426</sup>

Co bylo tedy důvodem jeho odsouzení? Z Dióna se zdá, že Clemens byl odsouzen kvůli své náklonosti k judaismu, Suetonius zase uvádí, že ho Domitianus popravil kvůli nepatrnému podezření. Badatelé, kteří volí první možnost, poukazují na to, že Domitianus zneužíval vybírání *fiscus Iudaicus*.<sup>427</sup> Smallwood navrhuje, že se za Domitiana mohl ateismus stát trestuhodným činem, přičemž mohl vést k potrestání za *maiestas*, tedy za neuctívání císaře. Smallwood soudí, že se konvertité nepřiznávali úřadům ohledně placení daně právě proto, že se obávali potrestání za ateismus, což se, podle ní, přihodilo Clementovi, který patřil mezi bohobojné – stejný názor zastává i Keresztes.<sup>428</sup> Pokud by jím nebyl, Smallwood argumentuje, byl by schopen přinést oběť císaři a zbavit se tak obvinění z ateismu. Rovněž poukazuje na to, že v židovské tradici figuruje člen Flaviovců, který měl být konvertitou k judaismu: ten se objevuje pod jménem Onkelos a uvádí se o něm, že byl synem Kalonika či Kalonyma a synovcem Tita.<sup>429</sup> V *Midraši a Babylónském*

---

<sup>423</sup> Je třeba však upozornit na to, že stav dochování Diónova díla je značně komplikovaný viz PRCHLÍK, Ivan, Cassius Dio a jeho Μαρκουμαννίς, in: *Archeologie ve středních Čechách*, 25, 2021, s. 115-117.

<sup>424</sup> Tento názor zastává i SMALLWOOD, s. 7.

<sup>425</sup> SÜETONIUS, *Vita Neronis*, 16, 2.

<sup>426</sup> Např. BARNES, *Legislation against the Christians*, s. 36, další autority viz poznámka č 409.

<sup>427</sup> Spojení s daní navrhuje: KERESZTES, s. 7-19; SMALLWOOD, s. 3-4.

<sup>428</sup> SMALLWOOD, s. 6-7; KERESZTES, ibid.

<sup>429</sup> SMALLWOOD, s. 7-8; *Bavli, Gitin*, 56b; *Bavli, Avoda zara*, 11a.



*Talmudu* se také objevuje příběh o senátorovi jménem Ketja bar Šalom, který byl konvertitou k judaismu a buďto byl popraven nebo spáchal sebevraždu.<sup>430</sup> Smallwood soudí, že tyto zmínky reflektují Clementovu popravu a skutečnost, že byl jedním z bohabojných.<sup>431</sup>

Tato varianta se jeví jako možná především, pokud vezmeme v potaz, že ateismus byl často Židům vytýkán.<sup>432</sup> Na druhou stranu ale musíme opět upozornit na to, že Smallwood i Keresztes zastávají názor, že Domitianus výrazně prosazoval svůj kult a vyžadoval božské pocty, což, jak jsme již ukázali, není prokazatelné.<sup>433</sup> Je tedy otázkou, zda právě neuctívání císaře bylo důvodem Clementovy popravu. Suetonius navíc informaci o *fiscus Iudaicus* uvádí v oddílu, ve kterém popisuje, jakými různými způsoby se Domitianus snažil naplnit císařskou pokladnu. Z toho se jeví, že mu nešlo o to, že ho konvertité či bohabojní neuctívají jako boha, ale že zkrátka hledal prostředky, jak získat více peněz.

Zmínky o Onkelovi se nejspíše týkají Clementa a snad mohou poukazovat i na to, že Clemens s judaismem do nějaké míry sympatizoval, ale jen těžko můžeme říct, nakolik jsou tyto zprávy nezávislé a neovlivněné tradicí, která vznikla na základě Diónova podání. Rovněž je třeba zdůraznit, že tato teorie se do velké míry opírá o podobnost mezi Clementovým jménem a jménem Kalonika/Kalonyma, ten však v příběhu nefiguruje jako židovský konvertita, ale jako jeho otec. Smallwood uznává, že židovská tradice (podle ní) zachovala podání o Clementově popravě „confusedly“.<sup>434</sup> Ačkoliv souhlasíme s tím, že podobnosti mezi těmito příběhy a Clementovým případem jsou natolik významné, že se nejspíše skutečně týkají jeho, přece je nemůžeme považovat za spolehlivý doklad jeho příslušnosti či náklonnosti k judaismu ani toho, že byl za ně popraven.<sup>435</sup>

---

<sup>430</sup> *Devarim Raba*, 2, 24; *Bavli, Avoda zara*, 10b.

<sup>431</sup> SMALLWOOD, s. 7-8.

<sup>432</sup> Viz poznámka č. 416.

<sup>433</sup> Viz 4.1.1.

<sup>434</sup> SMALLWOOD, s. 9

<sup>435</sup> V případě Ketja bar Šalomy je, dle našeho názoru, třeba ještě opatrnějšího postoje, neboť existuje názor, že je třeba jeho smrt zasadit do Hadrianovy vlády: JACOBSON, Howard, Ketiah bar Shalom, in: *AJS Review*, 6, 1981, s. 39-42.

Poznámka, že kdyby Clemens nebyl konvertitou či bohabojným, tak by se mohl zbavit viny tím, že by obětoval císaři, je oprávněná, ale spočívá, dle našeho názoru, na představě, že proces s Clementem probíhal obdobně jako proces, který popisuje Plinius.<sup>436</sup> Nemáme ale žádné informace o tom, jak soudní řízení probíhalo ani jak přesně byla formulována žaloba proti Clementovi – ateismus totiž nebyl oficiálně v římském právu trestuhodným činem.<sup>437</sup> Také nám naopak připadá pravděpodobnější, že, pokud skutečně Clementovo obvinění stálo pouze na tom, že neuctívá císaře a měl příležitost se ho zbavit tím, že by císaři přinesl oběť, že by tak učinil, především pokud byl „pouze“ bohabojným – to samé platí i pro uctívání tradičních božstev. Tím se však dostáváme do oblasti pouhých domněnek, zkrátka se nezdá, že by byla neúčast na císařově (a tradičním) kultu skutečným důvodem jeho popravy.

I přesto pokládáme za možné, že Clemens bohabojným mohl být, ale hlavní příčinou jeho odsouzení byla spíše výše zmíněná možnost, a to Domitianova podezřívavost. Jak jsme již uvedli, Suetonius nás zpravuje o tom, že Clemens byl zabit na základě neodůvodněného podezření, což naznačuje spíše politickou motivaci za jeho popravou. Suetonius rovněž v oddíle, který přímo předchází zprávě o Clementovi, popisuje, jak s časem rostla Domitianova podezřívavost a paranoia, protože se obával o svůj život.<sup>438</sup> Cook také upozorňuje na to, že Domitianus adoptoval Clementovy dva syny jako své nástupce, a je tedy představitelné, že se mohl obávat, aby se ho Clemens nepokusil odstranit ve prospěch svých synů.<sup>439</sup> Navíc Clementova staršího bratra, Flavia Sabina, který společně s Domitianem zastával konzulát v r. 82, nechal Domitianus rovněž popravit, a to kvůli tomu, že byl při volbách mylně ohlášen jako *imperator* namísto konzula.<sup>440</sup> Je tedy možné, že Domitianus mohl být vůči Clementovi nedůvěřivý a rozhodnout se, že se ho pro jistotu zbaví.

---

<sup>436</sup> Viz 3.1.

<sup>437</sup> MOMMSEN, Theodor, Der Religionsfrevl nach romischen Recht, in: *Historische Zeitschrift*, **64**, 1890, s. 393-394.

<sup>438</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 14, 4.

<sup>439</sup> COOK, s. 131; SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 15, 1.

<sup>440</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 10, 4.

V tomto případě by byl ateismus, který spíše budeme vykládat jako neochotu uctívat božstva, jen záminkou – proto ho uvádí ve svém podání Dión, neboť se jednalo o oficiální důvod, ale ne Suetonius, který nejspíše věděl, že Clemens byl odstraněn z jiného důvodu. Nemusí tak ani hrát roli, jestli Clemens byl nebo nebyl schopen uctívat císaře nebo božstva, neboť o to v procesu nejspíše nešlo. Nelze vyloučit, že Clemens nemohl být tajně jedním z bohabojných (popřípadě i konvertitou) a že tato skutečnost nemohla přispět k jeho odsouzení, případně ani to, že se vyhýbal placení židovské daně. Jako nejpravděpodobnější se však jeví varianta, že byl zabit především kvůli tomu, že se Domitianus obával jeho ambicí, ať už oprávněně či ne.

## 5.1.2 Domitilla

### 5.1.2.1 Domitilla, nebo Domitilly?

Nyní se přesuneme k druhé z možných křesťanských obětí, a to k Domitille či Domitillám. Vedou se totiž spory o to, jestli existovala pouze jedna, nebo dvě: Dión nás zpravuje o tom, že společně s Clementem byla odsouzena i jeho žena, Flavia Domitilla, která byla rovněž odsouzená za ateismus, ale byla poslána do vyhnanství na ostrov Pandateria.<sup>441</sup> Eusebios naproti tomu uvádí, že Domitianus odsoudil Flavii Domitillu, Clementovu neteř, k vyhnanství na ostrově Pontia, a to za její křesťanskou víru, přičemž se odvolává na pohanské autory. V *Chronicu* říká totéž, přičemž ale konkrétněji uvádí, že tuto informaci má od nám neznámého autora Bruttia.<sup>442</sup> Nejdříve se proto pokusíme vyřešit otázku, zdali existovala jedna, nebo dvě Domitilly.

S teorií, že existovaly dvě Domitilly, manželka a neteř Clementa, přišel jako první Caesar Baronius, a, byť se v současnosti nejedná o většinový názor, jsou stále badatelé, kteří se k němu kloní.<sup>443</sup> Tito badatelé zastávají názor, že Eusebios/Bruttius je stejně spolehlivým zdrojem jako Dión (Lampe ho pokládá

---

<sup>441</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 1-2.

<sup>442</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18, 5; HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e, obé viz 3.4.

<sup>443</sup> Baronius viz poznámka č. 19; tento názor zastává např. KERESZTES, s. 19; LAMPE, s. 203-204, si myslí, že obě varianty (tj. existence jedné, nebo dvou Domitill) jsou stejně pravděpodobné.

dokonce za spolehlivějšího) a proto soudí, že je třeba obě zprávy skloubit a že musely existovat obě Domitilly.<sup>444</sup>

Většina badatelů však zastává názor, že existovala pouze jedna Domitilla, a to Clementova žena.<sup>445</sup> Za klíčové pokládají to, že se žádný antický autor nezmiňuje o obou Domitillách: Suetonius uvádí, že do spiknutí proti Domitianovi byl zapleten Stephanus, Domitillin otrok. Toho představuje pouze jako *Domitillae procurator* („Domitillin šafář“), přičemž už Domitillu nijak blíže neidentifikuje. Jestliže měly být ve flaviovské rodině dvě odlišné osoby toho jména, nejspíše by Suetonius měl potřebu uvést, o kterou z Domitill se jedná.<sup>446</sup> Máme rovněž epigrafické prameny, které dokládají existenci Domitilly, manželky, ale nemáme žádné jiné zprávy o Domitille, neteři, vyjma Eusebiovy/Bruttiovy zprávy.<sup>447</sup>

O tomto Bruttiovi přitom vůbec nic nevíme, někdy sice bývá ztotožňován s Bruttiiem Praesentem, se kterým si dopisoval Plinius, ale nemáme žádné doklady, že by se Praesens zabýval historií.<sup>448</sup> Ať už se ale jedná o kohokoliv, jeho zpráva, jak se zdá, není neproblematická: Eusebios sice cituje své zdroje věrně, ale Larry Welborn poukazuje na to, že v takových případech většinou vždy první zmíní svůj zdroj a poté následuje citace. Tak si ale nepočíná v tomto případě, což vede Welborna k závěru, že Bruttiovo podání neměl z první ruky. Soudí přitom, že Bruttia měl k dispozici jen zprostředkovaně skrze nějakého křesťanského autora,

---

<sup>444</sup> LAMPE, s. 199.

<sup>445</sup> COOK, s. 129; ULRICH, s. 278; KNUDSEN, s. 28; SMALLWOOD, s. 12, poznámka č. 18; CANFIELD, Leon Hardy, *The Early Persecutions of the Christians*, Clark: The Lawbook Exchange, 2005, s. 82-83.

<sup>446</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 17, 1, překl. Bohumil RYBA; CANFIELD, ibid.

<sup>447</sup> CIL 6, 8942, kde se mluví o Flavii Domitille, vnučce Vespasianově a manželce Clementově. Máme také nápis, který se zmiňuje o tom, že Domitilla Flavia darovala P. Calvisiovi Philotovi pozemek: CIL 6, 16246, a další nápisy, které mluví o pozemkovém daru od Domitilly, Vespasianovy vnučky: CIL 6, 948; 6, 8942. LAMPE, s. 33, pochybuje, že se na nápisech hovoří o Domitille, Clementově manželce, ale COOK, s. 129, poznámka č. 94, s ním nesouhlasí. My se kloníme ke Cookovu názoru, vzhledem k tomu, že první uvedený nápis uvádí, že byla Domitilla Vespasianovou vnučkou, je pravděpodobné, že se jí týkají i ostatní nápisy.

<sup>448</sup> PLINIUS, *Epistulae*, 7, 3; WELBORN, s. 208; PIR<sup>2</sup>, B 160-170; více informací ohledně spojitosti Bruttia s Bruttiiem Praesentem viz LEVICK, B. M. et RICH, J. W., Bruttius, in: *The Fragments of the Roman Historians*, Volume I, T. J. CORNELL (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 593-594.

který se mohl dopustit omylů.<sup>449</sup> Cook, který s Welbornem souhlasí, také poukazuje na to, že Hieronymus ve svém překladu Eusebia užívá pro neteř substantiva *neptis*, ale to v klasické latině označovalo vnučku, kdežto v patristické latině se užívalo právě pro neteř (je proto, podle něho, velmi nepravděpodobné, že by Bruttius tohoto výrazu užil).<sup>450</sup> Zároveň poukazuje na to, že se v textu objevuje výraz *martyrium*, které by pohanský autor určitě nezvolil.<sup>451</sup> Jedná se o dobré postřehy, přeci jenom si však musíme uvědomit, že Hieronymos překládal z řeckého textu Eusebia, který zase čerpal (nejspíše) z nám neznámého zprostředkování Bruttiovy zprávy. Je tedy otázka, s jakou jistotou můžeme analyzovat tyto lexikální prvky a určit od koho pocházejí. Každopádně je zde oprávněné podezření, že Eusebios neměl Bruttiovu zprávu k dispozici z první ruky, což znamená, že se k ní musíme stavět s rezervou.

Co se Diónova podání týče, Ivan Prchlík přišel s názorem, že Dión svou informaci o Domitille (a potažmo Clementovi, Glab里昂ovi a ostatních odsouzených) převzal od Tacita. Zdá se totiž, že Tacitus byl prvním autorem, který se věnoval vládě Flaviovců, a že Dión (který si měl pečlivě shromáždit své prameny) nečerpal ze Suetonia, který tuto událost popisuje mnohem stručněji, ani z Plútarcha, protože jeho životopisy se již nezabývají Flaviovci. Tacitus byl navíc členem *quindecemviri sacris faciundis* a (pokud byl v té době v Římě) mohl být u procesu s dotýcnými sám přítomen.<sup>452</sup> Vzhledem k tomu, že se jedná o velmi pravděpodobný návrh, je o důvod víc, proč bychom měli dávat přednost Diónovu podání před Bruttiovým.

Ještě se krátce vyjádříme k exilu Domitilly, konkrétně rozporu mezi Eusebiem/Bruttiiem a Diónem ohledně ostrova, na který měla být vyhoštěna. Jelikož se Pandateria a Pontia nacházejí vedle sebe a zní i podobně, zjevně došlo k jejich záměně, přičemž nelze určit, ve kterém podání k chybě došlo a na který

---

<sup>449</sup> WELBORN, s. 208, konkrétní příklady *ibid.*, poznámka č. 67; HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e, viz 3.4.

<sup>450</sup> COOK, s. 119-120 a konkrétněji s.119, poznámka č. 46, ohledně výrazu *neptis*; HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e.

<sup>451</sup> COOK, s. 120.

<sup>452</sup> PRCHLÍK, Ivan, Tacitus de Christiani, in: *Avruga*, 57 (1), 2015, s. 58-61 a PRCHLÍK, Ivan, Auctor nominis eius Christus, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica*, 2, 2017, s. 103-107.

ostrov byla Domitilla skutečně vyhoštěna. Pro naši práci je však tato informace v zásadě irelevantní.

Na základě tohoto výkladu se tedy přikláníme k variantě, že existovala pouze jedna Domitilla, Clementova žena.

### 5.1.2.2 Domitilla křesťanka

Nyní nám tedy ještě zbývá vyřešit otázku Domitillina náboženství, neboť stejně jako v případě jejího manžela, i u ní se uvažuje o tom, že mohla být buďto křesťankou, nebo bohobojnou / konvertitkou k judaismu. Nejdříve se zaměříme na první možnost.

Dión uvádí, že Domitilla čelila stejnému obvinění jako Clemens, tj. ateismu, za který byli odsouzeni ti, kteří žili na způsob Židů.<sup>453</sup> Eusebios (v *Chronicu* s odvoláním na Bruttia) naopak uvádí, že byla potrestána za křesťanskou víru.<sup>454</sup>

Názor, že Domitilla byla křesťankou, zastává Sordi, a to opět na základě toho, že ateismus může být i obvinění z křesťanství. Taktéž spojuje tento proces s vybíráním židovské daně, přičemž ti, kteří byli obviněni, že daň neplatí, mohli být následně obviněni z ateismu a potažmo z *maiestas*. Sordi namítá (stejně jako u Clementa), že pokud by byla Domitilla jednou z *improfessi* a šlo by jí o život, proč by se nepřiznala k tomu, že je bohobojnou, aby se zachránila? Jediným možným vysvětlením, podle ní, je to, že musela být křesťankou.<sup>455</sup> Knudsen rovněž soudí, že „Domitilla was undoubtedly a Christian“, ale její odsouzení, podle něho, nesouviselo s její vírou.<sup>456</sup> Lampe zastává názor, že Domitilla byla odsouzena za křesťanskou víru a za to, že neuctívala císaře jako boha. Lampe zároveň soudí, že je třeba dát přednost Bruttiovi před Diónem, je totiž, podle něho, nepravděpodobné, že by Bruttius jako pohanský autor zaměnil judaismus za křesťanství. Myslí si proto, že Dión naopak měl k dispozici informaci, že Domitilla byla křesťankou, a namísto toho uvedl, že je bohobojnou. Dále je, podle něho, klíčové to, že, pokud byla odsouzena za křesťanství, najdeme v literatuře paralely, kdežto neznáme žádné

---

<sup>453</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 1-3, viz 3.5.

<sup>454</sup> HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e, viz 3.4, viz 3.4.

<sup>455</sup> SORDI, s. 48-49.

<sup>456</sup> KNUDSEN, s. 28, nijak blíže svůj názor přitom neodůvodňuje.

jiné příklady toho, že by byl za své vyznání odsouzen bohabojný.<sup>457</sup> Především také v minulosti někteří badatelé soudili, že Domitilla byla křesťankou na základě křesťanského pohřebiště, které mělo být zřízeno na jejích pozemcích.<sup>458</sup>

Jak jsme již uvedli výše, Sordin názor se zakládá na tom, že Domitianus pro sebe vyžadoval božské pocty, pro to však neexistují přesvědčivé důkazy a nemusíme tak nutně z obvinění z ateismu usuzovat, že muselo hned vést i k obvinění z *maiestas*.<sup>459</sup> Rovněž opět připomínáme, že nevíme, jak přesně byla formulována obvinění Domitilly (a ostatních) a jak probíhal jejich soudní proces. Stejně jako v případě Clementa mohl ateismus představovat pouze záminku pro Domitillino odsouzení a Domitianovi tak nešlo o to, zdali skutečně uctívá božstva/císaře či platí židovskou daň. Sordi se navíc nijak nevyjadřuje k tomu, jak máme chápat Diónovu informaci, že z ateismu byli obviněni ti, kteří žili jako Židé – jak jsme rozebrali výše, je velmi nepravděpodobné, že by si Dión spletl judaismus s křesťanstvím nebo že by je záměrně zaměnil.

V tomto bodě se rovnou přesuneme k Lampeho argumentům, které pokládáme za nepřesvědčivé – Dión má tendenci jakékoliv zmínky o křesťanech vypouštět, nikde se ale nesetkáváme s tím, že by křesťany zaměnil za Židy nebo bohabojné, a je proto otázkou, proč by tak učinil zrovna v tomto případě. Opět také připomeňme to, že Bruttius není spolehlivým zdrojem, neboť ho Eusebios nemusel citovat z první ruky.<sup>460</sup> Také Lampeho názor ohledně absence jiných procesů s bohabojnými se jeví jako scestný – jenom protože nevíme o žádných dalších případech, neznamená, že Domitilla nemohla být bohabojnou, popřípadě být za tuto skutečnost obviněna.<sup>461</sup> Stejně tak doklady jiných křesťanů obviněných z ateismu nijak nepotvrzují, že Domitilla byla křesťankou, pouze ukazují na to, že mohla být

---

<sup>457</sup> Jako příklad paralel Lampe uvádí pronásledování maloasijských křesťanů za jejich neochotu uctívat císaře ve *Zjevení* nebo zmínky v Justínově *Apologii*, že křesťané byli obviňováni z ateismu: IUSTINUS, *Apologia*, 1, 6, 1; 1, 5, 4; 1, 46, 3; a také z ἀσέβεια: Ibid., 1, 4, 7; 2, 10, 4). Další příklady viz LAMPE, s. 200-202.

<sup>458</sup> Např. HARNACK, s. 561 nebo CAMPBELL, I. A., Noble Christian Families in Rome under the Pagan Emperors, in: *The Dublin Review*, Volume 126, 1900, s. 371-372.

<sup>459</sup> Ohledně Domitianových nároků na božství viz 4.1.1.

<sup>460</sup> Viz 5.1.1.

<sup>461</sup> Navíc by šlo oponovat tím, že se Dión zmiňuje ještě o Clementovi a mnohých dalších, tudíž máme (teoreticky) další případy, ale ty samozřejmě pocházejí ze stejného pramene.

jako křesťanka za ateismus odsouzena. Naopak ale souhlasíme s Lampeho poznatkem, že Domitillyny katakomby nedokazují její příslušnost ke křesťanství, neboť v této oblasti byly původně pohanské hrobky.<sup>462</sup>

Rovněž jako v Clementově případě i u Domitilly je možným dokladem toho, že mohla být křesťankou, pouze Diónova zmínka o ateismu. Avšak vzhledem k tomu, že ho výslovně spojuje s židovským způsobem života, jedná se o poměrně chatrný argument. Máme sice ještě Bruttiovo tvrzení zachované u Eusebia, to ale musíme brát s rezervou. Možnost, že Domitilla vyznávala křesťanskou víru, se tak jeví jako velmi slabá.

### 5.1.2.3 Domitilla bohobojná / konvertitka k judaismu

Teď se tedy přesuneme k druhé možnosti, a sice jestli Domitilla byla jednou z bohobojných / konvertitů k judaismu. Dión totiž uvádí, že Domitilla byla odsouzená za ateismus, z kterého byli obvinění také mnozí ti, kteří žili jako Židé. Někteří badatelé proto usuzují, že Domitilla byla bohobojnou, popřípadě konvertitkou k judaismu.<sup>463</sup>

Smallwood v jejím případě používá stejné argumenty jako u Clementa, tedy, že bohobojní, kteří byli udáni za to, že neplatili *fiscus Iudaicus*, mohli být obviněni z ateismu a následně z *maiestas*, neboť Domitianus nemohl snést, že mu odmítali vzdát božské pocty. Domitilla tak byla, podle Smallwood, pravděpodobně bohobojnou. Stejně tak i Keresztes vidí spojitost s *fiscus Iudaicus* a ateismem, který posléze vedl k obvinění z *maiestas*.<sup>464</sup>

Už jsme výše několikrát uvedli, že problémem je to, že nemáme spolehlivé doklady o tom, že by si Domitianus kladl nárok na božské pocty. Tudíž nemůžeme konstatovat, že ateismus vedl k obvinění z *maiestas*. Jinak se ale tato interpretace jeví jako možná – o Domitillině odsouzení nemáme žádné informace u jiného pohanského autora (vyjma Bruttia, který však není spolehlivý), se kterým bychom mohli Diónovo podání porovnat. Na jeho základě se zdá, že Domitilla byla

---

<sup>462</sup> Viz 5.1.1.

<sup>463</sup> COOK, s. 136; SMALLWOOD, s. 9; KERESZTES, s. 14, JIRKAL, s. 45-46 a WILLIAMS, Margaret, s. 208 zastávají, že Domitilla k judaismu konvertovala.

<sup>464</sup> Viz 5.1.1.



bohabojnou či konvertitkou,<sup>465</sup> a nelze ani vyloučit, že neplacení židovské daně mohlo být prvotním důvodem jejího obvinění a že následně byla potrestána za ateismus, který však pravděpodobně představoval především neuctívání tradičních božstev, možná i císaře. Mohli bychom tak odůvodnit i to, proč byla na rozdíl od svého manžela poslána do vyhnanství – Clemens byl v Domitianových očích nebezpečný, rozhodl se ho proto popravit, pokud se ale Domitilla provinila „pouze“ ateismem, mohl ji Domitianus vyhostit, jelikož pro něj nepředstavovala žádnou hrozbu. Je ale také možné, že v Domitillině odsouzení sehrála roli politika.

#### 5.1.2.4 Odsouzení Domitilly z politických důvodů

Někteří badatelé zastávají názor, že Domitilla, stejně jako její manžel, byla odsouzena z politických důvodů a obvinění z ateismu bylo pouze zástěrkou.<sup>466</sup> Již jsme zmínili výše, že Domitianus adoptoval Domitiliny syny jako své následovníky, což nejspíše sehrálo roli v odstranění Clementa – ze stejného důvodu se mohl chtít zbavit i Domitilly, jestliže ji rovněž podezíral z toho, že chce k moci dostat své syny.<sup>467</sup> Jones navíc poukazuje na to, že Sabinus, Clementův bratr, a poté Q. Petillius Rufus, který byl nejspíše Domitilliným nevlastním bratrem, zastávali konzulát společně s Domitianem v prvním a druhém roce Domitianovy vlády, přičemž císařové většinou konzulát propůjčovali těm, o kterých uvažovali jako o svých následovcích. To, jak Jones uvádí, znamenalo, že „both husband and wife were perilously close to the throne.“<sup>468</sup> Domitianus mohl, po odstranění Clementa, pokládat Domitillu za méně nebezpečnou, a proto ji poslat do vyhnanství.<sup>469</sup> Ačkoliv se v zásadě jedná spíše o domněnky, jsou, podle našeho názoru, pravděpodobné.

---

<sup>465</sup> Nelze určit, o kterou variantu se jedná, neboť Diónovo vyjádření je poměrně vágní, viz 3.5.

<sup>466</sup> ULRICH, s. 281; COOK, s. 131. Cook však zároveň soudí, že Domitilla byla bohabojnou.

<sup>467</sup> Viz 5.1.1.

<sup>468</sup> JONES, Brian W., *The Emperor Domitian*, London: Routledge, 1992, s. 47-48; Jones uvádí, že v prvním roce Vespasianovy vlády byli konzuly Vespasianus a Titus, poté v prvním roce Titovy vlády Titus a Domitianus (s. 207, poznámka č. 114).

<sup>469</sup> ULRICH, s. 281, soudí, že Domitilla představovala pro Domitiana menší nebezpečí, a tak ji poslal do vyhnanství a nepopravil.

Pokud jde o Domitillu přiklonili jsme se k variantě, že existovala pouze jedna, žena Clementa, která nebyla křesťankou, ale mohla být jednou z bohobožných či konvertitů k judaismu. Její odsouzení mohlo souviset s jejím náboženstvím, konkrétně s neochotou uctívat tradiční božstva (a snad i císaře), přičemž je rovněž možné, že se Domitianus obával, že Domitilla společně se svým manželem pro něj představují nebezpečí.

### 5.1.3 Glabrio

Poslední osobou, kterou se budeme zabývat, je Acilius Glabrio, který, jak uvádí Dión, měl být odsouzen společně s Clementem a Domitillou, přičemž jeho obvinění měla být z většiny stejná jako u ostatních, ale Dión konkrétněji uvádí, že měl být také odsouzen za to, že zápasil s divokými šelmami.<sup>470</sup> Jelikož z toho vyplývá, že jedním z Glabrionových obvinění měl být ateismus, soudí někteří badatelé, že byl křesťanem.

Mezi nimi je Sordi, podle které mezi Glabrionova další obvinění patřilo i podezření z převratu. Suetonius nás totiž zpravuje o tom, že Glabrio byl odsouzen, když se nacházel v exilu, a to z toho důvodu, že společně s dalšími dvěma muži plánoval svrhnout Domitiana.<sup>471</sup> Sordi tedy soudí, že Glabrio byl odsouzen za ateismus a politické důvody. Do vyhnanství byl, podle ní, poslán právě na jejich základě a rovněž kvůli příhodě, kterou popisuje Dión – Domitianus měl Glabriona (v době jeho konzulátu) povolát na své sídlo do Alby během oslav Iuvenalií a nařídít mu, aby skolil divokého lva, což se Glabrionovi bez potíží podařilo.<sup>472</sup> Posléze, Sordi soudí, byl popraven jako křesťan, přičemž Domitianus už dříve věděl o jeho víře, ale až později se rozhodl křesťany odstranit, a to kvůli konfliktu se svým bratrancem, Clementem, který (podle Sordi) byl rovněž křesťanem.<sup>473</sup> Taktéž Harnack soudí, že Glabrio mohl být křesťanem, přičemž se odvolává na křesťanské nápisy, které se našly v Priscilliných katakombách. Na těchto nápisech se objevuje

---

<sup>470</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 3, viz 3.5.

<sup>471</sup> SORDI, s. 50; SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 10, 2.

<sup>472</sup> CASSIUS DIO, *Historia Romana*, 67, 14, 3, viz 3.5.

<sup>473</sup> SORDI, s. 50, viz 5.1.1.

jméno Acilia Glabriona, což by, podle něho, mohlo být dokladem jeho křesťanské víry.<sup>474</sup>

Jak jsme již uvedli v předešlém výkladu, ateismus může být spojen s křesťanskou vírou, ale zároveň ani nemusí. Dión se však v souvislosti s ateismem konkrétně zmiňuje o židovském životním stylu a vzhledem k tomu, že je nepravděpodobné, že by zde došlo k záměně judaismu za křesťanství, jedná se o značně chatrný doklad. Navíc, na rozdíl od Domitilly, nemáme žádné zprávy, které by hovořily o Glabronovi jako o křesťanovi – co se křesťanských nápisů týče, tak ani ty nedokazují Glabronovu náležitost ke křesťanství, neboť, jak poukázal Lampe, tyto nápisy pocházejí až z 3. a 4. století.<sup>475</sup> Sled událostí, který Sordi navrhuje, je sice možný, ale primárně spočívá na jejích domněnkách ohledně Domitianova vztahu vůči křesťanům, které nelze nijak potvrdit.

Doklady toho, že byl Glabrio křesťan, jsou minimální, ale naopak proti této teorii mluví více skutečností: jak jsme se již zmínili v případě Clementa, je nepravděpodobné, že by v této době mohl být křesťanem vysoce postavený římský úředník (Glabrio zastával konzulát). Suetonius, který nás zpravuje o Glabronově popravě, jako její důvod uvádí to, že osnoval spiknutí, ale nijak se nezmiňuje o tom, že by souviselo s křesťanstvím. Lampe rovněž podotýká, že Glabrio by jako křesťan nejspíše nezápasil s divokými šelmami.<sup>476</sup>

Na základě pramenných zpráv, které máme k dispozici, se tak jako nejpravděpodobnější zdá, že Glabrio byl popraven kvůli politickým důvodům, konkrétně kvůli údajnému spiknutí proti Domitianovi. Obvinění z ateismu bylo tak patrně jen záminkou, jak se Glabriona zbavit, přičemž nelze vyloučit, že mohl do nějaké míry s judaismem sympatizovat.<sup>477</sup>

#### 5.1.4 Další oběti

Dión i Eusebios/Bruttius se každý ve svém podání zmiňuje o tom, že Domitianus odsoudil kromě Clementa, Domitilly a Glabriona, také mnoho dalších

---

<sup>474</sup> HARNACK, s. s 561; CIL 6, 31679.

<sup>475</sup> LAMPE, s. 204.

<sup>476</sup> LAMPE, s. 205. Je však otázkou, zdali bylo toto obvinění pravdivé.

<sup>477</sup> To, že Glabrio konvertitou k judaismu byl, zastává WILLIAMS, Margaret, s. 208.

osob.<sup>478</sup> Musíme si tedy položit otázku, zdali zde máme doklady nějakého rozsáhlejšího pronásledování iniciovaného císařem Domitianem.

Eusebios/Bruttius uvádí, že Domitianovými oběťmi bylo, kromě Domitilly, mnoho dalších křesťanů. Jak už jsme se ale zmínili, Bruttius není spolehlivým pramenem, neboť ho Eusebios nejspíše necitoval z první ruky. Rovněž je třeba upozornit na to, že Eusebios uvádí v *Historia ecclesiastica*, že tyto osoby měly, stejně jako Domitilla, odejít do vyhnanství, Bruttius ale v Eusebiově *Chronicu* říká, že podstoupily mučednictví – tato nesrovnalost, podle nás, jenom dokazuje, že Eusebia (potažmo Bruttia) musíme brát s rezervou.<sup>479</sup> Také zmiňme to, že jiní křesťanští antičtí autoři neuvádějí žádné další osoby, které by za Domitianovy vlády podstoupily smrt pro svou víru.<sup>480</sup> Stejně tak, jako v případě Clementa, Domitilly a Glabriona, je tak nejspíše bezpečné usoudit, že Domitianus neodsoudil za křesťanství nikoho jiného.

Je však možné, že ostatní byli bohabojní či konvertité a obvinění z neuctívání tradičních božstev, neboť Dión výslovně uvádí, že za ateismus byli potrestáni mnozí ti, kteří žili jako Židé. Rovněž je možné, že mohli být odhaleni v rámci přísnějšího vybírání *fiscus Iudaicus*, ale tuto teorii nelze nijak potvrdit.

---

<sup>478</sup> HIERONYMUS, *Chronicon*, 192e; EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 18, 4; DIO CASSIUS, *Historia Romana*, 67, 14, 1-3, viz 3.4 a 3.5.

<sup>479</sup> Navíc, jak upozorňuje Cook, výraz *martyrium* pochází z křesťanského prostředí, proto by ho Bruttius jako pohanský autor nejspíše ani neušil, viz poznámka č. 451.

<sup>480</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 26, 9: Melitón říká pouze to, že Domitianus chtěl pošpinit křesťanské učení, viz 3.9; LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 3, 1: mluví o tom, že Domitianus pronásledoval křesťany, neposkytuje ale žádné podrobnosti, viz 3.11; TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 4: uvádí, že Domitianus křesťany pronásledoval, ale brzy od toho sám upustil, viz 3.10; HEGESIPPUS v EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 20, 5: podává anekdotu, podle které Domitianus rovněž ukončil pronásledování poté, co vyslechl pravnučky Judy, který měl být Ježíšovým bratrem. Jak ale správně poukazuje Barnes, vzhledem k tomu, že mělo jít o rolníky z Palestiny a Domitianus nikdy během své vlády v Palestině nebyl, jedná se o nedůvěryhodný příběh: BARNES, Timothy, *Tertullianus*, Oxford: Oxford University Press, 1971, s. 150; OROSIUS, *Historiae adversus paganos*, 7, 10, 1: zmiňuje, že Domitianus vydal edikt proti křesťanům, popravil mnoho senátorů a rovněž že nařídil vyhledat a usmrtit Davidovy potomky. Jen pro úplnost zmiňme, že Synkellos sice uvádí, že zemřelo mnoho dalších křesťanů, ale zcela jasně čerpá z Eusebia: GEORGIUS SYNCELLUS, 650, 25. Podrobněji k autorům z pozdní tradice viz 7.

Dalé se nabízí teorie, že dotyční byli oběťmi Domitianových podezření, stejně jako Clemens, Glabrio a (nejspíše) Domitilla. Suetonius uvádí, že Domitianus popravil mnoho senátorů, a to na základě jakékoliv záminky, přičemž konkrétně jmenuje deset osob (včetně Glabriona a výše zmíněného Flavia Sabina).<sup>481</sup> Je pravděpodobné, že další odsouzení, o kterých mluví Dión, byli rovněž členové nobility, a možná, že někteří z nich mohli být právě muži, které zmiňuje Suetonius. Opět by tím pádem mohlo jít o stejný případ jako u Clementa a Glabriona – tyto osoby byly Domitianovi nepohodlné a aby se jich zbavil, obvinil je z neuctívání božstev, tedy z ateismu, který uvádí Dión. Jedná se však pouze o naši domněnku.

Co se tedy důvodu odstranění dalších osob týče, nelze jednoznačně rozhodnout. Pokládáme však za nejpravděpodobnější to, že podobně jako Clemens a Glabrio nějakým způsobem Domitiana ohrožovaly a že je císař nechal popravit na základě obvinění z ateismu, přičemž je možné, že byli bohabojnými nebo i konvertity k judaismu.

---

<sup>481</sup> SUETONIUS, *Vita Domitiani*, 10, 2-4.

## 5.2 1. list Klementův

Nyní se přesuneme k *1. listu Klementově*, který bývá spojován s městem Římem. Dílo je tradičně připisováno Klementu Římskému a datováno do r. 96, tedy závěrečného roku Domitianovy vlády. Jak ovšem uvidíme níže, autorství i datum vzniku tohoto listu je velmi nejisté.

### 5.2.1 Autorství

Církevní tradice tento list připsala Klementovi, který měl být římským biskupem někdy v 1. století. Tertullianus jeho biskupství klade hned po apoštolu Petrovi, ale Eirénaios a Eusebios uvádějí, že Klement se měl stát biskupem po Linovi a Anacletovi, přičemž Eusebios ho rovněž ztotožňuje s Klementem, který je zmíněn v *Listu Filipským*.<sup>482</sup> Klement svůj list, podle Eusebia, sepsal během Domitianovy vlády, jelikož se v něm obrací na korintskou církev, která zažívá nepokoje ohledně sesazení presbyterů, a podle Hégésippa (na kterého Eusebios odkazuje) došlo k nepokojům v korintské církvi právě za Domitiana.<sup>483</sup> V Eusebiově podání je ale hned na první pohled patrný jeden problém – Hégésippova zpráva, na kterou se Eusebios odvolává, se vyjadřuje pouze k povstání v Korintu, Hégésippos se ale nijak nevyjadřuje ke vzniku Klementova listu či k jeho autorství. Zároveň se také nabízí otázka, zdali Hégésippos hovoří o stejných nepokojích, během kterých byl sepsán Klementův list, nebo o nějakých jiných.

Údaje o biskupech u raných křesťanských autorů jsou však obecně nespolehlivé: monarchický episkopát se v Římě nejspíše etabloval až v druhé polovině 2. století a žádné dřívější doklady o něm nemáme.<sup>484</sup> Seznamy o pořadí prvních biskupů jsou tudíž anachronistické a, jak poznamenává Kurt Erlemann, osoby na těchto seznamech mohly být v této době ve své komunitě uznávané, ale rozhodně nemohly zastávat funkci biskupa.<sup>485</sup>

---

<sup>482</sup> TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, 32, 2; IRENAEUS, *Adversus haereses*, 3, 3, 3; EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 3, 15; *List Filipským*, 4, 3.

<sup>483</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica.*, 3, 16.

<sup>484</sup> LAMPE, s. 397-408.

<sup>485</sup> ERLEMANN, Kurt, Die Datierung des ersten Klemenbriefes, in: *New Testament Studies*, 44, 1998, s. 15.

Rovněž je důležité zmínit to, že nejenom, že se autor nikde nepředstavuje jako Klement či římský biskup, ale vůbec o sobě neuvádí žádné informace. Naopak, autor vždy hovoří v 1. osobě plurálu a snaží se vyvolat dojem, že list píše za celou římskou církev. Nemůžeme tedy o autorovi říci nic konkrétnějšího než to, že píše z Říma a že snad mohl být jednou z vůdčích osobností místní komunity.

## 5.2.2 Datace

Jak bylo řečeno výše, tradičně byl Klementův list datován do r. 96, přičemž i dnes mnoho badatelů preferuje dataci do 90. let.<sup>486</sup> Naproti tomu jsou ale i tací, kteří zastávají názor, že list byl sepsán dříve, nebo naopak později, až v první polovině 2. století.<sup>487</sup> Také existují v současnosti názory, že list nelze datovat konkrétně a že lze dataci vymezit jen do období mezi r. 70-140.<sup>488</sup>

Zcela jisté je to, že list byl sepsán po smrti Petra a Pavla, o které se autor výslovně zmiňuje na začátku 5. kapitoly.<sup>489</sup> Úmrtí obou apoštolů je tradičně spojováno s Neronovým pronásledováním.<sup>490</sup> Otázkou ovšem je, kolik let uběhlo od jejich smrti v době, kdy byl list sepsán. Autor totiž, když přechází k příkladům Petra a Pavla, uvádí, že nyní přistupuje ke svým současníkům, kteří zemřeli zcela nedávno.<sup>491</sup>

---

<sup>486</sup> Např. VARCL, Ladislav, První list Klementův, in: *Spisy apoštolských otců*, 3. revidované vydání, Praha: Kalich, 2004, s. 61-62; EHRMAN, Bart, *The Apostolic Fathers Volume I*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 23-25.

<sup>487</sup> ERLEMANN, s. 591-607: 70.-80. léta; HERRON, Thomas, *Clement and the Early Church of Rome*, Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2010, s. 79-94: 70. léta. Do první poloviny 2. století list datují: GREEN, H. Benedict, Matthew, Clement and Luke: Their Sequence and Relationship, in: *The Journal of Theological Studie*, **40** (1), 1989, s. 1-25; BAKKE, Odd Magne, *Concord and Peace*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 8-11; ZWIERLEIN, Otto, *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom*, Berlin: De Gruyter, 2013, s. 14.

<sup>488</sup> GREGORY, Andrew, 1 Clement: An Introduction, in: *The Writings of the Apostolic Fathers*, Paul FOSTER (ed.), London: Bloomsbury Publishing, 2007, s. 29 a Disturbing Trajectories, in: *Rome in the Bible and the Early Church*, Peter OAKES (ed.), Grand Rapids: Baker Academic, 2002, s. 144-149; HOLMES, Michael, *The Apostolic Fathers*, 3. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, s. 35-36.

<sup>489</sup> *Prima Clementis*, 5, 3-5, viz 3.6.

<sup>490</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 2, 22, 3; 2, 25, 8.

<sup>491</sup> *Prima Clementis*, 5, 1, viz 3.6.

Podle zastánců starší datace zde autor uvádí, že oba apoštolové zahynuli nedlouho od doby, ve které píše. To, podle nich, potvrzuje jeho užití superlativu (ἔγγιστα) a ne komparativu. Stejně tak to, že apoštoly označuje za své současníky, dokládá, že on i adresáti jsou ze stejné generace jako Petr a Pavel.<sup>492</sup> Tento výklad je zcela možný, na druhou stranu je ale také možné, že tuto pasáž nelze brát jako jednoznačnou oporu pro dataci listu. Kurt Erlemann zastává názor, že ji musíme interpretovat v souvislosti s předchozí kapitolou, ve které autor uvádí starozákonní příklady těch, kteří trpěli kvůli žárlivosti.<sup>493</sup> Erlemann totiž soudí, že autor má na mysli to, že Petr a Pavel jsou jeho současnosti ze všech příkladů, které uvádí, nejbližší.<sup>494</sup> Ani zmínku o tom, že mají oba apoštolové být z autorovy generace, nemusíme brát doslovně – připomeňme si Eirénaia, který ve svém díle uvádí, že konec Domitianovy vlády byl téměř v jeho vlastní době, přičemž toto píše okolo r. 180-185.<sup>495</sup> Jasně je to, že list byl sepsán po smrti Petra a Pavla (v 60. letech 1. století či později), ale to je vše, co můžeme s jistotou z této kapitoly vyčíst.

---

<sup>492</sup> HERRON, s. 32-33.

<sup>493</sup> ERLMANN, s. 16; *Prima Clementis*, 4: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐν τῷ πεδιῷ ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν. ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ζῆλος καὶ φθόνος ἀδελφοκτονίαν κατεργάσατο. διὰ ζῆλος ὁ πατήρ ἡμῶν Ἰακώβ ἀπέδρα ἀπὸ προσώπου Ἡσαῦ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. ζῆλος ἐποίησεν Ἰωσήφ μέχρι θανάτου διωχθῆναι καὶ μέχρι δουλείας εἰσελθεῖν. ζῆλος φυγεῖν ἠνάγκασεν Μωϋσῆν ἀπὸ προσώπου Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου ... διὰ ζῆλος Ἀαρὼν καὶ Μαριάμ ἔξω τῆς παρεμβολῆς ἠύλισθησαν. ζῆλος Δαθὰν καὶ Ἀβειρῶν ζῶντας κατήγαγεν εἰς ἄδου, διὰ τὸ στασιάσαι αὐτοὺς πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωϋσῆν. διὰ ζῆλος Δαυὶδ φθόνον ἔσχεν οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἀλλοφύλων, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ Σαοὺλ βασιλέως Ἰσραὴλ ἐδιώχθη (,A stalo se, když byli na poli, že Kain povstal proti svému bratru Abelovi a zabil jej. Vidíte, bratři, žárlivost a závist přivodily bratrovraždu. Pro žárlivost utekl náš otec Jákob před svým bratrem Ezauem. Žárlivost způsobila, že Josef byl pronásledován až k smrti a dostal se až do otroctví. Žárlivost přinutila Mojžíše utéci před egyptským králem Faraonem... Pro žárlivost nocovali Aron a Maria za ohradou tábora. Žárlivost přivedla Dátana a Abirona živé do pekla, protože povstali proti Božímu služebníku Mojžíšovi. Pro žárlivost upadl David v zášť nejen u cizozemců, nýbrž byl pronásledován i od izraelského krále Saula.), překl. Ladislav VARCL.

<sup>494</sup> ERLMANN, *ibid.*

<sup>495</sup> Viz s. 105.



Rovněž je z textu patrné to, že věk apoštolů je už minulostí. Autor ve 4. kapitole naznačuje, že někteří presbyteři, kteří byli ustanoveni samotnými apoštolů, jsou již po smrti.<sup>496</sup> Podle Andrewa Gregoryho je ale i tuto pasáž možné skloubit s dřívější datací: navrhuje, že druhá generace presbyterů mohla být jmenována už v 60. letech, pokud byli jejich předchůdci v 50. letech již v pokročilém věku.<sup>497</sup> To je samozřejmě možné a nelze tuto myšlenku vyvrátit, ale jedná se o pouhou spekulaci, kterou zároveň ani nemůžeme nijak potvrdit.

Co ale na druhou stranu můžeme poměrně bezpečně z autorových slov vyvodit, je to, že některé vůdčí osobnosti, které apoštolové ustanovili, jsou stále naživu. To nás sice neposune k žádnému konkrétnímu datu, ale s pravděpodobností lze vyloučit to, že by autor psal později než na začátku 2. století.<sup>498</sup>

Dalším bodem, který figuruje v debatě o dataci listu, je skutečnost, že autor označuje korintskou církev za prastarou.<sup>499</sup> Tuto informaci můžeme vykládat doslovně, což by poté poukazovalo na pozdější dataci, tedy že již uběhlo mnoho času od založení korintské církve. Podle Thomase Herrona je ale ἀρχαῖος relativní pojem a v době sepsání listu by korintská církev, podle něho, mohla být stará i 25 let (a tím pádem by autor list sepisoval v 70. letech 1. století).<sup>500</sup> Herron dochází k tomuto závěru na základě toho, že samotné křesťanské hnutí by v 70. letech bylo zhruba 40 let staré, a tak by se křesťanům korintská církev jevila jako velmi stará.<sup>501</sup> Gregory naopak soudí, že užití tohoto termínu nemá co dočinění se stářím církve, ale se skutečností, že její vznik je spojený s počátkem Pavlova kázání, což by, podle něho, umožnilo *terminus a quo* posunout do 70.-80. let.<sup>502</sup> Stejně jako u dříve probraných bodů, i zde pokládáme všechny výklady za možné, byť první interpretace se jeví jako o něco pravděpodobnější, už jen proto, že je méně komplikovaná.

---

<sup>496</sup> *Prima Clementis*, 44, 1-3, viz 3.6.

<sup>497</sup> GREGORY, *Disturbing Trajectories*, s. 146.

<sup>498</sup> EHRMAN, s. 24; HOLMES, s. 35.

<sup>499</sup> *Prima Clementis*, 47, 6, viz 3.6.

<sup>500</sup> HERRON, s. 36; s Herronem souhlasí GREGORY, *1 Clement*, s. 29.

<sup>501</sup> HERRON, *ibid.*

<sup>502</sup> GREGORY, *1 Clement*, s. 29.

Dále se pozastavíme u pasáže z 63. kapitoly, v níž autor hovoří o mužích, po kterých list korintské církvi posílá a o kterých uvádí, že byli „mezi námi“ od mládí až do stáří.<sup>503</sup> Tato pasáž obsahuje hned několik bodů, které je třeba rozebrat. Začneme tím nejjednodušším, což je otázka věku poslů: z autorových slov vyplývá, že v době sepsání listu jsou již starší, přičemž stáří je do určité míry relativní pojem. Herron upozorňuje na to, že průměrná délka života byla v 1. století kratší než 60 let a že není příliš pravděpodobné, že by na dlouhou cestu z Říma do Korintu byli vysláni muži ve velmi pokročilém věku.<sup>504</sup> Můžeme ale počítat s odhadem Barta Ehrmanna, že poslům nemohlo být méně než 40 let.<sup>505</sup>

Největší problém v tomto souvětí ale představuje jeho vedlejší věta, kterou lze vykládat dvěma způsoby: buďto tak, že poslové byli od mládí ctnostnými muži v římské křesťanské komunitě, nebo, co navrhuje Gregory, že byli ctnostnými muži ještě před svou konverzí a že autor slovy „mezi námi“ nemíní konkrétně církev, ale město Řím. V prvním případě by se jednalo o doklad pozdější datace (90. léta), neboť dotyční museli konvertovat ke křesťanství poměrně dlouho před dobou, ve které píše autor (kdy jsou již staří).<sup>506</sup>

Samozřejmě je otázkou, odkdy bylo křesťanství přítomno v hlavním městě Římě. Nejjistějším raným dokladem, který máme, je Pavlův *List Římanům*, který je tradičně datován okolo r. 56-57.<sup>507</sup> Je však velmi pravděpodobné, že se křesťanství rozšířilo v Římě ještě předtím – Erlemann poukazuje na Claudiův edikt, kterým císař vykázal Židy z Říma kvůli nepokojům způsobeným Chréstem (pravděpodobně se tím míní šíření víry, že Ježíš je Kristem/Mesiášem), vydaném v r. 49.<sup>508</sup> Ačkoliv se tedy předpokládá, že křesťanství bylo v Římě rozšířené již

---

<sup>503</sup> *Prima Clementis*, 63, 3, viz 3.6.

<sup>504</sup> HERRON, s. 38.

<sup>505</sup> EHRMAN, s. 25.

<sup>506</sup> *Ibid.*, Varcl, s. 62.

<sup>507</sup> POKORNÝ, s. 206; DUNN, James D. G., *Romans 1-8*, Dallas: Word Books, 1988, s. xliii.

<sup>508</sup> ERLEMANN, s. 17; SUETONIUS, *Divus Claudius*, 25, 4. Více podrobností ohledně této pasáže u Suetonia viz GREEN, Bernard, *Christianity in Ancient Rome*, London: T&T Clark International, 2010, s. 25-28 nebo VAN DER LANS, Birgit, The Politics of Exclusion, in: *People*

v 40. letech, jeví jako možný, nijak nám nepomůže v rozklíčování této konkrétní pasáže. Není nic, co by nám bezpečně řeklo, zdali autor posuzuje povahu poslů i před jejich konverzí, či ne. Jak jsme uvedli výše, můžeme konstatovat to, že těmto mužům mohlo být přes 40 let, ale to nám samo o sobě nijak v dataci listu nepomůže.

Na závěr ještě zmíníme to, že když autor mluví o přinášení obětí v jeruzalémském chrámu, užívá *prézentu*. To nemusí ale nutně znamenat, že autor píše před zničením chrámu v r. 70, neboť Josephus Flavius užívá ve spojení s oběťmi rovněž přítomného času, a to v době, kdy už chrám nestál.<sup>509</sup>

Celkově tedy nemůžeme o dataci *Klementova listu* říci nic konkrétnějšího než to, že byl sepsán někdy v období od 70. let 1. století do počátku 2. století. Jelikož je tak možné, že mohl být sepsán za Domitianovy vlády, podíváme se v následujícím oddíle, zdali obsahuje spolehlivé zprávy o nějaké formě pronásledování, která by tak šla případně spojit s Domitianem.

### 5.2.3 Rozbor textu

Nyní tedy přistoupíme k obsahu *I. listu Klementova*. Zajímat nás budou dvě krátké pasáže, které bývají vykládány jako možné doklady pronásledování křesťanů v městě Římě.

První relevantní oddíl se nachází hned v úvodu listu, ve kterém se autor adresátům omlouvá, že jim píše pozdě, neboť jeho komunitu náhle postihly *συμφορά* a *περιπτώσεις*.<sup>510</sup> Tyto výrazy bývají často vnímány ve velmi negativním smyslu jako neštěstí, útrapy a protivenství.<sup>511</sup> Posléze je proto někteří badatelé

---

*under Power*, Michael LABAHN et Outi LEHTIPUU (ed.), Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, s. 67-72.

<sup>509</sup> FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apionem*, 1, 30-36; 2, 77; 2, 193; 2, 195-196; *Antiquitates Iudaicae*, 3, 151; 3, 224.

<sup>510</sup> *Prima Clementis*, 1, 1; viz 3.6.

<sup>511</sup> KERESZTES, s. 21, podává tyto návrhy: „calamities“, „impedimenta“ or „critical circumstances“, they are all general terms that taken by themselves obviously can mean misfortunes

vykládají jako doklady pronásledování, kterému římská církev čelila.<sup>512</sup> Sordi dokonce navrhuje, že je spojitost mezi těmito náhlými pohromami a odsouzením Clementa (který byl, podle ní, křesťanem), ke kterému mělo rovněž dojít znenadání během Domitianovy vlády.<sup>513</sup>

Naopak jsou badatelé, kteří pokládají tuto větu za příliš vágní na to, aby byla dokladem nějakého pronásledování.<sup>514</sup> Konkrétně Larry Welborn poukazuje navíc na to, že συμφορά může sice označovat „neštěstí“ nebo „potíže“, avšak περίπτους znamená spíše „zkušenost“ či „náhoda“.<sup>515</sup> I přesto však, vzhledem k významu termínu συμφορά, je patrné, že autor hovoří o negativních událostech – nemáme však jak si ověřit, o jaké události konkrétně jde. Sordina teorie stojí na tom, že Clemens byl křesťanem, což není pravděpodobné.<sup>516</sup> Můžeme usoudit, že v době sepsání listu křesťanská komunita v Římě procházela nějakými těžkostmi, ale nelze je nijak blíže specifikovat.

Dále ve svém listu autor podává příklady křesťanů, kteří trpěli pro „žárliivost a závist“ (ζήλος και ἔρις).<sup>517</sup> Ty připomíná jak pro své adresáty, tak i pro sebe, neboť se nacházejí na „stejném závodisti a stejný zápas máme před sebou.“<sup>518</sup> Opět zde autor nastiňuje nějaké těžkosti, kterými si jeho komunita prošla a které je zřejmě ještě čekají. Jelikož touto větou navazuje na předešlé příklady, zdá se, že tak dává najevo, že příčinou jejich zápasu je opět ζήλος a ἔρις. Klement tyto termíny užívá pro různé příklady od Ábela a Mojžíše až po apoštoly Petra a Pavla, z čehož se jeví, že se jedná obecně o nevraživost vůči křesťanům. Autor listu neposkytuje

---

of various degrees.“; VARCL je překládá jako „útrapy a protivenství“; BANDY, s. 378, volí variantu „calamities“.

<sup>512</sup> BANDY, s. 379; KERESZTES, s. 21.

<sup>513</sup> SORDI, s. 51, užívá výrazu „disasters“. Ohledně její teorie o Clementovi viz 5.1.1.

<sup>514</sup> COOK, s. 135; ULRICH, s. 273; LONA, Horacio, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupert, 1998, s. 116; WELBORN, s. 204.

<sup>515</sup> WELBORN, s. 203.

<sup>516</sup> Viz 5.1.1. Je také otázkou, zdali list vznikl v době, kdy už k odsouzení Clementa došlo.

<sup>517</sup> *Prima Clementis*, 5-7, 1, viz 3.6. Oddíl v 6. kapitole je předmětem sporů o tom, zda autor hovoří o Neronově pronásledování, či ne, neboť chybí jakékoliv geografické a chronologické informace, viz HOLEŠÍNSKÁ, s. 34-35.

<sup>518</sup> *Prima Clementis*, 7, 1, překl. Ladislav VARCL, viz 3.6.

žádné doklady toho, že by hovořil o nějakém oficiálně iniciovaném pronásledování, a jeho formulace je obecně příliš vágní na to, abychom z ní mohli vyvodit nějaké konkrétní závěry. Horacio Lona soudí, že se autor snaží nevystupovat příliš autoritativně a zmírnit svá napomenutí tím, že ukazuje, že si římská církev prošla (a projde) tím samým, čím církev korintská.<sup>519</sup> Nemyslíme si sice, že by měla tato věta čistě rétorickou funkci, ale je možné, že v ní autor lehce zveličuje.

*První list Klementův* tedy obsahuje narážky na těžkosti, kterými si římská církev prošla a prochází (a možná i projde), ale jsou natolik stručné a vágní, že je nemůžeme blíže určit. List však neobsahuje žádné doklady rozsáhlého pronásledování křesťanů, které bychom mohli spojit s Domitianovou vládou.

---

<sup>519</sup> LONA, s. 174.

## 5.3 *Hermův pastýř*

Druhým dílem, které by mohlo vypovídat o situaci římských křesťanů za Domitianovy vlády, je *Hermův pastýř*, který se skládá ze tří částí: vizí, příkázání a podobenství. Identita autora je nejistá, stejně jako datum jeho vzniku, byť se konsensus přiklání ke 2. století. Než tedy přistoupíme k samotné interpretaci, je opět třeba probrat tyto dvě otázky.

### 5.3.1 Autorství

Jak je patrné ze samotného názvu, text je připisován jistému Hermovi. Již v antice se objevily dvě teorie o jeho totožnosti: Órigenés ho spojoval s Hermem, kterého Pavel pozdravuje ve svém *Listu Římanům*. *Muratoriho kánon* zase uvádí, že dílo bylo sepsáno „nedávno“ (*nuperrime*), když Hermův bratr Pius byl římským biskupem.<sup>520</sup> Podle Eusebia přitom Pius zastával tuto funkci od r. 140 do r. 154.<sup>521</sup>

Ani jeden z těchto dokladů ale není zcela důvěryhodný. Co se Órigena týče, Carolyn Osiek a Mark Grundeken poukazují na to, že je ve svém názoru značně zaujatý – *Pastýře* záměrně spojuje s apoštolským obdobím, neboť jej pokládá za bohem inspirovaný text.<sup>522</sup> *Muratoriho kánon* rovněž musíme brát s rezervou, neboť jeho datace není jistá, ačkoliv se většinový názor pohybuje v období mezi druhou polovinou 2. století a začátkem 3. století, někteří badatelé obhajují ale i dataci do 4. století.<sup>523</sup> Pojem *nuperrime* je navíc dosti relativní – podle Alberta Sundberga autor naznačuje, že *Pastýř* byl sepsán nedávno, ne v autorově době, ale

---

<sup>520</sup> ORIGENES, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, 10, 31; *List Římanům*, 16, 14; *Canon Muratorianus*, II, 73-77.

<sup>521</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 11, 6-7.

<sup>522</sup> GRUNDEKEN, Mark, *Community Building in the Shepherd of Hermas*, Leiden: Brill, 2005, s. 3-4; OSIEK, Carolyn, *The Shepherd of Hermas*, Helmut KOESTER (ed.), Minneapolis: Fortress Press, 1999, s. 18.

<sup>523</sup> EHRMAN, Bart, *The Apostolic Fathers Volume II*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 168; GRUNDEKEN, s. 6. Podle Maiera dílo nelze bezpečně datovat kvůli jeho útržkovitému dochování (MAIER, Harry, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writing of Hermas, Clement, and Ignatius*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002, s. 57). Podrobněji o dataci *Muratoriho kánonu* a rozboru nedávné teorie, že se jedná o podvrh z pozdní antiky, viz GUIGNARD, Christophe, *The Muratorian Fragment as a Late Antique Fake?*, in: *Revue des sciences religieuses*, 93 (1-2), 2019, s. 73-90.

nedávno v porovnání s předchozími texty z apoštolského období, o kterých mluví.<sup>524</sup> Grundeken dokonce soudí, že autor *nuperrime* používá jen proto, aby znevážil autoritu textu, který odmítá jako součást biblického kánonu.<sup>525</sup> Jelikož časové údaje v *Muratoriho kánonu* nejsou vůbec jisté, jeví se tím pádem i informace o tom, že byl Hermas bratrem biskupa Pia, jako nejistá.

Jako nejjistější se nám jeví postoj Grundekenův, a sice že Hermas bylo v antice běžné jméno a že autorem nemusí být nikdo, koho známe z jiných pramenů.<sup>526</sup> Budeme proto pracovat s předpokladem, že autorem je nám blíže neznámý Hermas.

Ještě zmiňme, že se v minulosti vedly spory o tom, zdali představuje *Pastýř* jednotné dílo jednoho autora, či více autorů, ale v dnešní době panuje konsensus, že dílo sepsal jediný autor, přičemž je možné, že ho psal delší dobu.<sup>527</sup>

### 5.3.2 Datace

Nyní se přesuneme k dataci díla. Někteří badatelé preferují datum sepsání někdy v první polovině 2. století.<sup>528</sup> Je ale i nemalý počet těch, kteří volí volnější dataci v rozmezí od druhé poloviny 1. století do poloviny 2. století.<sup>529</sup> Také se ale objevují názory, že *Pastýř* byl sepsán někdy ke konci 1. století.<sup>530</sup> Jak tomu bylo u předchozích pramenů, i nyní se pokusíme určit nejpravděpodobnější datum nebo aspoň období sepsání *Hermova Pastýře*.

---

<sup>524</sup> SUNDBERG, Albert, Canon Muratori, in: *The Harvard Theology Review*, **66** (1), 1973, s. 9; se Sundbergem souhlasí MAIER, s. 57.

<sup>525</sup> GRUNDEKEN, s. 5.

<sup>526</sup> Ibid., s. 3.

<sup>527</sup> EHRMAN, *The Apostolic Fathers Volume II*, s. 165-166; OSIEK, s. 10.

<sup>528</sup> např. EHRMAN, ibid., s. 169; RÜPKE, Jörg, Der Hirte des Hermas, in: *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, s. 281.

<sup>529</sup> GRUNDEKEN, s. 9; OSIEK, s. 20; GREGORY, *Disturbing Trajectories*, s. 153; Gregory pokládá za pravděpodobné období mezi r. 70-150.

<sup>530</sup> MAIER, s. 58.

Hermas se ve 2. vizi zmiňuje o osobě jménem Kléméns, které má být předána jedna z autorových knih.<sup>531</sup> Tento Kléméns býval především v minulosti ztotožňován s Klementem Římským, autorem *1. listu Klementova*. Na základě toho byl také *Hermův Pastýř* datován do stejné doby, kdy byl sepsán *Klementův list*. Většina současných badatelů od této spojitosti upouští, a to z několika důvodů: zaprvé, jak jsme uvedli v kapitole o *Klementově listu*, není vůbec jisté, že byl tento list sepsán Klementem, římským biskupem, nebo vůbec někým s tímto jménem.<sup>532</sup> Zadruhé datace *Klementova listu* je značně nejistá, a i kdyby Hermas skutečně mluvil o autorovi tohoto listu, nepomohlo by nám to příliš v jeho dataci.<sup>533</sup> Je také možné, že Hermas nemíní autora *Klementova listu*, ale Klementa Římského (bez spojitosti s *Klementovým listem*), údajného římského biskupa z konce 1. století. Údaje o římských biskupech v tomto období jsou ale nespolehlivé, neboť existuje více verzí o jejich pořadí a rovněž je nejisté, zdali již v 1. století v Římě existoval monarchický episkopát.<sup>534</sup>

Výše jsme již rovněž rozebrali pasáž v *Muratoriho kánonu*, ve které autor uvádí, že *Hermův Pastýř* byl sepsán „nedávno“ (*nuperrime*). Jelikož je ale jeho datace značně nejistá a pohybuje se v rozmezí od poloviny 2. století až do 4. století, je téměř nemožné určit, na jaké časové období autor kánonu naráží, především také kvůli neurčitosti výrazu *nuperrime*.

Maier, který zastává názor, že dílo bylo sepsáno ke konci 1. století, jako důkaz pro ranější dataci podává skutečnost, že se autor nikde nezmiňuje o monarchickém episkopátu.<sup>535</sup> Nejranější zmínky o něm máme v Ignatiových dopisech ze začátku 2. století, ty jsou ale adresovány maloasijským obcím a nelze

---

<sup>531</sup> *Pastor Hermae*, 8, 3: γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκεῖνον γὰρ ἐπιτέτραπται („Napišeš tedy dvě knížky a pošleš jednu Klementovi a druhou Grapté. Klemens ji pošle do jiných měst; je mu to totiž přikázáno.“), překl. Dan DRÁPAL, pozn. k autorovi v úryvku promlouvá stařena, která se mu zjevila v jeho vidění.

<sup>532</sup> Viz 5.2.1.

<sup>533</sup> Viz *ibid.*

<sup>534</sup> Viz *ibid.*

<sup>535</sup> MAIER, s. 55.



tak z nich vyčíst informace o situaci v Římě.<sup>536</sup> Grundeken i Gregory poukazují na to, že v případě města Říma nemáme žádné doklady o tom, kdy nebo jak se křesťanská obec posunula k monarchickému episkopátu.<sup>537</sup> Dochovaly se nám sice seznamy římských biskupů, ty jsou ale s největší pravděpodobností anachronistické a tudíž nespolehlivé. Nemáme žádné důkazy o tom, že by v Římě působili biskupové již v první polovině 2. století, a proto jejich absence v *Hermově Pastýři* nemusí být dokladem ranější datace. Monarchický episkopát se v městě Římě začal pravděpodobně vyvíjet až během druhé poloviny 2. století, proto horní hranici vzniku listu zatím ponecháváme na polovině 2. století.<sup>538</sup>

Naopak jako argument pro pozdější dataci bývá uváděno to, že se Hermas nezmiňuje o spisech, které byly později zahrnuty do *Nového zákona*, a tím pádem musel psát mnohem později, než vznikly tyto spisy.<sup>539</sup> Znovu se musíme přiklonit k názoru Grundekena, podle kterého tento argument nic nedokazuje.<sup>540</sup> Není žádný důvod pro to, abychom si mysleli, že se Hermas musel o novozákonních spisech zmiňovat či z nich citovat. Opět se jedná o názor založený na očekáváních o tom, co je a není pravděpodobné, a jeví se tím pádem jako irelevantní.

Většina badatelů se shoduje na tom, že autor musí psát poté, co proběhlo Neronovo pronásledování, a to kvůli tomu, že Hermas mluví o intenzivním pronásledování, které křesťané v minulosti vytrpěli.<sup>541</sup> Závažnost popisovaného utrpení by mohla odpovídat tomu, čím si křesťané prošli za Neronova pronásledování – konkrétně poslední dva druhy potrestání (křížování a šelmy) odpovídají trestům, které popisuje Tacitus.<sup>542</sup> Badatelé, kteří se shodují na tom, že Hermas mluví o pronásledování za Nerona, soudí, že své dílo mohl Hermas sepsat

---

<sup>536</sup> Viz poznámka č. 216.

<sup>537</sup> GREGORY, *Disturbing Trajectories*, s. 152; GRUNDEKEN, s. 7.

<sup>538</sup> Ohledně vývoje monarchického episkopátu v Římě viz LAMPE, s. 397-408. Lampe přitom počítá s tím, že byl *Hermův Pastýř* sepsán v první polovině 2. století.

<sup>539</sup> EHRMAN, *The Apostolic Fathers Volume II*, s. 167.

<sup>540</sup> GRUNDEKEN, s. 8.

<sup>541</sup> *Pastor Hermae*, 9, 7-10, 1, viz 3.7.2.

<sup>542</sup> TACITUS, *Annales*, 15, 44, 2-5.

nejdříve na konci 1. století – podle Osiek autor popisuje situaci, kterou jeho adresáti již nezažili a na kterou je tím pádem upomíná a zároveň je upozorňuje, že by mohla znovu nastat.<sup>543</sup> Gregory ovšem soudí, že dolní hranici vzniku *Pastýře* lze posunout už na r. 70, tedy po konci Neronovy vlády.<sup>544</sup> Zdá se ale, že Hermas píše v době, kdy začali umírat apoštolové – z 3. vize je zjevné, že jsou někteří apoštolové ještě naživu, ale později v 9. podobenství se naopak Hermas vyjadřuje tak, jakoby již byli po smrti.<sup>545</sup> Z tohoto důvodu se jeví 90. léta 1. století jako pravděpodobnější *terminus a quo* sepsání listu a budeme se ho proto držet.

Jak je tedy patrné z tohoto výkladu, nelze *Hermova Pastýře* datovat blíže než do období mezi 90. léty 1. století a polovinou 2. století. Jedná se o poměrně velký časový rozsah, jehož začátek ale spadá do posledních let Domitianovy vlády. Tím pádem existuje (byť malá) šance, že se tento text může vyjadřovat k situaci křesťanů za jeho vlády. Proto se v následující části budeme zabývat konkrétními zmínkami o možném pronásledování, které by mohly být eventuálními doklady nějakého pronásledování křesťanů.

---

<sup>543</sup> OSIEK, s. 20, s Osiek souhlasí GRUNDEKEN, s. 8.

<sup>544</sup> GREGORY, *Disturbing Trajectories*, s. 152-153.

<sup>545</sup> *Pastor Hermae*, 13, 1: οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι... οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. („Ty kameny čtyřúhelné a bílé, které k sobě přiléhají, to jsou apoštolové, episkopové, učitelé a diakoni... a to jak zesnulé, tak dosud žijící.“); 92 4: Οἱ λίθοι δέ, φημί, κύριε, οἱ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἠρμοσμένοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; Οἱ μὲν πρῶτοι, φησίν, οἱ ἴ οἱ εἰς τὰ θεμέλια τεθειμένοι, πρώτη γενεά· οἱ δὲ κὲ δευτέρα γενεὰ ἀνδρῶν δικαίων· οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. („Dím: Pane, kdo jsou ty kameny z propasti, zapadající do stavby? Ti první z nich, dí, těch deset vložených do základů, to je první pokolení; těch dvacet pět je druhé pokolení spravedlivých mužů, těch třicet pět jsou proroci Boží a jeho služebníci, těch čtyřicet jsou apoštolové a učitelé zvěsti Syna Božího.“) 93, 5: ... οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς πορκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴ σφραγίδα τοῦ κηρύγματος. („... Protože když tyto apoštolové a učitelé, kteří zvěstovali jméno Syna Božího, zesnuli, zvěstovali v moci a víře syna Božího i dříve zesnulým a sami jim dali pečeť zvěsti.“), překl. Dan DRÁPAL.

### 5.3.3 Rozbor textu

Jak jsme uvedli výše, Hermas na některých místech svého textu naráží na utrpení křesťanů, které bychom mohli vykládat jako doklady jejich pronásledování. Otázkou tedy je, zdali jsou tyto doklady jednoznačné a zdali je můžeme vztáhnout k Domitianově vládě.

Autor poměrně často užívá výrazu θλιψις, který může označovat pronásledování, ale také utrpení či soužení obecněji.<sup>546</sup> Ve významu pronásledování ho Hermas zdánlivě užívá ve své druhé vizi, v níž uvádí, že se blíží „velké soužení“ (τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην),<sup>547</sup> dále, když nabádá adresáty, aby řekli blíže neznámému Maximovi, že se utrpení blíží (θλιψις ἔρχεται),<sup>548</sup> a užívá ho i ve vidění, ve kterém se staví věž z kamenů, které představují věřící. Jedny z těchto kamenů jsou přitom ti, kteří kvůli svému bohatství zapřou boha, až přijde utrpení (ὅταν δὲ γένηται θλιψις, διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῶν καὶ διὰ τὰς πραγματείας ἀπαρνοῦνται τὸν κύριον αὐτῶν).<sup>549</sup>

Na co je třeba hned poukázat, je to, že Hermas ve všech případech mluví o budoucnosti. Teoreticky, pokud bylo dílo sepsáno na začátku 90. let, by se mohlo jednat o předzvěst pronásledování, které proběhlo za Domitianovy vlády. Narážíme zde však na několik problémů: prvním z nich je autorova vágnost, kvůli které si nemůžeme učinit žádný bližší obrázek o tom, v čem má toto soužení spočívat. Dále to je skutečnost, že ačkoliv se nabízí chápat θλιψις ve významu pronásledování, nemusí to být správný význam, tj. Hermas nemusí mít na mysli útoky ze stran okolí či státu, ale obecně soužení. Osiek rovněž oprávněně poukazuje na to, že *Hermiuv pastýř* je především eschatologickým textem a je také proto třeba v tomto smyslu chápat autorovy narážky na budoucí utrpení čtenářů.<sup>550</sup> Autor tím pádem může uvádět hrozbu pronásledování spíše jako způsob, jak povzbudit své čtenáře

---

<sup>546</sup> OSIEK, s. 19; BAUCKHAM, R. J., The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas, in: *The Journal of Theological Studies*, 25 (1), 1974, s. 34

<sup>547</sup> *Pastor Hermae*, 6, 7, viz 3.7.1.

<sup>548</sup> *Ibid.*, 7, 4, viz 3.7.1.

<sup>549</sup> *Ibid.*, 14, 5, viz 3.7.1.

<sup>550</sup> OSIEK, s. 19.

k lepšímu chování, než že by ho skutečně předvídal.<sup>551</sup> I kdyby ale předvídal hrozící pronásledování, nemuselo, vzhledem k velkému rozpětí možností datace díla, proběhnout za Domitiana.

Hermas zdánlivě předvídá budoucí těžkosti i na jiném místě, konkrétně v 1. podobenství, ve kterém uvádí, že křesťané v současnosti žijí v cizím městě a že jejich vlastní město je od tohoto vzdáleno. Následně hovoří o pánovi tohoto města, který, pokud nebudou poslouchat jeho zákony, bude chtít, aby se z jeho města křesťané vystěhovali. Proto nemají lpět na svém majetku, který jim bude při stěhování pouze překážkou.<sup>552</sup> Někteří badatelé soudí, že stěhování z města, o kterém Hermas hovoří, může představovat mučednickou smrt nebo vyhoštění.<sup>553</sup> Nezdá se nám však, že by Hermas něco takového předvídal. Je zjevné, že město křesťanů nepředstavuje skutečné fyzické místo, na které by se měli přestěhovat, je tudíž pravděpodobné, že bychom neměli tuto pasáž vykládat doslovně. Grundeken soudí, že Hermas v této části mluví o tom, že ti, kteří lpí na svém majetku jsou kvůli němu příliš poslušni státu a že „moving from this city to the Christian's own city means in a figurative way that being obedient to God is more important than obeying the authorities on earth.“<sup>554</sup> Ať už má Hermas na mysli konkrétně tuto myšlenku, či ne, je, podle nás, nepravděpodobné, že by na tomto místě narážel na hrozící pronásledování.<sup>555</sup>

Nyní se přesuneme k části, ve které Hermas zjevně naráží na pronásledování v minulosti: Hermas se krátce zmiňuje o osobách, které v minulosti podstoupily

---

<sup>551</sup> GRUNDEKEN, s. 90-91, naopak soudí, že autor předvídá pronásledování, které římské církvi skutečně hrozilo.

<sup>552</sup> *Pastor Hermae*, 50, 1-4, viz 3.7.3.

<sup>553</sup> Smrt: LEUTZCH, Martin, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, s. 202. Vyhoštění: OSIEK, s. 159. ZAHN, Theodor, *Der Hirt des Hermas*, Gotha: Friedrich Arnold Perthes, 1868, s. 124-125 soudil, že zde autor naráží na smrt i vyhoštění.

<sup>554</sup> GRUNDEKEN, s. 88.

<sup>555</sup> Rovněž DIBELIUS, Martin, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923, s. 552 soudí, že v této pasáži nemáme doklad pronásledování.

mučednictví, ale nelze určit kdy ani za jakých okolností dotyční zahynuli.<sup>556</sup> Jinde máme ale konkrétnější informace: Hermovi se zjeví žena, která ho vyzve, aby se vedle ní posadil, nedovolí mu však posadit se po její pravici, neboť to místo náleží těm, kteří trpěli za boží jméno. Hermas se jí následně zeptá, co si vytrpěli, a žena vyjmenuje bičování, věznění, velká soužení, ukřižování a divoké šelmy. Proto, jak pokračuje, místo po její pravici náleží jim a komukoliv, kdo trpí za jméno.<sup>557</sup> Hermas zde jednoznačně naráží na (dle popisu ženy) velmi kruté pronásledování. Teoreticky, pokud Hermas psal až v 2. století, by mohl mít na mysli události, ke kterým došlo za Domitianovy vlády, avšak z konkrétních podob utrpení, které popisuje, se spíše nabízí Neronovo pronásledování.<sup>558</sup>

Podle Osiek můžeme jako narážku na Neronovo pronásledování vykládat i pasáž, ve které jsou popisovány barvy na hlavě příšery, která se Hermovi zjevila. Žena představující církev Hermovi vysvětluje, že „ohnivá a krvavá barva znamená, že tento svět zahyne v ohni“ (Τὸ δὲ πυροειδὲς καὶ αἱματῶδες, ὅτι δεῖ τὸν κόσμον τοῦτον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλυσθαι) a že křesťané budou očištěni ohněm jako se jím očišťuje zlato.<sup>559</sup> Osiek pokládá za možné, že Hermas chce těmito slovy čtenáře upomenout na to, jak měli být křesťané za Neronova pronásledování upalováni.<sup>560</sup> Avšak vzhledem k tomu, že myšlenka, že utrpením se může věřící očistit jako zlato ohněm, se objevuje i v jiných biblických textech, se spíše jedná jen o užití běžného motivu než narážky na historickou událost, ačkoliv to zcela vyloučit nemůžeme.<sup>561</sup>

Osiek rovněž soudí, že Hermas naráží na pronásledování, které proběhlo někdy v minulosti, i v osmém podobenství. V něm mluví o těch, kteří jsou „odpadlíci a zrádci církve a ti, kteří se ve svých hříších rouhali proti Pánu a ještě se k tomu styděli za jméno Páně nad nimi vyslovené“ (οἳτοι εἰσιν ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον,

---

<sup>556</sup> *Pastor Hermae*, 69, 6-7, viz 3.7.2.

<sup>557</sup> *Pastor Hermae*, 9, 9-10, 1, viz 3.7.2.

<sup>558</sup> Tak soudí i OSIEK, s. 20, viz rovněž 5.3.2.

<sup>559</sup> *Pastor Hermae*, 24, 3-4. překl. Dan DRÁPAL, viz 3.7.2.

<sup>560</sup> OSIEK, s. 96; Tacitus, *Annales*, 15, 44, 6-7.

<sup>561</sup> Na tuto skutečnost poukazuje i sama OSIEK, s. 96 a DIBELIUS, s. 489, oba na stejných místech rovněž uvádějí odkazy na další biblické texty.

ἔτι δὲ καὶ ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς).<sup>562</sup> Podle ní autor jmenuje osoby, které během pronásledování selhaly tím, že odpadly od víry a zřekly se boha.<sup>563</sup> Na jiném místě také Hermas mluví o těch, kteří čelili soudním procesům, během kterých trpěli poté, co boha naopak nezapřeli.<sup>564</sup> Utrpení na tomto místě Osiek interpretuje jako mučení, které, podle ní, podstupovali křesťanští otroci při výslechu.<sup>565</sup> Hermas však užívá obecného slovesa πάσχω pro jejich utrpení a nevidíme důvod, proč ho vykládat zrovna jako mučení.

Dibelius soudí, že tyto procesy, při kterých křesťané boha nezapřeli, byly „pliniovskými“ procesy.<sup>566</sup> Zdá se, že odsouzení dotyčných spočívalo primárně v tom, jestli zapřou svou víru, což by odpovídalo Pliniově proceduře.<sup>567</sup> Jelikož nám ale Hermas neposkytuje žádné další podrobnosti, můžeme pouze konstatovat, že to je možné.

Ani v jedné z těchto dvou pasáží však autor nijak nespecifikuje, kdy nebo jak měli dotyční od své víry odpaďnout nebo v ní setrvat, ani zdali se jedná o jednu a tutéž událost. Pokud k tomuto došlo během nějakého pronásledování, nejspíše to bylo za Nerona, jelikož na něj pravděpodobně naráží Hermas jinde, ale s určitostí to říci nelze.

V textu se mohou nacházet i narážky na současné utrpení římských křesťanů. Grundeken navrhuje, že ve výše uvedeném úryvku, ve kterém k Hermovi promlouvá žena o pronásledování v minulosti, naznačuje autorova formulace, že římská církev i v současnosti čelí nějakému soužení. Žena totiž uvádí, že místo je rezervováno pro každého, kdo trpí za jméno (καὶ ὃς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα).<sup>568</sup> Je otázkou, jestli z této zmínky můžeme usuzovat, že se jednalo o akutní situaci, nebo že autor pouze ujišťuje čtenáře, že pokud budou někdy v budoucnu trpět, dostane se jim čestného místa. Grundeken sám také upozorňuje na to, že Hermas se nezdá

---

<sup>562</sup> *Pastor Hermae*, 72, 4, překl. Dan DRÁPAL, viz 3.7.2; OSIEK, s. 206.

<sup>563</sup> OSIEK, s. 206.

<sup>564</sup> *Pastor Hermae*, 105, 4, viz 3.7.2.

<sup>565</sup> OSIEK, s. 251.

<sup>566</sup> DIBELIUS, s. 636.

<sup>567</sup> Viz 3.1.

<sup>568</sup> *Pastor Hermae*, 10, 1; GRUNDEKEN, s. 92.

být příliš zneklidněný a že místy povzbuzuje čtenáře, aby nebyli příliš poslušni autorit a neuctívali císaře, což by, podle něho, nečinil, kdyby byli pronásledováni.<sup>569</sup> Souhlasíme s Grundekenovým prvním názorem, avšak jeho druhý názor se zakládá na tom, co od Herma očekáváme, že by uváděl v jisté situaci.

Autor rovněž opět hovoří i o tom, že křesťané trpí v přítomnosti, přičemž jako příčiny vyjmenovává škody, nedostatek, nemoci, zmatek, nehodné osoby a na závěr různé jiné věci.<sup>570</sup> Opět se ale jedná o příliš vágní popis na to, abychom z něj mohli vyvodit, jestli Hermas hovoří o utrpení vyplývajícím z pronásledování, nebo z něčeho jiného.

Hermas se o současné situaci římské církve zmiňuje i na jiném místě, a to když kritizuje váhající křesťany, kteří, když slyší zprávy o soužení, se dopouštějí modloslužby a stydí se za boží jméno (οι δίψυχοι, ὅταν θλιῖνιν ἀκούσωσι, διὰ τὴν δειλίαν αὐτῶν εἰδωλολατροῦσι καὶ τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ κυρίου αὐτῶν).<sup>571</sup> Grundeken soudí, že do modloslužby autor zahrnuje i uctívání císaře, což je možné, ale jak sám uvádí, autor nikde výslovně císařský kult nezmiňuje.<sup>572</sup> Co je však pro nás důležité, je to, že zde máme narážku na nelehkou situaci křesťanů, která některé z nich vede pravidelně k tomu, aby odpadli od víry a uctívali tradiční božstva a možná císaře. Vzhledem k autorově vágnosti opět stojíme před otázkou, co si máme představit pod pojmem θλιῖνιν – Hermas by mohl mít na mysli pronásledování, ale nelze určit, v jaké podobě.<sup>573</sup>

Hermas také zdánlivě hovoří o tom, že křesťané čelí věznění – v devátém podobenství opět uvádí, že křesťané trpí za svou víru, přičemž vyjadřuje myšlenku, že tímto utrpením se zbavili svých hříchů. Poté se obrací na ty, kteří se nemohou rozhodnout, jestli mají boha zapřít, nebo se k němu přiznat, a nabádá je: „vyznejte, že máte Pána, abyste pro zapření nebyli dáni do žaláře“ (ὁμολογεῖτε ὅτι κύριον

---

<sup>569</sup> Ibid., s. 93. Ohledně císařského kultu v díle viz GRUNDEKEN, s. 94-96

<sup>570</sup> *Pastor Hermae*, 63, 4, viz 3.7.4.

<sup>571</sup> *Pastor Hermae*, 98, 3, viz 3.7.4.

<sup>572</sup> GRUNDEKEN, s. 94-96.

<sup>573</sup> OSIEK, s. 246-247, soudí, že Hermas míní spíše společenskou ostrakizaci, než soudní procesy a tresty smrti.

ἔχετε, μήποτε ἀρνούμενοι παραδοθήσθε εἰς δεσμωτήριον).<sup>574</sup> Na první pohled se zdá, že Hermas uvádí, že římstí křesťané jsou věznění kvůli své víře, ale jak podotýká Osiek, je zarážející, že dotyční by měli být takto trestáni kvůli tomu, že zapřeli svou víru. Přitom dříve ve stejném podobenství Hermas mluví o těch, kteří se při soudním procesu k bohu přiznali a poté trpěli.<sup>575</sup> Osiek proto navrhuje, že Hermas, když povzbuzuje čtenáře, aby za zapření nebyli uvězněni, nemá na mysli doslovně, že budou uvrženi do žaláře, ale že budou uvězněni po duchovní stránce. Podobnou myšlenku přitom, jak uvádí, prezentuje Hermas i jinde, když mluví o těch, kteří jsou věznění vlastními nedostatky.<sup>576</sup> V tomto bodě souhlasíme s Osiek, že Hermas pravděpodobně nemá na mysli skutečné, ale obrazné vězení.

Hermas však ještě čtenářům přikazuje, aby vykupovali boží služebníky z nouze.<sup>577</sup> Podle Osiek se jedná o pobídku, která se běžně objevuje v křesťanské tradici a kterou je třeba vykládat jako vykupování uvězněných osob či otroků.<sup>578</sup> Autor má zřejmě právě toto na mysli a také se tato zmínka vztahuje k jeho současnosti – kdyby někteří křesťané nebyli uvěžňováni, nepobízel by Hermas své čtenáře, aby je vykupovali. Zároveň však nejspíše nešlo o častou či akutní hrozbu: výslovnou zmínku o vykupování vězňů v Hermově přítomnosti máme pouze na tomto místě.<sup>579</sup> Římstí křesťané tedy někdy mohli být věznění, ale očividně se nejednalo o rozsáhlé pronásledování.

V případě *Hermova pastýře* máme jen neurčité a nepřímé doklady nějaké formy utrpení, kterému římská církev čelila v době sepsání díla a která jí mohla i hrozit. Jedinou konkrétní informací, kterou můžeme z díla vyčíst, je to, že římstí křesťané byli věznění, ale nejednalo se nejspíše o častý jev. Vzhledem k tomu, že Hermas mohl své dílo sepsat někdy v období mezi 90. léty 1. století a první

---

<sup>574</sup> *Pastor Hermae*, 105, 6-7, překl. Dan DRÁPAL, viz 3.7.5.

<sup>575</sup> OSIEK, s. 251; *Pastor Hermae*, 105, 4, viz 3.7.2.

<sup>576</sup> OSIEK, s. 251-252; *Pastor Hermae*, 1, 8.

<sup>577</sup> *Pastor Hermae*, 38, 10, viz 3.7.5.

<sup>578</sup> OSIEK, s. 130; k Osiek se přiklání i GRUNDEKEN, s. 154, poznámka č. 12.

<sup>579</sup> Hermas mluví o kupování duší, které trpí (ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένων) v prvním podobenství, Osiek ale uvádí, že se jedná o příliš vágní zmínku na to, abychom z ní mohli vyvozovat vykupování vězňů: OSIEK, s. 106; GRUNDEKEN, s. 91, poznámka č. 27 soudí, že má Hermas na mysli vdovy a sirotky, o kterých mluví následovně; *Pastor Hermae*, 51, 8.



polovinou 2. století, pokládáme za velmi nejisté, zdali toto soužení (ať mělo jakoukoliv podobu) vůbec proběhlo či mělo proběhnout během Domitianovy vlády.

## 5.4 Závěr

Co se případu Clementa, Domitilly/Domitill a Glabriona týče, došli jsme k následujícím závěrům: Clemens nejspíše křesťanem nebyl, neboť je nepravděpodobné, že by římský konzul ke konci 1. století byl křesťanem. Suetonius uvádí, že byl Clemens popraven kvůli Domitianově podezíravosti, což bylo patrně důvodem jeho odsouzení, přičemž obvinění z ateismu, které uvádí Dión, bylo pouze záminkou. Nelze ale vyloučit, že Clemens mohl do nějaké míry sympatizovat s judaismem a že k jeho obvinění mohlo přispět i to, že neplatil *fiscus Iudaicus*.

Domitilla byla pouze jedna, a to žena Clementova, o které jako o jediné máme doklady ve více pramenech. Bruttiovo podání, zachované u Eusebia, není spolehlivé, neboť se zdá, že ho Eusebios neměl k dispozici z první ruky. Stejně jako Clemens nebyla Domitilla křesťankou, ale je možné, že byla jednou z bohabojných nebo konvertitkou k judaismu, přičemž za jejím odsouzením mohla být jak neochota uctívat božstva (tj. ateismus), tak opět to, že se Domitianus obával jejích ambic. Nejspíše pro něho ale nepředstavovala takovou hrozbu, jako její manžel, a proto ji pouze poslal do vyhnanství.

Glabrio rovněž nebyl křesťanem, na základě toho, co uvádí Suetonius, se nejspíše jednalo o stejný případ jako u Clementa – Domitianus se obával Glabrimonových politických ambic, a proto ho chtěl odstranit. Rovněž je možné, že mohl být bohabojným nebo konvertitou.

Ohledně mnohých dalších obětí, o kterých se zmiňuje Eusebios/Bruttius i Dión, se také nezdá, že by se jednalo o křesťany, ale opět o osoby, které byly Domitianovi nepohodlné, přičemž se mohlo jednat o sympatizanty s judaismem. Také jsme navrhli, že dotyční mohli být senátory, o jejichž popravách se zmiňuje Suetonius, ale jednoznačné to není. Nemáme tedy žádné spolehlivé doklady toho, že by na Domitianův popud byli popraveni křesťané nebo že by se vůbec za jeho vlády nacházeli křesťané v řadách nobility.

Je však patrné, že ke konci 1. století římská křesťanská obec čelila nějakému napětí: vágní zmínky o soužení máme v 1. listu Klementově i v Hermově pastýři, ale nemůžeme je nijak blíže specifikovat. Hermas ovšem také naráží na to, že

křesťané v jeho době mohli být vězněni, pravděpodobně ale nešlo o častý jev. Potýkáme se však s problémem, zdali všechny tyto zmínky můžeme vůbec vztáhnout k Domitianově vládě, což je zvlášť nejisté v případě *Hermova pastýře*.

Celkově tedy nemůžeme říct, že by se na základě našich zpráv dalo stanovit, že za Domitiana proběhlo v městě Římě pronásledování křesťanů. Příslušníci místní církve se však mohli potýkat s občasným vězněním a nějakým blíže nespecifikovatelným utrpením.

## 6 Nejisté geografické umístění

### 6.1 List Židům

Nyní přejdeme k poslednímu z novozákonních spisů, a to *Listu Židům*, který je zároveň tím nejproblematictějším. Nejisté je totiž nejenom jeho autorství a datace, ale i to, komu je určen. Proto se v tomto případě budeme zabývat nejenom tím, kým a kdy byl list sepsán ale i tím, komu byl adresován.

#### 6.1.1 Autorství

Církevní tradice *List Židům* připsala apoštolu Pavlovi a mezi jeho listy se objevuje v nejstarších rukopisech ze začátku 3. století.<sup>580</sup> Nicméně, už v antice se objevovaly pochybnosti o Pavlově autorství, které odmítali Eirénaios a Hippolytus (asi 170-235).<sup>581</sup> Tertullianus za autora pokládal Barnabáše, Pavlova společníka, kterého známe ze *Skutků apoštolských*.<sup>582</sup> Další vlna spekulací o autorství listu přišla v období reformace, kdy byl nejvlivnější názor Martina Luthera. Ten prosazoval, že list sepsal Apollós, který byl Pavlovým současníkem a významně se zasloužil o šíření křesťanské víry v Efezu a Korintu.<sup>583</sup> K tomuto návrhu se dosud někteří badatelé přiklánějí.<sup>584</sup> Existuje také názor, že list mohla sepsat Priscilla, která se svým manželem Aquilou měla k Pavlovi blízký vztah.<sup>585</sup> Ale jako možní

---

<sup>580</sup> FRANCE, R. T, Hebrews, in: *The Expositor's Bible Commentary Volume 13*, revidované vydání, Grand Rapids: Zondervan, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.scribd.com/book/170463046/Hebrews-Revelation, Introduction, 2. Authors, Destination, and Date, 2. odstavec](http://www.scribd.com/book/170463046/Hebrews-Revelation, Introduction, 2. Authors, Destination, and Date, 2. odstavec).

<sup>581</sup> O Eirániovi a Hippolytovi se zmiňuje: PHOTIUS, *Bibliotheca*, 121; Órigéna cituje: EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 6, 25, 11-14.

<sup>582</sup> TERTULLIANUS, *De pudicitia*, 20, 2.

<sup>583</sup> FRANCE, Introduction, 2. Authors, Destination, and Date, 3. odstavec.

<sup>584</sup> GUTHRIE, George, The Case for Apollos as the Author of Hebrews, in: *Faith and Mission*, 18, 2001, s. 41-56.

<sup>585</sup> HARNACK, Adolf von, Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1, 1900, s. 16-41. Podrobný přehled dosavadních názorů ohledně autorství listu poskytuje BATEMAN, Herbert, *Charts on the Book of Hebrews*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2012, s. 17-34.

autoři byli také jmenováni Silas či Silvanus, Pavlův společník a *amanuensis*, a dokonce i Marie, matka Ježíšova.<sup>586</sup>

Důvodem těchto různých teorií o autorství je to, že list je anonymní a autor v něm o sobě neuvádí žádné informace. Pouze na základě toho, že v 11. kapitole užívá singuláru maskulina, když hovoří v první osobě, můžeme usoudit, že se jednalo o muže.<sup>587</sup> Proto také můžeme zamítnout možnost, že by list sepsala Priscilla či Marie.

S určitostí můžeme rovněž z možných autorů vyřadit Pavla, neboť je list stylisticky na vyšší úrovni než kterýkoliv z listů Pavlových, což by se ovšem dalo vysvětlit zásahem *amanuensis*. Jsou zde ale další rozdíly: v listu chybí formální prvky, které jsou pro Pavla typické (především počáteční představení a oslovení adresátů), výrazný je platónský vliv, který Pavlovy listy postrádají, a autor také odlišným způsobem argumentuje a cituje *Starý zákon*.<sup>588</sup> Pavel rovněž ve svých listech zdůrazňuje to, že je apoštolem a že převzal evangelium od samotného Ježíše, kdežto autor *Listu Židům* se staví do role někoho, kdo evangelium přijímá z druhé ruky.<sup>589</sup> Na základě těchto rozdílů je zjevné, že apoštol Pavel autorem listu není.

Teorie o Silově/Silvanově autorství se zakládá na podobnostech mezi závěry *Listu Židům* a *1. listu Tesalonickým* a *1. listu Petrova*, přičemž tato teorie počítá s tím, že Petrův list byl sepsán Silou. Ve všech třech listech se na konci uvádí přání, ať adresátům požehná bůh, ať pozdravují své druhy, a nakonec následuje

---

<sup>586</sup> Silas: RIEHM, Eduard, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes Band 2*, Ludwigsburg: Balmer & Riehm, 1859, s. 890-893; HEWITT, Thomas, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960, s. 26-32. Marie: FORD, Josephine Massynbærde, *The Mother of Jesus and the Authorship of the Epistle to the Hebrews*, *The University of Dayton Review*, **11**, 1975, s. 49-56, citováno v: ATTRIDGE, Harold, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia: Fortress Press, 1989, s. 5.

<sup>587</sup> *List Židům*, 11, 32.

<sup>588</sup> BROŽ, Jaroslav, *List Židům*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2015, s. 14; Attridge, s. 2.

<sup>589</sup> *List Galatským*, 1, 11-16; *List Římanům*, 1, 1; *1. list Korintským*, 15, 3-8. *List Židům*, 2, 3: ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη („První je zvěstoval sám Pán, a ti, kdo uslyšeli, dosvědčili toto spasení i nám.“), překl. ČEP.

rozloučení.<sup>590</sup> V *Listě Židům* a v *1. listě Petrově* se rovněž v závěru objevuje doxologie.<sup>591</sup> Navíc sdílejí některé myšlenky a obrazy, např. se v obou hovoří o tom, že boží slovo je živé, označují Ježíše jako neposkvrněného (ἄμωμος) a uvádějí, že za naše hříchy zemřel jen jednou.<sup>592</sup> Kvůli těmto podobnostem ale nemusíme za listy hledat stejného autora – podle Attridge mohou být způsobeny navázáním na stejnou literární a církevní tradici. Můžeme z nich ale vyvodit to, že autor byl nejspíše členem pavlovského kruhu.<sup>593</sup> Navíc, jak vyplynulo z našeho výkladu výše, je nepravděpodobné, že by se na *1. listě Petrově* Silas/Silvanus podílel, tím pádem, i kdyby podobnosti mezi oběma listy dokázaly potvrdit, že byly sepsány stejným autorem, neznamenaloby to, že jím musel být Silas.<sup>594</sup>

Dalším možným kandidátem na autorství je Apollós. Ze *Skutků apoštolů* víme, že to byl Žid z Alexandrie, který byl výmluvný a „dovedl přesvědčivě vykládat svaté Písmo“ (δυνατὸς ὄν ἐν ταῖς γραφαῖς).<sup>595</sup> Vzhledem k tomu, že list je stylisticky velmi propracovaný a projevuje se v něm vliv rétoriky a platónské filozofie, zdá se být Apollóovo autorství možné. Montefiore dokonce navrhuje, že ho Apollós mohl sepsat okolo r. 52-54 v Efezu.<sup>596</sup>

Ačkoliv je tato teorie velmi lákavá, jedná se o pouhou spekulaci. Nevíme nic o Apollóově učení, abychom mu mohli tento list s jistotou připsat – a to samé platí i pro Barnabáše. Jelikož autor o sobě v listu neuvádí žádné konkrétní údaje, nelze ho bezpečně identifikovat s žádnou nám známou postavou a nebudeme se o to ani pokoušet. Jak již poukázalo několik badatelů, v této době určitě žilo více Židů, kteří byli vzdělání ve *Starém zákoně* i v rétorice, ovládali dobře řečtinu a byli

---

<sup>590</sup> *List Židům*, 13, 20-21; 13, 24; 13, 25; *1. list Petrův*, 5, 10; 5, 14; *1. list Tesalonickým*, 5, 23; 5, 26; 5, 28.

<sup>591</sup> *List Židům*, 13, 21; *1. list Petrův*, 5, 11.

<sup>592</sup> Živé boží slovo: *List Židům*, 4, 12; *1. list Petrův*, 1, 23. Neposkvrněný Ježíš: *List Židům*, 9, 14; *1. list Petrův*, 1, 19. Ježíš zemřel jen jednou: *List Židům*, 9, 28; *1. list Petrův*, 3, 18.

<sup>593</sup> ATTRIDGE, s. 5 a 405.

<sup>594</sup> Viz s. 72.

<sup>595</sup> *Skutky apoštolů*, 18, 24.

<sup>596</sup> MONTEFIORE, Hugh, *The Epistle to the Hebrews*, London: Adam & Charles Black, 1964, s. 9-31.

obeznámeni s řeckou filozofií.<sup>597</sup> Musíme se spokojit s tím, že autorem byl některý z nich a že nemůžeme blíže určit, o koho se konkrétně jedná.

### 6.1.2 Datace a adresáti listu

Nyní nám zbývá pokusit se určit dataci listu, která je opět značně problematická. Tak jako u předchozích dvou novozákonních listů, tak i v případě *Listu Židům* hraje v otázce datace klíčovou roli to, zda autor píše po či před zničením jeruzalémského chrámu. V tomto případě to ale komplikuje skutečnost, že autor se o chrámu přímo nevyjadřuje, pouze zmiňuje přinášení obětí. I přesto list obsahuje zmínky, díky kterým se o jeho dataci můžeme pokusit.

Nejdříve však přejdeme k otázce adresátů listu, která je do určité míry spjatá i s otázkou datace. V minulosti převažoval názor, že je list adresován komunitě v Jeruzalémě, a to vzhledem k mnohým citacím ze *Starého zákona* a k tomu, že se autor zaměřuje na stan setkávání a přinášení obětí.<sup>598</sup> Objevily se ale i názory, že se autor obrací na křesťany v Malé Asii – podle Johna Dunnilla byl list sepsán pro více komunit v západní části Malé Asie.<sup>599</sup> Dunnill tento názor obhajuje následovně: další encyklické listy, které byly sepsány ve stejné době jako *List Židům*, jsou adresované těmto komunitám (*1. list Petrův*, *Zjevení*, a nejspíše i janovské listy) a rovněž se v *Listu Židům* a především v Petrově listu a *Zjevení* objevují podobná témata a motivy. Autoři *Listu Židům* i Petrova listu užívají obrazu obětování, přičemž podobnosti se *Zjevením* se projevují v probírání problémů s Židy a s chudobou a pobízení adresátů, aby vytrvali ve svém trápení.<sup>600</sup> Hugh Montefiore soudí, že se autor (za kterého pokládá Apollóa) obrací z Efezu

---

<sup>597</sup> ATTRIDGE, s. 4; FRANCE, Introduction, 2. Author, destination, and date, 4. odstavec.

<sup>598</sup> Tak soudí např. BUCHANAN, George, *To the Hebrews*, New York: Doubleday, 1972, s. 256; HUGHES, Philip Edgcumbe, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977, s. 15-19.

<sup>599</sup> DUNNILL, John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 23.

<sup>600</sup> *Ibid.*, s. 24; tato témata se ve *Zjevení* objevují na těchto místech: problémy se Židy (2, 9; 3, 9), chudoba (2, 9; 3, 8), vytrvalost adresátů (2, 3; 3, 10).

konkrétně na korintskou církev.<sup>601</sup> Rovněž poukazuje na podobnosti mezi tímto listem a jinými listy buď sepsanými v Malé Asii nebo posílanými do Malé Asie, přičemž poukazuje hlavně na to, že se v těchto textech autoři zabírají tématem kněžství. Montefiore navíc soudí, že apoštol Pavel na tento list navázal ve svém *I. listu Korintským*, jelikož se Pavel ve 3. kapitole zmiňuje o tom, že v Korintu jedni následují jeho učení a druzí Apollóovo. Navíc nachází v obou listech tematické podobnosti, které opět vysvětluje tím, že Pavel navazoval na *List Židům*.<sup>602</sup> Taktéž se touto teorií dá, podle něho, vysvětlit proč autor *I. listu Klementova* cituje poměrně často *List Židům* – protože byl v minulosti poslán korintské církvi, na kterou se nyní obrací a připomíná ho svým adresátům (kteří se rovněž nacházejí v Korintu).

V současnosti se ale většinový názor kloní k tomu, že se adresáti nacházejí v Římě.<sup>603</sup> Často se poukazuje na pozdrav „bratří z Itálie“ (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) v závěru listu.<sup>604</sup> Ten by se dal vyložit tak, že se jedná o pozdrav italských křesťanů posílaný do jejich domoviny.<sup>605</sup> Tato zmínka však ještě nemusí poukazovat konkrétně na Řím. Spíše by ho s ním mohlo spojit užití výrazu ἡγούμενοι pro představené adresované komunity, který se objevuje i v *I. listu Klementově* a *Hermově pastýři*, což jsou oba texty, o kterých se soudí, že byly sepsány v Římě.<sup>606</sup> Podle Attridge a France rovněž to, že Klement vykazuje znalost *Listu Židům*, by naznačovalo, že byl *List Židům* adresován do Říma, kde se následně rozšířil.<sup>607</sup>

Autor se také zmiňuje o nějakém minulém pronásledování,<sup>608</sup> které bývá interpretováno buďto jako zmínka o vyhnání Židů z Říma za císaře Claudia, nebo

---

<sup>601</sup> MONTEFIORE, s. 11-30. Montefiore zastává názor, že Apollós navštívil korintskou církev a poté, co odešel do Efezu, se dozvěděl o těžkostech, které postihly korintskou církev, což ho motivovalo k sepsání tohoto listu.

<sup>602</sup> Ibid., s. 21-28; *I. list Korintským*, 3, 4-6.

<sup>603</sup> ATTRIDGE, s. 10; MITCHELL, s. 7; AITKEN, s. 135.

<sup>604</sup> *List Židům*, 13, 24.

<sup>605</sup> ATTRIDGE, s. 10.

<sup>606</sup> *List Židům*, 13, 24; *Prima Clementis*, 36, 1-6; *Pastor Hermae*, 2, 2, 6; 3, 9, 7.

<sup>607</sup> ATTRIDGE, s. 10; FRANCE, Introduction, 2. Author, Destination, and Date, 6. odstavec.

<sup>608</sup> *List Židům*, 10, 32-34; 12, 4, obé viz 3.8.

zmínka o Neronově pronásledování.<sup>609</sup> O Claudiově zákroku proti Židům nemáme žádné podrobné informace, o Neronově nás nejdetailněji zpravuje Tacitus. Jeho podání se ale liší od toho, co uvádí autor *Listu Židům*, a to především v tom, že se Tacitus nijak nezmiňuje o tom, že by byl obviněným zabavován majetek nebo byli vězněni. Naopak popisuje velmi teatrální a krutý způsob popravy a rovněž mluví o velkém množství obětí, které zase neuvádí autor listu.<sup>610</sup> Attridge chápe autorovu zmínku o tom, že adresáti dosud neprolili krev, jako narážku na Neronovo pronásledování, přičemž navrhuje, že adresáti mohou být křesťané, kteří se shromažďovali v soukromí a kterých se pronásledování nedotklo, nebo křesťané, kteří do Říma přišli až po pronásledování.<sup>611</sup> Zároveň je ale zcela možné (a vzhledem k odlišnostem s Tacitem i pravděpodobnější), že autor vůbec o Neronově pronásledování nehovoří a naráží na nějaký jiný nám neznámý konflikt.

V otázce adresátů listu tak můžeme pouze spekulovat, jelikož nemáme dostatek jednoznačných informací. Přeci se ale zdá o něco pravděpodobnější, že by adresáti mohli pocházet z Říma, a to kvůli zmínce o bratřích z Itálie a užití ἡγοούμενοι. To se jeví jako solidnější argument než to, že je v některých motivech podobný s jinými listy spojenými s Malou Asií nebo že cituje *Starý zákon* a hovoří o obětech a stanu setkávání a musí tím pádem být adresován komunitám z Judeje. Teorie Montefiorihovo stojí primárně na domněnce, že list sepsal Apollós, což (jak jsme již probrali výše) je nepřesvědčivé. Není proto žádný důvod si myslet, že Pavel navázal na *List Židům* a že naopak autor listu nenavázal na Pavla. To, že Klement list znal, je zřejmé, ale jestli ho citoval kvůli tomu, že byl rovněž adresován do Korintu, nelze prokázat. Přikláníme se proto k tomu, že se autor obrací na římskou církev.

---

<sup>609</sup> Claudiov edikt: LANE, William L., Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva, in: *Judaism and Christianity in First-century Rome*, Karl P. DONFRIED et Peter RICHARDSON (ed.), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 215. Neronovo pronásledování: ATTRIDGE, s. 8; AITKEN, s. 134.

<sup>610</sup> TACITUS, *Annales*, 15, 44, 4-5. Na toto upozorňuje PRCHLÍK, Ivan, Podle koho se Židé nelíbí Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, aneb jak příkrý vůči židům mohl být apoštol Pavel?, in: *Theologická revue*, 91 (3), 2020, s. 290-291, poznámka č. 25. Prchlík přitom uvádí, že „za adresáty Ž je ale považována římská obec, či navrhuje-li kdo alternativy, Júdea mezi nimi není,“ jsou však badatelé, kteří právě Judeu navrhuji, viz poznámka č. 598.

<sup>611</sup> ATTRIDGE, s. 8.



Nyní se pozastavíme nad jednoznačnými informacemi ohledně datace, které nám autor v listu poskytuje. Jak jsme již uvedli výše, autor o evangeliu uvádí, že „první je zvěstoval sám Pán, a ti, kdo uslyšeli, dosvědčili toto spasení i nám“ (ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη).<sup>612</sup> Z toho je patrné, že autor píše v době, kdy je generace přímých Ježíšových svědků již po smrti. Tomu by také odpovídal začátek 6. kapitoly, ve které autor zřejmě naráží na to, že adresáti jsou křesťany již delší dobu.<sup>613</sup> Je tudíž jisté, že autor píše po Ježíšově smrti, ke které došlo okolo r. 30, a pravděpodobně ještě později, kdy už nebyla naživu první křesťanská generace.

Další poměrně spolehlivou informací, kterou můžeme z díla vyčíst, je to, že list je z doby, kdy ještě v křesťanských obcích neexistoval monarchický episkopát. V závěrečné kapitole totiž autor nabádá své adresáty, aby poslouchali „ty, kteří vás vedou“ (πειθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν).<sup>614</sup> Jelikož se přikláníme k názoru, že list je adresován římské církvi, můžeme tak stanovit horní hranici sepsání před polovinou 2. století – jak jsme již uvedli výše, v Římě se monarchický episkopát vyvinul nejspíše až během druhé poloviny 2. století.<sup>615</sup>

Z jiné pasáže se ale zdá, že list mohl být sepsán ještě před koncem 1. století. Tomu by nasvědčovalo to, že se na jeho konci objevuje zmínka o Timoteovi, který bývá ztotožňován s Timoteem, společníkem apoštola Pavla na jeho misijní cestě.<sup>616</sup> Nemáme sice žádné spolehlivé informace o tom, kdy se Timoteus narodil ani kdy zemřel, ale podle *Skutků Timoteových* (asi z 5. století) to bylo ke konci Domitianovy vlády.<sup>617</sup> Tak konkrétní časový údaj samozřejmě není spolehlivý, ale

---

<sup>612</sup> *List Židům*, 2, 3, překl. ČEP.

<sup>613</sup> *Ibid.*, 6, 1-3, viz 3.8.

<sup>614</sup> *Ibid.*, 13, 17, překl. ČEP.

<sup>615</sup> Viz s. 75.

<sup>616</sup> *List Židům*, 13, 23; *Skutky apoštolské*, 16, 1-4; ATTRIDGE, s. 9; COCKERILL, Gareth, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012, s. 34; SCHREINER, Thomas, *Commentary on Hebrews*, Nashville: B&H Publishing Group, 2015, s. 5.

<sup>617</sup> *Acta apostoli Timothei*, 12-14. Podrobnější informace o *Skutcích Timoteových* viz CONCANNON, Cavan W., *The Acts of Timothy*, in: *New Testament Apocrypha Volume One*, Tony

můžeme poměrně bezpečně usoudit, že Timoteus nemohl být naživu po přelomu 1. a 2. století. Tím pádem se můžeme přiklonit k tomu, že by list nemohl být sepsán po r. 100.

Nyní se přesuneme ke spornějším otázkám, které figurují v debatě ohledně datace listu. Nejprve se pozastavíme u toho, že kdykoliv autor mluví o přinášení obětí v jeruzalémském chrámě, užívá prézentu.<sup>618</sup> Tak jako u předchozích dvou novozákonních listů, tak i v případě *Listu Židům* hraje v otázce datace klíčovou roli to, zda autor píše po či před zničením jeruzalémského chrámu. Na základě toho, že popisuje tradiční kult v prézentu, by se zdálo, že list musel být sepsán v době, kdy chrám ještě stál. Nicméně, tak jako v případě *Listu Klementova*, je zcela možné, že autor užívá historického prézentu, který máme ve spojitosti s chrámem doložený u Flavia Josepha.<sup>619</sup> Petr Pokorný také upozorňuje na to, že autor mluví o chrámových obětech, aby podtrhl důležitost Ježíšovy oběti, a že „celá epištola mluví o chrámu a chrámovém kultu jen podle Písma, nikde podle osobního svědectví autorova.“<sup>620</sup> Užití prézentu proto nemusí vypovídat nic o stavu chrámu v době sepsání listu.

Zastánci rané datace (tj. před r. 70) poukazují na to, že v listu chybí určité motivy a témata, které jsou typické pro novozákonní spisy z pozdního 1. století, jako je varování před falešnými učiteli, snaha zachovat zavedenou tradici, útlum eschatologického smýšlení a úsilí začlenit se do okolní společnosti.<sup>621</sup> Luke Johnson jako příklad těchto spisů uvádí 2. list Petřův a tzv. pastorální listy (*1. a 2. list Timoteovi a List Titovi*).<sup>622</sup> Nejedná se ovšem o příliš přesvědčivý argument – autor *Listu Židům* zkrátka nemusel cítit potřebu se k těmto problémům vyjadřovat, navíc datace těchto listů je nejistá. Docházet k závěrům na základě našich

---

BURKE et Brent LANDAU (ed.), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016, s. 395-400.

<sup>618</sup> Např. *List Židům*, 7, 26-28; 8, 3; 9, 25; 10, 11; 13, 11.

<sup>619</sup> Viz poznámka č. 509.

<sup>620</sup> POKORNÝ, s. 255.

<sup>621</sup> BROŽ, s. 18; JOHNSON, s. 39.

<sup>622</sup> JOHNSON, ibid. Ohledně datace 2. listu Petrova viz poznámka č. 207, pastorální listy někteří rovněž datují do posledních let 1. století, jiní do přelomu 1. a 2. století (POKORNÝ, s. 238-239).

očekávání ohledně toho, co si myslíme, že by autor měl nebo neměl zmiňovat, se nejeví v tomto případě jako vhodné.

To samé platí i pro argument z opačné pozice, a sice že před zničením chrámu by si nikdo nedovolil mluvit o židovském kultu tak, jak to činí autor listu, tedy že je kult již nedostačující.<sup>623</sup> Opět se jedná o subjektivní spekulaci založenou na našich představách o tom, co je či není možné.

Někteří badatelé přikládají velkou váhu tomu, že se autor nezmiňuje o zničení chrámu, což je, podle nich, dokladem toho, že píše v době, kdy ještě chrám stojí. Ve velké části listu se totiž věnuje tomu, že prohlašuje starou smlouvu za neplatnou, a zničení chrámu by bylo pro jeho tvrzení významným důkazem.<sup>624</sup> Znovu se zde potýkáme s argumentem *ex silentio*, byť v tomto případě se jeví jako relevantnější. Harold Attridge ale poznamenává, že toto stanovisko se zakládá na předpokladu, že autor zaujímá apologetický postoj vůči judaismu a že se snaží vykreslit tradiční židovský kult jako překonaný. Podle Attridge autor listu ale tradiční kult pojímá pouze jako základ pro svůj christologický výklad. Rovněž se, podle něho, nezajímá o historický jeruzalémský chrám, ale o stan setkávání a s ním spojenou kultickou činnost, která je popsána v Tóře.<sup>625</sup> Oba názory se jeví jako opodstatněné, pokládáme proto za nejjistější autorovo mlčení o zničení chrámu nechat stranou a nepřihlížet k němu v rámci datace listu.

Žádný z uvedených argumentů se dosud nejevil jako dostatečně přesvědčivý, avšak nadějněji působí teorie Alana Mitchella, který zastává názor, že autor *Listu Židům* v jistých ohledech navazuje na *Evangelium podle Marka*, především, podle něho, rozvíjí christologické představy, které se u Marka

---

<sup>623</sup> BROŽ, s. 18; MITCHELL, Alan, *Hebrews*, Daniel HARRINGTON (ed.), Collegeville: Liturgical Press, 1989, s. 26; KISTEMAKER, Simon, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 1984, s. 15-16, citováno v: COCKERILL, s. 36.

<sup>624</sup> *List Židům*, především kapitoly 5-10; JOHNSON, Luke Timothy, *Hebrews*, Louisville: Presbyterian Publishing Corp, 2006, s. 39; SCHREINER, s. 6.

<sup>625</sup> ATTRIDGE, s. 8; s jeho závěrem souhlasí i AITKEN, s. 134-135; *Exodus*, 29, 1-44; 30, 1-38.

objevují.<sup>626</sup> Mitchell upozorňuje na to, že se oba autoři zaobírají Ježíšovým utrpením, přičemž kladou důraz na Ježíšovy modlitby a úpěnlivé prošení boha, považují Ježíšovu smrt za vykoupení (λύτρωσις v listu, λύτρον v evangeliu), uvádějí, že zemřel mimo Jeruzalém, a naráží na roztržení opony v chrámu.<sup>627</sup> Mitchell rovněž usuzuje, že závěr 12. kapitoly *Listu Židům* vykazuje podobnosti s 13. kapitolou evangelia: v obou úsecích se objevuje imperativ βλέπετε („mějte se na pozoru“) a sloveso σαλεύειν (otřásat).<sup>628</sup> Další pasáží, která vykazuje, dle Mitchella, podobnosti mezi oběma texty, je podobenství se zemí, ze které rostou plodiny a bodláčí. V obou textech se opět objevuje stejné lexikum: γῆ (země), ἄκανθα (trní), φέρω u Marka a ἐκφέρω v listu (obé plodit) a καυματίζειν (spálit) u Marka a καῦσις (vypálení) v listu.<sup>629</sup>

Mitchellův návrh je lákavý, a pokud bychom na něj přistoupili, výrazně by se nám posunula dolní hranice sepsání listu – všeobecným názorem totiž v současnosti je, že Markovo evangelium bylo sepsáno během první židovské války (r. 66-73).<sup>630</sup> Opět se sice různí názory na to, zdali vzniklo před, nebo po zničení chrámu, ale jelikož muselo trvat určitou dobu, než se text rozšířil, mohli bychom vznik *Listu Židům* datovat od r. 70. Nejedná se o nesporné datum, ale dost pravděpodobné na to, abychom se ho drželi.

Existuje ještě druhý text, který bývá navrhován jakožto doklad existence *Listu Židům*, a to *I. list Klementův*. Je všeobecně přijímáno, že Klement na list jasně odkazuje, především v pasáži 36, 1-6.<sup>631</sup> Jak jsme ale již ukázali výše, Klementův

---

<sup>626</sup> MITCHELL, s. 10-11.

<sup>627</sup> Ježíšovo utrpení: *List Židům*, 5, 7-8; *Evangelium podle Marka*, 14, 33-35; 15, 34. Vykoupení: *List Židům*, 9, 12; *Evangelium podle Marka*, 10, 45. Smrt mimo Jeruzalém: *List Židům*, 13, 12; *Evangelium podle Marka*, 15, 20-22. Opona: *List Židům*, 10, 19-20; *Evangelium podle Marka*, 15, 38. Pro podrobnější seznam podobností mezi oběma texty viz MITCHELL, s. 10.

<sup>628</sup> *List Židům*, 12, 25-28; *Evangelium podle Marka*, 13, 5; 13, 9; 13, 23; 13, 25; 13, 33.

<sup>629</sup> *List Židům*, 6, 7-8; *Evangelium podle Marka*, 4, 5-8.

<sup>630</sup> POKORNÝ, s. 95; LEANDER, Hans, *Discourses of Empire*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, s. 167-168.

<sup>631</sup> Ta parafrázuje *List Židům*, 1, 3; 1, 5-13; 1, 4; ATTRIDGE, s. 6-7; BROŽ, s. 17; COCKERILL, s. 34; MITCHELL, s. 7; JOHNSON, s. 36.

list byl sepsán někdy mezi 70. léty 1. a začátkem 2. století, a tudíž nám v tomto případě příliš nepomůže.<sup>632</sup>

Byť se v tomto případě nemůžeme dobrat jednoznačných závěrů, budeme pracovat s tezí, že je *List Židům* adresován křesťanské komunitě nacházející se v Římě a že byl sepsán někdy v období po r. 70 a před začátkem 2. století. Teoreticky tak může podávat svědectví ohledně situace římských křesťanů za Domitiana.

### 6.1.3 Rozbor textu

V *Listu Židům* se nachází několik narážek, které vypovídají o možném pronásledování adresátů, a to jak v minulosti, tak v současnosti.

Začneme nejobecnější zmínkou z 10. kapitoly, ve které autor připomíná svým čtenářům, jaká zažili utrpení, konkrétně, že někteří z nich byli veřejně „uráženi a utiskováni“ (ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν).<sup>633</sup> Attridge ve svém komentáři uvádí, že ὀνειδισμός je v helénistické literatuře běžným označením verbálních útoků. Autor tento výraz užívá dále v 13. kapitole, ve které nabádá adresáty, aby sdíleli urážky, kterým čelil Ježíš.<sup>634</sup> Zdá se tedy, že hanění ze strany okolí bylo (stejně jako v případě *I. listu Petrova*) pro adresáty častým jevem.<sup>635</sup>

S výrazem θλίψις jsme se setkali již v *Hermově pastýři*, jedná se o výraz, který může označovat utrpení, soužení, ale i pronásledování – Attridge o něm říká, že se v křesťanské literatuře užívá pro všechny formy pronásledování, kterým křesťané čelili.<sup>636</sup> Někteří badatelé soudí, že by mohl mít autor na mysli konkrétně fyzické útoky, což nelze vyloučit, ale zároveň by mohlo jít i o nějakou jinou podobu

---

<sup>632</sup> Viz kapitola 5.2.2.

<sup>633</sup> *List Židům*, 10, 32-33, překl. ČEP, viz 3.8.

<sup>634</sup> *List Židům*, 13, 13: τοῖνον ἐξερχόμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες. („Vyjděme tedy s ním za hradby, nesouce jeho potupu.“), překl. ČEP, míněn je přítom Ježíš; ATTRIDGE, s. 298.

<sup>635</sup> Viz 4.3.3.

<sup>636</sup> ATTRIDGE, s. 298; viz 5.3.3.

utrpení.<sup>637</sup> Iutisone Salevao přikládá velkou váhu výrazu θεατριζόμενοι, kterým autor vyjadřuje, že dotyční své utrpení zažívali veřejně a že pro jejich okolí bylo podívanou. Podle Salevao tak bylo toto utrpení spojeno i s posměchem a veřejnou hanbou.<sup>638</sup> To by naznačoval i výraz ὀνειδισμός. I přesto ale nemůžeme stanovit, jestli se jednalo o verbální, nebo fyzické útoky.

Hned v dalším verši se však dovídáme něco konkrétnějšího: někteří členové komunity byli vězněni a zdánlivě všichni přišli o svůj majetek.<sup>639</sup> Zde tedy naopak máme doklad oficiálního pronásledování – dotyční byli vězněni a potažmo vystavováni soudním procesům. Autor neuvádí příčinu toho, proč byli adresáti uvrženi do žaláře, můžeme však nejspíše z kontextu vyvodit, že to bylo kvůli jejich víře.

Adresátům byl také zabavován majetek, ale nemáme žádné bližší informace a nemůžeme tak určit, zdali se jednalo o konfiskaci ze strany úřadů a zdali tak mohla souviset s jejich vězněním, tj. jestli se jednalo o formu (nebo jednu z forem) jejich potrestání. Mnoho badatelů však podotýká, že stejně tak mohli křesťané o majetek přijít v rámci lynčování ze strany okolí.<sup>640</sup> Nemáme ale žádnou indicii, na jejímž základě bychom mohli na tuto otázku odpovědět. David deSilva ovšem podotýká, že to, že adresáti přišli o svůj majetek, znamená, že „some members of the community possessed property worth confiscating“.<sup>641</sup> Zdá se tak, že přinejmenším někteří z nich mohli pocházet z majetnějších vrstev.

Již v rámci datace listu jsme uvedli, že někteří badatelé spojují popis tohoto pronásledování, které mělo proběhnout před sepsáním listu, buďto s vyhnáním Židů

---

<sup>637</sup> DUNNILL, s. 19; O'BRIEN, Peter T., *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010, s. 385.

<sup>638</sup> SALEVAO, Iutisone, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, London: Sheffield Academic Press, 2002, s. 134. Salevao však zároveň soudí, že zde autor naráží na Neronovo pronásledování, což není pravděpodobné, viz další strana nebo 6.1.2.

<sup>639</sup> *List Židům*, 10, 34, viz 3.8.

<sup>640</sup> Podle ATTRIDGE, s. 299; SALEVAO, s. 136 a O'BRIEN, s. 385 nelze rozhodnout, která z variant je pravděpodobnější. ISAACS, Marie, *Sacred Space*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, s. 39 soudí, že se jednalo o zabavení v rámci lynčování.

<sup>641</sup> DESILVA, David, *The Letter to the Hebrews in Social-Scientific Perspective*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012, s. 36.

za Claudia, nebo s Neronovým pronásledováním. Nepřiklonili jsme se ani k jedné z těchto možností, neboť o tom, jak probíhalo vyhnání Židů, nemáme žádné informace a naopak informace, které máme o Neronově pronásledování, se v některých aspektech liší od toho, co popisuje autor *Listu Židům*.<sup>642</sup> Pravděpodobně se jedná o nějaký jiný konflikt, který nelze vztáhnout k žádnému pronásledování, které známe. Je tak možné, že k této události mohlo dojít za Domitianovy vlády a snad i v Římě.

Autor však uvádí, že uvěznění adresáti netrpěli pouze v minulosti, ale i v současnosti: v poslední kapitole se nachází pobídka, aby pamatovali na vězně a na ty, kteří trpí, neboť i je může potkat utrpení.<sup>643</sup> Autor tentokrát pro utrpení užívá výrazu *κακουχομένων*, který lze vykládat obecněji jako špatné zacházení nebo i týrání, mohl by tak narážet na fyzické utrpení, ale opět nelze o jeho podobě určit nic bližšího.<sup>644</sup> Když se však vrátíme k otázce vězení, je patrné, že se jednalo o hrozbu pro římskou komunitu i v době sepsání listu. O této podobě útisku však máme zmínku jen na tomto místě (i o týrání), tudíž se nezdá, že by se jednalo o součást nějakého rozsáhlého či intenzivního pronásledování. Aitken navíc soudí, že autor nemusí mít na mysli jenom ty, kteří jsou v Římě, ale že může mluvit o křesťanech, kteří takto trpí i jinde.<sup>645</sup> Obě varianty jsou možné a nelze, dle našeho názoru, mezi nimi rozhodnout. Každopádně je jasné, že věznění křesťanů nebylo jen vzpomínkou, ale že stále bylo aktuální hrozbou.

Rovněž je zřejmé, že, ačkoliv byli adresáti věznění a museli tudíž podstupovat soudní procesy, nebyli popravováni. Autor totiž výslovně uvádí ve 12. kapitole, že dosud nemuseli v zápase s hříchem prolít krev. V předchozím verši přitom autor adresáty nabádá, aby mysleli na utrpení, které musel Ježíš snést od hříšníků.<sup>646</sup> Někteří badatelé soudí, že autor dává najevo, že adresáti, ačkoliv si prošli nějakým utrpením, netrpěli zatím tolik jako Ježíš. Jeho záměrem v této

---

<sup>642</sup> Viz 6.1.2.

<sup>643</sup> *List Židům*, 13, 3, viz 3.8.

<sup>644</sup> LSJ, s. 864.

<sup>645</sup> AITKEN, s. 145.

<sup>646</sup> *List Židům*, 12, 4, viz 3.8.

pasáži, podle nich, je ukázat, že Ježíš, který trpěl mnohem více než adresáti, setrval ve své víře.<sup>647</sup> Robert Gordon navíc zastává názor, že jelikož autor listu říká, že křesťané *dosud* neprolili krev, naznačuje, že v budoucnu prolít svou krev mohou. Autor se, podle něho, obává, že adresáti při vidině toho, že by mohli trpět stejně jako Ježíš, odpadnou od víry.<sup>648</sup> Ačkoliv je zřejmé, že autor nabádá čtenáře, aby měli za vzor Ježíše a zůstali věrní křesťanské víře, nemyslíme si, že z těchto slov můžeme vyčíst hrozbu poprav či jiné formy usmrcení.

O tom, že by adresáti byli za svou víru usmrcováni, nevyovídá ani poslední verš z 10. kapitoly, ve kterém autor říká, že on a adresáti nepatří mezi ty, kteří odpadají a zahynou, ale mezi ty, kteří věří a žijí.<sup>649</sup> Autor totiž v předchozích verších, ve kterých navazuje na pasáž z *Knihy Abakuka*, hovoří obecně o tom, že je třeba setrvat ve víře.<sup>650</sup> Tento poslední verš přitom navazuje přímo na verš předchozí, ve kterém se uvádí, že bůh říká, že ten, kdo v něj věří, bude žít, ale toho, který odpadne, nebude mít v lásce. Nezdá se tedy, že by autor dával najevo, že adresáti jsou popravováni či usmrcováni kvůli své víře, pouze se jedná o frázi, kterou je chce autor povzbudit k tomu, aby byli dále věrnými křesťany.

Nakonec se ještě pozastavíme u zmínky z poslední kapitoly listu, ve které autor adresátům připomíná vůdce jejich komunity, kteří „dovršili svůj život“ (ἀναθεωροῦντες τὴν ἑκβασιὶν τῆς ἀναστροφῆς).<sup>651</sup> Termín ἑκβασις, který autor užívá, se v *Novém zákoně* vyskytuje pouze zde a ačkoliv může mít význam „výsledek“, většina badatelů se shoduje na tom, že v tomto verši má význam konce života.<sup>652</sup> Jak však dotyční zahynuli je již otázkou – Attridge soudí, že mohli zemřít za svou víru, jiní komentátoři zastávají názor, že nelze stanovit, za jakých okolností

---

<sup>647</sup> O'BRIEN, s. 462; GORDON, Robert P., *Hebrews*, Second Edition, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008, s. 172.

<sup>648</sup> GORDON, s. 146 a 172.

<sup>649</sup> *List Židům*, 10, 39, viz 3.8.

<sup>650</sup> *List Židům*, 10, 36-38, přičemž citát je z: *Knihy Abakuka*, 2, 3-4. Podrobněji k této pasáži a odkazům na *Knihu Abakuka* viz BROŽ, s. 168-169 a O'BRIEN, s. 390-392.

<sup>651</sup> *List Židům*, 13, 7, překl. ČEP.

<sup>652</sup> BROŽ, s. 215; ATTRIDGE, s. 392; O'BRIEN, s. 516; GORDON, s. 189.



zemřeli, nebo že je mučednická smrt nepravděpodobná.<sup>653</sup> Gordon, který se přiklání k poslední možnosti, namítá, že se autor snaží adresáty zbavit strachu ze smrti a že „the effect of contemplating any martyr ‚outcome‘ experienced by these leaders could well have been the opposite of that intended.“<sup>654</sup> Nemyslíme si však, že oprostění čtenářů od strachu ze smrti je na tomto místě autorovým záměrem, výslovně totiž na konci tohoto verše uvádí, aby adresáti následovali zesnulé vůdce ve víře.<sup>655</sup> Zesnulí vůdci tedy mohou adresátům sloužit jako vzor těch, kteří zůstali věrnými křesťany i když čelili smrti. Na základě tohoto argumentu tedy mučednickou smrt vyloučit nemůžeme, nicméně, nemůžeme ani rozhodnout, za jakých okolností měli dotyční zahynout.

*List Židům* dokládá, že jeho adresáti čelili jistým formám útlaku, a to jak před, tak i v době sepsání listu: v minulosti se jednalo o verbální útoky a věznění, které (byť to není výslovně uvedeno) nejspíše souvisely s příslušností adresátů ke křesťanské víře. V autorově současnosti čelili adresáti rovněž vězení a pravděpodobně i fyzickým útokům, ale vzhledem k tomu, že se autor o tomto zmiňuje jen na jednom místě v celém textu, nejednalo se nejspíše o častou hrozbu. Tuto situaci, jak jsme ji nastínili, je možné zasadit do města Říma a do Domitianovy vlády, byť to není jisté.

---

<sup>653</sup> ATTRIDGE, s. 391; BROŽ, s. 215; O'BRIEN, s. 516; LINDARS, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 8 všichni soudí, že nelze určit, jak dotyční zemřeli. GORDON, s. 189 zastává názor, že je mučednická smrt nepravděpodobná.

<sup>654</sup> GORDON, *ibid.* Na důkaz toho, že se autor snaží adresáty utěšit z vidiny smrti uvádí i verš 2, 15.

<sup>655</sup> *List Židům*, 13, 7.

## 7 Pozdní tradice

Nyní nám ještě zbývá pozastavit se nad zmínkami o Domitianově pronásledování ve zprávách křesťanských autorů z pozdější tradice.<sup>656</sup>

Začneme Melitónem, jehož zpráva se dochovala u Eusebia, přičemž se jedná o prvního autora, který přímo obviňuje Domitiana z toho, že měl nepřátelský postoj vůči křesťanům. Je však důležité říci, že Melitón konkrétně uvádí pouze to, že Domitianus (společně s Neronem) se snažil křesťanskou víru pošpinit, ale ne že by vysloveně křesťany pronásledoval, byť na to nejspíše naráží.<sup>657</sup>

Tím pádem je zjevné, že už v 2. století se vytvořila tradice o Domitianovi jako pronásledovateli křesťanů. Již několik badatelů však poukázalo na to, že tato tradice nemusí být spolehlivá, neboť křesťanští autoři s velkou pravděpodobností přebírají tendenci pohanských autorů spojovat k sobě špatné císaře, především právě Nerona a Domitiana. Snahou křesťanských autorů bylo ukázat, že pouze špatní císaři pronásledovali křesťany a rovněž se chtěli zalíbit senátorským vrstvám, které oba císaře neměly v oblibě.<sup>658</sup>

To samé můžeme vidět i u Tertulliana, který již vysloveně uvádí, že Domitianus pronásledoval křesťany stejně jako Nero, byť Domitianus nebyl tak krutý, a u Lactantia, který taktéž říká, že Domitianus jako druhý císař začal s pronásledováním.<sup>659</sup> Ani jeden z nich ale neuvádí žádné podrobnosti o tom, jak toto pronásledování mělo probíhat. Barnes zastává názor, že oba (a všichni ostatní křesťanští autoři) jsou přímo či nepřímo závislí na Melitónově zprávě, které nepřikládá žádnou váhu.<sup>660</sup> Těžko říct, zdali je takový závěr oprávněný, především

---

<sup>656</sup> Vyjma Eusebia, kterému jsme se již věnovali výše (viz 5.1) a také jsme se již krátce vyjádřili k Hegesippovi viz poznámka č. 480.

<sup>657</sup> EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, 4, 26, 9; WELBORN, s. 205-206.

<sup>658</sup> WELBORN, s. 206; BOTHA, s. 50; RIEMER, s. 76; ULRICH, s. 289, který zastává názor, že tato tendence je patrná i u Eusebia. Lze ji přitom vidět už i Iuvenala a Plinia Mladšího, kteří k sobě Nerona Domitiana připodobňují: IUVENALIS, *Saturae*, 4, 38; PLINIUS, *Panegyricus*, 53, 3-4.

<sup>659</sup> TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 5, 3-4, viz 3.10; LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 3, viz 3.11.

<sup>660</sup> BARNES, *Tertullian*, s. 150; stejný názor zastává i WELBORN, s. 206, který však hovoří pouze o Tertullianovi.

proto, že se Tertullianus odvolává na *commentarios vestros*, tj. na pohanské autory (či jen autora). I kdyby čerpal pouze z Melitóna, rozhodně by ho neoznačoval jako pohanského autora – pokud by tedy o svých zdrojích nelhal. Zároveň tak ale vyvstává otázka, kdo jsou tito pohanští autoři (nebo autor)? Jediný pohanský autor, který mluví o Domitianově pronásledování a kterého známe, je Bruttius, ten je však nespolehlivým zdrojem.<sup>661</sup> Tertullianus samozřejmě mohl čerpat z jiných autorů, kteří se nám nedochovali, ale přesto se jeho podání nezdá být přesvědčivé.

Můžeme tedy říct, že patrně všichni tři autoři navazují na stejnou tradici, která nejspíše vznikla na základě snahy přiblížit Domitiana co nejvíce Neronovi. Pozdní tradice nám tak neposkytuje věrohodné doklady o tom, že by Domitianus křesťany pronásledoval.

---

<sup>661</sup> Viz 5.1.2.1.

## 8 Konfrontace argumentů moderních autorit

Již v rámci výkladu jednotlivých pramenných zpráv jsme se vyjádřili k argumentům autorit představených v přehledu dosavadního bádání a případně se k nim přiklonili, nebo je odmítli a poukázali na jejich nedostatky. Nyní ještě shrneme obecnější argumenty, které zastávají moderní autority, s jejichž názory jsme v předchozích kapitolách nesouhlasili.

Prvním z argumentů, který často v debatě o Domitianově pronásledování figuruje, je, že Domitianus pro sebe vyžadoval božské pocty a/nebo že se za jeho vlády výrazněji rozvíjel císařský kult.<sup>662</sup> Této teorii jsme se podrobně věnovali ve 4. kapitole, proto zde jen stručně uvedeme, že zkrátka nemáme dostatečné důkazy, že by tomu tak skutečně bylo.<sup>663</sup> Máme dochovány informace o tom, že Domitianus vyžadoval oslovení *dominus et deus*, je však otázkou, do jaké míry jsou autoři těchto zpráv spolehliví, neboť Domitianus byl obecně u senátorských vrstev neoblíbený, a proto ho měli tendenci ve svých pracích očerňovat. Oba výrazy byly navíc užívány už v dřívější době pro polichocení císaři. Nic ani nenasvědčuje tomu, že by se za Domitiana výrazněji prosazoval císařský kult. Ten bezpochyby především v oblasti Malé Asie hrál důležitou kulturní, společenskou i politickou roli, ale jeho význam celkově bývá za Domitianovy vlády poměrně přeceňován. Považujeme tak tyto názory (ohledně Domitianových nároků na božský status a podpory císařského kultu) za neopodstatněné.

Mnozí badatelé rovněž počítají s tím, že za Domitianovy vlády již probíhaly procesy s křesťany v oblasti Malé Asie (někteří zastávají názor, že i v Římě), a to na základě Pliniova listu.<sup>664</sup> Plinius v něm uvádí, že nikdy nebyl u procesů s křesťany, což bývá vykládáno tak, že tyto procesy probíhaly za Domitiana a že se jich Plinius nezúčastnil. Plinius však nspecifikuje, kdy (ani kde) k procesům mělo docházet, nelze je proto automaticky spojit s Domitianovou vládou, jen proto, že během ní byl Plinius politicky činný. V souladu s tímto názorem se také objevují snahy spojit možné zmínky o procesech v Malé Asii z 1. století právě s

---

<sup>662</sup> Viz poznámka č. 126.

<sup>663</sup> Viz poznámka č. 150.

<sup>664</sup> Viz 4.2.

„pliniovskými“ procesy<sup>665</sup> – byť nemůžeme tuto možnost zcela vyloučit, nám dostupné zprávy a narážky o procesech s křesťany (*1. list Petrův* a *Zjevení*) neuvádějí žádné detaily, které by nám umožnily jednoznačně určit podobu těchto procesů.<sup>666</sup> To, že za Domitianovy vlády mohly probíhat procesy s křesťany (na základě zmínky u Plinia) a konkrétně „pliniovské“ procesy, neodmítáme, zároveň ale pokládáme za důležité zdůraznit, že se jedná o velmi nejistou teorii, kterou, dle našeho názoru, někteří badatelé mylně akceptují jako samozřejmou.<sup>667</sup>

Také se ještě vyjádříme k otázce ohledně Domitilly/Domitill, přičemž jsme se ohledně ní přiklonili k názoru, že existovala pouze jedna, Clementova manželka. Badatelé, kteří naopak zastávají názor, že existovaly obě, tak činí na základě toho, co nám podává Bruttius, kterého cituje Eusebios.<sup>668</sup> Avšak vzhledem k tomu, jakým způsobem Eusebios tuto zprávu uvádí, se zdá pravděpodobné, že Bruttioův text cituje z druhé ruky. Mezičlánkem mezi oběma autory přitom mohl být nějaký křesťanský autor, který do Bruttiovy zprávy zasáhl a pozměnil ji. Pokládáme proto tuto zprávu za problematickou. Navíc však proti existenci obou Domitill výrazně mluví i to, že v jiných antických pramenech (tj. než v Bruttiovi/Eusebiovi) máme zprávy pouze o Domitille, Clementově ženě, avšak v žádném o jeho neteři. Na základě těchto argumentů se jeví jako mnohem přijatelnější možnost, že existovala pouze jedna Domitilla, a to Clementova manželka.

Co se náboženství a důvodu odsouzení Domitilly, Clementa, Glabriona a dalších Domitianových obětí týče, nepřiklonili jsme se k názoru, že by byli křesťany nebo byli za příslušnost ke křesťanství odsouzeni.<sup>669</sup> Nápisy s Domitilliným jménem, které se našly v oblasti křesťanské hrobky, nedokládají, že byla křesťankou, neboť se tato oblast začala užívat až od 2. století, a to ještě pro pohanské pohřby. Stejně tak nápisy s Glabrionovým jménem z Priscilliných katakomb pocházejí až z 3. a 4. století. Dión uvádí, že dotyční měli být obviněni z ateismu, který sice mohl být spojován i s křesťanstvím, ale vzhledem k tomu, že

---

<sup>665</sup> Viz s. 85 a 111.

<sup>666</sup> Viz 4.3.3 a 4.4.3.

<sup>667</sup> Viz 4.2.

<sup>668</sup> Viz s. 123.

<sup>669</sup> Viz 5.1.

ho výslovně spojuje s Židy a že zdá být velmi nepravděpodobné, že by (ať už úmyslně nebo ne) Dión tato dvě náboženství zaměnil, nezbývají nám tak žádné přesvědčivé důkazy. Jak jsme uvedli výše, Bruttiovo podání, ve kterém jako křesťany označuje Domitillu a další osoby, je nespolehlivé.

## Závěr

Z pramenných zpráv týkajících se Malé Asie jsme vyvodili, že místní křesťané čelili útokům ze strany okolního obyvatelstva, především v podobě verbálních útoků, které zapříčinil jejich odlišný životní styl, neúčast na tradičním a císařském kultu a špatná pověst. Zároveň křesťané v této oblasti mohli čelit i soudním procesům (popřípadě *coercitiones*), přičemž známe jednu jejich konkrétní oběť, a to Jana, autora *Zjevení*. Mohlo se přitom jednat o procesy, na které ve svém listu naráží Plinius. Nezdá se však, že by křesťané byli popravováni nebo umírali za svou víru – jediný konkrétní případ, o kterém víme, se týká Antipa a dalších neznámých osob, nelze ale určit, kdy ani jak zahynuli.

V případě Říma prameny hovoří o blíže nspecifikovaném trápení a soužení, kterému čelili místní křesťané. *Hermův pastýř* navíc naráží i na to, že se místní církve potýkala s vězněním a potažmo se soudními procesy, nicméně, nejspíše k tomu nedocházelo často. O tom samém nás zpravuje i *List Židům*, ve kterém jsou ještě i možné zmínky o fyzických útocích, jeho spojitost s městem Římem je však nejistá.

Co se případu Clementa, Domitilly(y), Glabriona a mnohých dalších týče, ani v jejich případě se nejspíše nejednalo o křesťany a ani nebyli za křesťanství odsouzeni. Domitianus se pravděpodobně obával Clementových a Glabrionových ambic – ať už oprávněně, či ne – a proto je popravil, přičemž ateismus, který měl být jejich obviněním, byl nejspíše jen záminkou. V případě ostatních osob jsme usoudili, že nejpravděpodobněji byli rovněž potrestáni z politických důvodů. Je však možné, že všechny tyto osoby (včetně Clementa a Glabriona) mohly do nějaké míry sympatizovat s judaismem a že tato skutečnost mohla přispět k jejich odsouzení.

V otázce Domitilly/Domitill jsme se přiklonili k variantě, že existovala pouze jedna, Clementova žena. I ona mohla být poslána do vyhnanství z politických důvodů, byť to není jisté, a stejně tak mohla v jejím případě sehrát roli její sympatie k židovství.

Sám Domitianus tak s velkou pravděpodobností žádné pronásledování vůči křesťanům neinicioval, můžeme však hovořit o neoficiálních lokálních konfliktech, do kterých mohli občas zasáhnout místní úředníci. Kromě výše zmíněného případu se členy římské elity je však otázkou, jestli vůbec můžeme tuto situaci, jak jsme ji

nastínili, zasadit do Domitianovy vlády. Vzhledem k nejisté a problematické dataci většiny pramenů můžeme s jistotou říci pouze to, že se tato situace týká zhruba konce 1. století. V tomto období přetrvávaly sporadické konflikty mezi římskými církvemi a okolním obyvatelstvem, do kterých někdy zasahovali i místní úředníci a které nadále pokračovaly a nabývaly na intenzitě v následujících staletích. Dle našeho názoru můžeme tedy poměrně bezpečně konstatovat, že Domitianova pověst druhého pronásledovatele křesťanů je neoprávněná a že (vyjma pro Neronovu vládu) nemáme důkazy o tom, že by křesťané čelili systematickému pronásledování iniciovanému římským císařem již v 1. století



## Bibliografie

### Edice a překlady primární literatury

- Acta S. Timothei*, H. USENER (ed.), Bonn: Caroli Georgi, 1877.
- Bible, Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost, 2019.
- CASSIUS DIO, *Historia Romana*, in: *Dio's Roman History in Nine Volumes*, VIII, London: William Heinemann, 1925.
- CASSIUS DIO, *Historia Romana*, in: PRCHLÍK, Ivan, Tacitus de Christiani, in: *Avruga*, 57 (1), 2015, s. 58.
- Canon Muratorianus*, Samuel Prideaux TREGELLES (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Clementis Alexandrini opera vol. III*, Gulielmus DINDORFIUS (ed.), Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1869.
- Coins of the Roman Empire in the British Museum Volume III*, Harold MATTINGLY (ed.), London: Order of the Trustees, 1936.
- Corpus Inscriptionum Latinarum VI pars I*, E. BORMANN et G. HENZEN (ed.), Berolini: G. Reimerum, 1876.
- Corpus Inscriptionum Latinarum VI pars II*, E. BORMANN, G. HENZEN et Ch. HUELSEN (ed.), Berolini: G. Reimerum, 1882.
- Digesta Iustiniani*, Theodor MOMMSEN et Paul KRÜGER (ed.), Berolini: Weidmannos, 1870.
- DIO COCCEIANUS, *Orationes*, in: *Dionis Chrysostomi Orationes*, Ludovicus DINDORFIUS (ed.), Lipsiae: B. G. Teubner, 1916.
- EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny*, Josef NOVÁK (trans.), Praha: Česká katolická charita, 1988.
- EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, in: *Eusebius Werke, zweiter Band: Die Kirchengeschichte*, Theodor MOMMSEN (ed.), Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1903.
- EUSEBIUS, *Chronicon*, in: *Eusebius Werke siebenter Band: Die Chronik des Hieronymus*, Rudolf HELM (ed.), 3. vydání, Berlin: Akademie-Verlag, 1984.
- GEORGIUS SYNCCELLUS, in: *Georgii Syncelli Ecloga Chronographica*, Alden A. MOSSHAMMER (ed.), Leipzig: BSB B. G. Teubner, 1984.

- FLAVIUS JOSEPHUS, *Bellum Iudaicum*, in: *Flavii Iosephi opera vol. V*, Benedictus NIESE (ed.), Berolini: Wedmannos, 1885.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apionem*, in: *Flavii Iosephi opera vol. VI*, Benedictus NIESE (ed.), Berolini: Wedmannos, 1887.
- Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*, London: Soncino, 1989.
- Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes tomus tertius*, R. CAGNAT et G. LAFAYE (ed.), Paris: Ernest Leroux, 1906.
- Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes tomus quartus*, G. LAFAYE (ed.), Paris: Librairie Ernest Leroux, 1927.
- IRENÆUS, *Adversus haereses*, in: *Irenaei Lugdunensis Episcopi Adversus Haereses*, Ubaldo MANNUCCI (ed.), Romae: Forzani et Socii, 1907.
- IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, in: *S. Justini philosophi et martyris cum Tryphone Judaeo dialogus*, W. TROLLOPE (ed.), Cambridge: J. Hall, 1846.
- IUVENALIS, *Satiry*, Zdeněk VYSOKÝ (trans.), Praha: Svoboda, 1972.
- IUVENALIS, *Saturae*, in: *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, W. V. CLAUSEN (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Izajášovo nanebevzetí*, in: *Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. I. Teil: Der aethiopische Text*, Berlin, 1893.
- LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, in: *Lactanti opera omnia partis II fasciculus II: De mortibus persecutorum*, Samuel BRANDT et Georgius LAUBMANN (ed.), Vindobonae: F. Tempsky, 1897.
- LACTANTIUS, *O smrti pronásledovatelů*, Jiří ŠUBRT (ed.), Markéta KUČOVÁ (trans.), Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2017.
- MARTIALIS, *Epigrammata*, in: *M. Valerii Martialis Epigrammaton libri*, W. HERAEUS (ed.), Leipzig: Jacobus Borovskij, 1976.
- Midrash rabbah 7*, 3rd edition, London: Soncino, 1983.
- IGNATIUS, *Epistulae*, in: *Patrologia Graeca tomus V*, J. P. MIGNE (ed.), Parisiis: Garnier Fratres, 1894.
- ANDREAS CAESARAE ARCHIEPISCOPUS, *In Apocalypsin*, in: *Patrologia Graeca tomus CVI*, J. P. MIGNE (ed.), Paris: Imprimerie Catholique, 1863.
- PHOTIUS, *Bibliothèque Tome V*, René HENRY (ed.), Paris: Les Belles Lettres, 1967.

- PLINIUS, *Epistulae*, in: *Pliny Letters with an English Translation by William Melmoth in Two Volumes*, II, London: William Heinemann, 1928.
- PLINIUS, *Dopisy*, Ladislav VIDMAN (trans.), Praha: Svoboda, 1988.
- PLUTARCHUS, *Coniugalia praecepta*, in: *Plutarchi Chaeronensis Moralia Vol. 1*, Gregorius N. BERNARDAKIS (ed.), Lipsae: B. G. Teubner, 1888.
- Septuaginta*, Alfred RAHLF (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.
- Spisy apoštolských otců*, Ladislav VARCL, Jan SOKOL et Dan DRÁPAL (trans.), Praha: Kalich, 2004.
- STATIUS, *Silvae*, in: *P. Papinius Statius vol. I*, John Henry Mozley (ed.), London: William Heinemann, 1928.
- SUETONIUS, *Vita Caesarum*, in: *Suetonius with an English Translation by J. C. Rolfe in Two Volumes*, II, London: William Heinemann, 1959.
- SUETONIUS, *Životopisy dvanácti císařů*, Bohumil RYBA (trans.), Praha: Svoboda, 1974.
- TACITUS, *Historiae*, in: *Cornelii Taciti Historiarum libri*, C. D. FISHER (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1963.
- TACITUS, *Annales*, in: *Taciti Opera omnia Tomus I, pars prima: Ab excessu divi Augusti libri XI-XVI*, Kenneth WELLESLEY (ed.), Leipzig: G. B. Teubner, 1986.
- TERTULLIAN, *De paenitentia, De pudicitia*, Erwin PREUSCHEN (ed.), Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1891.
- TERTULLIANUS, *Ad nationes*, in: TERTULLIAN, *Ad nationes libri duo*, J. G. Ph. BORLEFFS (ed.), Leiden: Brill, 1929.
- TERTULLIANUS, *Apologia*, in: *Tertullian Apology, De spectaculis with an English Translation by T. R. Glover*, London: William Heinemann, 1977.
- TERTULLIANUS, *Obrana křesťanů*, in: *Čtvrtá patristická čítanka*, J. NOVÁK (ed. et trans.), Praha: Česká katolická charita, 1985, s. 7-77.
- The Oxyrhynchus papyri part VII*, Arthur S. HUNT (ed.), London: The Offices of the Egypt exploration fund, 1910.
- Pastor Hermae*, in: *The Apostolic Fathers Volume II*, Bart D. EHRMAN (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Prima Clementis*, in: *The Apostolic Fathers Volume I*, Bart D. EHRMAN (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2003.

*The Greek New Testament, SBL Edition*, Michael W. HOLMES (ed.), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

## **Sekundární literatura**

ACHTEMEIER, Paul, *A Commentary on First Peter*, Minneapolis: Fortress Press, 1996.

AITKEN, Ellen Bradshaw, Portraying the Temple in Stone and Text, in: *Hebrews*, Gabriella GELARDINI (ed.), Leiden: Brill, 2005, s. 131-148.

ALLERT, Craig, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation*, Leiden: Brill, 2002.

ARMSTRONG, Karl L., A New Plea For an Early Date of Acts, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 13, 2017, s. 79-110.

ATTRIDGE, Harold, Johannine Christianity, in: *The Cambridge History of Christianity Volume 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BAKKE, Odd Magne, *Concord and Peace*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

BANDY, Alan S., Persecution and the Purpose of Revelation with Reference to Romance Jurisprudence, in: *Bulletin for Biblical Research*, 23 (3), 2013, s. 377-398.

BARNES, Timothy, Legislation against the Christians, in: *The Journal of Roman Studies*, 58, 1968, s. 32-50.

BARNES, Timothy, *Tertullianus*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

BATEMAN, Herbert, *Charts on the Book of Hebrews*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2012.

BAUCKHAM, Richard, *Jude, 2 Peter*, Waco: Word Books, 1983.

BAUCKHAM, R. J., The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas, in: *The Journal of Theological Studies*, 25 (1), 1974.

BAUCKHAM, Richard, *The Fate of the Dead*, Leiden: Brill, 1998.

BAUR, Ferdinand Christian, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen: L. Fr. Fues, 1860.

BEARE, Francis Wright, *The First Epistle of Peter*, 3. vydání, Oxford: Blackwell, 1970.

BELLIS, Alice, The Changing Face of Babylon in Prophetic/Apocalyptic Literature: Seventh Century BCE to First Century CE and Beyond, in: *Knowing the End From the Beginning: The Prophetic, Apocalyptic, and Their*

- Relationship*, Lester GRABBE et Robert HAAk (ed.), Edinburgh: A&C Black, 2003, s. 65-73.
- BENKO, Stephen, *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana: Indiana University Press, 1986.
- BINDER, Stéphanie E., Tertullian, *On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah*, Leiden: Brill, 2012
- British Museum Catalogues of Coins Volume III*, 2. vydání, R. A. G. CARSON (ed.), 1976.
- BOCK, Darrell, *Acts*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.christianbook.com/acts-ebook-darrell-bock/9781441200266/pd/34691EB](http://www.christianbook.com/acts-ebook-darrell-bock/9781441200266/pd/34691EB).
- BORING, M. Eugene, First Peter in Recent Study, in: *Word & World*, **24** (4), 2004, s. 358-367.
- BRÉLAZ, Cédric, Local Understandings of Roman Criminal Law and Procedure in Asia Minor, in: *Law in the Roman Provinces*, Kimberley CZAJKOWSKI a Benedikt ECKHARDT, Oxford: Oxford University Press, 2020, s. 157-184.
- BROŽ, Jaroslav, *List Židům*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2015.
- BUELL, Denise Kimber, *Making Christians*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- BUCHANAN, George, *To the Hebrews*, New York: Doubleday, 1972.
- Caesar Baronius, *Annales Ecclesiastici*, in: *Annales Ecclesiastici Autore Caesare Baronio Sorano, Tomus Primus, Incipiens Ab Adventu D. N. F. C. Perducitur usque ad Trajani Imperatoris exordium: complectitur annos centum*, Venetia: Stephanus Montus, 1738.
- CAMPBELL, I. A., Noble Christian Families in Rome under the Pagan Emperors, in: *The Dublin Review*, Volume 126, 1900, s. 356-378.
- CANFIELD, Leon Hardy, *The Early Persecutions of the Christians*, Clark: The Lawbook Exchange, 2005.
- CASSIA, Margherita, Between Paganism and Judaism: Early Christianity in Cappadocia, in: *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus*, Leiden: Brill, 2019, s. 13-48.
- COCKERILL, Gareth, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012.

- COLEMAN, Kathleen, Bureaucratic Language in the Correspondence between Pliny and Trajan, in: *Transactions of the American Philological Association*, **142** (2), 2012, s. 189-238.
- COLLINS, Adele Yarbro, *Crisis and Catharsis*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1984.
- CONCANNON, Cavan W., The Acts of Timothy, in: *New Testament Apocrypha Volume One*, Tony BURKE et Brent LANDAU (ed.), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016, s. 395-405.
- COOK, John Granger, *Roman Attitudes Toward the Christians: From Claudius to Hadrian*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- CORKE-WEBSTER, John, The Roman Persecutions, in: *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, Paul MIDDLETON (ed.), Hoboken: John Wiley & Sons, 2020, s. 33-50.
- CORKE-WEBSTER, James, Trouble in Pontus, in: *Transactions of the American Philological Association*, **147** (2), 2017, s. 371-411.
- ČEŠKA, Josef, Tacitovi Chrestiani a apokalyptické číslo, in: *Listy Filologické*, **92** (3), 1969, s. 239-249.
- DAVIDS, Peter, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- DESILVA, David, *The Letter to the Hebrews in Social-Scientific Perspective*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- DIBELIUS, Martin, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923.
- DOWNING, F. Gerald, Pliny's Prosecutions of Christians, in: *Journal for the Study of the New Testament*, **34**, 1988, s. 105-123.
- DUDZIK, Pavel, Akta Iústína a jeho druhů, in: *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 77-78.
- DUNN, James, *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- DUNNILL, John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DUS, Jan, *První list Petrův*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2017.
- EHRMAN, Bart, Fragments of Papias and Quadratus, in: *The Apostolic Fathers, Volume II*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

- EHRMAN, Bart, *The Apostolic Fathers Volume I*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- EHRMAN, Bart, *The Apostolic Fathers Volume II*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- ELMER, Ian, I, Tertius: Secretary or Co-Author of Romans, in: *Australian Biblical Review*, **56**, 2008, s. 45-60.
- ERLEMANN, Kurt, Die Datierung des ersten Klemenbriefes, in: *New Testament Studies*, **44**, 1998, s. 591-607.
- FELDER, Stephen, What is "The Fifth Sibylline Oracle"?, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, **33** (4), 2002, s. 363-385.
- FELDMEIER, Reinhard, *The First Letter of Peter*, překl. Peter DAVIDS, Waco: Baylor University Press, 2008.
- FLACH, D., Plinius und Tacitus über die Christen, in: *Imperium Romanum*, P. KNEISSL et V. LOSEMANN (eds.), Stuttgart: Steiner, 1998, s. 218-232.
- FRANCE, R. T., Hebrews, in: *The Expositor's Bible Commentary Volume 13*, revidované vydání, Grand Rapids: Zondervan, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.scribd.com/book/170463046/Hebrews-Revelation](http://www.scribd.com/book/170463046/Hebrews-Revelation).
- FREND, W. H. C., Persecutions: Genesis and Legacy, in: *The Cambridge History of Christianity Volume 1*, Margaret M. MITCHELL et Frances M. YOUNG (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 501-523.
- FRIESEN, Steven, *Twice Neokoros*, Leiden: E. J. Brill, 1993.
- FURSTENBERG, Yair, *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden: Brill, 2016.
- GIBBON, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume Three*, New York: Fred de Fau and Co., 1906.
- GIZEWSKI, Christian, Coercitio, in: *Der neue Pauly: Altertum*, Band 3 Cl-Epi, Hubert Cancik et Helmuth Schneider (ed.), Stuttgart: J. B. Metzler, 1997, s. 58-59.
- GOPPELT, Leonhard, *A Commentary on I Peter*, překl. John ALSUP, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993.
- GORDON, Robert P., *Hebrews*, Second Edition, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.

- GOTTFRIED Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, in: Gottfrid Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Von Anfang des Neuen Testaments Bis auf das Jahr Christi 1688, Frankfurt am Main: Thomas Fritsch, 1700.
- GREEN, H. Benedict, Matthew, Clement and Luke: Their Sequence and Relationship, in: *The Journal of Theological Studie*, **40** (1), 1989, s. 1-25.
- GREEN, Michael, *2 Peter and Jude*, Downers: IVP Academic, 2009.
- GREGORY, Andrew, 1 Clement: An Introduction, in: *The Writings of the Apostolic Fathers*, Paul FOSTER (ed.), London: Bloomsbury Publishing, 2007.
- GREGORY, Andrew, Disturbing Trajectories, in: *Rome in the Bible and the Early Church*, Peter OAKES (ed.), Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- GRUDEM, Wayne, *1 Peter*, Downers Grove: IVP Academic, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/1-peter-14](http://www.kobo.com/us/en/ebook/1-peter-14).
- GRUNDEKEN, Mark, *Community Building in the Shepherd of Hermas*, Leiden: Brill, 2005.
- GUTHRIE, George, The Case for Apollos as the Author of Hebrews, in: *Faith and Mission*, **18**, 2001, s. 41-56.
- HAGNER, Donald, *The New Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- HAGNER, Donald, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden: Brill, 1973.
- HARNACK, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924.
- HARNACK, Adolf von, Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, **1**, 1900, s. 16-41.
- HARRIS, Stephen, *Understanding the Bible: A Reader's Guide and Reference*, Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1980.
- HARTOG, Paul, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HEEMSTRA, Marius, The Fiscus Judaicus, in: *Jews and Christians in the First and Second Centuries*, Peter J. TOMSON et Joshua SCHWARTS (ed.), Leiden: Brill, 2014, s. 327-347.



- HENTEN, Jan Willem van, The Concept of Martyrdom in Revelation, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. Kelhoffer a Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 587-618.
- HERRON, Thomas, *Clement and the Early Church of Rome*, Steubenville: Emmaus Road Publishing, 2010.
- HEWITT, Thomas, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960.
- HOLMES, Michael, *The Apostolic Fathers*, 3. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- HORN, Thomas, *The Apostolic Fathers*, Crane: Defender Publishing, 2011.
- HUGHES, Philip Edgcumbe, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977.
- HUNZINGER, Claus-Hunno, Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefes, in: *Gottes Wort und Gottes Land*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965 s. 67-77.
- HURTADO, Larry, *Lord Jesus Christ*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- CHARLES, J., 1 Peter, in: *The Expositor's Bible Commentary: 1 and 2 Peter, 1, 2, and 3 John, Jude*, Grand Rapids: Zondervan, 2006, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/1-and-2-peter-1-2-and-3-john-jude](http://www.kobo.com/us/en/ebook/1-and-2-peter-1-2-and-3-john-jude).
- CHESTER, Andrew a MARTIN, Ralph, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- ISAACS, Marie, *Sacred Space*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- JIRKAL, Emanuel, *O smrti prenasledovateľov. I., Rímske impérium na ceste od tradičných kultov ku kresťanstvu*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013.
- JOHNSON, Luke Timothy, *Hebrews*, Louisville: Presbyterian Publishing Corp, 2006.
- JONES, Brian W., *The Emperor Domitian*, London: Routledge, 1992.
- JONES, Kenneth, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, Leiden: Brill, 2011.
- JONGE, Henk Jan de, The Apocalypse of John and the Imperial Cult, in: *Kykeon*, H. F. J. HORSTMANSHOFF, H. W. SINGOR, F. T. VAN STRATEN et J. H. M. STRUBBLE (ed.), Leiden: Brill, 2002, s. 127-141.

- KEENER, Craig, *The Gospel of John Volume One*, 2. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- KELHOFFER, A. James, The Relevance of Revelation's Date and the Imperial Cult for John's Appraisal of the Value of Christians' Suffering in Revelation 1-3, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. Kelhoffer et Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 553-585.
- KELLY, Gordon P., *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- KELLY, John, *A Commentary on The Epistles of Peter and of Jude*, London: Adam & Charles Black, 1982.
- KERESZTES, Paul, The Decian libelli and Contemporary Literature, in: *Latomus*, **34** (4), 1975, s. 761-781.
- KERESZTES, Paul, The Jews, the Christians, and Emperor Domitian, in: *Vigiliae Christianae*, **27** (1), 1973, s. 1-28.
- KISTEMAKER, Simon, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 1984.
- KLAUCK, Hans-Josef, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult un der Johannesoffenbarung, in: *Biblica*, **73** (2), 1992, s. 153-182.
- KLAUCK, Hans-Josef, Do They Never Come Back?, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, **63** (4), 2001, s. 683-698.
- KOESTER, Craig, *Revelation*, New Haven: Yale University Press, 2014.
- KRAFT, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.
- KRUGER, Michael, The Authenticity of 2 Peter, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, **42** (4), 1999, s. 645-671.
- KNIGHT, Jonathan, *2 Peter and Jude*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- KNUDSEN, Johannes, The Lady and the Emperor: A Study of the Domitian Persecution, in: *Church History*, **14** (1), 1945, s. 17-32.
- LAMPE, Peter, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, přek. Michael STEINHAUSER, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- LAMPE, Peter a LUZ, Ulrich, Post-Pauline Christianity and Pagan Society, in: *Christian Beginnings*, Jürgen BECKER (ed.), překl. Annemarie S. KIDDER a Reinhard KRAUSS, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, s. 242-280.

- LANE, William L., Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva, in: *Judaism and Christianity in First-century Rome*, Karl P. DONFRIED a Peter RICHARDSON (ed.), Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 196-244.
- LEANDER, Hans, *Discourses of Empire*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- LEUTZCH, Martin, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- LIGHTFOOT, Joseph Barber, *The Apostolic Fathers: Second Edition, Vol 1*, London: Macmillan and Co., 1889.
- LIGHTFOOT, Joseph et REGINALD, John, *The Apostolic Fathers*, 4. vydání, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- LINDARS, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LONA, Horacio, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupert, 1998.
- MAIER, Harry, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writing of Hermas, Clement, and Ignatius*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2002.
- MANSON, Thomas Walter, The Problem of the Epistle of the Hebrews, in: The John Rylands Library Manchester, **32** (1), 1949, s. 11-13.
- MERRILL, Elmer Truesdell, The Alleged Persecution by Domitian, in: *Essays in Early Christian History*, London: Macmillan and Co., 1924, s. 148-173.
- MITCHELL, Alan, *Hebrews*, Daniel HARRINGTON (ed.), Colledgeville: Liturgical Press, 1989.
- MOLTHAGEN, Joachim, Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief: Zum Problem einer Domitianischen Verfolgung, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, **44** (4), 1995, s. 422-458.
- MOMMSEN, Theodor, Der Religionsfrevl nach romischen Recht, in: *Historische Zeitschrift*, **64**, 1890, s. 393-394.
- MONTEFIORE, Hugh, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, New York: Harper & Row, 1964.
- MONTEFIORE, Hugh, *The Epistle to the Hebrews*, London: Adam & Charles Black, 1964.

- MOO, Douglas, *2 Peter*, in: *1 and 2 Peter, Jude, 1, 2, and 3 John*, Clinton ARNOLD (ed.), Grand Rapids: Zondervan, 2016.
- MORAVOVÁ, Magdalena, Raní křesťanští spisovatelé a císařský kult, in: *Auriga*, **51**, 2009, s. 52-62.
- MORRIS, Leon, *Revelation*, 2. vydání, Downers Grove: IVP Academic, 2009, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.amazon.com/Revelation-Tyndale-Testament-Commentaries-Numbered/dp/0830842500](http://www.amazon.com/Revelation-Tyndale-Testament-Commentaries-Numbered/dp/0830842500).
- MOSHEIM, Johann Lorenz von, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadt: Christianus Fridericus Weygand, 1753.
- MRÁZEK, Jan, *Zjevení Janovo*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK, 2017.
- MÜLLER, Peter, *Der 2. Petrusbrief*, in: *Theologische Rundschau Neue Folge*, **66** (3), 2001, s. 310-337.
- NEANDER, August, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Erster Band, Hamburk: Friedrich Perthes, 1825.
- O'BRIEN, Peter T., *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010.
- OLIVA, Pavel, Pronásledování křesťanů v římské říši, in: *Problémy křesťanství. Sborník referátů z konference Problémy křesťanství (Liblice 4. – 7. června 1985)*, J. JANDA et al. (ed.), Praha, 1986, s. 214-226.
- OSBORNE, Grant, *Revelation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.scribd.com/book/365096365/Revelation-Verse-by-Verse](http://www.scribd.com/book/365096365/Revelation-Verse-by-Verse).
- OSIEK, Carolyn, *The Shepherd of Hermas*, KOESTER, Helmut (ed.), Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- PAGELS, Elaine, *Revelations*, New York: Viking Penguin, 2012, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/us/en/ebook/revelations-18](http://www.kobo.com/us/en/ebook/revelations-18).
- PARKER, Floyd, 'Our Lord and God' in Rev 4, 11, in: *Biblica*, **82** (2), 2001, s. 207-231.
- PARVIS, Paul, Who Was Irenaeus?, in: *Irenaeus*, Sara PARVIS et Paul FOSTER (ed.), Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 13-24.
- POKORNÝ, Petr, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993.

- PRICE, Simon, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PRCHLÍK, Ivan, Auctor nominis eius Christus, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica*, **2**, 2017, s. 95-110.
- PRCHLÍK, Ivan, Cassius Dio a jeho Μαρκουαννίς, in: *Archeologie ve středních Čechách*, **25**, 2021, s. 111-143.
- PRCHLÍK, Ivan, Podle koho se Židé nelíbí Bohu a jsou v nepřátelství se všemi lidmi, aneb jak příkrý vůči židům mohl být apoštol Pavel?, in: *Theologická revue*, **91** (3), 2020, s. 282-306.
- PRCHLÍK, Ivan, Tacitus de Christiani, in: *Avruga*, **57** (1), 2015, s. 46-66.
- Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. editio altera pars VII fasciculus 1*, Klaus WACHTEL (ed.), Berolini: Walter de Gruyter, 1999.
- RIEHM, Eduard, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes Band 2*, Ludwigsburg: Balmer & Riehm, 1859.
- RIEMER, Ulrike, Domitian – (k)ein Christenverfolger?, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, **52** (1), 2000, s. 75-80.
- RICHARDS, E. R., Silvanus Was Not Peter's Secretary, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, **43** (3), 2000, s. 417-432.
- RIVES, J. B., The Decree of Decius and the Religion of Empire, in: *The Journal of Roman Studies*, **89**, 1999, s. 135-154.
- ROWLAND, Christopher, *The Open Heaven*, Eugene: Wipf and Stock, 2002.
- RÜPKE, Jörg, Der Hirte des Hermas, in: *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, s. 181-198.
- SAFRAI, Shmuel, Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus, in: *Jesus' Last Week*, R. Steven NOTLEY, Marc TURNAGE, Brian BECKER (ed.), Leiden: Brill, 2006.
- SALEVAO, Iutisone, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, London: Sheffield Academic Press, 2002.
- SCOTT, Kenneth, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart: Kohlhammer, 1936.
- SELWYN, Edward, *The First Epistle of St. Peter*, Grand Rapids: Baker Book House, 1981.

- SHERWIN-WHITE, Adrian, 'Coercitio', 'cognitio', and 'imperium' in the first century A.D., in: SHERWIN-WHITE, Adrian, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1963, s. 1-23.
- SHERWIN-WHITE, Adrian, The Early Persecutions and Roman Law Again, in: *The Journal of Theological Studies*, 3 (2), 1952, s. 209-213.
- SHERWIN-WHITE, Adrian, *The Letters of Pliny*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- SCHREINER, Thomas, *Commentary on Hebrews*, Nashville: B&H Publishing Group, 2015.
- SLATER, Thomas, Dating the Apocalypse to John, in: *Biblica*, 84 (2), 2003, s. 252-258.
- SMALLEY, Stephen, *Thunder and Love*, Eugene: Wipf and Stock, 2012.
- SMALLWOOD, E. Mary, Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism, in: *Classical Philology*, 51 (1), 1956, 1-13.
- SORDI, Marta, *The Christians and the Roman Empire*, překl. Annabel BEDINI, London: Croom Helm, 1986.
- SPENCE, Stephen, *The Parting of the Ways*, Leuven: Peeters Publishers, 2004.
- STADTER, P. A., Pliny and the Ideology of Empire, in: *Prometheus*, 32, 2006, s. 61-76.
- STE. CROIX, G. E. M. de, Why were the Early Christians Persecuted?, in: *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*, Michael WHITBY et Joseph STREETER (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 105-152.
- STRECKER, G., Chiliasm and Docetism in the Johannine School, in: *Australian Biblical Review*, 38, 1990, s. 44-61.
- STUCKENBRUCK, Loren, Revelation, in: *Eerdmans Commentary on the Bible*, James D. G. DUNN et John W. ROGERSON (ed.), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003, s. 1535-1572.
- SUNDBERG, Albert, Canon Muratori, in: *The Harvard Theology Review*, 66 (1), 1973, s. 1-41.
- ŠUBRT, Jiří, Sanguis martyrum, semen Christianorum: idea mučednictví v rané církvi, in: *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, uspořádal Petr Kitzler, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 15-48.

- TAEGER, Jens-W., *Johannesapokalypse und johannescher Kreis*, Berlin: De Gruyter, 1988.
- THOMAS, John Christopher et MACCHIA D. Frank, *Revelation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2016.
- TÓTH, Franz, Erträge und Tendenzen in der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. Kelhoffer, Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 1-42.
- TREVES, Piero et LINTOTT, Andrew William, Coercitio, in: *The Oxford Classical Dictionary*, Simon HORNBLOWER et Antony SPAWFORTH (ed.), 3. vydání, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 355.
- TRITES, Allison A., μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse, in: *Novum Testamentum*, **16** (1), 1973, s. 72-80.
- ULRICH, Jörg, HistEccl III, 14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, **87** (3-4), s. 269-289.
- VARCL, Ladislav, První list Klementův, in: *Spisy apoštolských otců*, 3. revidované vydání, Praha: Kalich, 2004, s. 61-62.
- VILLIERS, J. L. de, Joy in Suffering in 1 Peter, in: *Neotestamentica*, **9**, 1975, s. 64-86.
- VITTINGHOFF, Friedrich, „Christianus sum“, in: *Historia*, **33** (3), 1984, s. 331-357.
- WARDEN, Duane, Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation, in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, **34** (2), s. 203-212.
- WALL, Robert, *Revelation*, 2. vydání, Grand Rapids: Baker Books, 2011, [cit. 2022-19-7], dostupné z: [www.kobo.com/ww/en/ebook/revelation-understanding-the-bible-commentary-series](http://www.kobo.com/ww/en/ebook/revelation-understanding-the-bible-commentary-series).
- WALSH, Joseph J., On Christian Atheism, in: *Vigilae Christianae*, **45** (3), 1991, s. 255-277.
- WELBORN, Larry, The Preface to 1 Clement, in: *Encounters with Hellenism*, Cilliers BREYTENBACH et Larry WELBORN (ed.), Leiden: Brill, 2004, s. 197-216.
- WENDEL, Susan, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writing of Justin Martyr*, Leiden: Brill, 2011.

- WILLIAMS, Margaret, Domitian, the Jews and the ‚Judaizers‘, in: *Historia*, **39** (2), 1990, s. 196-211.
- WILLIAMS, Paul, *Persecution in I Peter*, Leiden: Brill, 2012.
- WILSON, J. Christian, The Problem of the Domitianic Date of Revelation, in: *New Testament Studies*, 34, (4), 2009, s. 587-605.
- WITETSCHEK, Stephan, *Ein weit geöffnetes Zeitfenster?*, in: *Die Johannesapokalypse*, Jörg FREY, James A. KELHOFFER, Franz TÓTH (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, s. 117-148.
- WITULSKI, Thomas, *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- WOOLF, Greg, Pliny/Trajan and the Poetics of Empire, in: *Classical Philology*, **110** (2), 2015, s. 132-151.
- ZAHN, Theodor, *Der Hirt des Hermas*, Gotha: Friedrich Arnold Perthes, 1868.
- ZWIERLEIN, Otto, *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom*, Berlin: De Gruyter, 2013.