

# Rituální studia a rané křesťanství

---

Jiří Gebelt

## 1. CÍLE A STRUKTURA TEXTU

V první části studie se věnuji vzniku rituálních<sup>1</sup> studií a následně formuluji šest charakteristik, jež podle mě zakládají jejich identitu. Vycházejí z těchto charakteristik následně rozvíjím aspekty aplikace rituálních studií na raně křesťanské doklady. Přínos a inovativnost této aplikace demonstruji na vybraných přístupech, utříděných do tří dílčích oblastí: nové pohledy na rituály přechodu, nové pohledy na původ a vývoj eucharistie a kognitivní přístupy. V závěru se věnuji problému badatelské imaginace a aplikace rituálních teorií a také vztahu modelů a exegeze textů. Text uzavírá výklad aplikace teorie selhání rituálu.

## 2. RITUÁLNÍ STUDIA JAKO INTERDISCIPLINÁRNÍ POLE ZKOUMÁNÍ RITUÁLŮ

### 2.1 Historicky

Termín rituální studia může označovat jakékoli akademické studium rituálů od dob jeho počátků, spojených zejména s W. R. Smithem a J. G. Frazerem. V užším smyslu termín označuje moderní rituální studia, která čerpají z prací publikovaných přibližně od 60. let 20. století, v následujících desetiletích jsou pak systematicky rozvíjena do podoby interdisciplinární oblasti zkoumání rituálů. V tomto užším významu chápu rituální studia ve svém textu, aniž bych je ovšem redukoval na přístupy, které se samy explicitně identifikují jako součást rituálních studií, zejména v návaznosti na severoamerického badatele R. Grimese.

---

<sup>1</sup> Studie vznikla v rámci programu Cooperatio řešeném na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v roce 2023. Termíny rituál a rituální praxe užívám synonymně. Termínem rané křesťanství zde označuji období od doby Ježíšova života do 4. století, podobně jako např. M. Humphries. (Mark HUMPHRIES, *Early Christianity*, London: Routledge, 2007, s. 9–12.)

Postupné etablování moderních rituálních studií lze popsat na základě osobností, jejich děl a institucionalizace studia rituálů. V korelaci se společensko-politickými dobovými změnami, jež odkrývaly kreativní potenciál rituálů v každodenní rovině či v umění,<sup>2</sup> se v 60. letech 20. století objevují především v kulturní antropologii přístupy, které kladou do popředí performativní a komunikativní aspekty rituálního jednání. Badatelé a texty, jež spojujeme s tzv. performativním obratem (E. Goffman, C. Geertz, V. Turner, R. Schechner), pracují s analogií mezi rituálem a divadlem, rituálem a každodenní interakcí a zdůrazňují zejména transformativní roli rituálů.<sup>3</sup> První použití spojení *ritual studies* je v relevantních souvislostech doloženo v souvislosti s konferencí Americké akademie náboženství (AAR) v roce 1977. Zásadní roli v etablování rituálních studií sehrál badatel Grimes, jenž publikoval od 80. let 20. století řadu programových textů rituálních studií (hovoří také o „ritologii“). O co mu šlo, je dobře patrné z popisu stavu bádání v jeho první knize *Beginnings in ritual studies*: je spousta badatelů, kteří se zabývají rituály, ale jsou od sebe izolováni, každý bádá (a užívá metody a teorie) v rámci svého etablovaného oboru, studium rituálů postrádá systematický rozměr. Dle Grimese je třeba konsolidovat metody, formovat komprehenzivní teorie rituálů, je třeba rozvinout rituální studia coby „pole zkoumání přesahující disciplinární hranice“.<sup>4</sup> Takto chápaná rituální studia vyrůstají z přístupů, které v rámci jednotlivých společenských věd — především antropologie, religionistiky, liturgických a divadelních studií — zkoumají rituály, ritualizaci a performance. Platformou, na níž Grimes rituální studia rozvíjí, je původně religionistika, proto v raných textech promyšlí rituální studia coby dílčí disciplínu religionistiky.<sup>5</sup> Postupně se však *ritual studies* z této disciplinární provázanosti vymaňují coby nadoborová, interdisciplinární a multidisciplinární platforma akademického studia rituálů, jež postupně zahrnuje také podněty z nově se etablují-

2 Viz Andréa BELLIGER – David J. KRIEGER, „Einführung,“ in *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*, eds. Andréa Belliger – David J. Krieger, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, s. 7–34, zde s. 9–13.

3 Viz např. Ronald L. GRIMES, „Performance Theory and the Study of Ritual,“ in *New Approaches to the Study of Religion 2*, eds. Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi R. Warne, Berlin: de Gruyter, 2004, s. 109–138.

4 Ronald L. GRIMES, *Beginnings in Ritual Studies*, Washington: University Press of America, 1982, s. xii; Ronald L. GRIMES, „Ritual Studies,“ in *Encyclopedia of Religion 12*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, s. 422–425, zde s. 422.

5 Např. GRIMES, *Beginnings*, s. xii.

cích přístupů (např. memory studies, kognitivní přístupy). Pevnějšího institucionálního zakotvení nabývají zřízením kateder na univerzitách a akreditováním rituálních studií coby oboru studia. Již roku 2005 vznikla – byť pouze dočasně – první katedra rituálních studií v nizozemském Nijmegen a v roce 1987 začal vycházet *Journal of ritual studies*.

V množství relevantní literatury není dnes již snadné se zorientovat, za zásadní považují zejména texty publikované v 90. letech 20. století a počátkem 21. století. V tomto období badatelé jako R. Rappaport, C. Bellová, E. T. Lawson a R. N. McCauley, H. Whitehouse, C. Humphreyová a J. Laidlaw publikovali řadu originálních konceptů, jež ovlivňují rituální studia dodnes. Některé z těchto textů představují završení celoživotního bádání o rituálech, jiné jsou prvními zásadními texty autorů, již své přístupy rozvíjejí i v současnosti.

## 2.2 Systematicky: identita rituálních studií

Od starších pojetí studia rituálů z konce 19. století a první třetiny 20. století odlišuje moderní rituální studia zejména zaměření na rituál jako takový, tj. rituály zde nejsou instrumentalizovány pro porozumění jiným skutečnostem (společnosti, „primitivní“ mentality atp.) a význam rituálního jednání není hledán mimo vlastní rituál.<sup>6</sup> Z interdisciplinární povahy moderních rituálních studií plyne, že není snadné uchopit jejich identitu. Vymezit ji podle mě můžeme na základě následujících šesti charakteristik:<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Výjimkou byl zejména Arnold van Gennep. Viz Jan N. BREMMER, „Religion‘, ‚Ritual‘ and the Opposition ‚Sacred vs. Profane‘: Notes Towards a Terminological ‚Genealogy‘,“ in *Ansichten griechischer Rituale: Festschrift für Walter Burkert*, ed. Fritz Graf, Stuttgart: Teubner, 1998, s. 9–32, zde s. 22; KRIEGER – BELLIGER, „Einführung,“ s. 7.

<sup>7</sup> Rituální studia bývají charakterizována různě. P. Post uvádí čtyři základní charakteristiky: a) předmětem je rituální jednání, b) multidisciplinarita a s ní související pluralita metod, c) řada charakteristických perspektiv (sem počítá např. terminologii, komparativní povahu) a d) kánon často se opakujících témat. (Paul Post, „Nach den langen 60er Jahren: Liturgiewissenschaft und Ritual Studies: Entstehung, Charakterisierung und aktuelle Auswirkungen einer Beziehung,“ in *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*, eds. Benedikt Kranemann – Paul Post, Leuven: Peeters, 2009, s. 33–62, zde s. 43–46. R. Uro uvádí: 1) pluralistický přístup k definici rituálu, 2) zvýšený zájem o teorii a 3) užití interdisciplinárních pohledů na rituál. (Risto Uro, „Introduction: Ritual in the study of early Christianity,“ in *The Oxford*

### a) důraz na založení v teoriích rituálů

Zásadním rysem sebeepochopení moderních rituálních studií je jejich teoretické založení. Vlastní teorie rituálu jsou zpravidla ukotveny v meta-teoretickém rámci, který určuje jejich postavení v procesu bádání. Jak tento rámec, tak konkrétní teorie bývají určovány a chápány různě. Za typické pro společenské vědy, a tudíž i pro rituální studia, lze považovat pojetí teorií coby modelů, s jejichž pomocí popisujeme, interpretujeme a vysvětlujeme zkoumané prameny („data“), přičemž tyto modely nechápeme jako věrné reprezentace zkoumaných dat, nýbrž si uvědomujeme, že tato data jsou spolukonstituována či generována právě těmito modely.<sup>8</sup> Z toho, že náš pohled je vždy nějak zprostředkován zvolenou teorií, mj. plyne, že přínosná je kombinace více teorií, různé druhy teorie se hodí pro různé druhy výzkumu či vytčených cílů. Charakteristickým rysem rituálních studií je teoretický pluralismus.

### b) pluralita vymezení rituálu

Na určujících rysech rituálního jednání se badatelé neshodnou a rituální studia tak nemají žádnou závaznou a jednotnou definici rituálu. Absence takového závazného konceptu je chápána jako problém v přístupech, které pojmají termíny (koncepty) jako reprezentace empirické skutečnosti a usilují o to, aby definice byly jejím co nejpřesnějším zachycením, resp. zobecněním. Problém odpadá (je irelevantní), chápeme-li analytické termíny jako heuristické modely či konstrukty, jejichž uchopení („definice“) vychází z konkrétní zvolené teorie a záleží na motivech, cílech a zaměření konkrétního výzkumu.<sup>9</sup> Protože cíle a strategie bývají odlišné, jsou přínosná i různá vymezení rituálů.<sup>10</sup>

---

*Handbook of Early Christian Ritual*, ed. Risto Uro et al., Oxford: Oxford University Press, 2019, s. 3–16, zde s. 5.)

<sup>8</sup> Steven ENGLER – Mark Q. GARDINER, „Theorizing and Analysis,“ in *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion*, eds. Steven Engler – Michael Stausberg, London: Routledge, 2021<sup>2</sup>, s. 110–134, zde s. 111–112; Jeppe Sinding JENSEN, „Conceptual Models in the Study of Religion,“ in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 245–262, zde s. 256.

<sup>9</sup> Viz Michael STAUSBERG – Mark Q. GARDINER, „Definiton,“ in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, eds. Michael Stausberg – Steven Engler, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 9–32, zde s. 12.

<sup>10</sup> Viz zejména Jan SNOEK, „Defining Rituals,“ in *Theorizing rituals: Volume 1: Issues, topics, approaches, concepts*, eds. Jens Kreinath – Jan Snoek – Michael Stausberg, Leiden: Brill, 2006, s. 3–14.

**c) široká oblast aplikace rituálních teorií (pochopení rituálu)**

Moderní rituální studia radikálně rozšířila oblast, v níž považujeme za přínosné analyzovat nějaké jednání za pomoci rituálních teorií. Zatímco na přelomu 19. a 20. století rituál označoval rituál náboženský, v moderních vymezeních je toto pojetí často považováno za problematické, totiž příliš zužující.<sup>11</sup> Ostatně již ve 20. letech 20. století bylo jako rituál zkoumáno chování zvířat. S 60. lety 20. století je spojeno rozšíření rituálního výzkumu na divadelní performance atp. Obecně je pro moderní rituální studia příznačný posun od obecného pojetí ke konkrétnímu rituálnímu jednání v konkrétním kontextu.

**d) rituál jako (performativní) jednání**

Od prvních programových textů až po současné reflexe je pro moderní rituální studia charakteristický důraz na rituál jako jednání.<sup>12</sup> Studovat rituál pouze jako preskript či text se v pohledu rituálních studií jeví stejně absurdní jako studovat divadelní drama pouze jako formu literatury. Jak jsem výše zmínil, plodnost analogií mezi rituální a divadelní performancí zdůraznili již V. Turner a R. Schechner v 60. letech 20. století. Rituální jednání je performativní ještě minimálně v jednom aspektu; stejně jako performativní řečové akty i rituální jednání (v návaznosti na pojetí J. L. Austina) může měnit svět. Zatímco ve starších přístupech byl rituál nahlížen jako jednání znázorňující či symbolizující určité ideje, nový pohled klade do popředí generativní či generující funkci rituálu, tj. rituál podle něj nejen znázorňuje, ale rovněž něco formuje, vytváří. Toto generativní působení není chápáno jako něco vnějšího (vnější efekt), ale jako rys intrinziční samotnému rituálnímu jednání.<sup>13</sup>

Důraz na rituál jako jednání zároveň přivádí do centra pozornosti koncepty tělesnosti a prostoru. Rituál zahrnuje materialitu, zahrnuje tělo, které není chápáno jako pasivní předmět (nositel informace), ale jako subjekt.<sup>14</sup> Rituální studia vynesla do popředí význam tělesných

<sup>11</sup> Axel MICHAELS, „Zur Dynamik von Ritualkomplexen,“ *Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, 3 (2003): 1–12, zde s. 5.

<sup>12</sup> GRIMES, *Beginnings*, s. 1; Madeline DUNTLEY, „Ritual Studies,“ in *Encyclopedia of Religion* 11, ed. Lindsay Jones, Detroit: Macmillan, 2005, s. 7856–7861, zde s. 7857.

<sup>13</sup> Roy A. RAPPAPORT, „The Obvious Aspects of Ritual,“ in *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond: North Atlantic Books, 1979, s. 173–221, zde s. 175.

<sup>14</sup> Catherine BELL, „Embodiment,“ in *Theorizing Rituals*, eds. Kreinath – Snoek – Stausberg, s. 533–543, zde s. 538.

praktik pro (sebe)porozumění člověka. Tělo je pojímáno jako to, co určuje identitu účastníků rituálu,<sup>15</sup> „stává se ústředním bodem, v němž jsou ukotveny, vytvářeny a vyjednávány koncepty osoby, příslušnosti a identity“.<sup>16</sup>

#### e) pluralita metod

Rituální jednání lze chápat jako dílčí typ lidského jednání a pro jeho zkoumání není tudíž třeba jiných metod, než jsou ve společenských vědách běžné. Podstatné bylo (a je) vyjmout tyto metody z od sebe izolovaných dílčích disciplín a integrovat je do studia rituálů. Toto „sjednocení“ nelze s ohledem na deklarovanou otevřenost rituálních studií chápat jako snahu o vytvoření nějakého uzavřeného kánonu metod, mnohem spíše jde o systematické promýšlení metod dle potřeb dané teorie a zkoumaného předmětu. V kontextu religionistického prostředí, z něhož moderní rituální studia vzešla, bylo důležité rozšířit spektrum textově interpretačních metod o metody adekvátní důrazu na rituál coby jednání. Zásadní roli zde sehrály nejen etnologické metody terénních výzkumů, ale také interpretační strategie rozpracované na půdě interpretativní antropologie.

#### f) interdisciplinarita

Interdisciplinarita je společně se založením v teorii rituálů základním aspektem sebepochopení moderních rituálních studií, podle Grimese je zásadním bodem odlišení od starších rituálních studií.<sup>17</sup> Nejde zde jen o nějakou ad hoc spolupráci, při níž různé disciplíny kooperují společně na řešení nějakého úkolu, ale zůstávají oddělené a zachovávají svou původní identitu (to bychom nazvali spíše multidisciplinaritou). Jde o vytvoření určitého rámce studia rituálů využívajícího perspektiv různých oblastí a oborů, jejichž metody, teorie a jejich formování jsou hlouběji integrovány. Podle P. Posta jsou pro moderní rituální studia zejména prvních dekád 21. století charakteristické velké interdisciplinární projekty a zaměření na tematické celky či oblasti problémů nevázané na tradiční

<sup>15</sup> RAPPAPORT, „The Obvious Aspects,“ s. 200.

<sup>16</sup> Karin POLIT, „Verkörperung,“ in *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, eds. Christiane Brosius – Axel Michaels – Paula Schrode, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 215–221, zde s. 217.

<sup>17</sup> Ronald L. GRIMES, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 6; DUNTLEY, „Ritual Studies,“ s. 7857.

disciplíny: místo a prostor, kultura volného času, materiální náboženství, memory studies a rituály ve virtuálním prostředí.<sup>18</sup>

### 3. RITUÁLNÍ STUDIA A RANÉ KŘESŤANSTVÍ

#### 3.1 *Marginalizace bádání a starší studium raně křesťanských rituálů*

Po vymezení moderních rituálních studií lze nyní popsat rituální studia raného křesťanství jako aplikaci reflektovaných teoretických rámců a metod vycházejících z rituálních studií na rituální praxi raného křesťanství. Tato aplikace je často akcentována jako korekce moderního bádání, jako kompenzace nedostatečného zájmu o rituály, vnímaného jako paradox s ohledem na to, jaký význam je v současných společenských vědách rituálnímu jednání přikládán.

Marginalizaci výzkumu rituálů je třeba nahlížet v širším kontextu novověkého odmítání rituálů, jehož počátky lze datovat do raného 16. století.<sup>19</sup> F. H. Gorman<sup>20</sup> analyzoval tři kořeny negativního pohledu na rituály v biblistice, jež můžeme vztáhnout obecně na výzkum raného křesťanství: reformace, osvícenství a historicko kritická metoda výzkumu biblických textů podle něj v základu zahrnují různě formulovaný protiklad mysli/ducha a těla, z něhož tělo a jednání (tudíž rituály) vycházejí jako druhotné, nedůležité. Ať už se jedná o vnitřní zkušenost, chápanou jako autentickou křesťanskou existenci (rituály jsou její pouhou externalizací), o kognitivní struktury (nauka, víra) jako základ náboženství (na rozdíl od rituálu, který je jen jejich výrazem), o spontaneitu víry (na rozdíl od formálnosti rituálu), rituální praxe se neukazuje jako smysluplný předmět studia nebo minimálně jako předmět, jenž by měl stát v jeho centru.

---

<sup>18</sup> URO, „Introduction,“ s. 7; podrobný přehled projektů a oblastí: Paul Post, „Vom religionsphänomenologischen Erbe zum e-Ritual: Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies,“ *Archiv für Liturgiewissenschaft* 55 (2013): 139–181, zde s. 145–180.

<sup>19</sup> Peter BURKE, *Žebráci, šarlatáni, papežové: historická antropologie raně novověké Itálie – eseje o vnímání a komunikaci*, Jinočany: H & H, 2007, s. 328.

<sup>20</sup> Frank H. GORMAN, „Ritual Studies and Biblical Studies: Assessment of the Past; Prospects for the Future,“ *Semeia* 67 (1994): 13–36, zde s. 14–20.

Přesto byla rituální praxe raných křesťanů zkoumána již před etablováním moderních rituálních studií. Rituály byly předmětem teologické sebereflexe v rámci liturgických studií a zájem o rané křesťanské rituály byl charakteristický pro tzv. školu dějin náboženství. Zhruba do 70. a 80. let 20. století lze datovat záměr badatelů (teologů i neteologů) aplikovat na rané křesťanství koncepty a teorie z oblasti antropologie, religionistiky a jiných společenských věd. G. Rouwhorst toto starší bádání charakterizoval na základě následujících šesti charakteristik:<sup>21</sup> 1) zaměřovalo se až na výjimky na rituály většinové církve; 2) důraz byl kladen na předpisy usilující o normování praxe, méně již na skutečnou praxi; 3) přednost měla verbální stránka rituálů (texty modliteb, písně) na úkor aspektů neverbálních; 4) studie se zaměřovaly na symbolický nebo teologický význam rituálů a 5) na rekonstrukci diachronních aspektů a počátků rituálů; 6) zájem o rituály byl často pod vlivem liturgických reformních hnutí 20. století motivován snahou o návrat k (idealizovaným) liturgickým tradicím rané církve.

### 3.2 „Vnější“ teorie, rituál jako (performativní) jednání a textualita

Výše jsem uvedl, že rituální studia raného křesťanství lze charakterizovat jako *aplikaci modelů a teorií z rituálních studií* na doklady z doby raného křesťanství. Nastíněná identita rituálních studií podle mě generuje řadu otázek, za naléhavé považuji zejména: Je legitimní aplikovat moderní teorie z etnologie na rané křesťanské texty a jaké limity plynou z textové povahy pramenů?

Modely a teorie rituálních studií pocházejí z větší části z oblasti antropologie a byly rozpracovány na základě (nebo pro účely) výzkumu aliterárních kultur. Podle Ch. Steckera je strach z aplikace v tomto smyslu „cizích“ teorií jedním z důvodů pomalé recepcce rituálních studií v novozákonní exegezi a podobně problematickými se mohou jevit rov-

<sup>21</sup> Gerard ROUWHORST, „Paradigm Shift in the Study of Early Christian Rituals: Methodological Perspectives,“ in *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, eds. Nienke M. Vos – Albert C. Geljon, Leiden: Brill, 2020, s. 12–26, zde s. 14–19.



něž aplikace a rozvíjení teorií pocházejících z kognitivních věd.<sup>22</sup> Otázka „cizích“ modelů však nepředstavuje nic specifického v oblasti studia raného křesťanství, ale týká se povahy bádání ve společenských vědách obecně. Ať používáme vlastní teoretické rámce nebo (zpravidla) rámce převzaté, přizpůsobené atp., vždy se jedná o našich bádáních vedené teoretické rámce a tudíž ve vztahu ke zkoumaným dokladům „vnější“ či cizí. Problém tak dle mého názoru spočívá spíše v rovině metodologické, a sice jak je vůbec aplikace rituálních teorií na rané křesťanství možná, když v historické práci rituály nelze přímo pozorovat a ústřední roli hrají písemné prameny. Vypracování pozitivní odpovědi má dle mého názoru tři aspekty, je jimi a) vždy již zprostředkovaná povaha studia rituálů; b) rezignace na prioritu verbálních aspektů rituálů a c) generativní funkce rituálů.

Ad a) V jistém smyslu nemají nehistorické (jiné než textové) prameny výzkumu žádnou přednost. Jak připomíná Grimes, rituál je to, co se děje (ne jeho preskript, ne jeho videozáznam atp.), text je tudíž jen jedno z mnoha médií, jejichž prostřednictvím rituály studujeme.<sup>23</sup> Je nasnadě, že oproti výzkumům rituálů založeným na vlastních terénních výzkumech má historik křesťanství řadu znevýhodnění: nemůže přímo pozorovat rituální performanci jako celek, zdokumentovat (video/audio) ji pod zorným úhlem otázek, které jej zajímají, nemůže klást otázky aktérům. Skutečnost, že máme texty jako pramen, tedy přináší určité limity, ale v tom není pramenná základna principiálně jiná než např. ve studiu rituální praxe starověkého Předního východu, resp. obecně historické práce. Jedná se tudíž spíše o obtížnost výzkumu s ohledem na množství a povahu pramenů, nikoli o problém jeho principiální nerealizovatelnosti.

Ad b) Rituál je především tělesné jednání<sup>24</sup> v určitém prostoru a na tyto neverbální, „očividné“ (Rappaport),<sup>25</sup> smyslům přístupné prvky rituálu je třeba se v pramenech zaměřit, tj. na způsob provedení, tělesná gesta a pohyby, zvuky, vizuální a čichové prvky, prostorové uspořádání atp. Rezignace na prioritu verbálního dále zahrnuje zaměření na takové prameny, které nabízejí možnost (byť parciálně) usuzovat na skutečnou

<sup>22</sup> Christian STRECKER, „Anstöße der Ritualforschung: Das Ritual als Forschungsfeld der neutestamentlichen Exegese,“ *Zeitschrift für Neues Testament* 18, č. 35 (2015): 3–14, zde s. 8.

<sup>23</sup> GRIMES, *Craft*, s. 79–81.

<sup>24</sup> K tématu viz Michaela VLČKOVÁ, „Příspěvek rituálních studií k uchopení liturgického úkonu jako rituálního aktu,“ *Studia theologica* 18, č. 4 (2016): 19–32.

<sup>25</sup> RAPPAPORT, „The Obvious Aspects,“ s. 175.

performanci rituálů. Preskript pro výkon rituálu ještě není rituál, skutečné provedení se může odlišovat, může být různě účastníky rituálu zakoušeno a vnímáno.<sup>26</sup> Zaměření na „očividné“ prvky zahrnuje zároveň rezignaci na privilegium symbolických nebo teologických významů rituálů.

Ad c) Objev kreativního potenciálu rituálního jednání vynesl do popředí jeho identitotvorné a naukotvorné mechanismy. Rituály mohou odrážet a generovat nejen nauku, narativy, ale také určité sociální struktury, prostorové uspořádání, architekturu atp. Tato kreativní a generativní působení rituálů podle mě v rovině práce s prameny nejen implikují, že rituální strukturu může mít jakýkoli text, aniž by přímo odkazoval na nějaké rituální jednání, ale že také v sociálních strukturách, prostorovém uspořádání atp. může být možné předpokládat a zpětně identifikovat rituální struktury a na jejich pozadí dané (nebo související) doklady interpretovat. To vrhá do centra pozornosti kontext rituálního jednání, a to nejen literární, což bylo charakteristické pro starší bádání, ale také společenský a zejména kontext archeologický. Z jejich interpretace stejně jako z interpretace textových dokladů můžeme usuzovat na rituální praxi „za nimi“.<sup>27</sup>

#### 4. MEZNÍKY RITUÁLNÍCH STUDIÍ RANÉHO KŘESŤANSTVÍ

Počátky rituálních studií raného křesťanství v tom smyslu, jak jsem vymezil jejich identitu, lze datovat do 90. let 20. století. V té době vycházejí první studie, jež se stanou základem klíčových monografií počátku 21. století. Vztah mezi těmito a staršími přístupy, které již v 70. a 80. letech aplikovaly na rané křesťanství teorie a metody ze společenských věd, představuje podle mě spíše kontinuum než ostrý předěl. Nové přístupy již a) nepracují tak, že za pomoci rituálních teorií pouze zpětně potvrzují (nebo jejich terminologickými prostředky vyjadřují) exegetické závěry a poznatky, jak je charakteristické např. pro některé rituální analýzy G. Theißen;<sup>28</sup> b) rituální teorie se stávají základním nebo privilegovaným

<sup>26</sup> ROUWHORST, „Paradigm Shift,“ s. 15–22.

<sup>27</sup> Takto postupuje např. JASON T. LAMOREAUX, *Ritual, Women, and Philippi: Reimagining the Early Philippian Community*, Oregon: Cascade, 2013.

<sup>28</sup> Např. GERD THEIßEN, *Veränderungspräsenz und Tabubruch: Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente*, Berlin: LIT, 2017. Na konkrétní argumentace tohoto druhu jsem upozornil v recenzi knihy. (*Theologická revue* 91 (2020): 235–241.)

nástrojem analýzy (na rozdíl např. od W. Meekse, který analyzuje rituály jako součást širšího sociálního kontextu Pavla z Tarsu);<sup>29</sup> c) rituální jednání již není jen instrumentem k lepšímu porozumění teologie, jak je tomu např. v teoreticky fundované aplikaci teorií V. Turnera na Pavlovy listy v textech P. Streckera.<sup>30</sup>

Za klíčovou postavu raně křesťanských rituálních studií považuji novozákoníka DeMarise (viz dále). H. Taussig aplikoval v monografii z roku 2009 rituální teorie na raně křesťanské hostiny, poté následovaly texty J. Lamoreaux (2013),<sup>31</sup> S. R. Turleyho (2015)<sup>32</sup> a R. Ura (2016). Bádání se samozřejmě neodehrává jen v monografiích, nicméně ty představují důležité mezníky. Kromě nich je třeba zmínit ještě dva důležité sborníky editované DeMarisem a *The Oxford Handbook of early Christian ritual*, který dobře mapuje současný stav bádání.<sup>33</sup> V následujícím textu představím některé z výše zmíněných autorů a přístupů, pro přehlednost jsem tyto výklady utřídil do tří základních typů.

#### 4.1 Nové pohledy na rituály přechodu

Základním rámcem tázání v DeMarisově monografii *The New Testament in its ritual world* je formování identity raně křesťanských komunit, konkrétně otázka, jakým způsobem raně křesťanské komunity samy sebe identifikují a ustanovují své hranice navenek. K jejímu zodpovězení je třeba analyzovat rituály skupinového začlenění a vyloučení (boundary-crossing rites), které „kontrolují, kdo je uvnitř a kdo je venku a jak se

---

<sup>29</sup> Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press, 1983, s. 140–163.

<sup>30</sup> Christian STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

<sup>31</sup> LAMOREAUX, *Ritual, Women, and Philippi*.

<sup>32</sup> Stephen Richard TURLEY, *The Ritualized Revelation of the Messianic Age: Washings and Meals in Galatians and 1 Corinthians*, London: Bloomsbury, T&T Clark, 2018. Dalším v této pasáži zmíněným publikacím se věnuji podrobněji v následujícím výkladu.

<sup>33</sup> *Early Christian Ritual Life*, eds. Richard E. DeMaris – Jason J. Lamoreaux – Steven C. Muir, London: Routledge, 2018; *Ritual, Emotion, and Materiality in the Early Christian World*, eds. Soham Al-Suadi – Richard S. Ascough – Richard E. DeMaris, Abingdon: CRC Press, 2022; *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, ed. R. Uro et al., Oxford: Oxford University Press, 2019.

člověk dostává dovnitř a ven. Definují charakter a profil komunity“.<sup>34</sup> V následujícím výkladu rozvinu dvě interpretace, které považuji za ilustrativní pro DeMarisův způsob práce, interpretaci 1Kor 15,29 a významu křtu v korintské obci.

Pasáž 1Kor 15,29 obsahuje jedinou zmínku o rituálu křtu za mrtvé v Novém zákoně a je tradičně považována za obtížně interpretovatelnou.<sup>35</sup> Za převažující konsensus lze považovat názor, že zmíněná pasáž odkazuje na křest provedený zástupně ve prospěch někoho, kdo zemřel dříve, než mohl přijmout křest, což ale zpravidla zahrnuje explicitní nebo implicitní odsouzení takové praxe coby magické, mystické atp. Interpretace pasáže je dle DeMarise problémem i pro přístupy, které sice pracují s teoriemi rituálů, ale chápou bez další reflexe křest v Novém zákoně jako iniciační rituál, jako rituál vstupu do křesťanství. V tomto případě je podle něj rituál nereflextovaně interpretován z hlediska obecně přijímané funkce či (teologického) významu, namísto toho, aby analýza vycházela z vlastní rituální praxe.

Protože zásadním aspektem takové rituální praxe je zaměření na toho, v jehož prospěch se rituál koná, tj. na zemřelého, lze dle DeMarise celé téma zasadit do kontextu pohřebních rituálů. Antické prameny dokládají jejich velkou variabilitu a rozšíření, relevantní jsou pro DeMarise pohřební rituály konané pro žijící a rituály konané zástupně pro ty, kteří zemřeli, spojené buďto se situací odloučení anebo přechodu (transitional moment).<sup>36</sup>

Z variability a přizpůsobivosti pohřebních rituálů usuzuje DeMaris na obecnou vlastnost rituálů v řecko-římském světě, totiž na jejich flexibilitu, kterou předpokládá také v případě křtu za mrtvé. Ten se v kontextu tematiky zemřelých dle DeMarise transformoval – zachoval sice přechodovou povahu, ale nesloužil jako zástupný křest pro ty, kdo nebyli pokřtěni, ale jako křest ve prospěch těch, kteří pokřtěni byli, nebylo

<sup>34</sup> Richard E. DeMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, London: Routledge, 2008, s. 12.

<sup>35</sup> V monografii *The New Testament in its Ritual World* zapracoval DeMaris studii „Funerals and Baptisms, Ordinary and Otherwise: Ritual Criticism and Corinthian Rites“ (*Biblical Theology Bulletin* 29, č. 1 (1999): 23–34). K 1Kor 15,29 viz např. Ladislav TICHÝ, *První list Korintským* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu 7), Praha: Centrum biblických studií – Česká biblická společnost, 2019, s. 204–205.

<sup>36</sup> DeMARIS, „Funerals and Baptisms,“ s. 28.

to tedy překročení hranic zvenku do společenství (církve), ale „z kruhu živých do kruhu mrtvých uvnitř církve“.<sup>37</sup>

Na otázku proč právě taková rituální inovace, tj. proč právě inovace spojená se smrtí, autor hledá odpověď primárně v lokálních archeologických nálezích. Na jejich základě zasazuje korintskou církev, etabloující se v polovině 1. století, do prostředí zvýšeného zájmu o zemřelé a podsvětí. Spouštěčem inovace křtu za mrtvé bylo dle DeMarise zaujetí Korintských světem zemřelých a silný pocit závazku vůči nim.

Že s sebou taková rituální interpretace nese nebezpečí subjektivních spekulací, je ještě více patrné na DeMarisově interpretaci významu křtu pro Korintské. Křest měl být pro korintskou církev „více než jen rituálem vstupu do křesťanského společenství“, byl „rituálem inverze“, rituálním vyjádřením odporu vůči římské říši.<sup>38</sup> Východiskem je i zde kontextualizace křtu v rituální praxi v Korintu na základě archeologických nálezů. Ty podle DeMarise na jednu stranu dokládají postupný pokles významu náboženského užití vody v době, kdy se Korint stal součástí římské říše (zničen Římany r. 146 př. n. l. a obnoven Caesarem roku 44 př. n. l.), na druhou stranu však dokládají silný důraz na lázeňské koupele, typické pro římskou městskou kulturu. Archeologické nálezy zde představují jedinou pramennou základnu, jinak je DeMarisova interpretace vystavěná jen na několikou na sobě závislých spekulativních předpokladech: 1) že mezi řeckoязыčným obyvatelstvem Korintu bylo nějaké původní (myšleno Římany nedeportované) obyvatelstvo, 2) že toto obyvatelstvo nespojené s náboženskými vodními rituály v době římské nadvlády, 3) že toto původní obyvatelstvo vnímalo křest jako „alternativu k římským praktikám, tj. lázním“, 4) pro takto nespokojené kruhy v Korintu bylo křesťanství atraktivní a křest vnímaly jako akt odporu vůči Římu.

#### 4.2 Nové pohledy na původ a vývoj eucharistie

Bádání tradičně spojovalo, a v některých případech stále spojuje, počátky eucharistie a křesťanských hostin obecně s nějakým konkrétním druhem hostiny (zejména pesachové), hledalo je v postulovaném sto-

---

<sup>37</sup> DEMARIS, *The New Testament*, s. 64.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 50.

lování Ježíše, jak je líčí novozákonní evangelia, nebo v konkrétní singulární události (poslední večeři Ježíše s učedníky). Na přelomu 20. a 21. století vyšly dvě publikace, které měly potenciál pohled na původ eucharistie zásadním způsobem změnit. Monografie M. Klinghardta a D. Smitha<sup>39</sup> nezávisle na sobě vycházejí z teze (a tu potvrzují), že kořeny raně křesťanských hostin je třeba hledat v univerzálním vzorci či modelu společného stolování rozšířeném v tehdejší římsko-řeckém světě. Hostina (banquet) byla podle nich univerzální sociální institucí, jež měla konstantní formální průběh. Jeho základem byla dvoudílná struktura, sestávající z konzumace pokrmů (δείπνον, *cena*) a následného symposia (συμπόσιον/*convivium*).<sup>40</sup> Univerzální vzorec zahrnoval také škálu sociálních aspektů: hostiny a) potvrzovaly a ritualizovaly stávající společenské hranice, b) ustavovaly vazby mezi účastníky, c) vytvářely smysl pro etické závazky stolujících, d) byly prostředkem formální prezentace a uznání statusu a zároveň e) měly potenciál k překonání sociálních hranic (spolustolující musejí být jistým způsobem považováni za rovné). Tento model byl v různých kontextech různě adaptován, rozšiřován, interpretován. Otázka, zda má křesťanské slavnostní stolování původ v té či oné události, v nějakém hnutí atp., je tudíž podle Klinghardta a D. Smitha špatně položena, protože společné stolování bylo součástí tehdejšího života. Když se raní křesťané scházeli ke společnému stolování, dělali tak vlastně to, na co byli zvyklí, hostiny ale přizpůsobili dle svých potřeb,<sup>41</sup> a to jak po stránce formální, tak po stránce ideologické/teologické. Modifikované formy a sociální témata identifikují Smith i Klinghardt v raně křesťanských dokladech a na tomto pozadí je interpretují. Obě knihy jsou excelentním příkladem důsledného zahrnutí křesťanství do kulturně společenského kontextu, přitom ale neupírají ranému křesťanství určitá specifika.

<sup>39</sup> Matthias KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen: Francke, 1996; Dennis E. SMITH, *From Symposium to Eucharist: the Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis: Fortress Press, 2003. Vývoj eucharistie v kontextu antických hostin podal např. Andrew B. MCGOWAN, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014, s. 19–64. K proměnám rituálních hostin viz rovněž František KUNETKA, „Vývojové linie slavení eucharistie v předkonstantinovské církvi,“ *Studia Theologica* 17, č. 2 (2015): 86–110.

<sup>40</sup> SMITH, *From Symposium*, s. 27.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 178.

Smith i Klinghardt zůstávají v sociologické a liturgicko dějinné rovině, ale neodkrývají mechanismy, jimiž hostiny tohoto efektu dosahují. S takovým nárokem vystupuje až H. Taussig v knize *In the beginning was the meal*.<sup>42</sup> Taussig staví jednoduše na badatelské práci obou uvedených autorů (nezaznamenal jsem nějaká kritická vymezení) a chce ji ukotvit v rituální teorii. V ní čerpá z řady přístupů, zejména z C. Bellové a J. Z. Smitha. Průnikem užitých teorií je v obecné rovině sociální relevance rituálů, tj. formování identity, hranic a vazeb uvnitř i vně skupiny. V optice spojující uvedené teoretické přístupy Taussig považuje rituál primárně za svého druhu zrcadlo, které odráží konkrétní sociální problémy.

Sociální působení rituálu na společnost je dle Taussiga zpravidla spíše nepřímé: rituál nabízí prostředí do určité míry oddělené od vnějšího světa, které motivuje reprodukci a reflexi sociálního konfliktu nebo problému. To, co Taussiga fascinuje, je však působení rituálu mimo vlastní rituál, tj. tehdy, „...když rituální jednání nabývá relativně explicitního a přímého nároku na relevanci pro širší společenský problém“.<sup>43</sup> Ilustrováno na hostinách: takový případ, kdy hostiny nepřinášejí pouze zkušenost společného stolování bohatých a chudých (takže těžko řešitelná společenská diskrepance mezi chudými a bohatými může být reprodukována a reflektována), ale explicitně prosazují, že bohatí mají dát peníze chudým, usilovat o sociální rovnost atp.

Důraz na „rezistentní“ působení rituálu považují za nejvíce charakteristický rys Taussigova přístupu k ranému křesťanství. Myšlenku Klinghardta a D. Smitha, že hostiny zahrnují utopický a idealistický potenciál, Taussig přijímá a akcentuje ji ve smyslu všudypřítomného intencionálního politicko sociálního antagonismu raně křesťanských komunit (a jejich společného stolování) vůči „římskému imperialismu“. Pasáže v raně křesťanské literatuře, které vyjadřují naději na jiný svět, interpretuje jako „antiimperialistické“, křesťanský důraz na vzájemnou službu zase měl podle něj být „výzvou římské kulturní dominanci“<sup>44</sup> atp. Centrální roli v tomto křesťanském odporu měly hrát právě hostiny. Protože ukřižování bylo „říšským trestem za povstání“ (imperial punishment for insurrection), pak ritualizovaná připomínka Ježíše na kříži v rámci hostin – např. libace dedikovaná Ježíši v 1Kor 11,23–27

---

<sup>42</sup> Hal TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 133.

– musela být záměrnou výzvou římským autoritám (self-conscious challenge to Roman authority).<sup>45</sup>

### 4.3 Kognitivní přístupy

Výše jsem zmínil subjektivitu a spekulativnost některých aplikací rituálních teorií, jež potenciálně problematizují „vědeckost“ těchto přístupů. Právě ta je jedním ze základních bodů sebepochopení kognitivních přístupů k raně křesťanským rituálům, přičemž její realizace je spojována se dvěma základními atributy: s důrazem na *explanační* teorie (zdůrazňující příčinné vysvětlení náboženských jevů, např. skutečnosti, že se některé křesťanské ideje šířily efektivněji než jiné), formulované tak, aby byly *testovatelné* (tj. empiricky ověřitelné).<sup>46</sup>

Kognitivní rituální studia představím na přístupu finského novozákoníka R. Uro, a to z následujících důvodů: Uro kombinuje (a modifikuje) různé typy kognitivních přístupů, někdy aplikuje různé teorie na jeden předmět výzkumu, čímž dobře ilustruje přínos výše uvedeného teoretického pluralismu. Za důležité považuji, že Uro se vymezuje vůči redukování náboženských institucí, hnutí atp. na kognitivní architekturu lidské mysli, chápe explanaci a interpretaci jako komplementární a integruje sociální a kognitivní úroveň analýzy.<sup>47</sup> A v neposlední řadě je Uro jedním z mála autorů raně křesťanských rituálních studií, kteří neaplikují rituální teorie pouze na texty Nového zákona. V monografii *Ritual and Christian beginnings* (2016) analyzuje roli rituálů při vzniku nového hnutí, dále transmisi náboženského vědění a léčebnou praxi v raném křesťanství. Ve výkladu se zaměřím na teorii signalizace závazků, kterou Uro aplikuje na 1Kor 11–14, a následně na jeho výklad „valentinovského“ Filipova evangelia za pomoci teorie modů religiozity.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>46</sup> Risto URO, *Ritual and Christian Beginnings: a Socio-Cognitive Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 52–57. Ke kognitivní religionistice viz např. Aleš CHALUPA – Tomáš HAMPEJS, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie,“ *Pantheon: religionistický časopis* 9, č. 1 (2014): 10–43. Jedním z prvních textů, v němž byl kognitivní přístup aplikován programově na raně křesťanská studia, byl *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*, eds. Petri Luomanen – Ilkka Pyysiäinen – Risto Uro, Leiden: Brill, 2007.

<sup>47</sup> URO, *Ritual*, s. 31.



Také Uro navazuje na závěry Klinghardta a D. Smitha, že raně křesťanské stolování mělo formu obecných „helénistických“ hostin. Na rozdíl od badatelů, kteří pracují s předpokladem, že raně křesťanské hostiny byly místem kooperace a základem soudržnosti, a snaží se jej pouze objasnit, Uro bere tento aspekt hostin jako výzkumnou otázku, kterou je třeba kriticky testovat. Aplikuje přitom teorii nákladných signálů (costly signaling),<sup>48</sup> jež patří do proudu teoretizování, podle něhož jsou rituály základem stability a soudržnosti společnosti. Spolupráce mezi individuální skupiny vyžaduje důvěru v to, že i druzí budou kooperovat a nebudou pouze parazitovat na výhodách, což zahrnuje potřebu odlišit poctivé/čestné jednání od nečestného. Aby to bylo možné, vyvinuly se v dějinách lidstva nákladné rituály coby signály, jimiž členové skupiny veřejně demonstrovují svůj závazek vůči skupině. Rituály tudíž fungují jako těžko předstíratelné signály oddanosti, které zvyšují soudržnost a solidaritu skupiny a odrazují ty, kteří na skupině jen parazitují.<sup>49</sup>

Jak jsem již uvedl, Uro list interpretuje na pozadí konsensu, že rámcem 1Kor 11–14 je společné stolování. Ale list podle něj ukazuje, že vlastní hostina (δειπνον) spíše generovala tenze a rozdělení, proto je třeba se zaměřit na sympozijní část. Zde Uro využívá těch proudů teorie nákladných signálů, které považují emoce za těžko předstíratelné signály náboženského závazku (emoce lze předstírat hůře než pravdivost nějakého tvrzení).<sup>50</sup> Z jejich perspektivy analyzuje Pavlova vyjádření k jednání Korintských a identifikuje dva druhy rituální praxe, jejíž účastníci kolektivně zakoušejí silné emociální vzrušení („high-arousal ritual activities“.) Kolektivně zakoušené emoce při prorokování a glosoláliích (1Kor 12–14) fungují jako upřímné signály, skrze něž vyjadřují členové pavlovské obce své sociální závazky. Aktivity spojené s emocemi tedy dle Ura potvrzují, že vnitřní sounáležitost a soudržnost v pavlovských sborech v Korintu není jen nějakým idealizovaným konstruktem vycházejícím z Pavlovy rétoriky, jak se domnívá např. Stowers,<sup>51</sup> ale sociální skutečností.

<sup>48</sup> Risto URO, „Kognitive Ritualtheorien: Neue Modelle für die Analyse urchristlicher Sakramente,“ *Evangelische Theologie* 71 (2011): 272–288, zde s. 277–278, 285–286; URO, *Ritual*, s. 38–39, 128–153.

<sup>49</sup> URO, „Kognitive Ritualtheorien,“ s. 277–8.

<sup>50</sup> URO, *Ritual*, s. 147.

<sup>51</sup> Stanley K. STOWERS, „Kinds of Myth, Meals, and Power: Paul and the Corinthians,“ in *Redescribing Paul and the Corinthians*, eds. Ron Cameron – Merrill P. Miller, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, s. 105–149.

Ve studii *Gnostic rituals from a cognitive perspective* Uro řeší otázku, zda se v případě tzv. valentinovské křesťanské gnóze jednalo o hnutí s vlastní sociální organizací a rituální praxí, a vysvětluje jeho specifika za pomoci teorie modů religiozity.<sup>52</sup> Výchozím pramenem je Filipovo evangelium (NHC II/3).<sup>53</sup> Spis obsahuje řadu pasáží odkazujících k rituálům, ale není jasné, zda se jedná pouze o „spirituální“ interpretace v křesťanství tehdy rozšířeného rituálního cyklu křest-pomazání-eucharistie, nebo zda lze tyto pasáže spojit se skutečnou rituální praxí valentinovského proudu křesťanství.

Podle Ura hovoří dva okruhy aspektů ve prospěch posledně uvedené názoru: Filipovo evangelium obsahuje pasáže, které explicitně polemizují s účinností rituální praxe jiných proudů křesťanství (většinové církve), a zároveň je jedním z jeho centrálních témat tzv. manželská ložnice (*nymfón*), jež dle Urovy interpretace odkazuje k reálné rituální praxi, která našla výraz i v sebeoznačení iniciovaných coby „děti manželské ložnice“ (např. FpEv 72 a 76).

Na tato „etnografická“ data Uro aplikuje teorii modů religiozity, jejímž autorem je britský antropolog H. Whitehouse. Whitehouseovým východiskem je dichotomie dvou různých dynamik identifikovatelných v dějinách náboženství: intenzivně emocionální („imagistické“) a rutinizované, repetitivní („doktrinální“). Whitehouse lokalizuje tuto dichotomii do dvou odlišných procesů paměti aktivovaných dvěma typy rituálů a spojuje je s řadou charakteristik, jejichž vztahy formuluje jako predikce, které je třeba ověřit empirickým materiálem. Imagistické rituály např. aktivují „episodický“ typ paměti, konají se nepravidelně, jsou vysoce emocionální, jejich význam je vnitřně generován jednotlivými stoupenci a nauka je mnohoznačná. Tyto rituály vytváří silné osobní vazby mezi členy skupiny, pro kterou je charakteristické pasivní vedení, exkluzivní členství, nízká úroveň uniformity a necentralizovaná struktura. Doktrinální typ rituálů aktivuje „sémantický“ typ paměti, tyto rituály jsou repetitivní a rutinizované (typicky pravidelně opakované nedělní bohoslužby), účast zahrnuje nízkou úroveň vzrušení (mohou být nudné), vštěpují komplexní a jednoznačně (logickými

<sup>52</sup> Risto URO, „Gnostic Rituals From a Cognitive Perspective,“ in *Explaining Christian Origins*, eds. Luomanen – Pyysiäinen – Uro, s. 115–137. Rámecem studie je testování aplikovatelnosti této teorie.

<sup>53</sup> *Rukopisy z Nag Hammádí 1, Kodex II/2–7*, eds. Wolf B. Oerter – Petr Pokorný, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 183–205.

a rétorickými prostředky) formulované nauky. Takové rituály zpravidla nejsou schopny zakládat silnou sociální soudržnost skupiny, která je uniformní a inkluzivní, její vedení je dynamické a struktura centralizovaná. Podle Whitehouse představují oba mody religiozity alternativní atraktivní pozice, kolem nichž se kumulativně shlukují rituální jednání a související náboženské koncepty, mohou se vyskytovat odděleně, ale často se vyskytují společně v jedné tradici a navzájem interagují.<sup>54</sup>

Uro nachází ve valentinovském křesťanství oba zmíněné typy religiozity. „Doktrinální“ rituály, které valentinovci sdíleli s protoortodoxním křesťanstvím: pravidelné nedělní bohoslužby s poslechem a četbou textů, které kódovaly nauku do sémantické paměti, stejně jako několikaletá příprava, která předcházela křtu. Nauka tak nebyla vnitřně generována, ale postupně vštěpována a osvojována a představovala vlastně jen jinou formu ortodoxie, valentinovci měli církevní hierarchii a centralizovanou strukturu.<sup>55</sup>

Na druhou stranu však Uro uvádí řadu rituálů a sociálně politických rysů, které se zdají hovořit ve prospěch toho, že minimálně určité proudy v rámci valentinovského křesťanství inklinovaly k imagistickému modu: pasáže z FpEv a děl hereziologů (zejména Irenejova *Adversus haereses*) podle něj dokládají individuální povahu interpretací, exkluzivitu členství, pasivitu či absenci vedení, mnohoznačně formulované nauky a vysoké vzrušení účastníků rituálů (posledně uvedenou charakteristiku identifikuje Uro v popisech eucharistie tzv. markovců).

Kognitivní teorie tak dle Ura jednak prohlubuje poznatky o sociální dynamice raně křesťanských proudů, a to zejména s ohledem na roli rituálů v jejím formování a udržování, zároveň nabízí vysvětlení určitých specifíků valentinovského křesťanství.

## 5. VĚDECKÁ IMAGINACE A CHYBA V RITUÁLECH NA ZÁVĚR

Cílem textu bylo charakterizovat moderní rituální studia a problémy jejich aplikace na raně křesťanství. S každou z interpretací nastíněných ve 4. části textu by bylo možné polemizovat, výklad měl ale zejména před-

---

<sup>54</sup> Harvey WHITEHOUSE, „Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002): 293–315, zde s. 294 a 309.

<sup>55</sup> URO, „Gnostic Rituals,“ s. 122.

vést inovativní potenciál, který podle mě rituální studia představují. Nástin reprezentativních přístupů však ukazuje i problémy obecné povahy, u nichž se na závěr stručně zastavím.

Interpretativní povaha aplikace rituálních teorií s sebou stejně jako jakákoli jiná interpretace ve společenských vědách nutně nese dávku subjektivity. V případě raně křesťanských dokladů ji umocňuje jejich povaha a fragmentárnost. Podle Grimese jsou badatelé, kteří nemají k dispozici živé aktéry rituálů a rituální performance, nuceni při interpretaci rituálů kombinovat dedukci s představivostí.<sup>56</sup> Za problematickou nepovažují interpretaci a imaginaci, ale ztratí-li interpretace oporu v pramenech, hrozí jí podle mě, že se stane pouhou spekulací. Křesťanské hostiny mohly být podobně jako např. hostiny asociací nahlíženy jako potenciálně subverzivní jednání,<sup>57</sup> ale pro jednostranný důraz na takové působení podle mě Taussig není schopen uvést ani jeden doklad.<sup>58</sup> Za stejně problematické považují DeMarisovy závěry, že křest byl především rituálem inverze, rituálem vzdoru atp. Z pohledu rituální teorie je zde podle mě prospěšné diferencovat mezi intencí, účinkem a funkcí rituálu: *intencí* rozumím záměry či motivace jakéhokoli účastníka rituálu; *účinkem* (či efektem) rituálu je to, co rituál působí, je-li proveden řádným způsobem, přičemž účinek rituálu považuji za nezávislý na intencích; *funkci* rituálu vztahuji k psychologickému, sociologickému či jinému kontextu rituálního jednání a nechápu ji primárně jako důsledek intencí. Nahlíženo skrze tento rastr by rezistence, tak jak o ní píše DeMaris, byla záležitostí *intencionální* (nebo dokonce *účinkem*). Ale mohla by být také *funkcí*, tedy toho, jak je rituál vnímán bez ohledu na *intence* účastníků. Např. římská správa by rituál mohla vnímat jako politický akt, i když by to nebylo *intencí* účastníků. Nejsme-li schopni to doložit z pramenů, nepřijde mi přiměřeně chápat křest primárně jako nějaký vzdororituál, když víceméně jediným argumentem, kterým svá tvrzení DeMaris dokládá, je četnost zmínek o křtu v prvním Pavlově listu do Korintu.<sup>59</sup>

DeMaris v úvodu sborníku *Early Christian ritual life* píše, že kontext je „téměř vše“,<sup>60</sup> ale z textů, jejichž argumentaci jsem výše stručně nastí-

<sup>56</sup> GRIMES, *Craft*, s. 79.

<sup>57</sup> ERIC J. BREWER, „Suspicion, Integration, and Roman Attitudes toward Associations,“ in *Greco-roman associations, deities, and early Christianity*, ed. Bruce W. Longenecker, Waco: Baylor University Press, 2022, s. 33–47, zde s. 44.

<sup>58</sup> SROV. TAUSSIG, *In the Beginning*, s. 115–143.

<sup>59</sup> DEMARIS, *The New Testament*, s. 52–53.

<sup>60</sup> RICHARD E. DEMARIS, „Introduction: with Respect to Ritual,“ s. 1–15, zde s. 9.

nil, se podle mě spíše ukazuje, že kontext je pro něj „úplně vše“. Pasáže novozákonních textů se zde vlastně nedostávají ke slovu, takže namísto toho, aby text zahrnul do kontextu a v něm jej interpretoval, vlastní text a jeho význam víceméně z kontextu odvozuje. V takové práci se pak vytrácí potenciální inovativnost a záměry aktérů, resp. autorů textů.

Navzdory naznačeným problémům DeMarisovy i Taussigovy texty otevírají nové otázky a perspektivy dalšího bádání. Že spekulativnost a kontextový redukcionismus nejsou per definitionem aspektem rituálních studií raného křesťanství, bych chtěl na závěr ukázat na přínosné a navíc didakticky příkladně vystavěné analýze „selhání rituálu“ v 1Kor 11 od P.-B. Smita.<sup>61</sup>

Rituál může být chybný z řady důvodů. Grimes, z něhož Smit vychází, vypracoval celou škálu dílčích kategorií, s jejichž pomocí lze velice jemně chyby v rituálu diferencovat.<sup>62</sup> Konstatovat, že nějaké konkrétní provedení (performance) rituálu je v něčem chybné, předpokládá určitou normu či představu („skript“), na jejímž základě očekáváme, jak mají jednotlivé sekvence rituálního jednání probíhat, jaký má rituál význam atp. Představy o tom, jaký skript je správný, se mohou lišit, přičemž ne každé hodnocení rituálu je stejně relevantní. Roli zde hraje postavení toho, kdo rituál hodnotí, jinak důležité jsou argumenty specialisty, jinak laiků atp. Vedle tohoto mocensko politického rysu zahrnuje teorie „selhání rituálu“ či „chybného rituálu“ ještě dva aspekty: 1) „správný“ skript může být záležitostí vyjednávání (ritual negotiation), během něhož jsou diskutovány nebo ztvárněny různé pozice. 2) Identifikace chyby v rituálu a potenciální následné vyjednávání často vedou k reflexi praxe a významu rituálu a následně k jeho inovaci.

Smit aplikuje Grimesovu kategorizaci a identifikuje v textu několik spolusouvisejících kategorií rituálního pochybení. Tyto kategorie vytvoří rastr otázek, na něž se pak postupně zaměří v exegezi pasáže. Skript, na jehož základě se odehrává rituální stolování Korintských, dle Smita v zásadě odpovídá standardnímu typu „helénistického“ banketu, jak ukazuje zejména uspořádání stolujících a dávky jídla odrážející sociální

---

<sup>61</sup> Peter–Ben SMIT, „Ritual Failure, Ritual Negotiation, and Paul’s Argument in 1 Corinthians 11:17–34,“ *Journal for the Study of Paul and His Letters* 3 (2013): 165–193. K teorii „selhání rituálu“ (ritual failure) viz především *When rituals go Wrong: Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual*, ed. Ute Hüsken, Leiden: Brill, 2007.

<sup>62</sup> Ronald L. GRIMES, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Waterloo: Ritual Studies International, 2014<sup>2</sup>, s. 183–200.

nerovnosti a hierarchii. Skript, podle něhož Pavel tuto praxi hodnotí jako chybnou, Smit ztotožní s „tradicí večeře Páně“ (11,23–26). Protože Pavel hodnotí rituál Korintských na základě skriptu, který je Korintským cizí, máme v listu co do činění s nepochopením (misframing). Rituální praxe je v Pavlově perspektivě neúčinná (ineffective), protože neprodukuje správné výsledky, když vede k rozdělení a neshodám uvnitř komunity. Výsledkem rituální praxe je fiasko (flop), neboť hostina nevytváří náležitou náladu a atmosféru, když vede k ponížení některých členů komunity (11,17–18). Jednotlivá dílčí rituální jednání, zejména distribuce jídla a pití, se dle Pavla neodehrávají tak, jak mají, což implikuje, že ani jako celek se rituál coby oslava *κυριακὸν δεῖπνον* vlastně nekoná (11,20; nonplay).

Podle Smita Pavel svou kritikou rituálu Korintských zároveň etabloje a upevňuje svou vlastní pozici rituální kompetence a autority. Je přitom možné, že to, co Pavel prosazuje jako návrat ke staré tradici *κυριακὸν δεῖπνον*, je ve skutečnosti pro Korintské nové, je to reinterpretace významu spojená s inovací praxe, v době, kdy se změnila situace v korintské církvi (církve se rozrostla, není tak homogenní jako v době Pavlova působení zde).<sup>63</sup> Na 1Kor 11,17–34 lze tudíž pohlížet jako na text, v němž Pavel autoritativně vyjednává s Korintskými své pojetí významu a provádění *κυριακὸν δεῖπνον* v reakci na chyby v rituálu, jichž se měli podle něj dopouštět Korintští.

Na Smitově interpretaci se ukazují několik obecných aspektů aplikace rituálních teorií na rané křesťanství: 1) Teorie či modely rituálů fungují jako heuristický prostředek, který nám pomůže zaměřit exegezi. 2) Vztah mezi teorií a exegezí není záležitostí jednorázové aplikace, spíš je to proces, během něhož jsou dílčí aspekty teorie užívány a modifikovány – analýza textu představuje interakci teoretického modelu a exegeze. 3) Součástí teorie selhání rituálu je myšlenka, že vyjednávání o rituální praxi je vyjednáváním o identitě komunity. Tento aspekt nemusí být vždy explicitní, nicméně teorie chyby v rituálu nám připomíná, že studium rituálů není samoúčelné, nýbrž je cestou k pochopení života raně křesťanských komunit.

<sup>63</sup> SMIT, „Ritual Failure,“ s. 191.

### **Ritual Studies and Early Christianity**

*Keywords:* Ritual Studies; Ritual Meals; Baptism; Early Christianity

*Abstract:* In this paper, I focus on the emergence of ritual studies and subsequently formulate six characteristics that, in my opinion, establish their identity: a) an emphasis on being grounded in ritual theories; b) a plurality of ritual definitions; c) a wide area of application of ritual theories; d) a ritual understood as (performative) action; e) the plurality of methods; f) interdisciplinarity. Based on these characteristics of ritual studies, I deal with some aspects of their application to early Christianity. I demonstrate the benefit and innovation of this perspective on selected approaches: new viewpoints on rites of passage (DeMaris) and on the origin and development of the Eucharist (Taussig) and cognitive approaches (Uro). Finally, I address the problem of the researcher's imagination (speculativeness) and the relationship between theories and exegesis of texts. I conclude by analysing the theory of ritual failure applied by P.-B. Smit.

doc. ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.  
Univerzita Karlova  
Husitská teologická fakulta  
Katedra religionistiky  
Pacovská 350/4  
14001 Praha 4  
[gebelt@htf.cuni.cz](mailto:gebelt@htf.cuni.cz)