

# Proč „Pomazaný“? Problém s nemesianistickými konotacemi termínu *christos* v nejstarší křesťanské literatuře

Vojtěch Kaše, FF MU, Ústav religionistiky  
e-mail: 342564@mail.muni.cz

## Summary

This work considers the introduction of the term *christos* as a designation for Jesus. Many scholars think that it is rooted at identification of Jesus with a figure of Jewish expectation. But there is a big problem in the context of its usages at the Jewish sources contemporary to Jesus: there is no definite conception of Messiah. Therefore the solutions are not satisfactory.

The project of re-describing Christian origins by Burton L. Mack gives some new impulses: Merrill P. Miller, one of Mack's followers, comes with the theory of non-messianic introduction of this designation for Jesus. He thinks that the first usage was as a byname. This solution inquires its social interest and answers that the main issue could be a need for characterization of the movement's founder to legitimate him in the light of the Israel epic. The question is whether this interest is enough.

## Key Words

Beginnings of Christianity, Paul of Tarsus, Christology, Messianology, *Christos*, Re-describing Christian origins

## Klíčová slova

Počátky křesťanství, Pavel z Tarsu, christologie, mesianismus, *christos*, reinterpretace počátků křesťanství

## Úvod

Již od svého vzniku je rané křesťanství předmětem intelektuální reflexe. Za intelektuální reflexi lze považovat snad veškerou literární produkci, která se zabývá fenoménem křesťanství. K tomuto fenoménu lze samozřejmě přistupovat z odlišných pozic. Nejobecněji řečeno, je možné mluvit o reflexi vnitřní a reflexi vnější. Za vnitřní reflexi je lze považovat veškeré spisy, za kterými stojí křesťanské přesvědčení (Pavlovými dopisy počínaje a současnou teologickou literaturou konče). Vnější reflexí je produkce, která se o takové přesvědčení neopírá.

Specifický případ zmíněné druhé pozice představuje religionistika, která chce být objektivní vědou. Aby tomuto nároku mohla dostát, musí se v případě křesťanství vymezit zejména vůči teologii, s kterou částečně sdílí společný předmět. Otakar A. Funda určuje tuto distinkci na základě rozlišení mezi výpověďmi z roviny vyznání a výpověďmi z roviny konstatování.

Např. výpověď, že Ježíš je Kristus, je výpovědí z roviny vyznání. Výpověď, že po Ježíšově ukřižování vznikla skupinka lidí, kteří začali vyznávat, že Ježíš je Kristus, je výpověď konstatování (Funda 1992: 3).

Tato distinkce může být do jisté míry nosná. Problém je s příkladem, který úzce souvisí s vlastním předmětem této práce: Z pramenů nelze dovodit, že by po Ježíšově smrti někdo začal vyznávat, že Ježíš je Kristus. Prameny, které toto vyznání obsahují (kanonická evangelia), jsou totiž od Ježíšovy smrti vzdáleny více než generaci. Nejstarší prameny (listy Pavla z Tarsu, Sbíрка Q, Tomášovo evangelium) toto vyznání neobsahují.

Funda se ve svém příkladu z nejstarších křesťanských dějin opírá o dílčí závěry tradiční novozákonní biblistiky, která slouží jako hlavní zdroj faktů o pramenech raného křesťanství i religionistice. Novozákonní biblistika zažila v posledních dvou staletích bouřlivý rozkvět,<sup>1</sup> v rámci něž sice prameny občas teologizovala, avšak často se s východisky tradiční křesťanské teologie rozcházela. Dostala se tak k religionistice velmi blízko, když v pramenech odhalila zásadní rozpory. Jedním z takových nově odhalených rozporů je právě problém způsobu užívání výrazu *christos* v nejstarších pramenech jakožto označení pro Ježíše, s ohledem na jeho užití v další dobové literatuře. Takové rozpory jsou pro religionistiku přirozeně výzvou. Jde jí navíc o sociální realitu, která se za prameny skrývá, k čemuž potřebuje pevný metodologický rámec.

Tento její zájem vyústil v USA do projektu religionistické reinterpretace počátků křesťanství, který vznikl z podnětu Burtona L. Macka v roce 1995. Striktně formulovaná metodologie oslovila širší badatelskou veřejnost, která se formovala v každoročním Seminári pro antické mýty a moderní teorie počátků křesťanství, pod záštitou Společnosti pro biblickou literaturu.<sup>2</sup> Vznikl tak sborník *Redescribing Christian Origins* (Cameron – Miller 2004b), který obsahuje také diskuzi o hypotetickém řešení zavedení termínu *christos* jako označení pro Ježíše, které se vyhne některým aporiím. Cílem této práce je především toto řešení představit.

V první části práce budu usilovat o nastínění celé problematiky pomocí stručného přehledu a vlastního ilustrativního rozboru pramenů. Pokusím se zde ukázat nedostatečnost dosavadních řešení i bez nutnosti odvolání se na detailní literaturu. Budu proto často pracovat se slovníkovými hesly, která zaručují širší badatelský konsensus o obsažených faktech. V druhé části práce se na problematiku zaměřím striktně skrze východiska religionistické reinterpretace počátků křesťanství, na jejichž základě představím hypotetické řešení. V závěru se pak pokusím zhodnotit logiku celého řešení.

Je třeba zdůraznit, že v centru zájmu bude pouze zavedení tohoto termínu a ne jeho další traktování. Nebude proto příliš věnována pozornost pramenům, které vznikly až relativně dlouho poté. Místo toho se budu soustředit na nejstarší výskyty tohoto termínu v křesťanské literatuře a jim současné a nedlouho předcházející výskyty v literatuře židovské. Pokusím se poukázat na to, že význam, který je s tímto termínem obvykle spojován, není doložitelný nejen v židovských pramenech, ale ani v díle Pavla z Tarsu. Nebudu se proto zabývat předpokládanými významy, ale konkrétními výskyty. Otázka tedy nezní, kdy byl Ježíš identifikován s postavou, kterou židé očekávali, ale co mohlo vést k zavedení a prosazení tohoto označení.

<sup>1</sup> K tomu viz např. Hurtado 2009.

<sup>2</sup> „Historií“ projektu shrnuje stručně např. Cameron – Miller 2004a.

## 1. Výraz *christos/mašiach* v židovské a křesťanské literatuře na přelomu letopočtu

### 1.1 Problém s výrokem „Ježíš je Kristus“

James Charlesworth otvírá předmluvu sborníku *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* slovy, která vyjadřují podstatu problému:

Kdo je „křesťan“? Většina lidí by odpověděla: ten, kdo věří, že Ježíš z Nazaretu byl „Kristus“, kterého židé očekávali. Většina křesťanů, židů a občanů moderního světa by inklinovala souhlasit s touto definicí. Nicméně je matoucí a doopravdy pomýlená (Charlesworth 1992: 3).

To má několik důvodů. Charlesworth se soustředí zejména na jeden z nich: Není možné přesvědčivě prokázat, že by židé v Ježíšově době očekávali nějakou takovou postavu, se kterou by bylo možné Ježíše ztotožnit. Je jistě pravda, že se v židovské literatuře (ať už v nejstarších hebrejských knihách nebo v pozdějších textech aramejských či řeckých) toto slovo, které se do češtiny překládá jako „pomazaný“, vyskytuje. Jinou otázkou ale je, jakou funkci na těchto místech plní, zda má co do činění s očekávanou postavou a za jakých okolností je možné jej spojit s člověkem, jakým byl Ježíš. Teologická literatura, která se problematikou mesianismu zabývá, často inklinuje k postupu, který vychází z apriorní identifikace Mesiáše s Ježíšem, tak jak je zachycena v evangeliích. Na základě této identifikace pak ve Starém zákoně dohledává charakteristiky postav, které by bylo možné aplikovat na Ježíše, a již se příliš nesoustředí na výskyt slova samotného.<sup>3</sup> Sám Ježíš k tomuto postupu vlastně podává návod u Lukáše:

„Jak jste nechápaví! To je vám tak těžké uvěřit všemu, co mluvili proroci! Což neměl Mesiáš to vše vytrpět a tak vejít do své slávy (*úchi tauta edei pathein ton christon kai eiselthein eis tén doxan autú*)?“ Potom začal od Mojžíše a všech proroků a vykládal jim to, co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma (Lk 24,25–27).

William Scott Green a Jed Silverstein na této pasáži ilustrují snahu novozákonních autorů, „obzvláště Matoušova a Lukášova evangelia, [vpracovat] židovská Písma do zvěsti o Ježíšově povolání, umučení a smrti“ (2005: 1682). Upozorňují, že tento „model, vytvořený apologetickým užíváním Písma, byl v pozdějším bádání akceptován jako literární fakt a historická realita ne pouze samotného Písma, ale i Izraele a židovského náboženství“ (1684).

To, že je možné ve Starém zákoně tyto charakteristiky najít, neznamená, že se za těmito charakteristikami v Ježíšově době skrýval společný referent označovaný termínem *mašiach*. Byli Ježíšovi učedníci skutečně tak nechápaví? Viděli tohoto společného jmenovatele jiní Ježíšovi současníci? K rozhodnutí těchto otázek je nejprve nezbytné obrátit pozornost k dobovým židovským pramenům.

### 1.2 Užití termínu *christos/mašiach* v židovské literatuře na přelomu letopočtu

Marinus de Jonge v článku „The Word ‚Anointed‘ at the Time of Jesus“ usuzuje, že tento termín neměl v Ježíšově době vůbec žádný pevně daný obsah (1962: 132). Alespoň to lze vysledovat z dobové literatury, která uchovává jen relativně málo

<sup>3</sup> Srov. např. France 1996.

výskytů. Jedná se zejména o židovské apokryfy a pseudoepigrafy. Nejdůležitějšími jsou *Žalmy Šalamounovy*, 1. *Henocho* a některé rukopisy od Mrtvého moře.<sup>4</sup> Ostatní prameny jsou buď výrazně staršího data, nebo vznikly až po roce 70.<sup>5</sup> Pokusím se o stručný přehled.

V 17. a 18. žalmu Šalamounově se termín *christos* vyskytuje 4 krát. Okolnosti jsou zřejmé: Zpěvák se modlí za příchod krále z potomstva Davidova, protože Davidovi Bůh přísahal o jeho potomcích, „že jejich království před Bohem neustane“ (ŽŠal 17,4; srov. 2Sa 7,13–14). „On bude králem spravedlivým, bude od nich poučen od Boha a v jeho dnech nebude mezi nimi nepravost, protože všichni jsou svatí, a jejich králem je pomazaný Páně“ (ŽŠal 17,32). Autor se zde nepochybně opírá o tzv. „královské žalmy“ (de Jonge 1962: 135). Zbývající tři užití v následujícím žalmu mají obdobné konotace a lze dokonce předpokládat, že byla odvozena z žalmu předchozího.

Podobenství Henochovo nabízí pouze dva výskyty. Ačkoli se také opírá o královské žalmy, nikde zde nepadne zmínka o „synu Davidově“. Vedle titulu „Pomazaný“ (48,10; 52,4) je zde táž osoba z vidění označována ještě třemi dalšími výrazy: „Spravedlivý“, „Syn člověka“ a „Vyvolený“, přičemž poslední dva tituly se objevují více než třicetkrát (Miller 2004a: 403–404).

Užití hebrejského termínu *mašiach* v rukopisech od Mrtvého moře představuje komplexnější problém. Kromě již představených způsobů užití vztahujících se k očekávanému potomku z domu Davidova, které se zde objevují zejména na zlomech ze čtvrté jeskyně, se v Řádu sboru (1QSa) nalézá spojení „pomazaný Izraele“, které se vztahuje k představenému komunitě. Je však důležité, že ten je na všech místech podřízený očekávanému veleknězi, který má přijít v budoucnosti, s nímž se titul *mašiach* nikdy nespojuje (de Jonge 1962: 138).

Není nutné zde rozebírat další výskyty a způsoby užití. Vše nasvědčuje tomu, že termín *christos* (nebo jeho hebrejský vzor) neměl v judaismu v době svého zavedení jako označení pro Ježíše pevně fixovaný obsah: Žalmy Šalamounovy potvrzují jeho tradiční souvislost s pomazáním králů, Podobenství Henochovo, ale v souvislosti s očekávanou postavou, spíše oslabuje jeho exkluzivitu. Některé rukopisy od Mrtvého moře jej využívají k charakteristice postavy úplně jiného typu. To je třeba mít na zřeteli při hledání nejstaršího způsobu užití termínu *christos* křesťany.

### 1.3 Dosavadní řešení zavedení termínu *christos* jako označení Ježíše

Merrill P. Miller se na začátku své studie „The Problem of the Messianic Conception of Jesus“ odvolává na Charlesworthovo problematizování židovského očekávání, ve kterém hrály významnou roli i další tituly. Některé snad byly pro Ježíše příznačnější než Mesiáš: „Pán“, „Služebník“, „Syn člověka“, „Spravedlivý“, „Beránek“, „Moudrost“ (Miller 2004b: 301–302). Proč se právě titul *mašiach/christos* začal používat tak často, že se stal Ježíšovým jménem? Jak se z Ježíše stal Kristus? Burton L. Mack si tuto otázku položil v roce 1995 a zařadil ji do seznamu základních aporií, které vyžadují religionistickou reinterpretaci (1996:

<sup>4</sup> Těchto pramenů užívají shodně Jonge (1962: 133–144; 1992: 914–915), Charlesworth (1992: 13–28) i Miller (2004b: 377–383, 394–409).

<sup>5</sup> Jelikož se soustředím pouze na zavedení tohoto termínu, dostává se mimo časový rámec i *Čtvrtá kniha Ezdrášova* a *Druhá kniha Bárukova*.

249). Seminář Společnosti pro biblickou literaturu ji explicitně předložil do diskuze v roce 1999 (Cameron 2004: 286).

Miller se proto v první části své studie logicky ptá po dosavadních způsobech jejího řešení, která všechna předpokládají určitou podobu židovského mesiášského očekávání a snaží se zachytit základní moment identifikace, po níž se titul častým užíváním proměnil ve jméno. Badatele zastávající jednotlivá stanoviska pak třídím do čtyř kategorií (Miller 2004b: 304–307).

Badatelé prvních dvou z nich se shodně soustředí na postupné proklamování Ježíšova mesiášství tak, jak je zachyceno především u Marka. První si všimají, že situace vyznání u Cesareje Filipovy není tak jednoduchá (Mk 8,29–33) a usuzují odtud, že Ježíš kategorii mesianismu radikálně reinterpretoval. Druzí akcentují rozdílnost tehdejších židovských očekávání a kloní se k závěru, že Ježíšovo mesiášství nebylo ani tak královské, jako spíše prorocké. Třetí kategorie badatelů zastává názor, že Ježíšovo mesiášství se odvíjí od procesu v Jeruzalémě, kde byl za své mesiášství odsouzen jako židovský král.

Poslední řešení spatřuje rozhodující moment v Ježíšově vzkříšení. Na to je podle Millera možné nahlížet třemi způsoby: Buď se předpokládá, že Ježíšovo zmrtvýchvstání sice stačilo k prokázání jeho mesiášské identity, ale že se jeho funkce plně uskutečnil až při blízké parúsii, nebo se Ježíšovo zmrtvýchvstání nahlíží jako akt, který jej automaticky uvádí po Boží pravici v návaznosti na žalm 110. Třetím způsobem se argumentuje Pavlovými dopisy, když se zdůrazňuje, že identifikace s Mesiášem je ukryta v tradičních formulích o smrti a vzkříšení, které termín *christos* obsahují (např. 1K 15,3b–5). Ten se ale v Pavlově slovníku objevuje až příliš často. Co je tedy možné z těchto užití vyčíst?

#### 1.4 Užití termínu *christos* v Pavlových dopisech

Pavlovy dopisy jsou nejstarším pramenem o raném křesťanství. V díle, které vyplňuje přibližně pětinu rozsahu Nového zákona, se tento termín vyskytuje 266 krát (Aune 1992: 404). Jak ale vysvětlit, že Ježíšův „mesiášský status v tomto korpusu není nikde zdůvodňován ani problematizován?“ (Miller 2004b: 302). V naprosté většině případů není důvod, proč jej nepovažovat za jméno, i když ne zcela obyčejné, neboť má na celé řadě míst titulární charakter. De Jonge podává jejich výčet: Ř 9,5; 15,7; 1K 1,23; 10,4; 15,22; 2K 5,10; 11,2–3; Ga 3,16; F 1,15.17; 3,7. Následně dodává, že „ani v jednom z těchto případů *christos* nutně nemá „mesiášské konotace“ (de Jonge 1962: 915). Z tohoto důvodu je vhodné obrátit pozornost k termínu samotnému, jak je zde zachycen. Pokusím se proto o krátký rozbor nejstaršího novozákonního textu, Prvního listu Tesalonickým, který může ukázat některé charakteristické způsoby Pavlova nakládání se zkoumaným výrazem.

V tomto krátkém textu se termín *christos* vyskytuje 10 krát.<sup>6</sup> (Markovo evangelium, které je přibližně 16 krát delší, čítá jen 7 výskytů.) Čistě na jazykovém základě je možné rozdělit tyto výskyt do tří kategorií.

6 Český ekumenický překlad umísťuje titul „Kristus“ ještě na dvě další místa: „Vždyť kdo je naše naděje, radost a vavřín chlouby před naším Pánem Ježíšem Kristem při jeho příchodu, ne-li právě vy?“ (2,19); „Žádáme vás, bratři, abyste uznávali ty, kteří mezi vámi pracují, jsou vašimi představenými v Kristu a napomínají vás.“ (5,12). V prvním případě se jedná o doplnění, ve druhém o nahrazení titulu *Kyrios*, načež upozorňuje i poznámka. Oproti tomu např. Today's New International Version překládá tato místa doslovně.

V polovině výskytů se zde tento termín objevuje ve spojení „Pán Ježíš Kristus“ nebo „náš Pán Ježíš Kristus“ (1,1; 1,3; 5,9; 5,23; 5,28). V prvním případě je součástí vstupního pozdravu, a takto se toto spojení objevuje ve všech Pavlových dopisech (Ř 1,7; 1K 1,3; 2K 1,2; Ba 1,3; F 1,2; Cm 1,3), vždy navíc v konjunkci s Bohem Otcem. Zde ale evidentně nehraje hlavní roli titul *christos*, ale *Kurios*. Ten je u Pavla dosvědčen i jako vyznání: „a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán“ (F 2,11). Spojení „náš Pán Ježíš Kristus“ by bylo proto důležitější sledovat při analýze titulu *Kurios*. Ten sice není předmětem zájmu této práce, nicméně může pomoci ještě s jedním negativním vymezením: To, že se perikopa „Příchod Páně“ (4,13 – 5,11) nejmenuje „příchod Kristův“, není bez důvodu. V ní také plní rozhodující funkci titul *Kurios* a *christos* se zde objevuje buď ve spojení s ním, nebo v jině souvislosti.

Třikrát se v tomto listu objevuje termín *christos* samostatně (2,7; 3,2; 4,16). Důležitý je výskyt v 4,16, v právě jmenované perikopě. Ačkoli se zde jinak téměř jednotně užívá titul *Kurios*, když je řeč o smrti a vzkříšení věrných, je použito buď vlastního jména „Ježíš“ (4,14b) nebo právě titulu *christos*: „... sám Pán sestoupí z nebe, a ti, kdo zemřeli v Kristu, vstanou nejdříve (*Ohi nekroj en Chrásto, anastésontai próton*).“ Verš 4,16 ukazuje navíc jednu věc, která je pro Pavlovo užití příznačná: termín *christos* se často pojí s předložkou „v“ (řec. *en*). Tak je tomu i v případě dvou posledních výskytů.

Verše 2,14 a 5,18 obsahují spojení „v Kristu Ježíši (*en Chrásto Iésú*)“. V prvním případě je řeč o „[církvi] Boží v Kristu Ježíši (*tón ekklesiión tou theú... en Chrásto Iésú*)“, ve druhém o „[vůli] Boží v Kristu Ježíši (*theléma theú en Chrásto Iesú*)“. Tento způsob řeči o Kristu s využitím předložky „v“ je pro Pavla charakteristický a je důležité mu věnovat pozornost v rámci celého korpusu.

I na poměrně krátkém listu do Tesaloniky s deseti výskyty je pak možné poukázat na některé důležité charakteristiky Pavlovy práce s tímto termínem:

1. Vstupní pozdrav ukazuje, že když je řeč o „Ježíši“ ve spojitosti s „Bohem Otcem“, užívá Pavel vždy titulu *Kurios*. Upřednostňuje jej i v kontextu parúsie, což minimálně v rámci tohoto dopisu opravňuje k závěru, že termín *christos* nemá u Pavla přímou souvislost ani s Ježíšovým vztahem k Bohu jakožto Otci, ani s očekáváním druhého příchodu.
2. Zaměnitelnost se jménem „Ježíš“ v kontextu řeči o smrti a vzkříšení věrných ve víře také spíše oslabuje jeho význam.
3. Použití jména „Ježíš“ ve verši 4,14a ukazuje, že termín *christos* nemá monopol na kontext Ježíšovy smrti a vzkříšení, jak by se mohlo zdát např. na základě formule víry (1K 15,3b–5). To podporuje např. i pasáž z listu Římanům: „Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá.“ (Ř 8,11).
4. Opakované použití termínu *christos* s předložkou *en* naznačuje určité funkce, které jsou u pouhého jména těžko myslitelné.

První tři body ukazují, že ani jedno zdůvodnění nejrozšířenějšího stanoviska k zavedení termínu *christos* v době, která Pavlovi předcházela, není v listu do Tesaloniky prokazatelné. Ve verši 4,14 nelze nalézt ani stopy po nějaké argumentaci o mesiášství, která by se zdála být v kontextu Pavlova střídání titulů v rámci této

pasáže logická: v pasáži 4,13–18 jednoznačně „Pán sestoupí z nebe“ atd., ale „Ježíš zemřel a vstal z mrtvých“ (srov. 1,10). Pozitivní určení tak přináší pouze poslední bod.

List do Tesaloniky tak přímo vybízí k otázce, kterou si nad celým Pavlovým korpusem při srovnávání s pozdější tradicí položil Miller (2004b: 326): Nebylo by jednodušší předpokládat, že termín *christos* byl původně zaveden s nemesianistickými konotacemi?

## 1.5 Dosavadní řešení vyprázdňenosti termínu *christos* v Pavlových dopisech

Doposud se novozákonní badatelé s vyprázdňeností termínu *christos* v Pavlově korpuse vypořádávali různě. Nejrozšířenější přístup předkládá Petr Pokorný, když se opírá o určitou podobu čtvrtého řešení zavedení termínu *christos*:

[Ježíš] byl v církvi brzy po své smrti a velikonočních událostech označován jako Mesiáš (Pomazaný, řec. *Christos*) – klíčová postava židovských národních i náb. nadějí. [...] V Ježíšově době byl očekáván příchod svého Mesiáše, který nabyl některé naddějinné transcendentální rysy. V mimožid. prostředí byl však titul Mesiáš nesrozumitelný a už v listech apoštola Pavla plnil funkci Ježíšova druhého jména. V tzv. vyznavačských formulích typu „Ježíš je...“ byl vytlačen titulem Syn boží (Pokorný 2003: 313).<sup>7</sup>

Miller v druhé části své studie ilustruje další možné řešení zvláštní vyprázdňenosti termínu *christos* u Pavla. Podle Andrewa Chestera byl Pavel nucen neutralizovat původně militantní význam termínu *christos*, neboť tyto konotace byly pro misií nevhodné a nebezpečné (Miller 2004b: 324–325). Miller má proti tomuto řešení řadu výhrad, které je po úpravě možné vztáhnout i na Pokorného verzi: a) předpokládá nějak určenou očekávanou postavu, b) nevysvětluje, jak by se termín s takovýmto militantním nádechem mohl nejprve vžít v Palestině doby římské, c) a to evidentně také z toho důvodu, že se zakládá na nevěrohodném lukášovském podání, které je v christologii stále přijímané.

Proti oběma těmto řešením pak nabízí Miller vlastní hypotézu, která se opírá o širší metodologické předpoklady a dosavadní výsledky celého projektu religionistické reinterpretace počátků křesťanství. Bez zasazení do rámce tohoto projektu je jeho teorie slabá a nepodložená. Otázka zní, zda ji teoretický a metodologický rámec posílí dostatečně.

## 2 Millerova hypotetická lokalizace

### 2.1 Východiska projektu reinterpretace počátků křesťanství

V předmluvě ke sborníku *Redescribing Christian Origins* Ron Cameron a Merrillem P. Millerem vyhlašují: „Musíme zlomit kouzlo evangelijního paradigmatu“ (2004a: 3). Tímto paradigmatem míní zejména lukášovsko-eusébiovské schéma počátků křesťanství, které má tři základní rysy: (1) začíná u historického Ježíše jako nejzazšího bodu; (2) vývojové linie jsou sledovány z jediného zdroje tradice; (3) tento zdroj se interpretuje jako eschatologický a ustavil se v Jeruzalémě po Ježíšově smrti. V případě Pavlových dopisů to znamená, že se užívání termínu *christos*

<sup>7</sup> Srov. Pokorný 1988: 71–72.

u Pavla interpretuje prizmatem Skutků apoštolských: Pavel již krátce po svém obrácení „svými důkazy, že Ježíš je Mesiáš (*hoti hūtos estin ó christos*), přiváděl do úzkých damašské židy“ (Sk 9,22), poté se kvůli ohrožení přesunul do Jeruzaléma, kde se „mohl na všem podílet s apoštoly a všude směle mluvil ve jménu Páně“ (9,28), aby o něco později z pověření jeruzalémské církve kázal spolu s Barnabášem evangelium v Antiochii (11,22–26). Proti tomu, list Galatským podává strážlivější obraz: Pavel výslovně trvá na tom, že své evangelium „nepřevzal od žádného člověka, ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil [mu] je sám Ježíš Kristus“ (1,12), obě jeho návštěvy Jeruzaléma jsou výslovně soukromé (1,19; 2,2) a jde v nich především o obrázku. O jeho kázání v Jeruzalémě nemůže být řeč.

Pavlovo svědectví, že se evangelium „nenučil od lidí, nýbrž [mu] je zjevil sám Ježíš Kristus,“ má pro religionistický „přepis“ počátků křesťanství hodnotu pouze ve světle základních předpokladů, které vytyčil Macek (1996: 254–256).<sup>8</sup>

1. Náboženství je sociální konstrukt. Existence individuální náboženské zkušenosti je sice nepochybnitelná, nicméně jako širší východisko nepoužitelná.<sup>9</sup> Nikdo „nemá vidění panny Marie v kulturách, kam neproniklo katolické křesťanství“ (Macek 1996: 255).
2. Lidské jednání je zásadním způsobem utvářeno procesem sociální formace. „Navzdory riskování a opakovaným selháním je vzájemné sledování se a mluvení tím, co shledáváme my lidé nejvíce zajímavým“ (Macek 1996: 255).
3. Mýty nejsou pouhou fascinující fantazií, zmatenou pamětí, scestnou vědou nebo kolektivním klamem, ale i důležitým nástrojem, který skupině dává smysl vlastní existence.<sup>10</sup>
4. Rituály jsou prostředkem, který skupině slouží ke koncentrování pozornosti na nějakou aktivitu, která má výjimečný sociální význam.
5. Mýtovorba a sociální formace probíhají v těsném spojení jako reakce na sociální situaci. Sociální nestabilita doprovázená změnou podmínek např. v kritickém mezikulturním kontaktu vede ke zvláštní potřebě nově mýticky podpořit sociální formování. To se projevuje i velmi odvážným sociálním experimentováním.

Pro problematiku zavedení termínu *christos* v předpavlovských skupinách jsou důležité zejména body (1), (3) a (5).

Aplikuje-li se první předpoklad na Pavlovu výpověď z listu Galatským, je možné získat nepochybně cenné informace: a) Pavlova náboženská zkušenost vycházela z určitého kontaktu s nějakou křesťanskou skupinou; b) tato skupina byla nezávislá na tradici „jeruzalémských sloupů“. Tím Pavel potvrzuje pluralitu křesťanských skupin a otvírá možnost lokalizace zavedení termínu *christos* mimo jeruzalémskou církev.

<sup>8</sup> Viz též Papoušek 2002: 97–98; Cameron – Miller 2004a: 7–8.

<sup>9</sup> Akcent sociální povahy náboženství tvoří důležitý pilíř Mackova pohledu na náboženství. Srov. Mack 2000: 289: „Problém je, že převládající badatelský pohled je provázán s moderní fascinací individualismem, z níž jsou všechny přírodní, sociální a náboženské fenomény nahlíženy a hodnoceny. Adekvátní teorie náboženství se musí vyvázat z pojmu náboženství založeného na moderních psychologických ‚osobní náboženské zkušenosti‘ a svědomitě zakotvit v sociální antropologii.“ K problematice individualismu v kontextu helénistických náboženství viz Martin 1995.

<sup>10</sup> Srov. McCutcheon 2000: 202–205.



Třetí předpoklad posouvá blíže: sleduje-li se zavedení termínu *christos* jako součást mýtotočinné aktivity některé skupiny, v níž Pavel přijal křesťanství, je možné se ptát, co pro danou skupinu zavedení tohoto termínu znamenalo, v jakém smyslu dávalo význam její existenci.

Konečně pátý předpoklad směřuje přímo k hledání takové kritické sociální situace, která mohla k experimentu s termínem *christos* vést. Vztah mýtotočinnosti a sociální formace hraje v projektu religionistické reinterpretace počátků křesťanství klíčovou roli (srov. Papoušek 2002: 107). Mýty nejsou nahlíženy jako důsledky, ale jako prostředky. Mohou proto být zkoumány jako nástroje sociální formace ve službě experimentu při řešení sociální krize. Pozornost tak musí být obrácena nejen k jejich pozdější funkci jako důsledku, ale k momentu jejich vzniku při sociálním experimentování. Cameron s Millerem vytyčují cíl těmito slovy:

Plánem tohoto semináře je identifikovat kritické okamžiky nebo styčné body mýtotočinnosti a sociální formace, které vytvořily odlišnosti v našem porozumění vzniku křesťanství, a podrobit je zhuštěnému popisu (Cameron – Miller 2004a: 21–22).

Zde hraje klíčovou roli otázka zájmu skupiny a atraktivnosti (viz Mack 2000: 294–295). Co skupinu vedlo k tomu, že zvolila daný způsob mytizace? V případě zavedení termínu *christos* tedy poslední otázka zní: Čím bylo toto označení atraktivní pro skupinu, která jej na Ježíše aplikovala? Jaký mohl být její sociální zájem? První část této práce ukázala, že jím nemohla být identifikace s postavou očekávanou židy.

## 2.2 Hypotetická lokalizace Merrilla P. Millera

Evangelia obsahují velmi pestrou paletu Ježíšových charakteristik, které bývají identifikovány jako mesiášské. Tyto charakteristiky se u Pavla nenachází, rozhodně ne v takové míře. Výše uvedené principy, které se neopírají o evangelijní paradigma a sledují spíše postupný proces mýtotočinnosti, Millera opravňují předložit hypotézu, která dosavadní schéma převrací:

Titulární, absolutní a všeobecná užití termínu *christos*, královské charakteristiky Ježíše jako Mesiáše v pašijových vyprávěních, genealogiích a příbězích o narození u Matouše a Lukáše, Syn Davidův v Matoušově tradici Ježíše uzdravovatele, vyznání Ježíše jako Krista v janovské literatuře, *jsou lépe srozumitelné jako rozmanité úsilí zkonstruovat působivou ústřední postavu* pro biografickou tradici Ježíše, který je v těchto kruzích pod přízviskem *christos* už známý, *tváří v tvář selháním* nedávno populárních hnutí a destrukci židovského národního náboženského centra (Miller 2004b: 325).

Tato teze se snaží porozumět až závěrečné fázi mytizace, která přímo není v zájmu této práce. Miller ji podkládá změněnou sociální situací po židovské válce, kdy začala být ježíšovská hnutí konfrontována se vznikajícím židovským představenstvem v Palestině. Přesto má právě tato hypotéza zásadní význam i pro samotnou lokalizaci, neboť obrací směr vývoje: místo vyprázdněného užití u Pavla ukazuje dodatečné naplnění termínu u evangelistů. Bližší pohled na vývoj tohoto termínu uvnitř evangelií tuto hypotézu silně podporuje (Miller 2004b: 317–324), nicméně k samotné lokalizaci neříká nic. Miller se proto staví na ještě hypotetičtější rovinu a předkládá svou revoluční lokalizaci zavedení termínu *christos*:

Já nakonec nevidím žádný způsob, jak v Pavlových dopisech ostře rozlišit užití termínu *christos* jako druhého jména od jeho užití nějak vyjadřujícího úctu. Určitě nevěřím tomu, že někdo může na základě této distinkce rekonstruovat jednotlivá stadia. Místo toho se domnívám, že termín *christos* se prvně uchytil jako jméno mezi Ježíšovými následovníky židovského původu, např. v Damašku nebo Antiochii, jako způsob charakterizace zakladatele jejich etnicky smíšené komunity, která byla v procesu ustavování sebe sama jako nezávislé asociace, v interakci se sítí židovských synagog, ale i v odlišování se od nich (Miller 2004b: 326).

Miller pokračuje, že je sice dost pravděpodobné, že tento termín obsahoval nějaké královské konotace,<sup>11</sup> nicméně nebyl odvozen z žádné funkce, kterou plnil v dobovém židovství, ať už budoucího krále nebo vykupitele. Dokonce se ani nedomnívá, že byl primárně provázán s Ježíšovou smrtí a vzkříšením (Miller 2004b: 326–327).

Svůj krátký rozbor listu do Tesaloniky jsem zakončil čtyřmi charakteristikami. Poslední z nich si všímala Pavlovy práce s termínem *christos* ve spojení s předložkou „v“. Bylo poukázáno na to, že ve spojení s ní nabývá termín *christos* některé specifické funkce, v nichž nemůže být považován za pouhé jméno. Podobný závěr činí i de Jonge (1992: 916) a v určité podobě jej přijímá i Miller. Ačkoliv přímo nezdurazňuje předložku „v“, významová spojitost je patrná:

Téměř všechna charakteristická užití u Pavla využívají jeho příznaky jako termínu osobní autorizace a korporární identifikace. Někdo náleží Kristu, je zplnomocněn Kristem a má víru v Krista. Církev jsou shromáždění Kristovy a jsou tím, pro co Kristus zemřel (Miller 2004b: 327).

To jsou nemesianistické konotace, které hrají klíčovou roli.

### 2.3 Komparace a deskripce

Mack ve svém příspěvku „On redescribing Christian Origins“ k výročnímu zasedání Společnosti pro biblickou literaturu v roce 1995 s odvoláním na Jonathana Z. Smithe vytyčil čtyři základní operace, na nichž by se měl zakládat každý příspěvek do jím vyhlášeného projektu: deskripce, komparace, re-deskripce a korekce kategorií (1996: 256–259).<sup>12</sup> Mack důsledně netrvá na uvedeném pořadí a striktním oddělování těchto operací, spíše zdůrazňuje jejich funkci jako jakýchsi opěrných bodů. Miller ve své studii důsledně neprovádí ani jednu z těchto operací, nicméně nabízí pro jejich aplikaci zásadní podněty. V otázce komparace navrhuje, že určité analogie pro zavedení termínu *christos* by bylo možné hledat v takových hnutích, která fungují na způsob škol, kde je autorita učitele oceňována příznačnou přezdívkou (2004b: 327).

Možnost této analogie v návaznosti na Millera ve svém příspěvku zkoumá Bagry S. Crawford. Jak byla v antice tato praxe rozšířena? Za jakých okolností byly přezdívky udělovány? (Crawford 2004: 340). V řecko-římské době je nepochybně možné najít celou řadu osobností ověněných přezdívkami a pro ilustraci Crawford sahá po Diogenových *Životech, názorech a výročích proslulých filosofů* (2004: 341–346). V této populární knize lze skutečně nalézt přezdívky u více než poloviny představovaných myslitelů. Potud je možné Millerovu analogii podpořit. Jsou

<sup>11</sup> Ve své druhé studii tuto konotaci stahuje; viz Miller 2004a: 391.

<sup>12</sup> Viz též Papoušek 2002: 99; Cameron – Miller 2004: 9.

zde však dva zásadní rozdíly. Zprvė Miller vychází z předpokladu, že Ježíši byla přezdívka *christos* udělena jeho stoupenci jako prostředek božské legitimizace hnutí během sociálního experimentování. Zadruhé se domnívá, že k tomu došlo po Ježíšově smrti, a to dokonce mimo Ježíšovo působišťe. Pro tento způsob zavedení přezdívky ale Diogenovy *Životopisy* žádnou analogii neposkytují (Crawford 2004: 347–348). Jsou to vážné argumenty proti Millerově hypotéze nebo jen nepodstatné detaily?

Mack přijímá Millerovu hypotézu za svou a zaměřuje se na důkladnou kontextuální deskripci. Usiluje přitom zejména o určení zájmů, které skupina mohla se zavedením termínu *christos* pojit. Třetí charakteristika užití tohoto termínu v listu do Tesaloniky dokumentovala, že titul *christos* není výlučně spojen s Ježíšovou smrtí a vzkříšením, jak soudí například de Jonge:

Pro Pavla a tradici, která mu předcházela, tak bylo označení ‚Kristus‘ spojeno s Ježíšovou smrtí a vzkříšením a jejich spásným účinkem (de Jonge 1992: 916).

Nepochybně lze u Pavla cítit určitý náběh k tomuto spojení, a nelze se tomu divit. Podle Millera byla vazba mezi „mýtem o Kristu“<sup>13</sup> a termínem *christos* zvláště posilována, protože oba termíny hrály klíčovou úlohu při ospravedlnění pohanů zvláště za zhoršené sociální situace (Miller 2004b: 330–331).

Mack přijímá Millerův závěr, i když jej nutí k přehodnocení jeho dřívějších pozic. Nejprve se přiklání k Millerově hypotéze a přijímá, že mýtus o Kristu nebyl při svém vzniku spojen se zavedením termínu *christos* (Mack 2004: 365), posléze však zdůrazňuje potřebu přesnějšího určení zájmů pro každou situaci zvláště. Zdá se mu neuspokojivé vysvětlovat obě fáze mýtotvorby jedním motivem, jak to předpokládá Miller:

Pokud byl termín *christos* v užívání předtím, než byl vytvořen mýtus o Kristu, nikdo nemůže předpokládat, že se ujal z potřeby „ospravedlnit“ sociální skupinu složenou z židů i pohanů (sociální situaci oslovenou až s logikou mýtu o Kristu) (Mack 2004: 366).

Mack se proto vydává hledat takovou sociální situaci, která by se obešla i bez tohoto zájmu náležitě k logice mýtu o Kristu. Poukazuje proto na širší souvislosti.

Miller nevybral Antiochii nebo Damašek náhodně, ani se neopíral pouze o předpokládané kořeny Pavlova křesťanství.<sup>14</sup> Vycházel také ze širších demografických a historických souvislostí. Ty ve svém příspěvku do diskuze Mack shrnuje:

Věk antické veleříše na Blízkém východě byl u konce. Alexandrový výboje si vyžádaly kulturní břímhě na tři století, doprovázené neutuchající vojenskou aktivitou uvnitř i mezi oblastmi spravovanými takzvanými následníky. Království se rozpadala, společnosti se tříštily, lidé byli přesídlováni a nesrovnatelné kultury byly společně nality do velké mixovací nádoby (Mack 2004: 369).

<sup>13</sup> „Mýtus o Kristu“ je Mackovo označení Ježíšovy smrti a vzkříšení jako spásných událostí. Bližší vymezení tohoto pro Macka klíčového termínu se vymyká možností této práce. Srov. Martin 1997: 107–110.

<sup>14</sup> Význam těchto měst při formování raného křesťanství na úkor města Jeruzaléma zdůrazňoval Miller již dříve (1995).

Tato doba byla zvláště nakloněna sociálnímu experimentování, neboť zachování sociální identity si vyžadovalo nadstandardních prostředků. Jedním z důležitých projevů bylo podle Macka zakládání různých subkulturních institucí. Takovou institucí byla nepochybně i diasporní synagoga (Mack 2004: 370). Skupiny, které se kolem těchto institucí utvářely, musely zvláště dbát na vypracování prostředků podporujících jejich kolektivní identitu, která „byla v této době velmi důležitou otázkou i problémem“ (Mack 2004: 372).<sup>15</sup> V případě diasporních synagog bylo bezesporu přihlášení se k dědictví Izraele prostředkem její efektivní manifestace (Mack 2004: 370–371). Mack proto dospívá k závěru, že pokud byl termín *christos* zaveden již před vznikem mýtu o Kristu, je pravděpodobné, že v něm hrála důležitou roli otázka vztahu k „dědictví Izraele“:

Jako takové, bylo označení Ježíše termínem *christos* potvrzením, že byl „Bohem vyvolenou“ zakladatelskou postavou ježíšovského hnutí a že formace tohoto ježíšovského hnutí by měla být myšlena na způsob bytí „Izraele“ (Macek 2004: 368).

Protože existují důvody pro to se domnívat, že mýtus o Kristu vznikl v Antiochii, a protože u Pavla existuje jistá spojitost mezi ním a konotacemi zavedení termínu *christos*, které nelze odvozovat z jeruzalémské církve, je pravděpodobné, že i k zavedení termínu *christos* došlo na stejném místě, i když podle Macka na základě jiných zájmů.

### 3. Závěr

Millerovo a Mackovo řešení ale zdaleka nepřesvědčilo všechny členy semináře ani odbornou veřejnost. V rámci projektu kritiku snesl především Willi Braun. Upozorňuje v ní na nedostatečnou atraktivitu takového označení (2004: 435).<sup>16</sup> Poukazuje také na to, že prameny prostě nenabízí dostatek informací k tomu, aby bylo možné formulovat takovéto lokalizace (Braun 2004: 435). Podobně kritizuje Millerovy a Mackovy závěry i Luther H. Martin, který rozlišuje uvnitř semináře dva proudy. Jeden z nich, do kterého patří Miller a Mack, usiluje především o rekonstrukci reality, která se nachází za prameny. Z Millerova pohledu, s ohledem na práci Semináře, jsou texty „sociálními artefakty“ procesu „mýtotvorby“, což předpokládá výraznou spojitost mezi konkrétní sociální skupinou a její mýtotvorbou (Martin 2004: 478).<sup>17</sup> Tu je však těžké doložit. Martin proto nabádá k nutnosti přehodnocení metodologických východisek, které by posílilo religionistický význam projektu (Martin 2004: 481).

Radu akcentů však Martin s Millerem a Mackem sdílí, když kapitolu o křesťanství ve své knize o helénistických náboženstvích otvírá poukázáním na strategii nových náboženství, spočívající v odvolávání se na starobylý původ (Martin 1997: 106). Jakou roli hrála v případě uznávání židovských kořenů křesťanství? Ježíšovi přívrženci židovského původu v Jeruzalémě starobylému původu říkali své jednoznačné „ano“, když dále trvali na předpisech judaismu. Mezi nimi a Pavlem došlo zřejmě ke konfrontaci (Ga 2; Sk 15), ale koncepce s kořeny v judaismu svým

<sup>15</sup> K problematice kolektivní identity v době helénismu viz zejména Martin 1995: 128–134.

<sup>16</sup> Braun pro ilustraci formuluje výpověď fiktivního přívržence hnutí, které toto označení zavedlo, a ukazuje tím slabost Mackova zdůvodnění (pro výstižnost ponechávám v angličtině): „our Mr. *Christos*, he da man... he's cool and because he's *our* man, we are cool too“ (Braun 2004: 334).

<sup>17</sup> Tuto Martinovu kritiku zdůrazňuje v recenzi sborníku také John W. Parrish (2008: 293–294).

způsobem zvítězila, neboť byla vlastní i té formě křesťanství, ke které se Pavel přihlásil.

Výsledkem je také křesťanská koncepce mesianismu, která předpokládá dřívější zavedení termínu *christos*. Pokud byl tento termín zaveden mezi křesťany v Sýrii, jak naznačuje absence hebrejského vzoru v Pavlových dopisech, je možné uvažovat o významu této strategie i v tomto kontextu. Pomocí ní lze pak konzistentně interpretovat i pro Pavla charakteristické korporární užití, které vyzrálo v metaforice těla Kristova v 1K 12. Vedle toho je možné uvažovat o mýtu o Kristu a koncepci mesiášské identifikace jako dalších vývojových stupních. Mýtus o Kristu, jeho podporování židovskými písmi (počínaje 1K15,3b–5, konče Lk 24,25–27), vypracování koncepce očekávané postavy spojené s výrazem *mašich* jako hebrejským vzorem výrazu *christos* (J 1,41b; 4,25) a její identifikace s Ježíšem mohou být jinými procesy. V možnosti sledování vývoje této vnitřní mýtotvorné intelektuální reflexe spatřuji hlavní přínos Millerovy lokalizace, která se opírá o problémy s nemesianistickými konotacemi termínu *christos* v nejstarší křesťanské literatuře.

## Seznam použité literatury

### Prameny

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona.* 1993. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost.

*Rukopisy od Mrtvého moře: Hebrejsko-česky.* 2007. Přel. Segert, S., Řehák, R., Bažantová, Š. Praha: OIKOIMENH.

**Soušek, Z.** (ed.). 1995. *Knihy tajemství a moudrosti: Mimobiblické židovské spisy: pseudo-pigrafy I.* Překlad Starozákonní překladatelské komise ČBS. Praha: Vyšehrad.

*The New Testament in the original Greek.* 1885. Westcott B. F. – Hort, F. J. A. (eds.) New York: Harper & Brothers Franklin [online]. Dostupné z: <[http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_Greco-Roman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html)>; [31. 3. 2009].

*The New Testament, Today's New International Version,* [online]. Dostupné z: <<http://www.bibleserver.com/index.php>>; [31. 3. 2009].

### Sekundární literatura

**Aune, D. E.** 1992. „Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus.“ In: Charlesworth J. (ed.), *Messiah: The Developments in earliest Judaism and Christianity.* Minneapolis: Fortress. 404–422.

**Braun, W.** 2004. „Smoke Signals from the North.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. *Redescribing Christian Origins,* (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 433–442.

**Cameron, R. – Miller, M. P.** 2004a. „Introduction: Ancient Myths and Modern Theories of Christian Origins.“ In: iidem (eds.), *Redescribing Christian Origins,* (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 1–30.

**Cameron, R. – Miller, M. P.** 2004b. *Redescribing Christian Origins,* (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature.

**Cameron, R.** 2004. „Proposal for the Second Year of the Seminar.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins,* (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 285–291.

- Crawford, B. S.** 2004. „Christos as Nickname.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 337–348.
- France, R. T.** 1996. „Mesiáš.“ In: Douglas, J. D. (ed.), *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domů, 601–608.
- Funda, O. A.** 1992. *Křesťanství. Jev lidských dějin a kultury*, Praha: Univerzita Karlova.
- Green, W. S. – Silverstein, J.** 2005. „Messiah.“ In: Neusner, J. – Avery-Peck, A. J. – Green, W. S. (eds.), 2005. *The Encyclopaedia of Judaism* (vol. 3), Leiden: Brill, 1678–1692.
- Hurtado, L. W.** 2009. „New Testament Studies in the 20th Century.“ *Religion* 39/1, 43–57.
- Charlesworth, J. H.** 1992. „From Messianology to Christology: Problems and Prospects.“ In: idem (ed.), *Messiah: The Developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 3–35.
- Jonge, M. de,** 1962. „The Word ‚Anointed‘ at the Time of Jesus.“ *Novum Testamentum* 8, 132–148.
- Jonge, M. de,** 1992. „Christ.“ In: Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible dictionary* (vol. 1). New York: Doubleday, 914–921.
- Mack, B. L.** 1996. „On redescribing Christian origins.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3, 247–269.
- Mack, B. L.** 2000. „Social Formation.“ In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (eds.), *Guide to the Study Religion*. London: Cassell, 283–296.
- Mack, B. L.** 2004. „Why Christos? The Social Reasons.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 365–374.
- Martin, L. H.** 1994. „The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture.“ *Numen* 41, 117–140.
- Martin, L. H.** 1997. *Helénistická náboženství*. Brno: Masarykova univerzita.
- Martin, L. H.** 2004. „Redescribing Christian Origins: Historiography or Exegesis?“ In: Cameron R. – Miller M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 475–481.
- McCutcheon, R. T.** 2000. „Myth.“ In: Braun, W. – McCutcheon, R. T. (eds.), *Guide to the Study Religion*. London: Cassell, 190–208.
- Miller, M. P.** 1995. „Beginning from Jerusalem...‘: Re-examing Canon and Consensus.“ *Journal of Higher Criticism* 2/1, 3–30.
- Miller, M. P.** 2004a. „The Anointed One.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 375–415.
- Miller, M. P.** 2004b. „The Problem of the Origins of Messianic Conception of Jesus.“ In: Cameron, R. – Miller, M. P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series 28). Atlanta: Society of Biblical Literature, 301–335.
- Papoušek, D.** 2002. „Burton L. Mack a projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství.“ In: *Religio* 10/1, 2002, 95–112.
- Parrish J. W.** 2008. „Ron Cameron and Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*,“ (recenze). *Method & Theory in the Study of Religion* 20/3, 291–295.
- Pokorný, P.** 1988. *Vznik christologie*. Praha: Kalich.
- Pokorný, P.** 2003. „Christologie.“ In: Pavlincová, H. – Horyna B. (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 313.