

Křesťané jako cizinci podle Prvního listu Petrova*

Dominik Opatrný

V Novém zákoně nalezneme různá pojmenování a oslovení křesťanů: sůl země (Mt 5,13), světlo světa (Mt 5,14), nové stvoření (1 Kor 5,17), synové světla a synové dne (1 Sol 5,5), bratři (Pavlovy listy), milovaní (1 Jan), svatí (např. Žid 3,1). Mezi těmito tituly působí poněkud neobvykle označení adresátů hned v prvním verši Prvního listu Petrova: cizinci. Přitom se dá říci, že se jedná o jeden z výrazů klíčových pro porozumění tomuto listu.

Takovéto označení křesťanů je jinak v Novém zákoně značně neobvyklé. To je snad důvodem, proč lze tak těžko v současných eklesiologiích, v jejich oddílech o vztahu církve a světa, najít na křesťany aplikovaný obraz cizince.

Cílem tohoto článku je projít výrazy, které se týkají označení křesťanů jako cizinců, zhodnotit jejich kontext, provést exegezi a pokusit se je začlenit do poselství celého listu. Výchozím bodem pro nás může být výčet slov souvisejících s pojmem „cizinec“, který podal John H. Elliott ve svém komentáři k 1 Petr.¹ Postupně tedy probereme výrazy *παρεπίδημος* (1,1; 2,11), *πάροικος* (2,11), *παροιμία* (1,17), *diaspora* (1,1) a *Babylon* (5,13).²

1 ΠΑΡΟΙΚΟΙ A ΠΑΡΕΠΙΔΕΜΟΙ

V řečtině existuje mnoho výrazů, které označují cizince. Nejobecnější z nich je *ξένος*, doslova „cizí“. Může vzbuzovat asociace strachu i zvědavosti a zájmu. Dalším výrazem je *ἄλλότριος*, tedy „patřící jinam“, „patřící jinému“. *Ἀλλογενής* zase znamená „cizího původu“. *Προσήλυτος* je již sice přijat do společenství, ale starousedlíci si velice dobře pamatují, že k nim přišel jako cizinec. Zatímco poslední výraz pocházel ze Septuaginty, běžně se pro příchozího používalo slovo *ἑπήλυς*. Pro Řeky byl typický výraz *βάρβαρος* označující všechny, kteří neznali řecký jazyk a kulturu.

Výše zmíněné výrazy se v 1 Petr nevyskytují (kromě *ξένων* ve významu „cosi cizího, neobvyklého“), zato tam najdeme dva jiné: *πάροικος* a *παρεπίδημος*.

Ještě než se budeme podrobněji věnovat tomu, jak byly tyto výrazy používány, je třeba připomenout asociace, které s sebou postavení cizince přinášelo. Mohly být jak pozitivní (zvědavost, zájem), tak negativní (strach).³ Je ale realitou, že většinou

* Tato studie je výstupem z vnitřního grantu CMTF UP č. S 1/07.

¹ John H. ELLIOTT, *1 Peter: A new translation with introduction and commentary*, New York: Doubleday, 2000, s. 63. Srov. tentýž, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005, s. 29.

² Dalo by se snad uvažovat jen o imperativu *ἀπέχετε* (2,11) – ale zde není významová spojitost nutná: s představou cizince sice souvisí zachovávání odstupu, ale naopak to nemusí platit. Toto slovo tak samo o sobě nepřináší k danému tématu nic nového a smysl celé fráze je rozebrán u sousloví *παροίκους καὶ παρεπίδημους*.

³ Podobná dvojznačnost se pak projevuje ve vývoji jazyků. Příkladem může být příbuznost českého „host“ a latinského „hostis“ (nepřítel).

(stejně jako dnes) převládaly negativní asociace, cizinci byli lidmi druhé kategorie. Nejdůležitější pravidlo pak pro ně bylo, že si mají všimnout svých záležitostí a za žádných okolností se neplést do věcí veřejných.⁴

Reinhard Feldmeier také obšírně dokládá, že antika znala metaforu člověka-cizince ve světě.⁵ Obraz cizince ukazoval především na krátkost života, jeho ohraničenost a jeho ustavičný útěk.⁶ S tím souvisí přináležitost k jinému, lepšímu světu, stejně jako označení člověka (mudrce) jako cizince (explicitně u Seneky a Plutarcha).⁷ Navzdory doloženým metaforám Feldmeier sám uznává, že jimi 1 Petr nebyl přímo ovlivněn. Přesto jsou ale důležité – znamenají, že v tehdejší povědomí bylo místo pro metaforické chápání pojmu cizinec.⁸

1.1 *Paroikoi* v řeckém prostředí

Řecké slovo *παροικος* jako přídavné jméno znamená sousední, „přifařený“. Zpodstatnělý tvar pak označuje cizího člověka, který žije vedle, tedy souseda, nebo přistěhovalce. Morfologicky se skládá z předpony *παρά* (vedle, přes) a kořene *οικ-* (*οικος* dům, *οικέω* bydlet atd.).⁹

Někteří badatelé, mezi nimi zejména John H. Elliott, začali prosazovat názor, že bylo toto slovo často užíváno v užším významu. Na soupisech obyvatel byli nejprve uváděni občané (*πολιται*), potom právě *παροικοι* a nakonec cizinci (*ξένοι*). Mělo se tedy jednat o jakousi vrstvu právně podchycených přistěhovalců, kteří na daném území již nějakou dobu žili a společnost je brala na vědomí – měli své povinnosti i jistou právní ochranu. Neměli ale zdaleka všechny výhody občanů, např. byli omezováni v uzavírání sňatků a v obchodování. Ve skutečnosti se ani nemuselo jednat o skutečné přistěhovalce, někdy mezi ně patřili i starousedlíci, jejichž země se dostala pod cizí nadvládu a oni tak ztratili své výsadní postavení.¹⁰ Jedná se vlastně o podobnou skupinu, jaká byla v atickém Řecku označována výrazem *μέτοικοι*.

Feldmeier v této souvislosti upozorňuje na zprávu Diodora Sikuly o obléhání Rhodu, při kterém občané ostrova: „přistěhovalcům a cizincům (*παροικῶν καὶ ξένων*) usazeným (*κατοικοῦντες*) v obci dali pravomoc (*ἐξουσίαν*) přidat se k boji a ostatní nepotřebné z obce vyhnali.“¹¹

Je tedy zřejmé, že zde autor uvádí dvě skupiny obyvatel podřízené občanům – přistěhovalce a cizince. Něco podobného najdeme u Filóna, protože do této sku-

⁴ Reinhard FELDMIEIER, *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1 Petrusbrief*, WUNT 64, Tübingen: Mohr, 1992, s. 21–22.

⁵ Tamtéž, s. 24–27.

⁶ Tamtéž, s. 27. Zajímavé ale také je, že ne vždy byl cizinou jen tento svět, např. u Horatia to je „onen svět“, kam se člověk vydává jako do ciziny: „Omnes eodem cogimur, omnium / versatur urna serius ocus / sors exitura et nos in aeternum / exsilium inpositura cumbae.“ Český překlad: „Všichni jsme tím samým poháněni, všem se los třese v osudí vážněji a rychleji, los který má vypadnout a nás na lodi uvrhnout do věčného exilu“ (HORATIUS, *Ódy* 2,3,27–8).

⁷ FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 36–37.

⁸ TAMTÉŽ, s. 38.

⁹ Feldmeier ale upozorňuje, že je toto slovo lexikálně víceznačné a často označuje „jednoduše obyvatele, osadu nebo souseda.“ Tamtéž, s. 12.

¹⁰ ELLIOTT, *A Home*, s. 32. Cituje zde Hans H. GERTH – Don MARTINDALE, „Preface,“ in Max WEBER, *Ancient Judaism*, Glencoe: Free Press, 1952, s. xxiii.

¹¹ DIODORUS SIKULUS, *Bibliotheca historica* 20,84,2.

piny také patřili často židé v diaspoře. Ovšem ti měli mezi ostatními πάροικοι na území Římské říše zvláštní statut a další privilegia. Samotné zařazení mezi πάροικοι pro ně ale znamenalo základní právní ochranu. To ostatně dokládá i stížnost Filóna Alexandrijského na jistého Flacca, který v Alexandrii brojil proti židům a snažil se je připravit o všechna práva:

Když se mu zdálo, že je protizákonné jednání na dobré cestě – ničil totiž modlitebny, takže z nich nezůstalo ani jejich jméno – přistoupil k dalšímu kroku, totiž zničení naší obce, abychom odříznuti od našich otcovských obyčejů a politických práv účastnit se na veřejném životě (μετουσίας πολιτικῶν δικαίων) – což bylo naše jediné ukotvení v životě – byli vydáni krajnímu neštěstí bez možnosti držet se lana k bezpečí. O několik dní později vydal prohlášení, kterým nás vyhlásil za cizince a přivandrovalce (ξένους καὶ ἐπήλυδας), aniž by nám dal možnost se hájit – místo toho nás odsoudil bez soudu.¹²

Označení pro střední skupinu mezi občany a cizinci bylo více a různily se podle času a místa. Elliott uvádí i σύνοικοι, κάτοικοι a μέτοικοι. Je zajímavé, jak jsou tyto paralelní výrazy používány v Septuagintě. První výraz se v ní přímo neobjevuje, najdeme pouze slovesný tvar συνοικοδομέω (Ezd 6,65, srov. též Ef 2,22). Slovo κάτοικος se v ní vyskytuje pětkrát. Vždy je použito ve významu obyvatel, tedy více méně opačném (Gen 50,11 Kenaánci, Joz 8,20 Ažští muži, Př 31,23 starší země, 1 Mak 1,38 obyvatelé Jeruzaléma, kratší verze Tob 13,13 obyvatelé nejzazších končin země).

Jiná je situace u slova μέτοικος. To se sice jednou v Septuagintě vyskytuje, ovšem jako „nesprávný“ překlad hebrejského homonyma מְנוּרָה. Je to v Jer 20,3, kde říká Jeremjáš Pašchúrovi, synu kněze Iméra, vrchnímu dohlížiteli v chrámě: „Hospodin tě nepojmenoval Pašchúr, nýbrž Magór mi-sábíb“, hebrejsky מִגּוֹר מִסַּבִּיב. Co toto jméno znamená? Hebrejské מְנוּרָה může být odvozeno od kořene נִיר/נִרָה děsit, nebo od נִיר být host. Jedná se tedy o homonymum. Překladatelé Septuaginty četli toto místo jako prorocství o exilu: ten, který Jeremiáše dal do klády, se bude nazývat „cizinec“. Současné překlady se ale (snad kvůli doplnění מִסַּבִּיב) přiklánějí spíše k překladu „kolkolem děs“.

Proti Elliottovu pojetí chápajícímu πάροικοι jako sociologickou kategorii se však ozvaly hlasy. V řecké literatuře znamená πάροικος v první řadě „soused“¹³ a až potom „cizinec“.¹⁴ V bibli je sice druhý význam častější, ale je třeba také dodat, že tito πάροικοι nebyli zdaleka tak vymezenou skupinou, jako uvádí tento autor. Podle Feldmeiera je možné, že tak byli v Malé Asii označováni obyvatelé bez občanství, kteří většinou sídlili mimo města (sídlící vedle – παρ-οικοῦντες – v tom se shoduje s Elliottem). O použití v 1 Petr ale poněkud skepticky soudí, že se nedá tvrdit více než to, že je „výrazem πάροικος označen ne-občan – jak ostatně bylo jeho postavení vždy hodnoceno.“¹⁵

¹² FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *In Flaccum* 53–54.

¹³ Např. hendiadon u Lukiana οἱ δὲ γείτονες ἡμῶν καὶ πάροικοι znamenající prostě „naši sousedé“ (LUKIÁN *Verae Historiae* 1,35).

¹⁴ FELDMEIER, *Die Christen*, s. 12 a 20.

¹⁵ FELDMEIER, *Die Christen*, s. 15.

1.2 Parepidémoi v řeckém prostředí

Na rozdíl od podstatného jména παρεπίδημος bylo sloveso παρεπιδημέω mnohem častější. Je složeno z předpony παρά (vedle) a slovesa ἐπιδημέω. To se opět skládá z předpony ἐπί a kořene δημ- (δῆμος lid) a znamená „pobývat u svého lidu, ve své vlasti“. Celá složenina pak znamená „pobývat po kratší dobu nebo společně s dalšími na nějakém cizím území.“¹⁶

Odvozené substantivum παρεπίδημος, které je v řecké literatuře značně ojedinělé, tedy označuje toho, kdo prochází zemí a není usazený. Najdeme jej u Athenaea, spisovatele z přelomu 2. a 3. století po Kristu, který ve svém díle Deipnosophistae zachycuje rozhovory o pořádání hostin. Jistý Masúrios připomíná, jak Kallixeinos z Rhodu popisuje slavnostní průvod, který uspořádal Ptolemaios Filadelfos. V tomto popisu jsou παρεπιδήμοι zmíněni vedle vojáků a kejklřů jako jakási podřadná skupina účastníků: „Dříve než začnu, popíši stan, který byl připraven v okrsku citadely, stranou od pohoštění pro vojáky (στρατιωτῶν), kejklře (τεχνιτῶν) a cizince (παρεπιδήμων).“¹⁷

Množství výskytů v literatuře ale není zcela směrodatné pro určení toho, jak je nějaké slovo používané v hovorové řeči. Podle Selwyna, který se odvolává na Theodora Zahna, bylo slovo παρεπίδημος v ústním projevu celkem běžné.¹⁸

Feldmeier popisuje „rodinu slov“, která zahrnuje výrazy παρεπίδημος, παρεπιδημέω a παρεπιδημία následovně: „označuje pobyt lidí v místě, kde nejsou doma a kde se také nezamýšlejí dlouhodobě usadit.“¹⁹ Dokládá to tvrzením, že je toto slovo použito jen zcela výjimečně o lidech, kteří v určitém místě pobývali déle, a navíc jedním egyptským nápisem obsahujícím obžalobu. V ní se na dvou místech rozlišuje mezi παροικοῦντες ξένοι a κατοικοῦντες ξένοι, tedy cizinci procházejícími a usazenými.²⁰ Co se týče sociálního postavení, byla tato slova neutrální, protože mohla být použita pro krále, jeho syna, vyslance, filosofa, cestovatele i člověka z nejhorsších kruhů.²¹

Klement Alexandrijský viděl postavení cizinců podobně. Ve své kritice prodi-kovců, kteří se považovali za urozenější, než jsou ostatní lidé, a za královské syny, pro které neplatí zákony (Stromata 3,30,1), píše:

I kdyby přišli do světa, který je pro ně cizí (ξένος), nenajdou pravdu, pokud si v cizím (ἐν τῷ ἄλλοτρίῳ) nezachovají věrnost. Jaký cizinec (ξένος) by se vůči místním choval sprostě a ubližoval jim, místo aby jako host (παρεπίδημος), který dostává vše potřebné, žil způsobem, který nikoho neuráží? Jak mohou tvrdit, že pouze oni poznali Boha, když se chovají způsobem, jaký nenávidí i pohané? Nedodržují zákon, dopouštějí se křivd, neumějí se ovládat, jsou chamtiví a dopouštějí se cizoložství. V cizím prostředí by měli žít důstojně, aby skutečně prokázali svůj královský původ.²²

¹⁶ Wilhelm Pape, „ἐπιδημέω“ a „παρεπιδημέω“, *Griechisch – Deutsch Altgriechisches Wörterbuch: Neusatz und Faksimile*, Digitale Bibliothek, sv. 117, Berlin: Directmedia, 2005.

¹⁷ ATHENAEUS NAUCRATTA, *Deipnosophistae* 5,25,10.

¹⁸ EDWARD G. SELWYN, *The first epistle of st. Peter*, London: Macmillan & co Ltd, 1964, s. 118.

¹⁹ FELDMEIER: *Die Christen*, s. 11.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž, s. 12.

²² KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata* 3,31,1–6. Citováno podle překladu Veroniky Černuškové a Jany Plátové: KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, sv. 2–3, Praha: OIKOYMENH, 2006.

Je otázka, zda je toto místo narážkou na 1 Petr 2,11n, nebo ne. Pokud ano, pak se zdá, že se Klement úmyslně vyhnul častějšímu výrazu πάροικος, snad kvůli jeho příliš přesnému významu. Na prodikovce by pak kladl stejná měřítko jako Petr na křesťany – být cizincem neznamená pohrdat místními zákony, ale povinnost žít o to sporádaněji, protože cizinci se nic nepromine.

Pokud zde ale Klement na 1 Petr nenaráží, můžeme hledat spojitost buďto se Septuagintou (tam ale nemá tento kontext paralelu), nebo to považovat za další nezávislý výskyt v řecké literatuře. To by znamenalo, že bylo slovo παρεπίδημος (na rozdíl od ostatních slov podobného významu) obecně spojováno s očekáváním vstřícného jednání (podobně u Athenaea se jedná o jakési královny klienty, v Gen 23 probíhá vyjednávání velice zdvořile).

1.3 Použití ve Starém zákoně

Chceme-li ale pochopit význam výrazů πάροικος a παρεπίδημος v 1 Petr, nestačí jen znát, jak se používaly v řeckém prostředí, ale i jejich použití v Septuagintě.

Πάροικος se objevuje jako překlad dvou hebrejských termínů: אֲרֻמָּה a תּוֹשֵׁב. Zatímco první je běžný termín označující hosta, druhý výraz je odvozen od kořene יָשַׁב, který znamená usadit se. Toto slovo se používá zejména jako paralelismus k výrazům אֲרֻמָּה (Gen 23,4; Lev 25,23.35; 35,15; 1 Kron 29,15; Ž 39,13; v apozici ještě Lev 25,45.47), nádeník (אֲרֻמָּה Ex 12,45; Lev 22,10; 25,6.40) a jednou jako přízvisko proroka Eliáše (1 Král 17,1).

Cizinec pobývajících na území Izraele patřil společně s vdovami a sirotky mezi persones miserales, které byly pod ochranou zákona.²³ Situace ale mohla být i opačná. Zvláštní důležitost pak má „vyznání Izraele“ Dt 26,5: „Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova, sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host.“ Samotní Izraelité se do situace cizince dostali v osobách svých praotců (Abraham u Chetejců), při pobytu v Egyptě a při babylonském exilu.

V Septuagintě může být slovo πάροικος překladem jak pro תּוֹשֵׁב (10krát), tak pro אֲרֻמָּה (11krát).²⁴ Druhý výraz se ale mnohem častěji překládá pomocí προσήλυτος.²⁵ Nás ovšem zajímá, ve kterých případech byl zvolen překlad πάροικος. Izrael byl nejprve přistěhovalcem v Egyptě (Gen 15,13; proto si nemá Egypťany ošklivit – Dt 23,8). Abraham byl přistěhovalcem u Chetejců (Gen 23,4), Mojžíš v Midjánu (Ex 18,3; 22,2; srov. Sk 7,29), Eliáš nesl přízvisko „z přistěhovalců gileádských“ (1 Král 17,1). Žalmista vyznává, že je v (na) zemi hostem (Ž 119[118],19 – buď metaforicky, nebo snad míněno Babylonské zajetí).²⁶ Na druhou stranu i u Izraele pobývají cizinci jako přistěhovalci, což se odráží zejména v právních ustanoveních (Ex 12,45; Lev 22,10; 25,6.45.47; Num 35,15; Dt 14,21). Stejně jako se Izraelita měl ujmout přistěhovalce, má se ujmout i zchudlého bratra (Lev 25,35). Dvakrát se mluví o tom, že je Izraelita vzhledem k Bohu v pozici přistěhovalce: jednou se tím zdůrazňuje přináležení země Hospodinu, a tedy zákaz prodat zemi bez nároku na zpětnou koupi (Lev 25,23 – za-

²³ Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dt 10,19. FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 40.

²⁴ Feldmeier ještě vypočítává po jednom případě překladem אֲרֻמָּה a תּוֹשֵׁב, třikrát v řečtině bez paralely v MT a šestkrát v knihách, které se nenacházejí v hebrejské bibli (FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 15, pozn. 53).

²⁵ Zajímavý je nezvyklý překlad v Iz 14,1, kde je použit arameismus גִּלְוָא, od גִּלְוָא (cizinec). V současnosti se toto slovo vyskytuje v ivritu jako osobní jméno.

jištění sociální rovnováhy), a jednou závislost žalmisty na Hospodinu (Ž 38[39],13). Zcela výjimečné je přirovnání Hospodina k cizinci v Jer 14,8 – prorok tak provokuje Boha, aby přestal být nečinný a projevil svou moc.

Na rozdíl od použití v nežidovské literatuře se zdá, že je pojem „cizinec“ více spojován s určitým podřadným postavením, ať už je to omezená účast na kultu (zejména v Levitiku), nebo potřeba ochrany.²⁷ Hlavní charakteristikou ale je, že nemá vlastní zemi, půdu.²⁸ Podrobně o těžkém údělu přistěhovalce pojednává Sir 29,23–28 (domácí obyvatelé vyjídají cizince).

Naopak slovo *παρεπίδημος* je mnohem vzácnější. Objevuje se poprvé v Gen 23,4, když Abraham kupuje hrob pro Sárů. Tento praotec se zde označuje hebrejským spojením *אֲרָם וְחָוִלָּה*, takže bylo potřeba jedno ze slov přeložit jinak než *παροικος*. Zde je důležité všimnout si dvou drobností: Abraham se tak označuje sám, což je precedens pro navazující místa. Navíc tímto svým sebeoznačením chce říci, že nevlastní zemi, že přímo nepatří k jejím obyvatelům.²⁹ Na toto místo navazuje Ž 39,13, kde jsou oba výrazy použity v paralelních půlverších, navíc s odvolávkou na „všechny mé otce“ (rozuměj tedy i Abrahama).

Spojení stejných hebrejských slov (*אֲרָם* a *חָוִלָּה*) se vyskytuje i v Lev 25,23 – řečtina ale překládá *προσήμετοι καὶ παροικοι*. Izraelité jsou tedy vůči Bohu v postavení proselytů a přistěhovalců, on byl v zemi první a oni se k němu přidali. Podobný problém v 1 Kron 29,15 vyřešili překladatelé spojením substantiva a participia: *ὅτι παροικοὶ ἔσμεν ἐναντίον σου καὶ παροικοῦντες* (neboť jsme před tebou přistěhovalci a přistěhovani).

1.4 Použití v Novém zákoně

Na úvod je potřeba se ještě krátce zmínit o tzv. intertestamentální literatuře. Ta sice na více místech zmiňuje postavení židů ve společnosti jako cizinců, ale podle Feldmeiera nikdy tento stav nehodnotí kladně.³⁰ Takové hodnocení se ovšem objevuje v naprosto rozdílných literaturách, jako je *corpus filoneum* nebo texty z Qumránu. Feldmeier to vysvětluje tak, že se pozitivní chápání objevuje v kruzích, které opustily Svatou zemi (Filón) nebo alespoň Jeruzalém (Qumrán).³¹ Tyto skupiny pak chápou hráz, která dělí cizince od místních, jako důkaz vlastní exkluzivity.

V Novém zákoně se téma „cizinec“ vyskytuje v několika souvislostech. Platí starozákonní povinnost chránit cizince (viz např. „podobenství“ o posledním soudu u Matouše, kde jsou lidé posuzováni mimo jiné podle toho, zda pomohli tomu, kdo byl „na cestách“ – v řečtině cizinec, *ξένος*; Mt 25, 35.38.43.44). Další souvislosti nalezneme v evangeliu podle Jana: „Na světě byl, svět skrze něj povstal, ale svět ho nepoznal. Přišel do svého vlastního, ale vlastní ho nepřijali“ (Jan 1,10n). Ježíšovi

²⁶ Proti obraznému chápání „na zemi“ se zejména vyjadřuje Elliott. Podle něj použití členu (*ἐν τῇ γῇ*) ukazuje na to, že je žalmista „v té zemi“ cizincem (ELLIOTT, *A Home*, s. 28).

²⁷ Feldmeier uvádí jako možné výjimky 2 Sam 1,13; 1 Kron 5,10 a Sof 2,5; FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 15, pozn. 55.

²⁸ Tamtéž, s. 16.

²⁹ Srov. tamtéž, *Die Christen*, s. 9.

³⁰ Tamtéž, s. 55. Zde jsou míněny jak knihy deuterokanonické, tak apokryfní, v jiné terminologii jak apokryfní, tak pseudoepigrafické.

³¹ Tamtéž, s. 72.

učedníci nejsou ze světa, a proto je svět nenávidí (Jan 15,19, srov. 1 Jan 4,5n). Před Pilátem Ježíš prohlašuje: „Moje království není z tohoto světa. Kdyby mé království bylo z tohoto světa, moji služebníci by bojovali, abych nebyl vydán Židům; mé království je však odjinud“ (Jan 18,36). Ježíš tedy není z tohoto světa, stejně jako jeho učedníci. Proto jsou pronásledováni, ale také se proto chovají podle jiných pravidel, než je v tomto světě běžné. Co se vlasti křesťanů týče, mluví se o „nebeském občanství (Flp 3,20) hořejším (Gal 4,26) či nebeském (Žid 12,22) Jeruzalému. Tento výhled k nebeské vlasti opět Feldmeier zdůrazňuje především v konfrontaci s Elliottem.

Po tomto úvodu můžeme opět přistoupit k lexikálnímu rozboru. V Novém zákoně se slovo *παροικος* vyskytuje kromě 1 Petr jen jednou, a to v Ef 2,19. Tento dopis ovšem naopak povzbuzuje své čtenáře, že již nejsou „cizinci a přistěhovalci (*ξένοι καὶ παροικοι*), ale spoluobčané svatých a členové Boží rodiny (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*).“ Zde je tedy situace jiná – nemluví se o postavení křesťanů vůči okolní společnosti, ale o postavení pohanokřesťanů v Božím lidu. Říká se o nich, že už nejsou cizinci (vzhledem k božímu lidu), protože Kristus učinil z žida i pohana nového člověka, který patří do Boží rodiny.

Podobně Slovo *παρεπίδημος* najdeme v Novém zákoně již jen na jednom místě, totiž v Žid 11,13, kde čteme, že Abraham a další patriarchové vyznávali, že jsou cizí a cizinci (*ξένοι καὶ παρεπίδημοι*) na zemi. Země, kde přebývali, je dávana do protikladu k vlasti nebeské. Je zajímavé si všimnout, jaké jsou zde použity řecké výrazy. Autor spisu nebo jeho předloha zde (stejně jako Septuaginta) použili neobvyklý tvar *παρεπίδημος*, zato se vyhnuli mnohem častějšímu *παροικος*. Snad tak chtěli posílit důraz, že Abraham (a křesťané) se v cizí zemi ani neusazuje, ale pouze jí krátce prochází.

Přestože je poměrně jasné, jak se výraz *παροικος* ve starověku používal, objevují se různé návrhy, jak ho chápat v Prvním listu Petrově. Má být použit v sociologickém (Elliot), spirituálním, nebo teologickém významu (Giesen).³² Možná by bylo ale jasnější ptát se, jestli křesťané patřili mezi přistěhovalce již před obrácením (to odpovídá Elliottovu sociologickému porozumění), nebo se do této skupiny dostali tím, jak se zhoršilo jejich postavení po konverzi (důvodem odcizení je povolání křesťanů).³³

Je pravděpodobné, že adresáti listu patřili k nižším vrstvám. „Nůžky“ sociálních poměrů byly v tehdejší Malé Asii dosti rozevřené. V domácím řádu v 1 Petr je nápadné, že se mluví o povinnostech manželek i manželů, otroků, ale ne jejich pánů.³⁴ Adresáti nejenom z nižších vrstev pocházeli, ale je zřejmé, že se jejich postavení po konverzi dále zhoršilo. Elliott ovšem pro to nevidí důkaz v jejich označení za cizin-

³² Heinz GIESEN, „Lebenszeugnis in der Fremde: Zum Verhalten der Christen in der paganen Gesellschaft (1 Petr 2,11–17),“ *Studien zum Neuen Testament und Seiner Umwelt* 23 (1998): 113–152, zde 147. Zdá se nevyjasněné, jaký je přesný rozdíl mezi posledními dvěma možnostmi. Slovo „teologické“ není možné chápat ve striktním významu „vztahující se k Bohu“ (např. v paralele k „christologické“). Jaký je zde ale poměr mezi teologií a spiritualitou je poněkud nejasné.

³³ Např. SENIOR, *1 Peter*, Sacra pagina, sv. 15, ed. Daniel J. Harrington, Collegeville: The liturgical press, 2003, s. 66; MICHAELS, *1 Peter*, WBC, sv. 49, Nashville: Thomas Nelson, s. 6–7; BROX, *Der erste Petrusbrief*, Leipzig: Wolfgang Trilling, 1987, s. 56.

³⁴ Jako protiargument ovšem Selwyn uvádí, že k hyření, na které 1 Petr naráží v 4,2–4, jsou potřeba určité prostředky. SELWYN, *The first epistle of st. Peter*, s. 49.

ce (jako by se stali světu cizí), ale v tom, že trpí nevinně coby křesťané (4,16 – podle Elliotta to znamená „Kristovi lokajové“) a že jsou nazýváni horlivci (3,13).³⁵

Vypovídací hodnota slova *παρεπίδημος* je v Septuagintě a Novém zákoně značně snížena tím, že se toto slovo kromě 1 Petr 1,1 vždy vyskytuje jako paralela k dalšího výrazu. Podobnou výjimku, jakou je v bibli 1 Petr, tvoří v patristické literatuře výše uvedený citát Klementa Alexandrijského. Je ovšem otázka, zda tyto výrazy chápe 1 Petr jako synonyma. Na jedné straně stojí názor Elliotta, který mezi významy důsledně rozlišuje na základě jejich použití v řeckém prostředí, na druhé straně se jiní domnívají, že je toto spojení slov převzato z Septuaginty a není možné v něm ostře rozlišovat.³⁶ V tomto smyslu se asi nedá říci více, než že text zcela jistě měl ve čtenářích vyvolávat asociace na Septuagintu, asociace na vlastní sociální postavení je kvůli nedostatku pramenů sporná.

Jakou má ale toto odcizení strukturu? Senior rozlišuje odcizení vertikální a horizontální. V prvním případě by se křesťané již cítili obyvateli nebe a byli by cizí zemi, vlastně by na zemi ani nepatřili. Tento názor však odmítá a zdůrazňuje horizontální charakter odcizení – křesťané přijali jiné normy a proto jsou svým vrstevníkům cizí.³⁷ Podobný smysl snad má mít tvrzení Elliotta, že protiklad nemá být chápán kosmologicky, ale sociologicky a že kontrast mezi současným stavem a zaslíbením není místní, ale časový.³⁸ Možná se toto rozlišení stane srozumitelnějším, když se budeme ptát na počátek a směr argumentace. Vertikálnímu odcizení (či kosmologickému kontrastu) odpovídá vědomí, že křesťané mají své místo v nebi, a směřuje se k tomu, že jsou tedy na zemi cizí. Naproti tomu horizontální rozlišení (sociologický kontrast) vychází z toho, že se křesťané kvůli svým odlišnostem od okolního světa (kvůli svému povolání),³⁹ cítí být mezi ostatními cizinci, a směřuje se k hledání domova.

To, že jsou křesťané považováni za cizince, je v 2,11n interpretováno jako důvod, aby se o to více snažili žít dobrým životem a vyvarovat se sobeckých vášní. Dá se říci, že dobrý život a vyhýbání se neřestem je obecné pravidlo křesťanství i většiny morálních systémů. 1 Petr ale dále konkretizuje, co dobrý život znamená. Nejprve se obrací na všechny křesťany s výzvou k poslušnosti lidským autoritám a k úctě ke všem lidem (2,13–17), potom k otrokům s výzvou k pokojnému snášení nespravedlivého utrpení (2,18–25), dále k ženám, aby poslouchali muže a nebyly rozmařilé (3,1–6) a nakonec krátce i k jejich manželům, aby své ženy milovali (3,7).

Zde se již projevuje hodně pravidel a hodnot příznačných pro určitou společnost, které jiné společnosti nemusejí sdílet. Obvykle se to vysvětluje poukazem na 2,12b: všechno toto jednání je motivováno snahou přivést pohany ke chvále Boha. Jedná se vlastně o misijní úsilí, i když to není vyjádřeno přímo eklesiologicky (vstup do církve), ale teologicky (oslava pravého Boha).

³⁵ ELLIOTT, *A Home*, s. 73.

³⁶ Např. MICHAELS, *1 Peter*, s. 116. Na druhou stranu Selwyn vidí rozlišení podle toho, jak jsou jednotlivé kořeny v listu použity samostatně – *παρεπίδημοι* ukazuje v 1,1 na historický stav křesťanů, *παρὸ κτῆα* v 1,17 na odcizení jako hlavní směrnicí pro život svatého společenství (SELWYN, *The first Epistle*, s. 169).

³⁷ SENIOR, *1 Peter*, s. 28.

³⁸ ELLIOTT, *A Home*, s. 42–43.

³⁹ Srov. SCHELKE, *Die Petrusbriefe*, s. 20. Tento autor srovnává adresáty 1 Petr, kteří jsou cizí všemu špatnému (2,11), s Pavlem, který *umřel* hříchu (Řím 6,11. Srov. tamtéž, s. 69).

Elliott ale upozorňuje ještě na jednu motivaci, která není přímo vyjádřena.⁴⁰ V křesťanském hnutí vnímá napětí mezi snahou po odtržení od světa a úsilím o dobré vycházení se sousedy. Mnoho křesťanů mohlo částečně sdílet hodnoty okolí. Pokud by převládla skupina, která chtěla křesťanství co nejvíce oddělit od ostatního světa, znamenalo by to pravděpodobně ztrátu těch, kteří se nacházeli na druhém pólu. Petr tedy potvrzuje oba přístupy, pokud jsou praktikovány v rozumné míře: křesťané jsou ve světě přistěhovalci, ale mají se snažit o pozitivní přístup k tomu, co okolí považuje za hodnotné.

Tato napětí se samozřejmě objevují i v dnešní církvi. 1 Petr volil takový přístup, ve kterém se nesnažil za každou cenu hledat nadčasové poselství křesťanství, ale přijímal z okolí ty kulturně podmíněné hodnoty, které nebyly v rozporu s radostnou zvěstí a morálními nároky křesťanství. Tento přístup by měl vést k oslavě Boha ve světě (i když nemusí dojít ke konverzi) a k ochraně těch křesťanů, pro které jsou tyto hodnoty podstatné samy o sobě.

Pochopitelně se dnešnímu člověku nabízí otázka, jak daleko jít. Giesen zdůrazňuje, že 1 Petr zamýšlí jen takovou poslušnost, jaká není v rozporu s vůlí Boží.⁴¹ Vždyť právě ona je motivací pro podřízenost (2,13). Petr přistupuje k autoritám tak, že používá jasnou hierarchii. Ke každému mají mít křesťané úctu, mají poslouchat místodržící, protože se starají o společnost ve jménu císaře, nejmocnějšího člověka. Ale i ten je jen stvořením Boha, od kterého má svou moc.

2 DIASPORA A PAROIKIA

Dva předchozí výrazy byly substantiva označující křesťany podle jejich postavení ve společnosti. Výrazy, kterým se nyní budeme věnovat, jsou abstrakta pro stav, ve kterém se křesťané nacházejí, totiž *παροιμία* a *διασπορά*. Když hledáme vztah mezi těmito termíny, můžeme vyjít z charakteristiky Reinharda Feldmeiera: „U výrazu diaspora, který v mnohém odpovídá výrazu paroikia, leží důraz na vztahu rozptýleného židovského společenství k vlasti, zatímco paroikia zdůrazňuje spíše aspekt (provizorního) vztahu k okolí.“⁴²

2.1 Diaspora

Řecký termín diaspora je vázán na židovské prostředí. Ačkoliv je sloveso *διασπείρω* v řečtině poměrně časté, substantivum *διασπορά* najdeme kromě židovské a křesťanské literatury jen na třech místech u Plútarcha, a to ještě ne ve významu sociálním (exil, skupina exulantů), ale čistě fyzikálním (rozprášení, rozptylování popelu či atomů).⁴³

⁴⁰ ELLIOTT, *A Home*, s. 110.

⁴¹ GIESEN, „Lebenszeugnis“, s. 135–136.

⁴² FELDMEIER, *Die Christen*, s. 20.

⁴³ PLUTARCHUS, *Solon* 32,4: „Rozprášení (*διασπορά*) jeho popelu (poté co byl [zesnulý Solón] spálen) po ostrově Salamis je sice pro svou nepravděpodobnost veskrze nevěrohodné a legendární, ovšem je to zaznamenáno mnohými důvěryhodnými muži, i filosofem Aristotelem.“ *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105 A 7: „Rozdělení duše na součásti neschopné myslet ani chápat, jak to činí Epikuros

Celou situaci navíc komplikuje to, že se v hebrejštině a v řečtině ujaly pro označení stavu rozptýlení izraelského národa termíny, které spolu v předchozí tradici nesouvisely. To, co rozumíme pod pojmem diaspora (babylonská i další), se v hebrejštině označuje pomocí odvozenin kořene גלה.⁴⁴ Ten může mít různé významy, zde je ale jeho nejpřesnějším překladem „zajetí“. Septuaginta ho překládá pomocí odvozenin slovesa αἰχμαλωτεύω. Naopak slovo διασπορά je v Septuagintě překladem různých hebrejských výrazů, mezi nimi ale není žádný odvozený od גלה. V Dt 28,25 je hebrejské „budeš obrazem hrůzy ve všech královstvích země“ nahrazeno „budeš v diaspoře ve všech královstvích země.“ Stejný překlad je i v Jer 34,17. Dt 30,4 zní v hebrejské bibli: „kdybys byl zapuzen až na kraj světa,“ Septuaginta překládá: „kdyby byla tvá diaspora až na kraji světa.“ Obdobný způsob překladu najdeme i v Neh 1,9. V Ž 146,2 zase čteme: „Hospodin buduje Jeruzalém, shromažďuje rozptýlené z Izraele,“ řecky „diasporu Izraele“. Izajáš má přivést zpátky ty z Izraele, kteří byli ušetřeni. Řecky je to diasporu Izraele. V Jer 12,7 varuje Hospodin: „Převěju je lopatou na obilí v branách země,“ řečtina ale překládá „rozptýlím je do rozptýlení v branách lidu.“ Konečně Dan 12,2 „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“ Septuaginta zde má „k rozptýlení a věčné hanbě“.

Zatímco se tedy v hebrejštině ujal pro označení situace rozptýlení Izraele termín značící odchod do vyhnanství či zajetí, v řečtině to bylo neobvyklé slovo, které Septuaginta používala pro popis rozprášení a pokoření, které způsobuje Bůh jako trest a které jen on sám může napravit.⁴⁵ Je pochopitelné, že v řečtině by byl výraz „zajetí“ zavádějící, protože diaspora byla fenomén nejen politický, ale také hospodářský. Zároveň se tak zdůraznil teologický charakter této zkušenosti, protože byla potlačena spojitost s politickými mocnostmi, které diasporu způsobily (rány se postupně hojily), a zdůrazněno Boží působení.

Snad se zde odráží i různé sebezpochopení dvou skupin. Zatímco židé, kteří se v diaspoře neasimilovali, a ti, kteří zůstali ve Svaté zemi, považovali za svůj hlavní jazyk aramejštinu a vysídlení Izraele za nedobrovolné zajetí. Druhá skupina se částečně asimilovala, přejala místní jazyk (řečtinu). Spíše než vzdáleností od domova, kam už stejně nepatří, pak trpí chybějícím domovem, rozptýlením po světě.⁴⁶ Tuto situaci ale zároveň může chápat jako setbu mezi národy (σπειρώ rozhazovat, sít).⁴⁷

na prázdno a rozptýlené atomy (εἰς κενὸν καὶ ἀτόμους διασπορὰν), o to více podkopává naději na neporušitelnost.“ *Adversus Colotem* 1109 F 6: „A opět vidí [Epikúros] důvod ve stlačování a rozptylování (διασπορὰς) atomů, a udáváje jako důvod jejich míchání a spojování s ostatními, když se víno v těle míchá, dochází k závěru: „Není tedy obecně platné, že víno hřeje...“

⁴⁴ Z hebrejského גלה se po roce 70 po Kristu stal podobný *terminus technicus*, jako z řeckého *diaspora*. FELDMEIER, *Die Christen*, s. 20; Karl Ludwig SCHMIDT, „διασπορά,“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, sv. 2, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990, s. 101.

⁴⁵ I tak bývá slovo διασπορά vykládáno jako projev helénské optimismu, který prosvětluje výrazy používané v hebrejštině (srov. SCHMIDT, „διασπορά,“ s. 100).

⁴⁶ Takto prožívají svůj stav i mnozí emigranti z doby komunismu. „Nová vlast“ pro ně není vlastí, stejně tak ale ani ta stará. Vlastí je pro ně země, ze které odešli, která už ale neexistuje, protože se změnila.

⁴⁷ Schmidt uvádí jako projev pozitivního chápání diaspory i pocit velikosti a odvolává se na Žšal 9,2 (SCHMIDT, „διασπορά,“ s. 100). To se ale nezdá příliš přesvědčivé, protože je zde rozptýlení interpretováno jako trest za nepravosti Izraele a jako oslava Boží spravedlnosti: „Když byl Izrael odveden do vyhnanství v cizí zemi, protože odpadl od Pána a svého Vykupitele, byli vyvrženi z dědictví, které jim dal Pán. Mezi všemi národy je Izrael roztroušen (ἐν παντὶ ἔθνει ἡ διασπορὰ τοῦ Ισραηλ), podle Božího

Abychom se mohli věnovat použití termínu *διασπορά* v 1 Petr 1,1, musíme si nejprve povšimnout vazby, ve které se nachází. Je totiž připojen pouze genitivní vazbou k označení adresátů *ἐκλεκτοῖς*. Existuje více možností, jak tento genitiv chápat:⁴⁸ partitivní („vyvoleným z diaspory“ – to v případě, že se jedná o židokřesťany), epegetický („vyvoleným, totiž diaspoře“), atributivní či kvalitativní („vyvoleným, těm rozprášeným“), nebo místní („vyvoleným v diaspoře“). Z těchto významů by pochopení textu výrazněji ovlivnil pouze genitiv partitivní, ten je ale velice málo pravděpodobný (už kvůli většinovému předpokladu, že adresáti listu byli většinou pohanokřesťané). Výběr z ostatních tří možností neovlivní příliš porozumění textu a těžko se tedy pro některou rozhodnout. Spíše se jedná o způsob vyjádření v překladu.

Zdá se, že 1 Petr chápe diasporu spíše v intencích helénského židovství. Pobyt křesťanů mezi pohany je více faktem, než Božím nápravným opatřením proti zatvrzelé bezbožnosti. Křesťané jsou sice vyzýváni, aby odhodili každou špatnost (2,1), ale ve skutečnosti se jedná o potvrzení předchozího rozhodnutí, protože jsou zároveň vyzýváni, aby se nevraceli ke starému způsobu života: „Jako poslušné děti nedejte se opanovat žádostmi, které vás ovládaly předtím, v době vši nevědomosti; ... Víte přece, že jste z prázdnoty svého způsobu života, jak jste jej přejali od otců, nebyli vykoupeni pomíjitelnými věcmi, stříbrem nebo zlatem, nýbrž převzácnou krví Kristovou“ (1,14.18n). Pobyt mezi pohany tedy není chápán jako trest, ale jako příležitost k oslavě Boha a k misijní činnosti. Označení za cizince je argument pro morální jednání (2,11n, srov. též výzvu k odvaze u soudu v 3,15).⁴⁹

V listě tedy nenajdeme představu rozptýlení jako trestu. Poněkud složitější je ale otázka, jak se v 1 Petr odráží očekávání, že Bůh svůj lid shromáždí. Především křesťané již tvoří nový Boží lid: v 2,9n jsou nazýváni „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ a jsou na ně vztažena slova Ozeáša o těch, kteří dříve nebyli, ale nyní jsou Boží lid, a pro které nebylo slitování, ale nyní slitování došli. Stejným způsobem ostatně interpretuje toto místo i Pavel v Řím 9,24–26.

Ovšem národ, ač jeden, může být rozptýlen po světě. To je zkušeností židovského národa a také 1 Petr v následujícím verši (2,11) označuje své adresáty, ač tvoří Boží národ, za cizince a přistěhovalce. V listu nalezneme ale ještě jeden obraz jednoty, a tím je duchovní (2,5) nebo Boží (4,17) dům. Obrat „dům Boží“ se ve Starém zákoně používá pro chrám, což ovšem nevylučuje i sociální konotace, protože chrám nepředstavoval jen budovu, ale také hospodářskou jednotku zahrnující členy „domácnosti“ (chrámoví služebníci), dělbu práce a hierarchickou autoritu.⁵⁰ Elliottův

slova, aby se, Bože, tvá spravedlivost prokázala spravedlivým soudem nad našimi nepravostmi (*ἐν ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν*), protože ty jsi spravedlivý soudce nad všemi národy země“ (Žšal 9,1n).

⁴⁸ Srov. SCHMIDT, „*διασπορά*“, s. 104.

⁴⁹ Zde se Petr blíží pojetí ve Skutcích apoštolů, kde jsou události vedoucí k rozptýlení křesťanů po světě chápány jako příležitost pro evangelizaci, ať už v Samaří (Sk 8,4n), v přímořských oblastech (Sk 8,40), nebo dokonce mimo hranice Palestiny ve Fénicii, na Kypru a v Antiochii (Sk 11,19n). Srov. D. SÄNGER, „*διασπορά*“, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2. vyd. sv. 1, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1992, sl. 751.

⁵⁰ Zatímco Elliott na obou místech (2,5 a 4,17) striktně odmítá možnost, že by se jednálo o chrám (ELLIOTT, *A Home*, s. 165) a názory odpůrců podrobně rozebírá (tamtéž, s. 241–243), jiní naopak často odmítají sociologické chápání tohoto „domu“ (např. MICHAELS, *1 Peter*, s. 100 a 271). Je otázka, zda výlučně

názor, že zde použité slovo οἶκος je protikladem označení πάροικος (cizinec), se sice setkal s odmítavou kritikou coby slovní hra⁵¹ (těžko ale říci, čeho si všímali první čtenáři), přesto zde zůstává obraz skládání stavby z živých kamenů (2,4n). Křesťané se mají připojit k živému kameni, Kristu, stát se také živými kameny a stavět Boží dům. Jednota křesťanů je v tomto smyslu úkolem, protože jinak by se stavba rozpadla. Pojímám bodem je ovšem Kristus.

Kromě toho jsou zde narážky na to, že se křesťané k sobě mají chovat, jako by tvořili jednu rodinu. Jsou nazýváni děti (1,14), mají milovat bratrstvo (tak označení křesťané: 2,17; 5,9), se kterým jsou spojeni v utrpení, a zdravit se jako příbuzní políbením pokoje (5,14). Projevuje se zde ale i očekávání eschatologické, na křesťany čeká nebeské dědictví, úděl (κληρονομία).

V opozici proti rozptýlení diaspory tedy nestojí shromáždění lidu z koutů země (jako například ve známém hymnu Beránkovi ve Zj 5,9n), ale přítomné vytváření Božího domu a Boží rodiny a očekávání dědictví (údělu), které není z tohoto světa.

Zdá se tedy, že se použití řeckého slova διασπορά vyznačuje především: 1) nehodnotícím označením stavu křesťanů (který je pak interpretován pozitivně) a 2) projevem jejich ztotožnění se s židovským národem.

Označení adresátů jako vyvolených v diaspoře souvisí podle J. R. Michaelse s literárním druhem listu. Ten určuje jako Apokalyptický diasporní dopis k „Izraeli“ (an apocalyptic diaspora letter to „Israel“).⁵² Jako další příklady diasporního dopisu uvádí Jer 29,4–23 (do Babylonu), 2 Bar 78–87 („devíti a půl kmenům“), 2 Mak 1,1–10a; 1,10b–2,18⁵³ (do Egypta); Sk 15,23–29 (do Antiochie, Sýrie a Kilikie) a Jak („dvanácti kmenům“). 1 Petr zde ale poněkud vystupuje z řady, protože je netypicky psán z Babylonu (rozuměj z Říma?) a ne z Jeruzaléma. To můžeme vysvětlit tím, že Petr, ač je na cestách, reprezentuje Jeruzalémskou tradici. Navíc se list liší tím, že jeho adresáti byli pravděpodobně většinou pohanokřesťané. To vysvětluje Michaels následovně: „V posledních desetiletích prvního století byl považován široký okruh pohaných církví za spadající do oblasti Petrovy autority.“⁵⁴ Protože bylo ale stále v povědomí rozdělení misijních úkolů, jsou tito křesťané oslovoováni, jako by byli ze židovství. 1 Petr navíc označuje přívlastkem apokalyptický, a to s odkazem na četné podobnosti s Bárukovou apokalypsou a na zmínku o milosti ve zjevení (χαρίν ἐν ἀποκαλύψει) v 1,13. Toto tvrzení se zdá být poměrně odvážné a i Michaels nakonec zdůrazňuje, že je možné dopis chápat jako apokalyptický jen v omezeném významu.⁵⁵

zastávání jednoho pojetí nesouvisí s redukováním chrámu jen na budovu. Zdá se, že se oba koncepty mohou doplňovat: Ve 2,5 je domem míněn chrám, protože se v něm přináší duchovní oběti. Podobně v 4,17 se mluví o soudu, který začíná od domu Božího, což navazuje na starozákonní kritiku chrámu (Ez 9,6–7 a Mal 3,1). Tímto chrámem se míní křesťané, o jejichž utrpení celý oddíl je. Přitom můžeme vnímat i sociální konotace – dům Boží jako sociální jednotka podobně jako dům Izraelský. Soud nad chrámem se totiž týká především těch, kteří k němu patří a přinášejí v něm oběti.

⁵¹ ELLIOTT, *A Home*, s. 181 a jinde. Proti tomu MICHAELS, *1 Peter*, s. 116.

⁵² Srov. MICHAELS, „Genre: An Apocalyptic Diaspora letter to ‚Israel‘“, in *1 Petr*, s. xlii–xlix.

⁵³ Zde se zdá jako logičtější rozdělení 1,1–9; 1,10–2,18.

⁵⁴ MICHAELS, *1 Peter*, s. xlviii.

⁵⁵ Tamtéž, s. xlix.

2.2 *Paroikia*

Výraz παροιμία má společný základ se slovem πάροιχος, které bylo vysvětleno výše.⁵⁶ Tento tvar je výhradně biblický (počítáme-li v to návaznou židovskou a křesťanskou literaturu).⁵⁷ Může označovat buď skupinu osob-cizinců, nebo jako abstraktum jejich stav. Speciálním případem druhé možnosti je, když je toto slovo použito pro označení určitého období v dějinách Izraele.⁵⁸

Tento výraz může mít také sociální konotace, Feldmeier ale rozhodně odmítá, že by označoval určitou společenskou vrstvu. Další konotace vzniká tím, že je toto slovo používáno jako nesprávný překlad (častěji než πάροιχος) hebrejského homonyma מְנוּרָה – Ž 33(34),5 a Pláč 2,22. Výsledkem je spojování ciziny s úděsem na základě zvukové podobnosti slov.

Pokud převezmeme výše zmíněné Feldmeierovo rozlišení mezi diaspora a παροιμία, je zřejmé, že v 1,17 nemá smysl uvažovat, zda jsou křesťané vyhnanci na zemi z nebe, nebo z čeho jiného. Důraz není na jejich přináležitosti někam, jako tomu je u výrazu diaspora, ale na zakoušení postavení cizince ve společnosti. Takové postavení je má potom motivovat ke snaze plnit morální normy společnosti.

Další otázkou je, jak chápat období přistěhovalectví, čas, kdy žijeme jako cizinci. Co nejvěrnější překlad toho, co se říká v 1 Petr, by mohl znít asi takto: „A jestliže vzýváte jako otce toho, který soudí každého podle jeho díla, ve strachu prožívejte období, kdy jste přistěhovanci, věduce, že ne pomíjejícími věcmi, stříbrem nebo zlatem, jste byli vykoupeni ze svého planého žití předaného otci, ale vzácnou krví Krista jako beránka bez poskvrny a vady, který byl vyhlédnut před založením světa, ale zjevil se kvůli vám v poslední čas.“ (1,17–20). Nemluví se tu tedy o tom, že jsou křesťané přistěhovanci na zemi. To přidávají až překlady. V textu pro toto doplnění není žádná opora, dá se odkázat jen na 1,4, kde Petr mluví o dědictví v nebi.

Je tedy potřeba se ptát, co toto dědictví v nebi znamená a jaký je jeho vztah k „času přistěhovalectví“. Jak již bylo řečeno, Elliott odmítá vidět v postavení adresátů 1 Petr kosmologický protiklad nebe vs. země, proto se také podle něj nebeským dědictvím míní to, že naše dědictví je u Krista a je od nás vzdáleno časově, ne místně.⁵⁹ Ve Starém zákoně se dědictvím (נַחֲלָה, κληρονομία) míní většinou rodově děděné pozemkové vlastnictví (např. Nm 26,54 a mnoho dalších). To se hodí do zdejšího kontextu: křesťané očekávají vlastní zemi, která jim bude patřit, kde již nebudou cizinci. V tomto smyslu zde protiklad mezi současným stavem na zemi a dědictvím v nebi je. To že takový protiklad existuje, ale ještě neurčuje význam fráze v 1,17, který musíme stanovit především z bezprostředního kontextu.

Co se tedy míní obratem της παροικίας ὑμῶν χρόνος (období vašeho přistěhovalectví)? Je zřejmé, že tento čas končí setkáním s Kristem, a to buď ve smrti, především ale při jeho druhém příchodu. Otázkou ovšem je, kdy začíná. Zda při křtu, nebo při narození. Překlady, které mluví o „dnech pozemského života“ implicitně vyjadřují,

⁵⁶ Tento výraz se stal později mezi církevními obcemi tak oblíbeným, že se v korespondenci označovaly jako „církev pobývajících (παροικουσα) v...“, srov. 1 Kl 1,1; Diog 6,8; Pol 1,1 a MarPol 1,1. Tak se stalo, že se jako παροιμία začala označovat místní církev, tedy diecéze nebo farnost. Odtud také vzniklo latinské *parochia* a z něj české farnost. Srov. SELWYN, *The first epistle of st. Peter*, s. 118.

⁵⁷ FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 17.

⁵⁸ Ž 119/120, 5; Moudr 19,10; Jdt 5,9; 3 Mak 6,36; 7,19. FELDMIEIER, *Die Christen*, s. 18.

⁵⁹ ELLIOTT, *A Home*, s. 43.

že se zde mluví o celém lidském životě, i před obrácením. To by buď znamenalo, že jsou všichni lidé v těle vyhnanci („platonizující výklad“), nebo že adresáti byli cizinci (Elliottův sociologický výklad). Třetí možností pak je, že tento čas přistěhovačů ztotožníme se zbývajícím časem v těle, který stojí v protikladu k času, kdy adresáti žili ještě jako pohané (4,1–3):

Když Kristus trpěl v těle, i vy se ozbrojte tím samým smýšlením, protože kdo trpěl v těle, skoncoval s hříchem (πέπαιται ἀμαρτίας), abyste žili zbývajícím časem v těle ne tužbám lidí, ale Boží vůli. Už uteklo dost času, kdy se plnila vůle pohanů, kteří chodí v nevázanosti, vášních, opilství, hodech, pitkách a nezákonném modlářství.

Zatímco první možnost je málo pravděpodobná, druhé dva výklady se nemusí zcela vylučovat. Nyní můžeme dále rozvinout to, co zaznělo již ve spojitosti s označením adresátů termíny *πάροιχοι* a *παρεπιδήμοι*. Je pravděpodobné, že autor listu vycházel ze zážitků adresátů. Určitá část z nich zřejmě již stála na okraji společnosti ještě před konverzí, jiná část si pak ve společnosti pohoršila svým obrácením. Petrova formulace je schopna obsáhnout obě tyto skupiny, přičemž se soustředí na to, jak se se svým postavením nadále vyrovnávat.

3 BABYLON

Církev,⁶⁰ ze které autor listu píše, je označena jako spoluvyvolená v Babylonu. Tento Babylon (symbolizující hlavní město pohanského světa) vzbuzuje na konci listu podobné asociace, jako diaspora na začátku. Že by se jednalo o doslovné označení, se zdá být vyloučené. V úvahu by přicházel buď Babylon na Eufratu nebo tzv. Babylon v Egyptě, jehož území dnes pohltilo hlavní město Egypta, Káhira.⁶¹ Nedochovala se ale žádná tradice, která by nás opravňovala předpokládat Petrovo působení v Babylonii nebo v Egyptě, popřípadě která by se mohla odrazit v Petrovi připsaném spisu. Zato je většinovým názorem, že Petr působil a zemřel v Římě, který je po roce 70 označován v židovských a křesťanských kruzích jako Babylon.⁶² Tento názor dosvědčuje již Eusebius:⁶³

⁶⁰ Podle Michaelse je gramaticky korektní i pochopení tohoto místa tak, že je zde řeč o Petrově ženě, která je s ním spoluvyvolena. Sám ale tuto možnost z několika důvodů odmítá: jako vyvolení jsou na začátku označeni křesťané v diaspoře, předpona „spolu“ má logicky vytvářet spíše spojení s adresáty, a navíc je zvláštní, že by Petr zmiňoval svou ženu takto okrajově beze jména v dopise křesťanům, kteří ji pravděpodobně ani neznali. Srov. MICHALES, *1 Peter*, s. 310.

⁶¹ V tom, že není míněn ani jeden z těchto Babylonů, panuje mezi biblisty poměrně shoda. Proto Brox naopak vypočítává ty, kteří zastávají teorii Babylonu na Eufratu, viz BROX, *Der erste Petrusbrief*, s. 42.

⁶² Zj 14,8; 16,19; 17,5; 18,2; 18,10.21; dále například v Sibiylých věštбách v popisu Neronova příběhu: „V divadle bude chtít vystoupit, zazpívá múzickým hlasem medové písně a zahubí mnohé, i ubohou matku. Babylón v útěku opustí ten hrozný, nestoudný vůdce, kterého zavrhnou smrtelní lidé i z nejlepších rodů“ (5 Sib 141–144) a „Veliká hvězda zas sestoupí z nebe a do vln se vnoří, sežehne hlubiny země i veliký Babylón zničí společně s italskou zemí, kvůli níž zhynuli mnozí Hebrejci věrní a svatí i samotný pravdivý národ“ (5 Sib 158–161), cit. podle *Knihy tajemství a moudrosti: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*, sv. 1, ed. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad, 1998.

⁶³ Podle Michaelse jej dokonce převzal od Papiáše (MICHALES, *1 Peter*, s. 311). Tento výklad je možný, ale ne jistý, protože z textu není zřejmé, zda odvolávka na Papiáše patří k této nebo předchází větě o Petrově radosti nad sepsáním Markova evangelia.

Petr zmiňuje Marka v prvním listu, o kterém se tvrdí, že ho sám napsal v Římě a sám to naznačil, když město nazval obrazně Babylon: „Pozdravuje vás spoluvyvolená v Babyloně a Marek, můj syn.“⁶⁴

Zatímco v hebrejské biblí najdeme 262 výskytů vlastního jména Babylon, v Novém zákoně je to jen 11. Ve vlastním smyslu třikrát u Matouše v Ježíšově rodokmenu a jednou ve Skutcích ve Štěpánově řeči. Naproti tomu šest výskytů ve Zjevení Janově je v přeneseném smyslu a označuje Řím. K nim tedy můžeme přiřadit i výskyt v Prvním listu Petrově.⁶⁵

Označení Říma jako Babylonu se objevuje častěji nejen v knize Zjevení, ale také v pozdější židovské literatuře. Vystává tedy otázka, zda autor použil tento obraz v závislosti na začínající tradici, nebo nezávisle. Pokud je 1 Petr pseudoepigraf a byl napsán po roce 70 po Kristu, jeví se jako nejpravděpodobnější, že se jedná o první dochovaný záznam tradice spojující Řím s Babylonem na základě vyhnání židů z Jeruzaléma, jež obě města zorganizovala. Výroky v 1 Petr o poslušnosti k císaři a ostatním státním představitelům jsou sice ještě hodně vzdáleny od obrazu Říma jako nevěstky a císaře jako šelmy u Jana z Patmu,⁶⁶ ale oba spisy (stejně jako další židovské) odrážejí stejnou skutečnost: Římané, stejně jako Babyloňané, zpustošili Jeruzalém a vyhnali jeho obyvatele do diaspor. Babylon zde tedy přímo souvisí s diasporou na začátku listu.

Pokud ale předpokládáme autentičnost listu a vznik před rokem 70 po Kristu, nedává toto vysvětlení smysl. C. P. Thiede proto navrhuje odvození tohoto obrazu z řeckého-římského kulturního povědomí.⁶⁷ Cituje dvě místa, která dle jeho mínění dostatečně ospravedlňují domněnku, že by čtenáři listu mohli pochopit Petrovu nárážku ještě před rokem 70. První místo je z Terentia. Demea plánuje svou svatbu na cizí účet, což komentuje: „Iube nunciam dinumeret ille Babylo viginti minas,“ což se dá přeložit zhruba: „Jen ať ten Babyloňan zaplatí 20 min.“⁶⁸ Nejpravděpodobnější význam je, že je dotyčný natolik zámožný, že ho hrdina hodlá s chutí okrást. Předmětem srovnání je zde tedy bohatství Babyloňanů a okradeného.

Druhé místo je z Petroniova Satyrikonu, přesněji z básně v něm obsažené: „Luxuriae ructu Martis marcent moenia: Tuo palato clausus pavo pascitur Plumato amictus aureo Babylonico.“ Česky: „Martovo město ochabuje blahobytným řiháním, pro tvé chutě je vykrmován zavřený páv, oděn peřím z babylonského zlata.“⁶⁹

Obě tyto citace ukazují, že byl ve starověkém nežidovském prostředí Babylon dostatečně známý a výrazný, aby se stal předmětem přirovnání. Nezdá se ale dost přesvědčivá argumentace, že by bohatství a luxus spojovaný s Babylonem stačil pro to, aby adresáti 1 Petr tímto způsobem pochopili, odkud byl dopis napsán.⁷⁰ Jako

⁶⁴ EUSEBIUS, *Hist. Ecc.* 2,15,2.

⁶⁵ Ovšem jak upozorňuje Brox, to že je v 5,13 míněn Řím ještě neznamená, že tam byl list opravdu napsán (BROX, *Der erste Petrusbrief*, s. 42). Je to ovšem velmi pravděpodobné (srov. Ladislav TICHÝ, *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas, 2003, s. 244).

⁶⁶ Srov. Michaels, *1 Peter*, s. 311.

⁶⁷ C. P. THIEDE, „Babylon, der andere Ort: Anmerkungen zu 1 Petr 5,13 und Apg 12,17,“ *Biblica* 67 (1986): 532–538.

⁶⁸ TERENTIUS, *Adelphoe* 914–915.

⁶⁹ PETRONIUS, *Satyricon* 55.

⁷⁰ Oproti tomu THIEDE, „Babylon,“ 535.

pravděpodobnější se již jeví, že by Řím byl spojován s Babylonem coby hlavní město pohanského světa.⁷¹ Tato asociace mohla hrát po roce 70 podpůrnou roli, v případě vzniku listu před ním musela být rozhodující.

To, že Thiedeho argumentace nestačí na vysvětlení použití označení Babylon pro Řím ale neznamená, že je zcela špatná. Je možné, že autorovi Babylon připomínal i bohatství a luxus, který mu vadil. V tom případě nepřekvapuje, že své čtenářky před rozmařilostí varuje: „Pro vás se nehodí vnější ozdoba – splétat si vlasy, ověšovat se zlatem, střídat oděvy – nýbrž to, co je skryto v srdci a co je nepomíjitelné: tichý a pokojný duch; to je před Bohem převzácné“ (1 Petr 3,34). Podobně i Senior uvádí, že pojmenování Babylon mohlo souviset s varováním křesťanů před přílišným zapletením se státní mocí.⁷²

Jak již bylo řečeno, umístění církve, ze které je dopis poslán, do Babylonu koresponduje s označením adresátů jako cizinců v diaspoře. Mezi oběma místními církvemi se tak vytváří pouto, obě sdílejí tentýž osud. Tento osud je vyjádřen, jak je to v 1 Petr obvyklé, obrazem převzatým ze židovství.

4 SOUVISLOSTI S POSELSTVÍM LISTU

Rozbor řeckých výrazů použitých ve spojitosti s označením adresátů a autorů listu jako cizinců ukazuje na několik postojů charakteristických pro tento list.

Předně adresáti musí coby cizinci počítat s určitou dávkou diskriminace a utrpení. To je ale vlastně jen konstatováním stavu, který je interpretován jako důsledek vyvolení. Mají se chovat jako cizinci, kterým není v tomto světě nic cizí, zejména utrpení (4,12): „Moji milovaní, nebuďte zmateni (μη ξενίζεσθε) výhni zkoušky, jako by se vám dělo něco neobvyklého (ὥς ξένου).“

Jejich vztah ke společnosti tedy nemá být černobílý. Nemohou se ani začlenit jako občané a stát se plně konformními, ale nemohou zůstat ani zcela lhostejní a cizí (ξένοι). Od světa se liší, ale respektují ho. Svou situaci mají chápat pozitivně ze dvou důvodů. Předně je rozptýlení příležitostí k evangelizaci vedoucí k oslavě Boha. Pro ně samé je to pak příležitostí k tomu, aby změny v jejich životě zašly opravdu do hloubky (1,17).

S označením adresátů 1 Petr jako cizinců souvisí otázka, jak je dnes možné aplikovat postoj tohoto listu ke státu. Cizinci se totiž v době sepsání 1 Petr neměli nijak zapojovat do věcí veřejných, navíc list vybízí k podřízenosti veřejné moci. Nemají tedy křesťané přijímat veřejné funkce ani se veřejně vyjadřovat?

Tak by tomu bylo, kdyby Petr vycházel z cizího občanství křesťanů a z tohoto úhlu přesvědčoval adresáty, že jsou cizinci. On ale vychází z jejich pocitu odcizení, interpretuje jej jako důsledek Božího povolání a zdůvodňuje jím povinnost křesťanů jednat mravně. Křesťanů se tedy netýkají všechny asociace, které s cizinci souvisejí (jako kdyby je přesvědčoval, že mají být cizinci), ale jen to, co je v listu uvedeno.⁷³

⁷¹ John N. D. KELLY, *A Commentary on the epistles of Peter and of Jude*, London: Black, 1969, s. 219.

⁷² SENIOR, *1 Peter*, s. 157.

⁷³ V této souvislosti je možné vzpomenout neobvyklý názor Philipse, podle kterého se mají křesťané podřizovat lidskému zřízení. A protože dnešním společenským zřízením je demokracie, musí přijmout její pravidla a hájit svůj názor stejně, jako měli ve starověku bez odporu poslouchat panovníka.

Všechny výrazy z okruhu slova cizinec mají zřetelnou vazbu na židovské prostředí, popř. na Starý zákon. Je zajímavé, že 1 Petr je jednou z mála knih Nového zákona, která tematiku křesťanů jako cizinců zpracovává. Zvláště výrazné je to v kontrastu s Pavlem, který jinak řeší vztah křesťanů k Izraelskému lidu. Z deuteropavlovské literatury je potom obzvláště výmluvným svědectvím Ef 2,19, kde se o pohanokřesťanech mluví jako o těch, kteří již získali stejná domovská práva, jako židé: „Již tedy nejste cizinci a přistěhovalci (ξένοι καὶ πάροικοι), ale jste spoluobčané svatých a členové domu Božího (Boží rodiny, οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ).“

O důvodech můžeme jen spekulovat. Snad je to proto, že Pavel vlastnil římské občanství. Vydávat se za přistěhovalce by od něj bylo neupřímné a připravilo by ho to i o jisté výhody, které mohl použít při hlásání evangelia. Vůči palestinským židům v jistém smyslu přistěhovalcem byl, ale to mu spíše působilo problémy uvnitř církve. Proto zdůrazňuje svůj židovský původ, vychování a vzdělání. Ať už bylo důvodem cokoliv, důsledkem je, že První list Petrův má díky svému přínosu ojedinělé a nezastupitelné místo v novozákonní teologii.

Christians as foreigners according to the First letter of Peter

Keywords: Bible, First letter of Peter, Foreigners

Abstract: The article deals with five Greek terms used in the First letter of Peter connected to the idea of being a stranger: *paroikos*, *parepidemos*, *paroikia*, *diaspora* and *Babylon*. Three of these terms (*parepidemos*, *paroikia* and *diaspora*) are taken over from the Jewish roots of Christianity, but these roots are decisive for the meaning of all of them. The addressees are characterized as *paroikoi kai parepidemoi* (strangers and sojourners), their status as *paroikia* (strangeness) and *diaspora*. The letter uses these terms to explain the situation of its addressees, the feeling of discrimination. Moreover, this situation should not discourage the addressees, but, on the contrary, it should encourage them to good conduct among the gentiles. The author of the letter considers himself in a similar position – he calls the city from which he writes Babylon.