

Záchrana pre Mŕtvych

# The Posmrtný Spasenie z Nekresťanov v Skoré kresťanstvo

Jeffrey A. Trumbower

Pridružený profesor z Náboženský štúdie, St. Michael's vysoká škola, Vermont

Tabuľka z Obsah

Predslov Úvod

1. gréčtina, Roman, a židovský Succor pre na Mŕtvy
2. The Nový Testament a Iné Skoré Christian Literatúra
3. Thecla's Modlitba pre Falconilla
4. Perpetua's Modlitba pre Dinocrates
5. Ježišov zostup do na Podsvetie
6. Posmrtný Pokrok a Univerzálny Spasenie
7. Augustína odmietnutie z Posmrtný Spasenie pre Nekresťania \_
8. Modlitba Gregora Veľkého za Trajanove závery

Index bibliografie

# Predslov

Prvýkrát som dostal nápad na túto knihu v roku 1994, keď ma profesor Mark Kiley požiadal, aby som poskytol nový preklad a komentár k *Skutkom Pavla a Thecly* 28-31 pre zväzok, ktorý upravoval o modlitbách v starovekom svete. Keď som študoval tento text, zasiahla ma Theclina modlitba za záchranu pohanskej Falconilly a chcel som sa dozvedieť viac o kontexte jej modlitby a o tom, či si iní raní kresťania predstavovali podobné druhy záchrany nekresťanských mŕtvych. V prvom rade sa teda chcem poďakovať prof.

Kiley a ostatným členom „Modlitby v grécko-rímskej svetovej skupine“ Spoločnosti biblickej literatúry za ich inšpiráciu a komentáre k raným fázam môjho výskumu.

Ďalšia veľká fáza práce prišla počas môjho sabatika v roku 1998, keď som bol členom Harvardského centra pre štúdium svetových náboženstiev. Väčšina výskumu sa uskutočnila počas týchto mesiacov. Vďaka patrí riaditeľovi centra prof. Larrymu Sullivan a zamestnanci Malgorzata Radziszewskej-Hedderick a Janey Bosch za to, že mi poskytli vynikajúce prostredie pre výskum. ja

tiež oceňujem úsilie zamestnancov Harvard Divinity School Library, najmä Laury Whitney, zabezpečiť pre mňa všetky knihy, ktoré som potreboval. Počas pobytu na Harvarde som mal veľa plodných rozhovorov o projekte s a počet vedcov, počítajúc do toho François Bovon, Annewies dodávka Brloh Hoek, Jon Levenson, Gary Anderson, Avriel Bar-Lenav a Gene McAfee. V centre urobili z môjho života skutočný domov ďaleko od domova najmä dvaja kolegovia: Lydia Nakashima Degarrod a Puneeta Kala. Aj keby toto kniha mal nikdy Bol zverejnené, ich trvalý priateľstvo by mať urobil čas vynaložené pri Harvard stojí za všetku námahu.

Po návrate k mojim učiteľským povinnostiam vo Vermonte pokračovala St. Michael's College vo svojej veľkorysej podpore tohto projektu prostredníctvom letných grantov na rozvoj fakulty a získavania zdrojov. Osobitné poďakovanie patrí medziknižnici

koniec p.vii

Požičiavajú si tu personál, ktorý sa snažil nájsť nejaký veľmi nejasný materiál v rôznych jazykoch. Dekan kolégia John Peter Kenney, tiež učenec raného kresťanského sveta, poskytol užitočné ozvučenie

doska pre mnohé z mojich nápadov. Som obrovským dlhom môjmu kolegovi z oddelenia klasikov sv. Michala, Ronovi Begleymu. Veľkoryso venoval svoj čas, aby mi pomohol s prekladmi niekoľkých dovtedy nepreložených latinských textov, ktoré sa nachádzajú v tomto zväzku. Akékoľvek chyby, ktoré zostali, sú moje vlastné, ale bez jeho pomoci by som nemohol pokryť tak široký rozsah materiálu. Jeho príspevky sú potvrdené v poznámkach. Môj kolega Ray Patterson poskytol veľmi potrebnú pomoc v období raného stredoveku a niekoľko mojich študentov ma vyzvalo zaujímavými postrehmi a otázkami. cesta. Nikto si nemohol želať lepšieho učiteľa ako Joseph Kroger; Chcem sa mu poďakovať za všetku pomoc a rady, ktoré mi v priebehu rokov poskytol. Musím tiež oceniť veľkorysú pomoc mojej susedky Dawn Hillovej, ktorá býva len kúsok od nás. Je členkou Cirkvi Ježiša Krista Svätých neskorších dní a poskytla mi niektoré zdroje o mormonskej teológii, ktoré som našiel v úvode. Môj vlastný unitársky univerzalistický kazateľ v Burlingtone, Gary Kowalski, bol skvelým partnerom pre dialóg pre niektoré myšlienky obsiahnuté v tomto dokumente a tiež mi niekoľkokrát poskytol verejné fórum v kostole, kde som prezentoval a diskutoval o mojom výskume.

Keď rukopis začal nadobúdať svoju konečnú podobu, dostal som od čitateľov množstvo užitočných pripomienok, z ktorých mnohé postrehy boli zapracované do konečného produktu. Okrem anonymných recenzentov pre Oxford som vďačný Alanovi F. Segalovi za jeho poznámky a najmä Davidovi Brakkemu za jeho rozsiahly komentár. David bol schopný vidieť niektoré z väčších dôsledkov mojej práce, ktoré som mal ešte nie je úplne vyjadrený, a preto som jeho dlžníkom. Aj keď som tento zväzok napísal sám, výraz „monografia“ je sotva vhodný, keďže mi na ceste pomohlo toľko ľudí. Za chyby a opomenutia som zodpovedný iba ja, ale môžu si pripísať veľkú zásluhu za čokoľvek, čo tu má hodnotu.

Niektorí z na materiál na na *Apokalypsa z Peter* v vzťah do Thecla a Perpetua bude byť uverejnený v E.

J. Yarnold, ed., *Studia Patristica Vol. XXXVI* (Leuven: Peeters) a je tu znovu vytlačený so súhlasom. Okrem toho časti kapitoly 3 objavil sa už skôr v mojom príspevku k Markovi Kileymu, ed., *Modlitba Alexandra Konštantínovi: Kritická antológia* (Londýn: Routledge, 1997), s. Biblické pasáže v angličtine sú z novej revidovanej štandardnej verzie, pokiaľ nie je uvedené inak.

Nikto nemôže uskutočniť rozsiahly projekt, ako je tento, bez pomoci rodiny a priateľov. Ako som priznal vo svojej prvej knihe, ktorá bola venovaná im, naďalej si vážim podporu mojich rodičov, Jerrolda S. a Anity T. Trumbowerových. Moje dve sestry, Ann T. Peters a Jean T. Hartsaw, ma tiež nasledovali vedecké aktivity s veľkým záujmom a nadšenie. môj priatelia Richard Thorngren a John Olson mi pomohol udržať sa pri zemi

koniec p.viii

Zem, zatiaľ čo moja myseľ bola preč skúmaním podsvetia. Nakoniec je táto kniha venovaná môjmu životnému partnerovi Christopherovi Frenchovi, ktorý musel znášať mesiace odlúčenia, kým som bol na Harvarde, a čo je ešte horšie, roky zaoberania sa z mojej strany záchranou mŕtvych. Cez to všetko poskytol milujúci domov, kam sa môže vrátiť, spolu s povzbudením a inšpiráciou.

J. A. T.

*Colchester, Vermont vo februári 2001*

koniec p.ix

**Obsah** Skratky xv Úvod 3

1. grécka, rímska a židovská pomoc pre mŕtvych 10 Metodologické úvahy 10 Archeológia hrobových miest 12

Epitafy 14

Kŕmenie na Mŕtvy 16

Skratky xv

Poskytovanie a Správne Pochovanie 19

Záchrana pre na Mŕtvy v a "spása" Kontext 23

1. Nový zákon a iná ranokresťanská literatúra 33 Pavol 34

Luke 16:19-31 a 2 Klement 8 41

1 Peter 3:19-20 a 4:6 44

*Pastier Hermas* , *Podobenstvá* 9.16 a *Epistula Apostolorum* 27 47

*Apokalypsa z Peter* 14:1-4 a *Sibylina Oracles* 2:330-38 49

Zhrnutie 55

1. thecla's modlitba pre falconilla 56

The *aktov z Paul a Thecla* v na Kontext z na *aktov z Paul*

56

Thecla ako žena a vyznávačka 63 koniec p.xi

Falconilla ako vysnívaná postava a príjemca milosti 66 Neskoršie interpretácie tradície Thecla/Falconilla 70

1. modlitba perpetua za dinokratov 76 Historická Perpetua 76

Udalosti vedúce k víziám Dinokratov 78 Vízie Dinokratov 80

Diania Sledovanie na Dinocrates Vízie 85

Hnutie nových proroctiev, Perpetua a Dinokrati 87 Neskoršie interpretácie vízií Dinokratov 89

1. Ježišov zostup do podsvetia 91 Ježišov zostup 91

Posmrtná záchrana pre starovekých spravodlivých 92 Ponuka spásy pre všetkých mŕtvych 95

Rôzne názory v štvrtom a piatom storočí 102 Nikodémovo *evanjelium* 105

1. posmrtný pokrok a univerzálny spasenie 109 Gnostické špekulácie o posmrtnom osvietení a reinkarnácii 110

Origen 113

Gregory z Nyssa 119

Neskôr História z Univerzalizmus v na východ 122

1. Augustínovo odmietnutie posmrtnej spásy pre nekresťanov 126 Predchodcovia Augustína 126

Názory z na Skoré Augustína 128

Augustínovo odmietnutie univerzálnej spásy 130 Interpretácia Ježišovho zostupu do pekla 131

Debata s Vincentiom Victorom o Perpetue a Dinokratoch 133

The Zrelý Augustína 137

1. modlitba gregora Veľkého za trajan 141 Gregorove *dialógy* 142

Gregorov/Trajanov príbeh na východe a západe 143 koniec p.xii

Trajan, Falconilla, a Posmrtný Spasenie v West a východ 146

Trajan a Falconilla pri na rady z Ferrare/Florencia cez na Súčasnosť deň 151

závery 154

poznámky 157

Bibliografia 177

index z starodávny zdrojov 191

index z moderné autorov 200

všeobecný index 204

# skratky

*ANF Ante Nicene Otcovia*

*POŽIADAVKY Vzostup a úpadok rímskeho sveta Apl Skutky Pavla*

*Apt aktov z Paul a Thecla*

250 Telo kresťanov séria latinčina

*DNAA* Augustína *O prírody a pôvodne duša*

GCS na grécky kresťanský spisovateľ na najprv tri storočia

*JBL Časopis biblickej literatúry JTS Journal of Theological Studies* KJV Verzia Biblie kráľa Jakuba

*LAB* pseudofilo, *Liber starožitný Biblicarum*

LCL Loeb Classical Library NHC Kódex Nag Hammadi

*NPNF Nicene a Post-Nicene Otcovia*

NRSV Nový Prepracované Štandardné Verzia z na Biblia

*NTA Nový Testament apokryfy* , vyd. Wilhelm Schneemelcher

*NTS Nový Testament Štúdie*

*OCTD* Augustín, *Zapnuté na Starostlivosť do byť Prevzaté pre na Mŕtvy*

*OTP Starý Testament Pseudepigrapha* \_ vyd. J. H. Charlesworth

*PGM Patrologia grécky* \_ vyd. Skvelé

*PL Patrologia Latina* , vyd. Skvelé *PPF Passion of Perpetua a Felicity VC Christian Vigil*

koniec str. xv

Úvod

zobraziť abstrakt kapitoly a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

Kresťanstvo je náboženstvom spásy, v ktorom veriaci vždy očakávali nejaký druh posmrtnej blaženosti. Táto viera v spasenie pre veriacich zvyčajne znamenala nespasenie pre iných, rôzne predstavované ako večné trápenie, odcudzenie Bohu alebo zánik v určitom okamihu po smrti. seba-

pochopenie ako a oddelil komunity z na uložené alebo pri najmenej na potenciálne uložené má Bol a Charakteristickým znakom kresťanských komunít už od ich počiatku a kresťanská predstavivosť na Západe obyčajne vytýčila ostrú hranicu smrti podľa tejto všeobecnej zásady: Ak sa jednotlivec nepripojil k zachránenej komunite počas tohto života, pripojil by sa k nej po smrti. byť nemožné. Táto kniha skúma, ako a prečo sa smrť začala vnímať ako taká pevná hranica spásy, a to najmä analýzou výnimiek toto všeobecný princíp od starodávny kresťanstvo. to nájde že na princíp sám bol pomaly do rozvíjať a nie univerzálne prijatý v na Christian hnutia najprv štyri sto rokov. In fakt, iba v na West bol tento princíp definitívne artikulovaný, z veľkej časti vďaka Augustínovej práci a vplyvu. Mnohí skoro Kresťania boli schopní zachovať ich zmysel pre vyvolenosť a ich zmysel pre Božiu spravodlivosť pri povolení pre na možnosť z posmrtný spasenie pre nekresťanov. veľa iní argumentoval vehementne na druhej strane a tento zväzok dokumentuje vývoj tohto konfliktu a jeho riešenie na Východe a Západe.

Dva príklady od americký histórie slúžiť do ilustrovať čo to môcť priemerný kedy a Christian komunity

predstavuje možnosť posmrtnej spásy pre nekresťanov. Tieto príklady pomôžu definovať niektoré problémy, o ktoré ide v starovekých prameňoch. V komunite Shaker v Libanone v New Yorku v roku 1842 došlo k prvému „prijatiu domorodých duchov“, fenoménu, pri ktorom mnoho veriacich Shakerov bolo posadnutých dušami mŕtvych domorodých Američanov, ako aj Eskimákov a Hottentotov. Prax sa čoskoro rozšírila na

koniec str.3

iné komunity Shaker; scénu na sobotnom stretnutí v Union Village, Ohio, 1843, opísal jeden Shaker ako „nevysloviteľné, vidieť toľko ľudí posadnutých indickými duchmi predvádzať všetky barbarské gestá a hovoriť indiánskym jazykom s maximálnou plynulosťou. " 1 Autor Shakera Isaac M. Youngs v roku 1842 napísal, že jedným z účelov tohto majetku bolo „spravovať evanjelium, vieru a presvedčenie do tie hrubí duchovia, ktorí mohol prijímať na evanjelium príchodom v kontakt s nami, lepšie než by mohli duchovia bez tela." 2 Youngsov komentár naznačuje, že zatiaľ čo posmrtné spasenie bolo možné pre kohokoľvek a kedykoľvek v Shakerovej teológii, proces by sa mohol urýchliť, keby pohanský duch vlastnil a žijúci veriaci. Zatiaľ čo na prerušovaný Shaker misie medzi žijúci Natívne Američania počas predchádzajúcich šesťdesiatich rokov nemal veľký úspech, 3 v 40. rokoch 19. storočia nebol nedostatok mŕtvych indických duší, ktoré si priali vlastniť telá živých Shakerov a tým získať spásu. Shakerove hymny pripisované týmto dušiam mŕtvych vyjadrujú ich novoobjavené presvedčenie: „Vo mne kanoe pôjdem do Mudderu“ (tj zakladateľka Shakera, matka Ann Lee [1742-1784], ženská inkarnácia Krista v Shakerovej teológii); podobne: "Chcem, aby mi radosť naplnila dušu a milovala to, čo je veselé. Príď svätá sila a skrze mňa váľať sa, pochovám ma staré otroctvo." 4

V nedávnej dobe bola odlišná koncepcia posmrtného spasenia príčinou veľkej kontroverzie v Spojených štátoch a Izraeli. V *New York Times* z 29. apríla 1995 bolo oznámené, že Cirkev Ježiša Krista Svätých posledných dní vydá novú smernicu proti svojim členom posmrtne. pokrstiť obete holokaustu a odstrániť z cirkevných zoznamov mená 380 000 Židov, ktorí boli takto pokrstení. 5 Rituál zahŕňa „krst v zástupe“, pri ktorom je živý Svätý neskorších dní fyzicky pokrstený vodou v prospech konkrétne menovanej mŕtvej osoby. Ernest W. Michel, zakladateľ 100 000-členného amerického zhromaždenia židovských preživších holokaustu a syn posmrtne pokrstených obetí holokaustu, bol nápomocný pri podaní sťažnosti cirkvi v novembri 1994.

Tréning z proxy krst bol založená podľa na Neskoršie dni Svätí prorok Jozefa Smith (1805- 1844), ktorý dostal videnie svojho brata Alvina v nebi v januári 1836, aj keď Alvin zomrel pred zjaveniami, ktoré začali novú sektu. 6 O tri mesiace neskôr, 3. apríla 1836, biblický prorok Eliáš vrátený do zem ako a vzkriesený bytie a objavil do Smith a Oliver Cowdery. Tento vzhľad obnovil „pečatiacu moc kňazstva“, čo okrem iného znamená, že teraz Smith a jeho

nasledovníci boli splnomocnení získať spásu pre mŕtvych tým, že ich zástupne pokrstili. 7 Pre tento vývoj boli kľúčové dve biblické pasáže. Prvým bol Mal. 4:6 (3:24 v hebrejčine), „On (Eliáš) obráti srdcia detí k ich rodičom“, čo sa vykladá tak, že živí môžu teraz, s Eliášovým príchodom, pomôcť zachrániť mŕtvych. Ešte dôležitejší bol 1. Kor. 15:29 (KJV): „Čo inak budú robiť tí, ktorí sa dávajú krstiť za mŕtvych, ak mŕtvi vôbec nevstávajú?

koniec str.4

Prečo sa teda krstia za mŕtvych?" 8 Viac sa o tejto slávnej pasáži povie nižšie v kapitole 2 ; tu stačí povedať, že Pavlov odkaz na zástupný krst v starovekom Korinte inšpiroval Smitha k oživeniu medzi Svätými neskorších dní.

V roku 1841 bolo zaznamenaných 6 818 starostlivo zaznamenaných zástupných krstov medzi Svätými v Nauvoo v štáte Illinois. Okrem mŕtvych priateľov a príbuzných mormónov bola spása cirkvi ponúknutá aj mŕtvym Američanom hrdinovia John Adams, George a Marta Washington, Thomas Jefferson, a najviac z signatárov Deklarácie nezávislosti. 9 V cirkevnej teológii musia mŕtvi, ktorí sú posmrtne pokrstení, až do všeobecného vzkriesenia prijať alebo odmietnuť spásu, ktorá sa im ponúka. 10 Myšlienka je, že nakoniec všetkým ľudským bytostiam, ktoré kedy žili, bude ponúknutá spása týmto spôsobom, práca bude pokračovať do na tisícročia vládnuť z Kriste, a pokánie po smrť bude byť možné pre tie ktorí za života nepočuli evanjelium. Táto otvorenosť posmrtnému pokániu sa však nevzťahuje na odpadlíkov od cirkvi. Podľa *Náuky a zmlúv* 71:31-36, zjavenej priamo Josephovi Smithovi, tí, ktorí kedysi mali spásonosné poznanie Boha, ale potom ho zavrhli, znesú večný trest. Môžu byť aj tí, ktorí mali v živote príležitosť prijať evanjelium, no zanedbali ju posmrtne zachránení pred mučením, ale ich odmena a postavenie nebude také veľké ako u tých, ktorí sa stali Svätými neskorších dní v tomto živote. 11

Krst za mŕtvych bol v neskoršom mormonizme kontroverzný; malá Reorganizovaná Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní ju už nepraktizuje, zatiaľ čo je stále dobre zavedená v oveľa väčšej cirkvi LDS. 12 cirkvi úradníkov v 1995 tvrdil že na krst z holokaust obetí bol nie sankcionované cirkvou a že niektoré z krstov porušili cirkevné „pravidlo 95 rokov“, ktoré zakazuje krstiť každého, kto sa narodil pred menej ako 95 rokmi, pokiaľ nie je predkom žijúceho člena cirkvi alebo ak nebolo získané rodinné povolenie. 13 Monte Brough, výkonný riaditeľ cirkevného oddelenia rodinnej histórie, uviedol, že predstavitelia cirkvi v roku 1991 nariadili členom, aby prestali krstiť obete holokaustu, „ale zákaz porušili niektorí príliš horliví zberači záznamov, ktorí boli motivovaní láskou a súcitom. po na návšteve holokaust múzeí a pamätníci." 14 Brough uznávaný na akcie môže byť vnímaná ako necitlivá. Odhaduje sa, že aj po odstránení 380 000 obetí holokaustu rolky, úradník členstvo z na LDS kostol bude stáť pri približne 10 miliónov žijúcich členov (rýchlo rastie) a viac ako 200 miliónov mŕtvych pokrstených v zastúpení. 15

Rovnako zaujímavá ako samotný mormonský rituál je reakcia žijúcich židovských príbuzných pokrstených. Oni mohol mať iba pokrčil plecami vypnuté na Činnosti svätých ako bezvýznamný, ale pre veľa z týchto príbuzných, posmrtná „spása“ mŕtvych jasne porušila posvätnú pamiatku obetí holokaustu.

Zomreli pre jednu konkrétnu náboženskú a etnickú identitu, ale skončili s. 5

mať túto identitu predefinovanú cudzími ľuďmi po smrti. Cirkevné „95-ročné pravidlo“ je pokusom o rešpektovanie takýchto posvätných spomienok, kým je ešte niekto nažive, o koho sa bude starať, pričom zároveň umožňuje široké spasenie tých, ktorí sa už dávno narodili. Každý na svete, kto sa zaujíma o rodinnú históriu a genealógiu, mal úžitok z obrovských zdrojov, ktoré Svätí neskorších dní vložili do výskumu zachraňovanie mŕtvych.

Zo zachovaných záznamov starovekého kresťanstva nie sú jasné dôkazy o tom, že by sa niečo približovalo k rozsiahlej spáse mŕtvych, ktorú praktizovali Shakeri a Svätí neskorších dní. Niekoľko starovekých kresťanov špekulovalo o konečnom univerzálnom spasení, najmä Origenes (tretie storočie) a Gregor z Nyssy (štvrté storočie, pozri kapitolu 6 , tento zväzok). Moderní univerzalisti zastávajú podobný názor, ale o tom Svätí neskorších dní a Shakeri neboli a sú. Vo vyššie uvedených príkladoch Shakera musela mŕtva osoba sama dať najavo živým túžbu byť spasená. V mormónskej teológii môžu byť zachránení iba jednotlivci uvedení v krstnom obrade a navyše mŕtvi musia súhlasiť s ich posmrtným krstom. Samotný Joseph Smith výrazne vylúčil odpadlíkov z posmrtného spasenia, čím pomohol zachovať identitu a súdržnosť medzi obrátenými. Ani Shakers, ani Mormoni nepredpokladajú univerzálne spasenie, čím si zachovávajú špeciálne privilégium patriť k vybranej skupine, či už sa k nim niekto pridá. v toto život resp po smrť. Čo robiť prežiť zo starovekého kresťanstva sú ojedinelé prípady a občasné poznámky o záchrane mŕtvych, ako ilustrujú nasledujúce dva príklady.

Dva skoro Christian ženy, jeden fiktívny, na iné historické, veriaceho ich vlastné úmrtia do byť hroziacej,

sa modlil za posmrtnú záchranu nekresťanov. V *Skutkoch Pavla a Thecly* , fiktívneho Gréka v diele z druhého storočia n. l. bola hrdinka Thecla odsúdená na šelmy, ale predtým, ako ju odvedú do arény, modlí sa za posmrtnú spásu Falconilly, mŕtvej dcéry svojej nedávno získanej pohanskej priateľky Tryphaeny. 16 V príbehu sa Falconilla zjavila svojej matke vo sne prosiť o spásonosný príhovor Thecla. Podobne v latinských *pašiách Perpetua a Felicitas* zo začiatku tretieho storočia sa jedna časť vydáva za denník z prvej ruky, ktorý si Perpetua viedla vo väzení, a rozpráva v ňom víziu svojho brata Dinokrata, ktorý pred rokmi zomrel vo veku siedmich rokov. nádoru tváre. Vo videní vychádza z tmavého miesta, smädný, s nádorom stále prítomným na tvári. Od sestry ho delí priepasť. Nikde v na vízie robí Dinocrates hovoriť, a zatiaľ čo to je nie jasný či Perpetua „zachráni“ ho na večnosť, je schopná aspoň veľmi zlepšiť jeho posmrtný stav. Po jej modlitbe ho vidí hrať, s nádorom preč a schopným piť. 17

Fiktívna postava Thecla a skutočná žena Perpetua majú veľa spoločného. Hoci prvá bola panna a druhá bola vydatá, obaja boli nedávno konvertitmi na kresťanstvo, ktorí sa vzopreli svojim rodinám a opustili

koniec str.6

tradičné povinnosti gréckych a rímskych žien, aby sa stali a zostali kresťankami. Obaja praktizovali svoje mimoriadne príhovory pred stretnutím so šelmami a zatiaľ čo fiktívna Thecla zázračne prežil jej utrpenie, na mäso a krvi Perpetua zomrel násilne v na aréna. Rovnako ako modlitba Thecla, aj modlitba Perpetuy je zameraná na niekoho známeho, člena rodiny alebo príbuzného priateľa. Obaja v istom zmysle verbovali nových členov do svojej sekty medzi mŕtvymi, možno tak kompenzovali živú rodinu a priateľov, ktorí ich odmietli. Falconilla aj Dinocrates, mŕtvi príjemcovia štedrosti spovedníkov sa objavovali v snoch a je takmer isté, že ani jeden počas svojho života bol členom kresťanskej komunity. Zatiaľ čo Falconilla vyjadrila aktívnu túžbu za záchranu, keď sa vo sne zjavila svojej matke, bol Dinokrates pasívnym príjemcom modlitby svojej sestry. Ani autor príbehu Thecla, ani historická Perpetua nevideli nič zlé na modlitbe za nekresťanských mŕtvych, hoci neskorší vykladači ich príbehov by s týmto jednoduchým faktom mali vážne problémy. Reinterpretované príbehy každej hrdinky, Perpetua na Západe a Thecla na Východe, zohrali rozhodujúcu úlohu vo vývoji neskoroantickej a stredovekej viery o príhovore za

nekresťanský mŕtvy.

Porovnaním týchto dvoch starovekých príkladov posmrtného spasenia s novšími americkými sa objavuje množstvo problémov, ktoré pomáhajú definovať otázky tejto štúdie. Falconillino vyjadrenie svojej túžby po spáse vo sne je podobné, ako keď domorodí duchovia prevezmú iniciatívu vlastniť Shakerove telá a získať spásu. Dinocrates ako pasívny príjemca konania svojej sestry má viac podobností s tými, ktorí sú posmrtne pokrstení Svätými neskorších dní. Perpetua aj Joseph Smith prišli na svoje

závery o posmrtný záchrana v časť pretože z a vízie z a dávno mŕtvy brat. The nastavenie príbehu Thecla, denník Perpetua a raní Svätí neskorších dní boli kontextom prudkého prenasledovania zo strany cudzincov, v ktorom zasvätení zachraňovali mŕtvych. To vyvoláva otázku motivačných faktorov tých, ktorí praktizujú posmrtnú spásu iných. Svätí neskorších dní uvádzajú lásku a súcit, Božiu spravodlivosť, ktorá dáva každému šancu, a túžbu, aby boli rozšírené rodiny v posmrtnom živote „spečatené“ spolu; tieto faktory nepochybne platia aj v ranokresťanských kontextoch. Tryphaena očividne dúfa, že jedného dňa bude so svojou dcérou na „mieste spravodlivých“ a Perpetua vyjadruje svoju hlbokú lásku a súcit k svojmu trpiacemu bratovi, aj keď nemôžu byť spolu kvôli priepasti, ktorá ich oddeľuje.

Ale je toho viac? Akým spôsobom prax posmrtného spasenia kooptuje mŕtvych na stanoviská a názory oni možno neudržal život? Nedávny mormónsky krst obetí holokaustu zvyšuje táto otázka je najostrejšia, ale je to relevantná otázka aj pre ostatných, napr. chcel by Dinocrates pomoc svojej sestry? Aký vplyv malo na tých, ktorí ešte žili, tvrdenie Perpetuy, že sa modlila pre neho a zachránil ho z

koniec str.7

jeho agónia? Ako jej táto záchrana pomohla vyjednať jej ťažký vzťah s nepriateľským svetom živých, vrátane jej veľmi nepriateľského pohanského otca? Súvisia s tým ranokresťanské predstavy o Ježišovom zostupe do Hádu, aby zachránil dávno mŕtvych patriarchov a prorokov; má to nejakú podobnosť s mormónskym krstom Georga Washingtona? V oboch prípadoch sú do novej sekty privedení a kooptovaní slávni kultúrni hrdinovia a zasvätení očakávajú, že im to dodá dodatočnú legitimitu v očiach zasvätených aj outsiderov. Mať mŕtvych na svojej strane môže byť v kontexte prenasledovania silným zdrojom.

A čo tí, ktorí si želali kontrolovať alebo zlikvidovať prax posmrtného spasenia? Zdroje Shaker hovoria o „testovaní“ pôvodných duchov staršími, aby zistili, či sú praví; 18 niektorí Shakeri považovali majetok za nevkusný a obávali sa potenciálu neporiadku v komunite, ktorý priniesli nekontrolovateľní domorodí duchovia. 19 Koncom štvrtého storočia, Philaster, biskup z Brescie, a John Chryzostom okrem iného nadával na tých, ktorí verili v možnosť spasenia pre bezbožných po smrti. V tejto myšlienkovej línii pokračoval Augustín v piatom storočí v energickej diskusii len o tom, komu sa dalo posmrtne pomôcť a komu nie. Vo všetkých týchto prípadoch boli myšlienky a praktiky týkajúce sa posmrtného spasenia úzko spojené s konkrétnym náboženským, sociálnym a politickým agendy kresťanov na rôzne strany problému.

Toto štúdium je dotknutých s na posmrtný spasenie z nekresťanov v a široký rozmanitosť z formulárov v ranom kresťanstve. Pre naše účely môže byť „posmrtné spasenie“ definované ako nekresťanský obrat k Bohu po smrti alebo rozšírenie Božej milosti na nekresťana v určitom bode po smrti. In inými slovami, aby bola prítomná „posmrtná spása“, smrť nemôže byť chápaná ako hranica, za ktorou je konečný osud nekresťana spečatený. Niektoré formy posmrtného spasenia zahŕňajú príhovor živých alebo mŕtvych; niektorí nie. Štúdia sa teda nezameriava len na Thecla a Perpetua, ale krátke porovnanie oboch medzi sebou a s novšími príkladmi sa dotklo na veľa z na témy do byť adresované v toto kniha, uvedené tu v na objednať z kapitoly nasledovať .

Kapitola 1 sa zaoberá gréckymi, rímskymi a židovskými tradíciami pomoci mŕtvym, ktoré tvorili kultúrne prostredie raných kresťanov, a pomáha tak vysvetliť, prečo si niektorí želali zachraňovať mŕtvych. Kapitola 2 skúma tie kresťanské tradície skoršie ako Thecla a Perpetua, kde si nekresťanskí mŕtvi predstavujú, že sa obracajú k Bohu alebo prijímajú Božiu milosť. Nasleduje podrobná analýza príbehu Thecla v kapitole 3 a text Perpetua v kapitole 4 , zvažujúc ich príhovory za nekresťanských mŕtvych vo svetle ich identity ako nedávnych konvertitov, žien, budúcich mučeníkov a subjektov literárnych správ. Kapitola 5 skúma ďalší spôsob, akým kresťania vyjadrili nádej na posmrtnú spásu nekresťanov, mimo kontextu príhovornej modlitby a mučeníctva: tradície o Ježišovi

koniec str.8

zostup do podsvetia, aby zachránil niektorých alebo všetkých mŕtvych. Kapitola 6 skúma tých raných kresťanských mysliteľov, ktorí predpokladali posmrtný pokrok duše, s reinkarnáciou alebo bez nej, čo v niektorých prípadoch viedlo k špekuláciám o univerzálnej spáse.

Kapitola 7 sa zameriava na Augustína a pýta sa, ako a prečo prišiel k odmietnutiu všetkých foriem posmrtia spasenie pre nekresťanov, vrátane všetkých tých, o ktorých sa hovorí v kapitolách 2 až 6 . Ako nové myšlienky o očistci ako prostriedku na posmrtnú spásu hriešnych *kresťanov* nahradili predchádzajúce špekulácie o posmrtnej spáse nekresťanov? Rozhodujúcu úlohu zohrali Augustínove špecifické formulácie interpretujúce univerzalizmus, zostup do pekelných tradícií a epizódu Perpetua/Dinocrates. Nakoniec kapitola 8 skúma spôsoby, akými sa interpretácia príbehov Thecla a Perpetua a ďalších podobných príbehov (modlitba Gregora Veľkého za posmrtnú spásu cisára Trajána) vzťahuje k odlišným cestám, ktorými sa posmrtné spasenie uberalo východné a západné kresťanstvo. Niektorí východní pravoslávni teológovia zostali relatívne otvorenejší možnosti účinnej modlitby za spásu nekresťanov, zatiaľ čo v západnej stredovekej predstavivosti vládli augustinánske obmedzenia. V každom prípade mala formulácia dogiem hlboký vplyv na smerovanie náboženskej predstavivosti v neskorších storočiach. Oficiálne učenie katolicizmu po Druhom vatikánskom koncile, ovplyvnené osvietenstvom a európskym kontaktom so širším svetom, sa vyvinuli preč od niektorých tvrdších augustiniánskych formulácií, čo znamená, že niektorí súčasní katolíci si teraz predstavujú možnosť posmrtný spasenie pre najmenej niektorí nekresťania, najmä nemluvňatá.

Táto kniha sleduje históriu teologických myšlienok, ale jej cieľ je väčší. Myšlienky vznikajú iba v špecifických kultúrnych kontextoch a nové myšlienky zase pomáhajú formovať nové kultúrne kontexty. Perpetua, Augustine, autor príbehu Thecla, a ďalší predstavitelia tejto štúdie nielen vysvetľovali myšlienky, ale konali aj v konkrétnych situáciách. Pre všetkých bolo jednou z hlavných akcií písanie textov s implicitnými a/alebo explicitnými názormi na posmrtnú spásu nekresťanov. Názory každého z nich boli formulované v konkrétnom sociálnom kontexte, ktorý sa táto štúdia snaží preskúmať, keď sú zdroje dostatočne rozsiahle, aby to umožnili. Rovnako ako v prípade nedávnych príkladov Shakers a Svätých neskorších dní, presvedčenia a praktiky týkajúce sa spasenia mŕtvych môžu odhaliť veľa o svete živých.

koniec str.9

1. Grécka, rímska a židovská pomoc pre mŕtvych zobrazuje abstrakt kapitol a kľúčové slová



skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová Jeffrey A. Trumbower



Postava Thecla je zobrazená ako grécky hovoriaca obyvateľka Ikonia v Malej Ázii. 1 Vibia Perpetua bola a gramotný Roman predstavená z oblasť blízko Kartágo na severe Afrika, pravdepodobne vzdelaný v grécky aj latinsky. 2 Obaja sa pripojili k relatívne novej forme judaizmu známej ako kresťanstvo, takže oboznámenie sa s aspoň niektorými židovskými spismi je v pozadí každého z nich. Preto je potrebné do štúdium títo tri starodávny ríš (grécky, rímsky, židovský) pre náhľad do na informovali o správaní a viere dvoch žien a ďalších raných kresťanov, ktorí si predstavovali záchranu mŕtvych.

Konkrétne, náš záujem spočíva v činnostiach, ktoré v týchto kultúrach vykonávajú živí v prospech mŕtvych. Solomon Reinach raz napísal: „Pohania sa modlili k mŕtvym, kresťania sa modlili za mŕtvych,“ a tento výrok so súhlasom cituje Jacques LeGoff vo svojej prelomovej štúdii *Zrodenie očistca* . 3 LeGoff ďalej uvádza niekoľko príkladov, keď sa pohania modlili za svojich zosnulých, no modlitbu za zosnulých vníma väčšinou ako kresťanskú inováciu. Keď však rozohráme sieť širšie, zistíme, že v gréckej a rímskej antike existovali rôzne praktiky, ktorými sa živí snažili zlepšiť údel mŕtvych, a koniec koncov, to bol konečný cieľ kresťanskej modlitby za mŕtvy. Teda kresťanská prax

vyrástol zo starodávneho záujmu o blaho mŕtvych všeobecne; takáto starosť sa neobmedzovala len na kategóriu „modlitba“.

Metodologické Úvahy

Predtým, ako sa pustíme do prieskumu prastarých praktík a presvedčení, musíme sa zaoberať niektorými metodologickými úvahami. Táto kapitola sa zameria na

koniec str.10

Helenistické, neskoré republikánske a cisárske obdobie do tretieho storočia n. l. ako čas najviac relevantný pre skúsenosť prvých kresťanov, vrátane Perpetuy a *Skutkov Pavla a* autora Thecla. Staršie materiály, ako napríklad Homér, Platón a texty hebrejskej Biblie, budú predstavené, keďže sa v neskorších obdobiach stali „klasickými“ a všeobecne známymi. Iste, nie každá z tu uvedených tradícií by bola známa všetkým kresťanom v tejto štúdii; v skutočnosti by pravdepodobne len niektorí z nich mali priamy vplyv a tie budú zdôraznené v neskorších kapitolách. Ide tu o pochopenie širokej škály kultúrnych možností, ktoré majú raní kresťania v súvislosti s pomocou pre mŕtvych.

Takéto pochopenie bude nevyhnutné počas celej štúdie a najmä na jej konci, keď zistíme, ktoré z týchto možností pretrvali v neskorších storočiach, ktoré sa transformovali a ktoré upadli. Aby som predvídal jeden kľúčový záver, zaujatie spasením založené na konfesionálnom alebo náboženskom postoji, ktoré už bolo prítomné v niektorých formách helenistického judaizmu a pokračovalo v kresťanstve, malo potenciál spôsobiť roztržku medzi živými a mŕtvymi. Už by nebolo možné zachovať rodinnú kultovú činnosť pre mŕtvych a kontinuitu spomienky a úcty, keby mŕtvi neboli súčasťou komunity „spasených“. V tomto svetle treba vidieť činy niektorých kresťanov na záchranu mŕtvych.

Samozrejme toto kapitola nemôže byť a obsiahly prieskum z starodávny gréčtina, Roman, a židovský presvedčenia a praktiky zahŕňajúce mŕtvy; pre to, množstvo vynikajúcich diel už existuje. 4 skôr na zameranie tu je o tých tradíciách, v ktorých živí podnikajú konkrétne kroky v prospech mŕtvych. Niektoré z týchto tradícií možno nájsť ako súčasť pohrebných obradov, chápaných ako obrad prechodu medzi životom a smrťou, zatiaľ čo iné možno nájsť v pretrvávajúcich kontextoch, v ktorých mŕtvi a živí udržiavali dlhodobý kontakt. 5 Motivácia živých môže byť rôzna. Často si želajú upokojiť mŕtvych, aby nejakých získali prospech pre seba, ale niekedy aj oni smieť jednoducho chcieť urobiť niečo milé za svojich mŕtvych, s na nádej že oni, v poradí, bude byť tak ošetrený keď čas prichádza. Ako Sarah Iles Johnston poukazuje na to, že motívy môžu byť často zmiešané a hranica medzi láskavosťou a upokojením môže byť tenká. 6 Základnými zdrojmi pre tento výskum sú (1) archeológia hrobových miest, (2) nápisy súvisiace s pohrebmi a (3) literárne zdroje. Ian Morris podrobne opísal metodologické problémy, ktoré je potrebné zvážiť pri riešení hrobových miest. Ako zdôrazňuje, pochovávanie sa vo všeobecnosti uskutočňuje v rámci určitého typu rituálneho kontextu a tento kontext obmedzuje rozsah interpretácií, ktoré možno legitímne vyvodiť z hrobov. 7 Väčšina starovekých pohrebísk nebola sprevádzaná žiadnym písomným materiálom, takže špekulácie na myšlienky a presvedčenia z na mŕtvy osoba a na preživších môcť len odvodiť z umiestnenia telesa a typy zvyškov materiálu, ktoré sa s ním nachádzajú. Bolo telo spopolnené alebo pochované? Boli pozostatky neskôr dotknuté

koniec str.11

pozostalí za nejakým účelom? Je telo samo alebo v skupine? Ako je hrobka postavená? Existujú hrobové predmety? V každom prípade je potrebné holé údaje interpretovať opatrne.

Napríklad z archeológie je známe, že latinsky hovoriaci rímsky svet prijal grécku prax a rýchlo sa zmenil od kremácie k pochovávaniu počas druhého a tretieho storočia nášho letopočtu. Predstavuje to nejaký hlboký teologický posun alebo to bola len módna záležitosť? Satirik Lucian z druhého storočia poukázal na to, že kremácia aj pohreb vedú k tomu istému, k poškodeniu tela.

Kremácia to robí rýchlejšie. 8 Morris si myslí, že zmena bola do značnej miery výsledkom želania rímskych elít naskočiť na helenofínsky vlak v druhom storočí, ale mala za následok zjednotenie ríše pod jediným typom pohrebnej praxe, z ktorej sa potom stal „rímsky spôsob. " 9 Zmenu v praxi nesprevádzala ani zmena viery o duši či vzkriesenie tela. Posun v pohrebnej praxi teda nemusí nevyhnutne zodpovedať posunu v základných presvedčeniach. Okrem toho je potrebné starostlivo vyhodnotiť neoficiálne literárne dôkazy, ako keď Lucian mylne tvrdí, že „Gréci pália“ svojich mŕtvych ( *Na smútku* 21). Svoje tvrdenie pravdepodobne zakladal na starovekých literárnych prameňoch a nie na gréckej praxi svojej doby. 10

archeológia z Hrob Stránky

Tri aspekty archeológie hrobových miest, ktoré sa týkajú našej témy, sú existencia takzvaných „potrubných pohrebov“, prítomnosť hrobových predmetov vrátane mincí a najmä egyptská prax mumifikácie, ktorá pokračovala až do grécko-rímskeho obdobia. . Pri oboch sa nachádzajú „potrubné pohrebiská“. spopolnené a pochované pozostatky po celom Taliansku a sú doložené aj v rímskej Británii, Galii, Grécku a severnej Afrike. Pri týchto pohrebiskách bola fajka vložená jedným koncom do hrobu a druhým koncom nad zemou. Pausanius vo svojom *opise Grécka* 8.4.10 z druhého storočia poskytuje dôkaz o funkcii týchto píšťal, keď hovorí, že v Tronis in Phocis (región Grécka) Fóciáni každý deň priviedol obetné zvieratá k hrobke zakladateľa-hrdinu (buď Xanthippa alebo Fóka; Pausanius si nie je istý) a prelial krv „dierou do hrobu“. 11 JCM Toynbee a J. Ward Perkins aplikujú podobnú interpretáciu na rúry a diery nájdené v predkresťanských hrobkách vykopaných vo Vatikáne, vidiac fajky ako potrubia na víno alebo iné úlitby pre mŕtvych. 12 James Frazer opisuje objav na dvoch rímskych cintorínoch neďaleko Kartága, mesta, kde mala Perpetua víziu Dinokrata:

Každý hrob prikladá jeden alebo viac urny obsahujúce kalcinovaný kosti. Každý urna je zakryté s a tanierik, v na

v strede ktorého je diera; a tento koniec str.12

Otvor je spojený s vonkajškom hrobu pomocou kameninovej trubice umiestnenej buď vzpriamene tak, aby vychádzala v hornej časti hrobky, alebo šikmo tak, aby vychádzala na jednej zo strán. Teda úlitby nalial do skúmavky stekal dolu do urny. 13

Živí si museli myslieť, že mŕtvi potrebujú alebo túžia po úlitbách poskytovaných týmito rúrkami alebo inak vylievaných na zem, ako hovorí Richmond Lattimore:

Čo znamená rozliať víno alebo rozsypať kvety na hrob? Odpovedí je veľa. Je to zmierenie možno malígneho ducha? Je to kŕmenie hladného ducha? Kto profituje z akcie, mŕtvy alebo pozostalý, ktorý vykonáva takéto skutky oddanosti? Uctieva mŕtvych alebo si čistí svedomie, alebo robí nejaký čin, pretože je to módne, alebo slušne? Ktorékoľvek z vysvetlení môže byť pravdivé, pretože nám to hovoria všetky náhrobné kamene; a viaceré môžu byť spolu pravdivé. 14

Jedna nedávno publikovaná olovená tableta od spoločnosti Selinus, datovaná do roku 450 pred Kristom, môže pomôcť zodpovedať tieto otázky, aspoň v jednom prípade. Tabuľka, o ktorej hovoril Johnston, jasne naznačuje, že ako súčasť väčšieho rituálu bolo cieľom nalievania vína na hrob očistiť ducha znečisteného predka, ktorý obťažoval živých. 15

Náhrobné predmety zvyčajne znamenajú, že živí poskytujú zosnulému predmety, ktoré budú potrebovať v budúcnosti, ale niekedy boli hrobové predmety vystavené a potom odstránené rodinou alebo rozdané ako ceny na pohrebných hrách, takže nemožno vždy predpokladať mali byť v prospech mŕtveho. 16 Osobitný záujem je o jeden konkrétny hrob: v malom percente pohrebov od štvrtého storočia pred naším letopočtom do štvrtého storočia pred naším letopočtom bola mŕtvemu poskytnutá minca alebo mince, často v ústach.

Aristofanes ( *Žaby* 140), Strabo (8.6.12), Juvenal (3,267), a Lucian ( *Zapnuté Smútok* 10) všetky osvedčiť že mince mali mŕtvi použiť na zaplatenie prievozníkovi Cháronovi za cestu cez rieku Styx do Hádu. Lucian žartuje, že by to bolo lepšie poslať mŕtvych preč bez mince, aby to Cháron neurobil vezmite si ich a mohli by sa vrátiť k životu. Morris však pridáva varovnú poznámku: iba to odhaduje 5 percent hrobov študovaných v helenistickom a rímskom svete má v sebe mince a prítomnosť mincí nemusí nutne znamenať vieru v potrebu zaplatiť prievozníkovi. 17 Literárne zdroje,

Ukážte však, že aspoň niektoré z mincí možno takto interpretovať, a to nám poskytuje príklad toho, ako sa živí snažia pomôcť mŕtvym tým, že im poskytnú veľmi užitočné hrobové dobro.

V grécko-rímskom svete bol Egypt považovaný za kultúru osobitne oddanú premyslenej starostlivosti o mŕtvych. Herodotos, *História* , 2,85-91 (5. storočie pred n. l.) poskytuje najskorší grécky popis egyptských praktík; Diodoros zo Sicílie rozširuje Herodotove poznámky o štyristo rokov neskôr

koniec str.13

(1.91.1-93.4). Popisujú rôzne typy mumifikácie, ktoré boli dostupné za rôzne ceny, tiež ako iné Egyptské zvyky smrti. The archeológia hrob stránky potvrdzujú že To bolo V helenistickom a rímskom období je stále zvykom, že pozostalí bohatého Egypťana dodávajú mumifikovanému telu jedlo, amulety, obrazy božstiev a figúrky predstavujúce služobníkov a konkubíny pre budúci svet, hoci počet a kvalita amuletov a figúrok klesala. v dobe rímskej. 18 Silius Italicus ( *Púnica* 13.475; prvé storočie pred Kristom) a Lucian ( *Na smútok* 21) obaja nárokovať si že na Egypťania držané bankety v na prítomnosť z na mumifikované telo, a Barbara Borg to spája s vývojom realistickej posmrtnej masky v rímskom Egypte, ktorá nahradila skoršie používanie idealizovaného obrazu Osirisa. V rímskom období realistický portrét osoby zakrýva tvár múmie, a preto sa na hostine zosnulý považuje za skutočne prítomného; je účastníkom festivalu. 19 Takéto „kŕmenie“ je ďalším príkladom toho, ako sa živí starajú o potreby svojich mŕtvych a vôľu bude podrobnejšie prediskutované neskôr.

Epitafy

Pokiaľ ide o dôkazy z nápisov, aj keď počet upravených a publikovaných epitafov z gréckeho a rímskeho sveta je mimoriadne veľký, ráta sa na státisíce, 20 musíme pamätať na to, že väčšina ľudí v starovekom svete nemala finančné prostriedky na to, aby sebe alebo svojim blízkym zriadila pamätník s nápisom. Keith Hopkins a Melinda Letts podávajú vytriezvenie o masových hroboch v Ríme, z ktorých niektoré boli založené kvôli epidémiám. Jeden z neskorého republikánskeho obdobia obsahovalo pozostatky 24 000 tiel. 21 Mnohí chudobní v meste boli jednoducho hodení do spoločných jám nazývaných puticuli, ktoré sa nachádzali mimo mesta. 22 Keď sa teda človek dostane k nápisom, dostane sa k hodnotám a presvedčeniam vyšších vrstiev spoločnosti, hoci vzorka nie je taká vzácna ako literárne zdroje.

Čo môžu nápisy prezradiť o pomoci mŕtvym? Väčšina uvádza iba meno a možno niekoľko holých detailov o živote zosnulého. Z tých, ktoré vyjadrujú niektoré predstavy o stave mŕtvych, sú niektoré úplne negatívne, ako je to v slávnej formulke nachádzajúcej sa v gréčtine a latinčine v rôznych častiach



Taliansko: (I bol nie, a ja prišiel do bytie; ja ráno nie, a

netrpím); 23 non fui, fui, memini, non sum, non curo (nebol som, bol som, pamätám sa, nie som, je mi to jedno). 24 Takéto pocity sa zhodujú s helenistickou filozofiou epikureizmom a jej latinským vykladateľom Lucretiusom, ktorý zastával názor, že duša zložená z atómov po smrti jednoducho zanikne. „Smrť teda nie je pre nás ničím, nezáleží na nej ani trochu, pretože povaha mysle (alebo duše: animi) je pochopená

koniec str.14

byť smrteľným; a ako v minulosti sme necítili žiadne utrpenie [predtým, než sme sa narodili]. . . takže keď už nebudeme . . . sa nám nemôže stať vôbec nič“ ( *De Rerum Natura* 3.830). 25

Iné epitafy však uvádzajú náznak viery v nejaký druh pokračujúcej existencie po smrti, a niekedy sa tvrdí, že činy živých môžu ovplyvniť mŕtvych. Živí môžu na mŕtvych pôsobiť negatívne podľa znepokojujúce na hrobka, pozitívne podľa ctiť to, ako v na nasledujúce príklad z Kappadokie, druhý storočí ce: „Ktokoľvek mi to len tak dá hold ruža alebo niečo iné kvetina, nech má milosť od všetkých nebeských bohov. Ale ak iný príde so zlými návrhmi, nech ich má

nepriateľstvo všetkých bohov podsvetia." 26 Takéto požehnania a kliatby sú veľmi bežné, ale ako Lattimore poukazuje na to, že nemožno automaticky predpokladať, že dosvedčujú vieru v pokračujúcu existenciu mŕtvych, pretože ochrana svätosti alebo posvätnosti pohrebiska môže stačiť na to, aby bol tento druh jazyka zaručený. 27

Niekedy je jasné, že mŕtvi majú úžitok z činov živých. Jednou z takýchto akcií môže byť aj samotné uvedenie epitafu do prevádzky, v ktorom živý človek vyjadrí želanie alebo modlitbu za zosnulého. Najvýraznejší je epitaf z Egypta z druhého storočia, ktorý znie:



Ale vy podsvetné božstvá, ktoré prebývate na rovine Lethe, privítajte Epichara a buďte k nemu láskaví. 28 Autor tohto nápisu sa v skutočnosti „modlí“ k chtonickým božstvám za blaho mŕtveho .

Ďalší nápis, tento v latinčine neurčitého dátumu, obsahuje podobný názor, že živí môžu niečo urobiť do Pomoc na mŕtvy, v toto prípad, na žijúci potrebu neustále do vzývať na názov z na mŕtveho a pokropte vínom hrob tak že mŕtvy žije ďalej: „ak si ty, drahý rodič, vždy želáš aby si ma zavolal sladkým hlasom k božstvám hore, budem žiť, pokiaľ budeš vždy v bezpečí." 29 Lattimore to interpretuje nápis do znamenať to „nesmrteľnosť záleží na opakovanie mŕtvy meno mladíka a pokračovanie jeho kultu." 30 Skutočnosť, že matka má hrob „navždy“ ( *in aevo* ) kropiť vínom, zrejme naznačuje očakávanie, že tento aspekt rodinného kultu sa zachová po celé generácie. V tomto prípade je zrejmé, že rodinná zbožnosť má na mŕtveho v predstavách pozostalých skutočný vplyv.

Jeden veľmi bežný názor na epitafoch, ktoré sa nachádzajú v gréčtine aj latinčine, je „nech je vám zem svetlá“. Grécke výrazy sa líšia, zatiaľ čo latinčina je zvyčajne formulka „sit tibi terra levis“. Bolo to také bežné, že v latinských nápisoch sa často jednoducho skráti sttl 31 Zatiaľ čo ľudia často opakujú takéto bežné výrazy bez toho, aby o nich premýšľali alebo hlboko verili

koniec str.15

v ich obsahu je stále príznačné, že tento najbežnejší z epitafných nápisov vyjadruje túžbu, aby sa človeku darilo v jeho posmrtnej existencii, nech už je akákoľvek.

Kŕmenie na Mŕtvy

The prospech narastajúce do na mŕtvy mohol byť počatý v a fyzické spôsob, podobný do na egyptský bankety pre mŕtvych diskutované vyššie. JCM Toynbee opisuje množstvo latinských nápisov, ktoré svedčia o praxi, keď bohatí zanechávajú za sebou sumy peňazí, aby sa zabezpečilo, že budú po smrti zásobovaní jedlom, vínom, koláčmi, klobásami, ovocím a kvetmi. 32 Príklad z mesta Rím vyjadruje nádej, že mŕtvi pár do komu bola venovaná, „vstúpi dobré zdravie pohrebná hostina a užívajte si spolu s ostatnými." 33 Samozrejme, nie každý veril, že poskytovanie obetí mŕtvym v ich hroboch má nejaký účinok; nasledujúci epitaf to výslovne uvádza:

Neprinášajte mi nič na pitie, lebo som pil, keď som bol nažive, a to nerobí dobrotu; ani nič na jedenie, nič nepotrebujem. To všetko je nezmysel. Ale ak pre pamiatku a život, ktorý sme spolu prežili, prinesiete šafran alebo kadidlo, potom, priatelia, dávate vhodné dary tým, ktorí si ma vzali do svojej starostlivosti. Tieto veci patria bohom dole; mŕtvi nemajú nič spoločné so živými. 34

Lattimore si myslí, že tento nápis znamená, že mŕtvy muž nemá „žiadnu účasť na nesmrteľnosti“, 35 ale vetu (tých, ktorí si ma vezmú do úschovy) by som videl tak, že mŕtva osoba môže stále existovať, ale nemá priamy úžitok z obetí prinesených do hrobu.

Sústruženie z nápisových dôkazov o kŕmení mŕtvych k literárnemu zdroje, človek to zistí poskytovanie jedla, vína a masti pre mŕtvych má hlboké korene v predklasickom Grécku. Ako opisuje Walter Burkert pasáž z Homérovej *Iliady* 23.218-20, „Achilles nalieva víno svojmu mŕtvemu priateľovi Patroklosovi [je]

nezabudnuteľný poetický obraz.“ 36 Táto scéna je pohrebná úlitba, ale iné texty naznačujú, že obete mohli byť poskytnuté pre mŕtvych dlho po pohrebe. Slávnym príkladom z rímskeho sveta je každoročný festival Feralia, nazývaný aj Parentales, ktorý sa koná vo februári a opisuje ho Ovidius vo svojom *Fasti* 2.535-42 (napísaný tesne pred jeho vyhnanstvom v roku 8 nl):

Upokojte duše svojich otcov a prineste malé dary do hrobiek, ktoré im postavili. Duchovia sa pýtajú, ale málo; cenia si zbožnosť viac ako nákladný dar . . . kachlička ovinutá votívnymi girlandami, posypanie kukuricou, pár zrniek soli, chlieb namočený vo víne, nejaké sypané fialky, to sú dary: položte ich na črep a nechajte uprostred cesta. Nie že ja

koniec str.16

zakážte väčšie obety, ale aj tieto stačia na upokojenie odtieňov: pridajte modlitby a vhodné slová pri ohniskách, ktoré sú na to pripravené. 37

Ovídius poznamenáva, že mŕtvi duchovia požadujú tieto obete a rozrušia sa, ak nie sú upokojení. raz, hovorí, že v čase vojny Rimania zanedbávali oslavu Parentalie a duchovia vystupovali z hrobiek ako „znetvorení duchovia a vyli v uliciach mesta a na vidieku vôbec“ ( *Fasti* 2.547). Ďalší rímsky rituál pre mŕtvych, Lemúria, ktorý sa konal 9., 11. a 13. mája, nemal za cieľ starostlivosť a kŕmenie duchov, ale ich prepustenie z domácnosti, aby neobťažovali živých ( *Fasti* 5,443).

Lucian vo svojom satirickom pohľade na pohrebné obrady v druhom storočí nášho letopočtu opisuje presvedčenie väčšiny ľudí:

Tí (mŕtvi) strednej cesty života, a je ich veľa, sa túlajú po lúke bez tiel, v podobe tieňov, ktoré sa rozplynú ako dym vo vašich prstoch. Potravu získavajú, prirodzene, z úlitieb, ktoré sa vylievajú v našom svete, a zo zápalných obetí pri hrobe; takže ak niekto nezanechal za sebou na zemi priateľa alebo príbuzného, ide tam ako nenažraná mŕtvola v stave hladu. ( *Na smútok* 9.-10.) 38

Hoci Lucian pohŕda týmito praktikami, jeho správa poskytuje cenné dôkazy o ľudových postojoch. Je jasné, že kontinuita rodinnej zbožnosti voči mŕtvym bola trvalou črtou stredomorskej kultúry a všeobecne sa zastávalo názor, že mŕtvi potrebujú tieto zbožné aktivity živých, aby si udržali blahobyt v posmrtnom živote.

V hebrejskej Biblii sú náznaky, že medzi starými Júdejcami existovala aj tradícia starostlivosti o mŕtvych a ich kŕmenia, praktiky podobné starým mezopotámskym kispu-rituálom, ktoré zahŕňali mesačné obetovanie jedla a úlitby a vzývanie mŕtveho. názov. 39 nem. 26:13-14 sa týka nesprávneho použitia desiatových produktov v zádušné obety: „Ty povie pred Hospodinom, tvojím Bohom . . . „V smútku som z neho nejedol, neodstránil som si z neho, kým som bol nečistý, ani som neobetoval čokoľvek z toho mŕtvi.“ Na tejto pasáži Elizabeth Bloch-Smith poznamenáva: „Obetovanie zasvätené jedlo zosnulým bolo dostatočne rozšírené na to, aby si vyžadovalo slovné distancovanie sa.“ 40 Ps. 106:28 konkrétne odsudzuje Izraelitov, pretože „sa pripútali k Baalovi z Peoru a jedli obetné obete k mŕtvym.“ Príbeh Baal of Peor v Num. 25:1-13 robí nie výslovná zmienka o obetiach na mŕtvy, ale tento čin je prominentnou črtou žalmu; je pravdepodobné, že „Baal of Peor“ predstavoval chtonický aspekt Baala. 41 Okrem toho slovné spojenie „iné obete“ v nem. 12:27 sa vykladá tak, že znamená súkromné rodinné pohrebné obete alebo obete za mŕtvych; deuteronomisti povoľujú jedenie mäsa z takýchto obetí, ale

koniec str. 17

stanoviť, že krv musí byť vyliata na oltár Jahveho. 42 Toto ustanovenie mohlo byť proti praktike obetovania krvi mŕtvym. Archeologické pozostatky majú tendenciu potvrdzovať obraz, ktorý predstavujú tieto biblické pasáže, keďže v početných hroboch v Judsku z obdobia monarchie sú džbány, misky, zvieracie kosti a iné zvyšky jedla zjavne obetované mŕtvym. 43 Zatiaľ čo čarodejníci,

Biblickí pisatelia často odsudzujú médiá a nekromanciu, v hebrejskej Biblii to nikde nie je plošný zákaz kŕmenia mŕtvych. nem. 26:14 a Ps. 106:28 len kritizujte obete z desiatového výnosu a jedenie obetí v kontexte uctievania Baala. 44 Niektorí rabíni ( *Sifre Numbers* 131) spájali túto inštitúciu s inštitúciou „Marzeah“, čo bolo tiež dosvedčené v Ugarite (15. storočie pred n. l.) a opísané Marvinom Popeom ako banket „konaný v smútku aj veselí za mŕtvych, s opilstvo a sakrálny pohlavný styk“. 45

Ako som práve uviedol, množstvo biblických pisateľov nachádza chyby v nekromancii a zbožšťovaní mŕtvych a v príbehu o nemilovanom kráľovi Saulovi v 1. Sam. 28 je jediným naratívnym popisom takejto nekromancie v hebrejskej Biblii. Toto je slávna epizóda Saulovho hľadania rady od mŕtveho proroka Samuela, kde je Samuel nazývaný „bohom“ (28:13). Prorok Izaiáš z ôsmeho storočia odsudzuje takéto nekromantické praktiky najdôraznejšie v Izovi. 8:19-20: „Ak vám teraz ľudia povedia: ‚Poraďte sa s duchmi a známymi duchmi, ktorí štebotajú a mrmlajú; nemal by sa ľud radiť so svojimi bohmi, mŕtvymi v mene živých, aby učil a učil?‘ Tí, ktorí takto hovoria, určite nebudú mať úsvit!"

Podobný výsmech a polemika nájdeme aj u Iza. 19:3 a 29:4 a úplný zákaz nekromancie sa nachádza v Deut. 18:11 (porov. 2M 22:18; 3M 19:31, 20:6, 20:27). V týchto prípadoch sa pozornosť sústreďuje na to, čo môžu mŕtvi urobiť pre živých. Táto štúdia sa zaujíma o opak, o tradície, kde živí pomáhajú mŕtvym a snažia sa zlepšiť ich posmrtnú existenciu. Tieto posledné činnosti nemusia nevyhnutne zahŕňať uctievanie mŕtvych alebo žiadanie o radu od nich, hoci niekedy môžu byť rôzne činnosti úzko prepojené.

Pre helenistické obdobie existujú dva hlavné literárne dôkazy o židovskej praxi kŕmenia mŕtvych spôsobom podobným ich stredomorským susedom, Sir 30:18 a Tobit 4:17. Okolo v roku 180 pred Kristom Sirach podľa Septuaginty napísal: „Dobré veci sa vylievajú na zavreté ústa 46 sú ako obete jedla uložené na hrobe. Načo je obeta pre modlu?" Tu sú mŕtva modla a mŕtva osoba na rovnakej úrovni v tom, že obety pre ktorúkoľvek z nich sú považované za smiešne (Dan 14:1-22 [LXX], príbeh Bela a drak, pre židovský výsmech z jedla ponúkaného modlám). Ben Sira nenamieta proti praxi ponúkania jedla mŕtvym, ale poukazuje na jej zbytočnosť, podobne ako v sarkastickom gréckom epitafe, o ktorom sme hovorili vyššie. Ale jeho výsmech Okrem toho, zatiaľ čo Sirach zosmiešňuje kŕmenie mŕtvych, inde tiež hovorí: „ani mŕtvym neodopierajte láskavosť“ (7:33).

koniec str. 18

Byť. 4:17 môže povzbudzovať kŕmenie mŕtvych v závislosti od toho, ako sa verš číta. V kontexte tejto neskorej perzskej éry alebo ranej helenistickej knihy, v ktorej je poskytnúť mŕtvym dôstojný pohreb najvyššou cnosťou (viac o tom neskôr), Tobit hovorí svojmu synovi Tobiášovi: „Vylej svoj chlieb na hrob spravodlivý, ale daj žiadny do hriešnikov“. The koncepcie z „nalievanie chlieb" je zvláštne; to je možné že na text pôvodne čítať „nalejte víno“ v súlade s aramejským textom Ahiqar, z ktorého boli odvodené časti Tobitu. 47 Pre naše účely je dôležitá otázka, či autor Tobita odporúča poskytovať obety mŕtvym, či už víno, chlieb alebo oboje. Carey Moore tvrdí, že nem. 26:14 a Ps. 106:28 by zakázalo takéto ponuky, ale tieto pasáže hovoria len proti obetiam desiatového výnosu a obetí v kontexte uctievania Baala. 48 som naklonený do sledovať Jonasa Greenfielda vyhliadka že Tobit urobil naozaj porada taký "pohanský" čin, označujúci že pri najmenej jeden židovský autora v na helenistický éra veril v kŕmenie na mŕtvy v spôsobom podobným mnohým Grékom a Rimanom. 49

Poskytovanie a Správne Pochovanie

Existuje jedna najpozoruhodnejšia téma súvisiaca s našou témou, ktorá je potvrdená v literárnych zdrojoch medzi Grékmi, Rimania a Židia: povinnosť živých zabezpečiť mŕtvym dôstojný pohreb. Táto obava je vyjadrená aj na epitafoch. 50 Jeho ústrednú úlohu ukazuje cynik Diogenes († 320 pred n. l.), ktorý údajne šokoval svoje publikum vyhlásením, že chce, aby jeho telo zostalo nepochované, aby ho zožrali mrchožrúti. 51 Pamätajúc na varovanie Hopkinsa a Lettsa, ktoré robili mnohí v gréckom a rímskom svete

Neprijatie dôstojného pohrebu len zväčšuje dosah týchto tradícií: Medzi mnohými starovekými autormi existovala obava, že s vlastným telom sa nebude správne nakladať a že to môže mať vážne následky nielen pre vnímanie vlastného sociálneho postavenia, ale aj pre vlastnej posmrtnej existencie. Prvky tejto témy sa nachádzajú v najklasickejších prameňoch: Homér, grécka tragédia z piateho storočia pred n. l. a latinský epický básnik Vergílius (70-19 pred Kr.).

V *Iliade* 23,62-107 sa Achilleovi vo sne zjaví duch Patrokla a žiada ho o poriadnu kremáciu. Patroklos hovorí: "Pochovajte ma so všetkou rýchlosťou, aby som mohol prejsť bránami Hádesu. V diaľke ma držia duchovia, prízraky ľudí, ktorí sa namáhali, ani mi nedovolia, aby som sa k nim pripojil za hranicami." Rieka, ale márne blúdim cez Hádov dom so širokou bránou“ ( *Ilias* 71-74).

Vykonávanie kremačných obradov má jasný vplyv na stav mŕtveho v posmrtnom živote; nechať telo nepochované je škodlivé. 52 Podobne, ako súčasť slávneho Odyseovho výletu do podsvetia v *Odyseovej* knihe 11, tieň Odyseovho mŕtveho druha Elpenora žiada dôstojnú kremáciu, keďže jeho mŕtvolu zanechali Odyseus a jeho muži (11.51-80). Na rozdiel od

koniec str.19

Patroklos, Elpenor výslovne neuvádza, že v posmrtnom živote trpí, pretože jeho telo bolo ponechané hniť, alebo že jeho stav sa zlepší, ak Odyseus splní jeho požiadavku. Ale aj keď nie je uvedený žiadny jasný dôvod, Elpenor si želá, aby bola táto služba vykonaná, a Odyseus a jeho muži sú veľmi horliví, aby im vyhoveli (12,8-15).

Potreba zabezpečiť dôstojný pohreb bola bežnou témou aj v gréckej tragédii, ako aj v slávnej potrebe Antigony pochovať svojho mŕtveho brata Polynicesa. Kráľ Kreón si prial nechať telo Polynicesa nepochované ako morálny príklad, keďže zomrel v boji proti vlastnému mestu ( *Antigona* 194-210). Popri všetkých otázkach pozemských česť a spravodlivosti že motivovať ona, Antigona hovorí v linky 27-29 že jej brat Eteokles, ktorý *bol* riadne pochovaný, „má svoju česť medzi mŕtvymi na zemi“. Toto vyhlásenie je vágne; mohlo by to naznačovať, že akcia Antigony zlepší postavenie Polynice v posmrtnom živote a/alebo by sa mohla zamerať na spôsob, akým sa živí pozerajú na mŕtvych (tj nepochovaných mŕtvych si živí vážia). Označuje svoj zbožný čin ako "pomoc mŕtvym" ; ale v riadku 521 nahlas špekuluje, "ktovie, či jeho čin [boj Polynices proti jeho vlastnému mestu] je bez viny vo svete pod ním?" Tieto pasáže naznačujú, že sa niečo deje vo svete mŕtvych; sa tam robia morálne súdy, môžu sa uplatniť pojmy hanby a cti, hoci Antigona si nie je istá, ako by sa vzťahovali na jej brata. Aischylos tu môže pomôcť objasniť túto otázku: v *Eumenides* 94 sa dozvedáme, že duch Klytaestra je „zneuctený“ (αφτιμασμ νη) medzi ostatnými mŕtvymi, pretože spáchala vraždu; "oni nikdy prestať hanobenie ja," ona narieka. Jeden mohol rozumieť že Antigona robí nie chcieť jej brat byť tak zneuctený. 53 V zobrazení podobnom Homérovej Elpenore sa Euripidova postava Polydorus ( *Hecuba* 28-34), ktorej telo je nepochované, trepe okolo hlavy svojej matky Hecuby (pravdepodobne znamená, že sa jej zjavuje v snoch). 54 Myšlienka, že nepochovaným treba pomôcť žitie je jasne naznačené v Homérovi a v tu uvedených tragických situáciách; v neskorej rímskej republike a raných cisárskych obdobiach je tento pojem ešte silnejšie rozvinutý v literatúre a v hlásených udalostiach zo skutočného života, ako je vidieť vo Vergíliovi a ďalších príkladoch, ktoré treba nasledovať.

Virgilov náprotivok ku knihe 11 *Odyssey* sa nachádza v 6. knihe *Aeneidy* a obsahuje príbeh podobný žiadosti Elpenora. Virgil predkladá výslovnú doktrínu o strašnom osude duší z nepochovaných. Aeneas na svojej ceste do podsvetia vidí veľký zástup duší na brehu rieky Styx, ktoré čakajú na Charona, aby ich previezol, a Sybil mu povie, že „toto sú tí bezmocní a bez hrobu... Charon ich nemusí preniesť. strašné brehy a rozbúrené vody, kým nenájdu ich kosti a odpočívajúci miesto. Oni túlať sa a trepotanie okolo títo brehoch pre jeden sto rokov; iba potom konečne, keď boli pripustení, znovu navštívia vytúžené bazény" (6.325-30). Čoskoro nato Aeneas vidí dušu Palinurusa, ktorý spadol cez palubu zo zadnej časti svojej lode počas líbyjskej plavby. Ukazuje sa

koniec str.20

Palinurus nezomrel v mori, ale podarilo sa mu to doplávať k talianskemu pobrežiu, len aby ho tam zabili „barbarským ľudom“ ( *gens rawlis* ). Teraz jeho telo zostáva v príboji, zmietané vlnami tam a späť. Palinurov odtieň prosí Aenea, aby na jeho mŕtvolu hodil trochu zeme a tým ma „zachránil pred týmito problémami“ ( *eripe me hi* s, 6.365). Palinurus by bol prevezený cez rieku o sto rokov skôr, ak by bol Aeneas schopný splniť jeho požiadavku. Nanešťastie pre Palinurusa, nebo mu určilo iný osud a Sibyla mu prikazuje, „prestaň dúfať, že rozhodnutia bohov sa zmenia modlitbou“ (6,376). Ona robí ponúknite mu útechu a povedzte mu to susedný ľudia z oblasť, kde leží jeho telo, zriadi svätyňu na jeho pamiatku, prinesie obety a miesto bude pomenované v jeho česť (Kapo palinuro; 6,377-84). Toto novinky prinášajú skvelé radosť do Palinurus, tvorby iným spôsobom poukazuje na to, že činy živých môžu mať priamy priaznivý vplyv na stav mŕtvych v posmrtnom živote. 55

Viaceré texty naznačujú, že táto literárna téma sa premietla a možno aj pomohla formovať skutočné postoje skutočných ľudí. Pausanius (druhé storočie n. l.) uvádza, že „odtieň“ (ε δωλον) Akteona v Orchomenu znepokojoval ľudí, kým pre neho nevykonali správne pohrebné obrady ( Dec. *Gr.* 9.38.5). Okrem toho, Pausanius chváli zbožné činy starovekých dôstojníkov, ktorí zabezpečili riadne pochovanie cudzinci a vyplavené telá (2.1.3; 10.5.4). Plínius mladší hlási, že filozof Athenodorus úspešne zničil dom v Aténach exhumáciou kostí z domu a ich verejným pohrebom ( *Ep* . 7.27; rovnaký príbeh rozpráva Lucian, *Milovník lží* 30). U Siliusa Italicusa *Punica* 13 475, na duch z Appius Claudius nie je schopný Nájsť odpočívaj, pretože to robili jeho priatelia nie spopolniť a pochovať jeho telo. Všetky tieto príbehy naznačujú rozšírené presvedčenie, že mŕtvi si želali mať riadny pohreb, že z tohto zbožného konania mali úžitok a že bez neho nezanechajú živých v pokoji. Hoci žiadajú o iné láskavosti ako o riadne pochovanie, zjavenie Falconilly Tryphaene v *Skutkoch Pavla a Thecla* a objavenie sa Dinokrata v Perpetue tesne pred jej mučeníctvom dáva zmysel v týchto stredomorských kultúrnych kontextoch, kde sa mŕtvi odvolávajú na živých, často v snoch, o pomoc a útechu, široko koncipované.

Dôležitosť riadneho pohrebu nachádza pevné miesto aj v niektorých židovských tradíciách. V hebrejskej Biblii však tieto pohrebné tradície neboli jasne spojené so žiadnym prínosom, ktorý by mŕtvy človek mohol získať. Súčasťou Jezábelinho trestu, ako ho oznámil Eliáš v 1. Kráľov 21:19-23, bolo, že ju psi olizovali. krv, a hrozne proroctvo že bol uvedomil v 2 Kings 9:30-37. The autora má Jehu, na učenie o Jezábelinej násilnej smrti, rozšírte Eliášov výrok pripísaním tohto výroku prorokovi: „Mŕtvola Jezábel bude byť Páči sa mi to hnoj na na lúka v na území z Jezreel, tak že č jeden môcť povedať 'Toto je Jezábel' “ (2. Kráľov 9:37). Jej postavenie kráľovskej dcéry ju oprávňovalo na slušný pohreb (9:34), ale Jehu, uzurpátor a vodca prevratu ju chcel vymazať

koniec str.21

pamäť, pravdepodobne z politických dôvodov, aby žiadny hrob nemohol slúžiť ako miesto stretnutia prívržencov minulého režimu. Nie je tu teda explicitné, že pochovanie alebo nepochovanie ovplyvňuje posmrtnú existenciu mŕtveho, aj keď je možné, že to mnohí ľudia predpokladali, pretože starostlivosť o mŕtvych a ich kŕmenie, dosvedčené v archeológii starovekého Judska, to nedokázali. miesto bez konkrétneho miesta pre mŕtvolu. Biblický text skôr vidí nedostatok Jezábel v pohrebe ako funkciu nedostatku cti, ktorý jej majú pozostalí. Biblickí pisatelia používajú Jehuovo odmietnutie pohrebu podobným spôsobom ako Sofoklov charakter Kreóna: Nepochovaná mŕtvola slúži ako negatívny morálny príklad a dáva obyvateľstvu jasné politické vyhlásenie. Rovnako aj Jer. 8:1-3, 22:19 a Deut. 28:26 všetci používajú hrozbu rozptýlených kostí a nedostatok dôstojného pohrebu ako sociálnu zbraň na presadzovanie určitých kódexov správania v tomto živote.

In na kniha z Tobit, napísané v na neskoro perzský alebo skoro helenistický obdobie, poskytovanie a slušný pohreb sa považuje za primárny tovar, ktorý stojí za veľké riziko. Tobit je fiktívny Izraelita zo Severného kráľovstva, ktorý vždy zostal verný Dávidovmu domu a Jeruzalemu a ktorý bol vzatý do vyhnanstva, keď Asýrčania dobyli Samáriu v ôsmom storočí pred naším letopočtom Počas exilu v Ninive vykonal Tobit mnoho dobročinných činov. : „Svoj pokrm by som dal hladným a odev nahým, a keby som videl mŕtvolu niekoho zo svojho ľudu vyhodenú za múrom Ninive, pochoval by som ju“ (1:17). Aj pochoval telá tých Izraelitov, ktorých kráľ Senacherib usmrtil, a to mu vynieslo Senacheribov hnev, ale chválu anjela Rafaela (12:12). V celej knihe sa rozlišuje medzi spravodlivými a zlými: Aj keď je Tóbit spravodlivý, na istý čas je postihnutý slepotou, ale on je prípadne vyliečený a odmenený pre jeho dobre skutky s šťastie a a dlhý života. A naopak, jedným stálym refrénom knihy je „pozri, čo robí nespravodlivosť – prináša smrť!“ (14:11). V tomto kontexte sa rada Tobita svojmu synovi v 4:17, o ktorej sme už hovorili, stáva ešte zaujímavejšou: „Nalej si chlieb hrob spravodlivých, ale hriešnikov nedávajte.“ Text z Ahiqar, z ktorého je toto odvodené, znie: „Syn môj, vylej svoje víno na hroby spravodlivých, než ho pij so zlými ľuďmi.“ Text Ahiqar je jasné: Než piť so zlými ľuďmi, je lepšie naliať víno na hrob. Text Tobita je nejasnejší: Znamená to, že Tobitov syn by mal radšej dávať chlieb mŕtvym ako ho dávať živým? hriešnikov, alebo to znamená, že má dávať chlieb len spravodlivým mŕtvym a nie hriešnym mŕtvym? Ak druhé, potom autora z Tobit je tvorby a rozlíšenie medzi na mŕtvy a obmedzujúce človek dobročinnosť k spravodlivý medzi ich. Toto by priniesť Tobitov radu do riadok s Eliáš a Jehu's odmietnutie o správnom pohrebe Jezábel a s Kreónovým postojom k Polynices: Živí sa správajú k mŕtvemu v súlade s jeho činnosťou, kým žije. To môže platiť aj v tých kontextoch (1. a 2. králi, Tobit), kde sa nepredpokladá, že činy živých skutočne ovplyvňujú stav mŕtveho. v iný svet. Takéto

koniec str.22

postoje sa rozšíria aj na Božie zaobchádzanie s mŕtvym človekom, keď sa neskôr v helenistickom období medzi Židmi objaví predstava o diferencovaných osudoch po smrti.

Záchrana pre na Mŕtvy v a "spása" Kontext

Keď Qohelet, „kazateľ“, autor knihy Kazateľ, špekuluje o ľudskom osude po smrti, zaobchádza s celým ľudstvom ako s jednou nediferencovanou masou: „Ktovie, či ľudský duch ide hore a či duch zvieratá idú dolu do zeme?" (3:21). Podobne väčšina doteraz predstavených gréckych, rímskych a židovských kontextov sa zaoberala konaním živých v mene relatívne nediferencovaných mŕtvych: Všetci mŕtvi môžu byť ctení v Parentalii; všetci potrebujú dôstojný pohreb v Homerovi, Virgilovi a Tobitovi (hoci niektoré majú česť prepracovanejšie obrady ako iné); všetky môcť potenciálne byť poctený alebo upokojený úlitbami. Výnimkou boli tie kontexty, ako sú tie, ktoré sa odrážajú v *Antigone* alebo v Jehuovom zaobchádzaní s Jezábelinou mŕtvolou, kde je telo „hriešnika“ ponechané nepochované na politické účely, resp. ako morálny príklad. Z Egypta existujú ďalšie dôkazy o pokuse o diferenciáciu mŕtvol: Niekedy sa konal „súd“, aby sa určilo, či by mŕtvola mala alebo nemala prijať prepracované pohrebné obrady so všetkými sprievodnými výhodami v posmrtnom živote. Ako to opisuje Diodorus zo Sicílie:

Ak sa niekto predstaví a vznesie obvinenie, a ukáže, že mŕtvy človek viedol zlý život, sudcovia oznámia rozhodnutie všetkým a telu sa odoprie obvyklý pohreb; ak sa však ukáže, že žalobca vzniesol nespravodlivé obvinenie, bude prísne potrestaný. Keď sa neobjaví žiadny žalobca alebo sa zistí, že ten, kto sa prezentuje, je ohovárač, príbuzní odložia smútok bokom a pochvália zosnulého. (I.92.4-5) 56

Rheinhold Merkelbach, ktorý sa neuspokojil s tým, že tento neoficiálny literárny dôkaz považuje za nominálnu hodnotu, potvrdil všeobecnú spoľahlivosť Diodorovej správy z papyrusov. 57

Existujú dva predkresťanské kontexty, jeden grécky a jeden židovský, kde sa mŕtvi rozlišovali na „spasených“ a „nespasených“ a kde pomoc pre mŕtvych spočívala v pokusoch živých preniesť mŕtvych z jednej kategórie do iné. Prvýkrát v týchto súvislostiach možno budeme môcť hovoriť

posmrtného „spásy“, kategórie najproduktívnejšej na pochopenie ranokresťanských textov. V *Republice* 2.362E-367E, Platón zobrazuje Adimanta diskutujúceho o spravodlivosti (δικαιοσ νη) v spoločnosti Glaucona a Sokrata. Ústredným bodom Adimantusovho prejavu je, že ľudia nekonajú spravodlivosť pre ňu samotnú, ale skôr pre výhody, ktoré môžu získať, a ak je možné konať nespravodlivo a napriek tomu tieto výhody získať, ľudia tak urobia. pravda,

koniec str.23

hovorí: Homér, Hésiodos, Musaeus a Orfeus vyhlasujú, že bohovia odmeňujú spravodlivých a trestajú zlých v tomto živote aj po smrti, ale pre tých, ktorí chcú pokračovať vo svojej nespravodlivosti, existuje východisko:

Žobráci kňazi a veštci chodia k bránam bohatých mužov a nútia ich veriť, že prostredníctvom obetí a zaklínadiel nazhromaždili od bohov poklad moci, ktorý môže odčiniť a vyliečiť príjemnými slávnosťami každý prehrešok človeka alebo jeho predkov, a že ak chce človek ublížiť nepriateľovi, za malú cenu bude môcť zraniť rovnako spravodlivo aj nespravodlivo, pretože sú majstrami kúziel a kúziel, ktoré nútia bohov slúžiť svojmu cieľu. (364B-C) 58

Adimantus cituje Homéra, *Ilias* 9.497, ako autoritu pre tento názor, že bohov možno pohnúť modlitbami, obetami, upokojujúcimi sľubmi, kadidlom a úlitbami. Adimantus potom pokračuje v rozprávaní o „bušľoch kníh“ pripisovaných Musaeovi a Orfeovi:

Tieto knihy používajú pri svojich rituáloch a nútia nielen obyčajných ľudí, ale aj štáty veriť, že skutočne existujú odpustenie hriechov a očisťovanie za skutky nespravodlivosti, prostredníctvom obety a príjemného športu pre živých, a že existujú aj špeciálne obrady. zaniknutý (τελευτ σασιν), ktorý nazývajú funkciami (τελετ ς), ktoré nás oslobodzujú od zla v tomto inom svete, zatiaľ čo hrozné veci čakajú na tých, ktorí zabudli obetovať. (364E-365A)

Tieto obrady pre mŕtvych sa opäť spomínajú v roku 366A, keď Adimantus zhŕňa svoj argument v tejto časti prejavu:

Lebo ak sme spravodliví, bohovia nás síce nepoškodia, ale odníme od nás zisky nespravodlivosti. Ale ak sme nespravodliví, získame tieto zisky a dôležitosťou našich modlitieb, keď prestúpime a zhrešíme, presvedčíme ich a unikneme bez trestu! Áno, bude to namietané, ale za naše nespravodlivé skutky tu budeme odsúdení vo svete nižšie, my alebo deti našich detí. Nie, môj drahý pane, náš vypočítavý priateľ povie, tu sú opäť obrady pre mŕtvych (τελετα ) majú veľkú účinnosť.

Platón prinútil samotného Sokrata, aby hovoril o tomto probléme, keď presadzuje typy mýtov, ktoré by mali byť povolené v ideálnom meste: „Ľudia nesmú spievať ‚Dary hýbu bohmi a dary presviedčajú hrôzostrašných kráľov‘“ (3.390E). Problém je že bohovia by sa dali presvedčiť do odpustiť nespravodlivosť pri akýkoľvek čas; pre Platónove bod, netreba rozlišovať, či k presviedčaniu dochádza počas života nespravodlivej osoby, alebo po jeho smrti. Obe sú rovnako problematické. Platónov vlastný mýtus o súde v posmrtnom živote nezahŕňa žiadne takéto presviedčanie alebo odpustenie („Mýtus o Er“, *Rep.* 10, najmä 614C-E a

koniec str.24

617E) a jeho *zákony* 885D a 907E špecifikujú, že dobré náboženstvo posilňuje morálku tým, že odstraňuje takéto predstavy o presviedčaní bohov, aby prestupovali spravodlivosť.

Mnohí komentátori chápali tieto pasáže v *Rep.* 364-65 ako dôkaz, že orfická religiozita obsahovala nejaký druh rituálu na posmrtné odpustenie hriechov mŕtvych ľudí. 59 WKC Guthrie, v jeho klasická práca o Orfeovi a gréckom náboženstve nesúhlasí. Kľúčové slovo je v *Rep* . 365A, τελευ σασιν, čo Guthrie pripúšťa, by mohlo znamenať, že obrady sa vykonávajú pre tých, ktorí už zomreli, alebo (jeho preferované čítanie), že obrady sa teraz vykonávajú pre živých a to, čo sa v nich naučia, bude pre nich užitočné aj po zomreli. 60 Objavy množstva orfických/bakických textov od roku 1970 môžu túto otázku objasniť; zlaté lamely, zlaté listy, kostené tabuľky a iné médiá s krátkymi textami sa objavili v hroboch z obdobia 400 – 100 pred Kristom v južnom Taliansku, na Kréte, v Tesálii a na juhu

Rusko. 61 Najdôležitejšie pre túto štúdiu sú dve takmer identické zlaté lamely zo ženského hrobu zo štvrtého storočia pred n. l. Pelinna:

(1) Teraz vy mať zomrel a teraz vy mať prísť do bytosť, O trikrát šťastný jeden, na toto rovnaký deň.

(2) Povedz Persephone že Bakkhios sám má nastaviť vy zadarmo. . . .

(7)A pod zemou sú pre vás pripravené tie isté ceny [alebo "obrady", τ λεα] ako pre ostatných blahoslavených . 62

Riadok 7 sa objavuje len na jednej z lamiel, nie na oboch. Po spojení textu s inými orfickými tradíciami Fritz Graf pokračuje v jeho interpretácii: „Vo verši 2 sa situácia o niečo vyjasní: zosnulý dostane pokyn, čo má povedať v podsvetí, kde dôjde ku konfrontácii s Persefonou.

nastať. . . . Existuje len jedna možná odpoveď: zosnulý sa má odvolávať na λ σις, sloboda, ktorú získal Bakchios. Človek sa stáva βακχος až po osobnom zasvätení." 63

Grafova interpretácia tohto textu sa preto zhoduje s Guthrieho interpretáciou platónskych pasáží: zasvätená sa v rituáli počas života naučila niečomu, čo jej pomôže po smrti, totiž že ju oslobodil Bacchus (Dionysos). Po smrti nepotrebuje žiadne ďalšie rituály.

Môžeme však urobiť prípad pre druhú stranu, vidieť skutočný rituál pre tých, ktorí už zomreli v *Rep* . 365A, 366A a zlatá lamela. Argumenty zahŕňajú nasledovné: (1) Mýtus o takmer záchrane Orfea Euridyce z podsvetia sa dobre spája s predstavou orfických rituálov zlepšujúcich osud tých, ktorí už zomreli. (2) τελτα riadku 7 v lamele vyššie by mohli odkazovať na obrady, ktoré vykonával preživších na v mene nedávno zosnulý žena a všetky ostatné požehnaný tie. 64 (3) *zástupca* . 366A (nediskutoval Guthrie) opakuje tvrdenie o užitočnosti τελετα v podsvetí;

koniec str.25

predchádzajúci kontext opisuje užitočné rituály, ktoré sa odohrávajú počas života nespravodlivého človeka a paralelne τελετα z 366A by objaviť konať po tom, čo je už zosnulý. (4) Johnston vyvoláva paralela s nedávno publikovanou olovenou tabuľkou zo Selinus z roku 450 pred Kristom Text tabuľky jasne načrtáva rituál, ktorý majú vykonávať živí za mŕtvych a ktorého cieľom je očistenie od nečistých duchov. Výhoda rituálu je pre živých aj mŕtvych. 65

Prípad je skutočne nejednoznačný a súhlasím s tým, že Guthrie zamietol ďalší údajný dôkaz o orfickej praxi obradov pre mŕtvych, *Orphicorum Fragmenta* 232 a *Rep.* 364B. 66 Vo veci *Rep* . 365A, 366A a lamela, mám však sklon vidieť dôkazy o rituáloch, ktoré mali za cieľ posmrtnú pomoc pre mŕtvych. V rade lamiel 7 je τελετα pravdepodobne sa odohrávajú po smrti ženy, či už pod zemou alebo nad zemou, a keďže už bola zasvätenou, zdá sa, Je logické, že mŕtvym, ktorým sa pomáhalo, boli tí, ktorí sa rituálov zúčastnili už počas svojho života. Týmto spôsobom by rituály nevytvárali nových zasvätencov medzi mŕtvymi, ale skôr by boli mimoriadnej pomoci tým zasväteným, ktorí zomreli.

„Orfizmus“ je notoricky ťažké definovať a interpretovať, ale väčšina súhlasí s tým, že to bolo široké hnutie v rámci gréckeho náboženstva, ktorému chýbala inštitucionálna alebo teologická jednota, ale zaoberalo sa „spásou“, chápanou ako oslobodenie duše od cyklov znovuzrodenia a úspechu pri dosahovaní skutočný domov duše. 67 Podobne ako neskôr kresťanské rituály, orfické rituály neboli v kompetencii širšej rodiny, mesta alebo národa, ale boli skôr pre individuálnych zasvätencov. V kresťanstve aj v orfizme nie je zmysel pre solidaritu s mŕtvymi primárne medzi členmi rodiny, ale skôr medzi živými a mŕtvymi zasvätencami. Ak sú moje čítania Platóna a lamely správne, potom máme dôkaz, že niektorí ľudia zúčastňujúci sa na orfickom hnutí spásy si želali rozšíriť výhody spasiteľných rituálov aj na tých zasvätencov, ktorí už zomreli.

Aj keď sú moje čítania týchto gréckych zdrojov nesprávne, je nesporné, že aspoň pre jedného helenistického židovského autora bol spasiteľný rituál na posmrtné odpustenie hriechov považovaný za možný a žiaduci. Kľúčový text je 2 Macc. 12:39-45. Tu, na účte z roku 164 p.n.l., niektorí členovia Židov komunity bojovanie pre mať nezávislosť zhrešil, a oni majú Bol potrestaný podľa Bože so smrťou v boji:

Na druhý deň, ako to bolo teraz nevyhnutné, Judáš (Maccabaeus) a jeho muži išli vziať telá padlých a priviesť ich späť, aby ležali so svojimi príbuznými v hroboch ich predkov. Potom pod tunikou každého z mŕtvych našli posvätné žetóny idolov z Jamnie, ktoré zákon zakazuje Židom nosiť. A všetkým bolo jasné, že to bol dôvod, prečo títo muži padli. Všetci teda požehnali cesty

koniec str.26

Pán, spravodlivý sudca, ktorý zjavuje skryté veci; a obrátili sa k prosbám a modlili sa, aby hriech, ktorého sa dopustili, mohol byť zmazaný. Vznešený Judáš nabádal ľudí, aby sa zachovali bez hriechu, pretože na vlastné oči videli, čo sa stalo v dôsledku hriechy tých, ktorí padli. Zobral tiež zbierku, muž po mužovi, vo výške 2000 drachiem striebra a poslal to do Jeruzalema ako obeť za hriech. (2 Macc. 12:39-43a, NRSV)

Až do tohto bodu nie je v texte vôbec nič o posmrtnom spasení tých, ktorí zomreli. Judášovu zbierku treba skôr interpretovať v súlade s Jozuom 7, kde izraelská komunita odvrátila Boží hnev tým, že ukameňovala na smrť jedného hriešnika a spálila jeho telo spolu s nezákonnou korisťou, ktorú ukoristil (porov. 2 Sam 24:24-25 ). 68 Cieľom bolo chrániť a očistiť tých, ktorí prežili, bez akéhokoľvek záujmu posmrtný osud hriešnikov. to je tiež možné, že Lev. 4:13-21 smieť byť v zobraziť v 2. Makabejská: Ak v knihe Levitikus zhreší neúmyselne „celé zhromaždenie“ a hriech je odhalený, ako obeť za hriech musí byť obetovaný býk stáda. Jonathan Goldstein poznamenáva, že rabínska tradícia by neaplikovala tento verš na Judášovu situáciu, ale Judáš žil oveľa skôr ako rabíni. Okrem toho Goldstein uvádza: "(2. Makk. 12) hovorí vo v. 43 len o jedinej obeti za hriech. Keby hriech vyžadujúci obeť ak by bol individuálny hriech držiteľov modlárskych predmetov, bola by obeta za každého hriešnika.“ 69

Opis epizódy končí o 2 Macc. 12:43a, ale rozprávač v 12:43b-45 vkladá redakčný komentár, aby interpretoval Judášove činy:

Pritom konal veľmi dobre a čestne, berúc do úvahy vzkriesenie. Lebo keby nečakal, že tí, čo padli, vstanú, bolo by zbytočné a hlúpe modliť sa za mŕtvych. . Ale ak hľadal skvelú odmenu, ktorá je pripravená pre tých, ktorí zaspávajú v zbožnosti, bola to svätá a zbožná myšlienka. Preto vykonal zmierenie za mŕtvych, aby boli oslobodení od svojho hriechu. (2 Macc. 12:43b-45, NRSV)

Z toho sa človek nedozvie nič o historických Judášových názoroch v roku 164 pred Kristom. Skôr získa prístup buď na názory Jasona z Kyrény (moderná Líbya), Žida, ktorý napísal päťzväzkovú históriu konfliktu v Makabejskom (2. Mak 2:23), alebo na autora, ktorý stelesnil jeho dielo. Jasonových päť zväzkov, ktoré sú teraz stratené, bolo zhustených do jedného zväzku (teraz známeho ako 2 Makabejské) anonymným epitomizérom niekedy koncom druhého alebo začiatkom prvého storočia pred Kristom (2 Mak 2:23-32). 70 Jason, anonymný epitomizátor, alebo obaja, si mysleli, že Judášova zbierka na obetu bola pre posmrtnú spásu jednotlivých hriešnikov.

Prečo ten posun v perspektíve? Je zrejmé, že autor 2 Macc. 12:43b-45 dodržiava ideológiu rozlišovania mŕtvych celkom jasne vyjadrenú v judaizme v Knihe Daniel, kapitola 12 (165 pred n. l.). On

koniec str.27

verí, že Boh poskytne odmenu pre spravodlivých a tresty pre zlých po smrti v podobe vzkriesenie. In Daniel, na formulár z Nový existencie pre na spravodlivý bude byť astrálny, "Tie SZO sú

múdri budú svietiť ako jas neba a tí, čo mnohých vedú k spravodlivosti, ako hviezdy na veky vekov.“ (Dan 12,3). obnovené telo, ako tretí umučený brat vyhlasuje svojim prenasledovateľom: „Dostal som tieto (jazyk a ruky) z neba a pre jeho zákony nimi pohŕdam a dúfam, že ich od neho opäť získam“ (2 Macc. 7:11; 14:46). V Danielovi aj v 2. Machabejskom je nádej na vzkriesenie zasadená do kontextu intenzívneho prenasledovania verných Židov; ak je Boh spravodlivý, nemôže nechať spravodlivých takto zahynúť. Musí mať plán, ako veci napraviť tým, že prinavráti život spravodlivým a posmrtne potrestať zlých.

Práve tento kontext robí 2 Macc. 12:43b-45 tak zaujímavé. Koniec koncov, mŕtvi vojaci zhrešili tým, že sa spoliehali na modly, takže by sa dalo predpokladať, že by mali byť zaradení medzi zlých. Dokonca aj rozprávač hovorí, že zomreli v boji práve pre svoj hriech; človek si kladie otázku, či niekto z preživších mal nosil aj žetóny. Nehovorí sa o hľadaní živých, aby sa overila hypotéza! Je teda pozoruhodné, že Jason a/alebo požadovaný epitomizér predĺžiť sympatie k tým mŕtvym ktorí sa už nemohli kajať za svoju chybu. Samozrejme, títo vojaci neboli takí zlí ako grécki a židovskí prenasledovatelia spravodlivých a podľa autora skutočne bojovali za správnu vec. Existuje zmysel nacionalistickej solidarity a autor si želá zahrnúť do spásy aj hriešnikov, ktorí sú stále súčasťou národa. S týmto v pozadí môžeme pochopiť, prečo si želal vidieť týchto hriešnikov navrátených do kategórie „tých, ktorí zaspávajú v zbožnosti“ (v. 45). Keby vojaci zostali nažive, možno by boli schopní oľutovať hriech a priniesť zmiernu obeť za seba. The autor 2 Macc. 12:43b-45 by neprijali smrť ako umelú hranicu, ktorá by zabránila slávnemu vzkrieseniu týchto hriešnych vojakov. Neskoršia rabínska tradícia tvrdila, že za mŕtvych neexistuje zmierna obeť ( *b. Zebahim* 9b), 71 ale tiež rozvinula teóriu, že utrpenie a samotná smrť, sprevádzaná pokáním, môžu odčiniť hriech ( *m* . *Joma* 8:8). 72 Pohľad na pozadí 2 Macc. 12:43b-45 je v oboch otázkach celkom odlišný.

Treba poznamenať, že autor tu nezobrazuje stvorenie nových zasvätencov (Židov) medzi mŕtvymi; hriešni vojaci boli pravdepodobne narodení Židia a dostali rutinnú obriezku pre malých židovských mužov. Porovnajte to s tým, čo Thecla, Shakers a Mormoni neskôr urobili, aby rozšírili svoje pomerne nové sekty vo svete zosnulých. V týchto neskorších príkladoch nebol zmysel národná solidarita, ale skôr nadnárodné zoskupenie založené na náboženskej ideológii. Hriešni vojaci z 2 Macc. 12 porušili zmluvu a ohrozili svoje postavenie medzi Božím vyvoleným ľudom a judskú obetu autor interpretuje ako pokus získať posmrtnú

koniec str.28

zmierenie za nich bez toho, aby pred smrťou činili pokánie. Je to podobné ako pri starostlivosti a kŕmení mŕtvych v rodinných kultoch z gréckeho a rímskeho sveta, ale tu v 2. Machabejských do rovnice vstúpila ideológia ostrého rozlišovania osudov spravodlivých a zlých. Starostlivosť a kŕmenie môže byť vykonané pre kohokoľvek z relatívne nediferencovaných mŕtvych; činy živých v takom prípade zvyčajne nie sú ovplyvniť večný osud mŕtva osoba. In na Makabejský prípad však Oveľa naliehavejšia a významnejšia je odčiňovacia činnosť, ktorú živí za mŕtvych podnikajú. Staré kritériá národnej a rodinnej solidarity sa spájajú s novým kritériom umierania v správnom náboženskom stave a výsledkom je pokus živých zachrániť mŕtvych.

Autor (autori) 2. Makabejských veril nielen v príhovor živých za mŕtvych, ale aj naopak. 73 Judáš v jednej chvíli povzbudzuje svojich vojakov rozprávaním o sne, ktorý mal, v ktorom sa nedávno zabitý veľkňaz Oniáš III. modlil za židovský ľud a dávno mŕtvy prorok Jeremiáš podal Judášovi. meč od Boha, ktorým by mohol biť svojich nepriateľov (15:11-16). 74 Je to ironické, pretože historický Jeremiáš radil Židom, aby nekládli odpor cudzej okupačnej moci (Babylon); bol to Boží nástroj na potrestanie národa. 2. Makabejská tiež verí, že grécka tvrdosť je Božia trest za židovské hriechy (6:16), no napriek tomu podporuje hnutie odporu Makabejcov. In

Judášov sen, svätého proroka dávnych čias, je stvorený, aby schválil postoj, proti ktorému sa postavil počas svojho života (pozri Jer. 28). z samozrejme na historické okolnosti boli úplne iné, teda č jeden vie aké postavenie by mohol zaujať Jeremiáš, keby žil v druhom storočí pred n

1. Macc. 12:43b-45 je nezvyčajné v tom, že umožňuje posmrtné zmierenie; typickejší Druhý chrám židovský texty predpokladajú, že činy počas života určujú posmrtný osud človeka (1 En. 5:5, 22:8- 11; Dan. 12:10; 2 bar. 85:11-15; Pseudo-Filo, *LAB* 33:2-3). Niektoré texty naznačujú, že pohania, ktorí konvertita na judaizmus by sa mohla zúčastniť s vyvoleným ľudom v posmrtnej blaženosti ( *Jozef a Aseneth* 8:9, 15:7, 22:13), zatiaľ čo iní obmedzujú budúce požehnania na spravodlivých Židov obrezaných na ôsmy deň (Jubilea 15:26–27), ale vo všetkých týchto prípadoch sa pozornosť sústreďuje na tento život ako na časový rámec, v ktorom majú ľudské bytosti nadviazať správny vzťah s Bohom. Ďalšia významná výnimka, viac v súlade s 2 Macc. 12, je *Testament z Abrahám* , A recenzia, 14:1-15, pravdepodobne zoznamka z okolia 100 ce 75 In toto text Abrahámovi je daná vízia posledného súdu, v ktorom normy platia rovnako pre Židov a Pohania. Boh je zobrazený, ako odďaľuje smrť jednotlivcov, aby mohli činiť pokánie (A 10:14), a Abrahám je zobrazený, ako prosí Boha o milosrdenstvo aj pre niektorých, ktorí už zomreli. V jednom prípade Abrahám získa oslobodenie pre dušu, ktorej hriechy sa presne rovnali jeho spravodlivým skutkom (14:1-5) av inom prípade získa odpustenie pre hriešnikov, ktorých počas svojho života omylom preklial a zničil (14:10-15). EP Sanders poznamenáva, že „toto môže byť najskôr

koniec str.29

inštancia v Židovské zdroje v ktoré príhovorca modlitba sa zvažuje účinný po smrti osoby, v mene ktorej sa ponúka.“ 76 Je zvláštne, že Sanders nehovorí o 2 Macc. 12 tu možno preto, že ide o príhovornú obetu, nie modlitbu, ale príjemcovia sú v oboch prípadoch rovnako mŕtvi. Ďalším hlavným rozdielom je, že Judáš v príbehu 2 Macc. 12 je živá osoba, ktorá robí zmierenie za na mŕtvy. Abrahám v na *Testament o Abrahámovi* je dávno mŕtvy patriarcha SZO má a zvláštny vzťah s Bohom. 77

Ďalším židovským textom, ktorý sa priamo zaoberá otázkou posmrtného odpustenia, je 4. Ezdráš (známy aj ako 2. Esdra). Táto apokalypsa, napísaná krátko po zničení židovského chrámu Rimanmi v roku 70 n.

, ostro nastoľuje otázku teodicey (Božiu spravodlivosť) tvárou v tvár tejto veľkej katastrofe (4 Ezdráš 3:1-3). 78 V 4 Ezdrášovi 7:82 anjel zjavuje Ezdrášovi, že v čase medzi smrťou a posledným súdom, zlé duše „teraz nemôžu činiť pokánie a robiť dobro, aby mohli žiť.“ Ezra sa potom pýta v 7:102-103 „či na súdny deň sa spravodliví budú môcť prihovárať za bezbožných alebo prosiť Najvyššieho o oni, otcovia za synov alebo synovia za otcov, bratia za bratov, príbuzní za svojich príbuzných alebo priatelia za priateľov." Poznámka na hodnotu umiestnené na osobné dlhopisov inherentný v Ezrov žiadosť; že je, čo dobré je večná odmena bez rodiny a priateľov? Ezrova pálčivá otázka odráža prevládajúcu zbožnosť medzi Grékmi, Rimanmi a Židmi svojej doby a nie je prekvapujúce, že väčšina ľudí na celom svete: Živí sú najviac sa starajú o blaho svojich mŕtvych priateľov a príbuzných. Je však zrejmé, že autor text sa prostredníctvom svojej postavy anjela nezhoduje s jeho postavou Ezru. Anjel odpovedá ráznym „nie“. Ezrov dotaz: „Nikto sa nikdy nebude modliť pre ineho potom ani nie položí niekto a záťaž na druhého; lebo vtedy každý ponesie svoju spravodlivosť a neprávosť“ (7:105). Ezdráš sa sťažuje že taký tvrdosť je nekonzistentné s na biblický tradícia, v ktoré Abrahám, Mojžiš, Joshua, a veľa iné biblický hrdinovia modlil sa často na v mene z iní. Pozoruhodný v na zoznam je Eliáš, ktorého príhovor oživil mŕtve dieťa (1 Kráľ 17:21-23; 4 Ezdráš 7:109). Anjel odpovedá, že to, čo je teraz v tomto hriešnom veku, nebude platiť v posledný deň (7:112-115). To by mohlo znamenať, že dvere sú stále otvorené pre pokánie alebo príhovor teraz, v medziobdobí medzi smrťou a posledným súdom, ale táto možnosť bola zatvorená v 4. Ezdrášovi 7:82. Pre 4 Ezrovho anjela, ktorý hovorí s autoritou, je tento život jedinou šancou dať veci do poriadku.

Ako zdôrazňuje Michael Stone, príhovor spravodlivých za menej spravodlivých, dokonca aj v eschatologickom kontexte, je bežnou témou v rabínskej literatúre ( *b. Sukka* 14a; *1M . R.* 33:3; *2M. R.*

42:1; *nem. R.* \_ 3:15), predsa niektoré texty tiež držať s 4 Ezra že pri na Konečný rozsudok príhovor sa už neuskutoční. 79 Ako sa rabínska tradícia rozvíja, Gehinnom začína byť vnímaný ako miesto dočasného trestu na dvanásť mesiacov ( *m. Eduyyot* 2:10; *t. Šabat* 33b; *t. Roš Hašana* 17a), po ktorom bude väčšina ľudí prepustená,

koniec str.30

„Po zostupe do gehenny a prijatí patričného trestu sú hriešnikovi odpustené všetky jeho neprávosti a ako šíp z luku je vymrštený z Gehenny“ ( *Pesikta Rabbati* 53:2). 80 Občas rabín vyjadril názor, že niektorí hriešnici sú odsúdení na večnosť: heretici, informátori, posmievači, cudzoložníci, tí, ktorí popierajú vzkriesenie ( *t. Roš ha-šana* 17a; *t. Baba Metzia* 58b), ale nebola vyvinutá žiadna konzistentná teória v rabínskej literatúre. Najmenej dve neskoré rabínske tradície si myslia, že je možné, aby boli bezbožní mŕtvi vykúpení ešte predtým, ako sa skončí trest v gehenne. V *Midrash Rabbah Ecclesiastes* , zbierka datovaná do siedmeho storočia n. l. 81 uvádza sa, že rabín Judah ben Ilai (druhé storočie pred Kristom) povedal, že deti, ktoré zomreli za hriechy svojich otcov, budú prosiť o spásu svojich otcov a budú úspešné: „A budú žiť so svojimi deťmi a vrátia sa“ (Zech 10:9), čo znamená, že sa vrátili zo zostupu do Gehinnom a boli zachránení vďaka zásluhám ich deti. Preto každý človek je zaviazaný učiť jeho syna Tóra tak že môže zachráň ho z Gehinnom“ ( *Midraš R. Eccl* . 4.1).

Podobne *Midraš Tanhuma Ha'azinu* 1, f. 339b, neurčitého dátumu, ale nie skôr ako 800 nl, 82 uvádza, že ak sa živí modlia za mŕtvych v Deň zmierenia a sľúbia v ich mene dobročinnosť: „Boh ich vyvedie zo šeolu a vystrelí ich ako šíp z luku. Človek sa hneď stane nežným a nevinným Boh ho očisťuje ako v hodine jeho narodenia, kropí ho čistou vodou z vedra... neustále jedáva zo stromu života a jeho telo spočíva pri stole každého jedného svätca a žije naveky." 83

V týchto rabínskych tradíciách sa teda zachováva morálna vážnosť a hrozba posmrtného trestu je reálna, ale nie nevyhnutne večná. Božiemu milosrdenstvu je dovolené, aby nakoniec zvíťazilo. Naproti tomu 4 Ezdráš 7:82 robí to jasný že an jednotlivca smrť je na najviac významný hranica pre spasenie. Ak na osoba do tohto bodu nerobil pokánie, už nemôže dostať pomoc od živých ani od spravodlivých mŕtvych. Postava Ezdráša je najviac rozrušená vyhliadkou, že toľko ľudských bytostí bude zatratených (7:116-126), na čo anjel odpovedal: „Mnohí boli stvorení, ale málo bude spasených“ (8:3).

Pôsobenie Judáša, ako je chápané v 2. Mack. 12:43b-45 by nebolo prijateľné pre autora 4. knihy Ezdráša alebo jeho postavu anjela (ktorý má posledné slovo), ale postava Ezdráša by prejavila veľkú súcit s Judášovým zámerom. Ezrova jasná artikulácia jeho žiadosti o príhovor, ako aj vehementnosť, s akou to anjel vyvracia, môže odrážať skutočnú diskusiu medzi Židmi na konci prvého storočia nášho letopočtu Alfons Kurfess predpokladá, že postava Ezdráša predstavuje zhovievavejší pohľad na rodiacu sa rabínsku tradíciu, zatiaľ čo samotný autor prostredníctvom anjela je proti takejto zhovievavosti. 84 Jeden židovsko-kresťanský text, pravdepodobne z druhého storočia, tiež odráža túto debatu o príhovore na poslednom súde: *Petrovu apokalypsu* , o ktorej bude reč v nasledujúcej kapitole.

koniec str.31

Ako my mať videný cez toto kapitola, tam boli veľa kontextoch v gréčtina, Roman, a Židovský starovek, kde sa ľudia snažili niečo urobiť, aby pomohli mŕtvym, zvyčajne rodinným príslušníkom alebo priateľom; stávky sa ešte viac zvýšili, keď bol kontext rozdielom medzi mŕtvymi na spasených a zatratených. Takáto diferenciácia mala potenciál podkopať rodinnú zbožnosť voči mŕtvym, ktorá je taká dôležitá vo všetkých troch kultúrach, a medzi Židmi skutočne vznikla diskusia o tom, do akej miery mŕtva rodina a súdruhovia mohol byť pomohol podľa na príhovory z iní. Toto vyšetrovanie má nastaviť na etapa pre na štúdium z

posmrtné spasenie v ranokresťanských tradíciách, pričom rané kresťanstvo bolo formou judaizmu v grécko-rímskom svete, ktorý ostro rozlišoval medzi spasenými a zatratenými.

koniec str.32

1. Nový zákon a iná ranokresťanská literatúra obsahujú abstrakty kapitol a kľúčové slová



skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová Jeffrey A. Trumbower



Na prvý pohľad sa zdá, že táto kapitola by mala mať veľmi málo čo povedať, keďže v Novom zákone nie je nič porovnateľné s 2 Macc. 12:43b-45 a skutočne príbeh o boháčovi a Lazarovi (Luk 16:19-31) efektívne uzatvára vypnuté možnosť posmrtia spasenie kedy Abrahám hovorí do na boháč bytie utrápený v Hádes, „Medzi vy a nás veľký priepasť má Bol pevné, tak že tí, ktorí by chceli prejsť odtiaľto tam, to nemôžu urobiť a nikto nemôže prejsť odtiaľ k nám“ (Lukáš 16:26). fér do charakterizovať na všeobecný ťah z na Nový Testament a skoro Christian literatúre o posmrtnom spasení s dvoma výrokmi, jedným od Pavla: „Veď všetci sa musíme ukázať pred Kristovou súdnou stolicou, aby každý dostal odplatu za to, čo sa stalo v tele, či už dobré alebo zlé“ (2 Kor. 5). :10) a jeden z anonymnej kresťanskej kázne z druhého storočia, známej ako 2. Kliment: „Keď odídeme z tohto sveta, už sa tam nemôžeme spovedať ani sa kajať“ (2. Klem. 8:3). Navyše, množstvo ranokresťanských textov hovorí o „večnom“ treste alebo zničení pre bezbožných (2 Tes 1:9; Mt 25:46; 2 Klem. 6:7), alebo hovorí o „narodení z vody“ (krst) ako požiadavku „vstúpiť kráľovstvo nebeské.“ (Ján 3:5). Vo všetkých týchto prípadoch sa zdá, že smrť je hranicou, za ktorou už nie je možné dosiahnuť spásu.

Rané kresťanské tradície však neboli ani jednoznačné, ani jednoznačné. Početné koncepcie posmrtnej záchrany sa dostali do prvých kresťanských špekulácií: implicitné univerzálne spasenie (Rim 11:32), zástupný krst „v mene mŕtvych“ (1 Kor 15:29), reči o hlásaní evanjelia medzi ľuďmi. mŕtvi (1 Pet. 4:6), mŕtvi apoštoli krstili spravodlivých mŕtvych ( *Pastier Hermas, Sim.*

9.16.2-7) a dokonca aj to, že Boh dáva spravodlivým privilégium zachrániť niektorých zo zatratených pri poslednom súde

koniec str.33

( *Apokalypsa Petra* 14:1-4; *Sibyline* veštby 2:330-38). Nemali by sme byť prekvapení objavením sa týchto tradícií, keďže kresťanstvo bolo novým náboženským prejavom zakoreneným v kultúre, kde boli hranice medzi živými a mŕtvymi často dosť priepustné, ako sme videli v poslednej kapitole. Táto kapitola navrhuje postupne preskúmať každý z vyššie uvedených textov, v približne chronologickom poradí, s cieľom pripraviť pôdu pre neskoršie kresťanské zaobchádzanie s týmito základnými tradíciami. ostrejšie diskutované v nasledujúcich storočiach.

Paul

Apoštol Pavol je logickým miestom, kde začať, pretože je autorom prvých známych kresťanských dokumentov, ktoré sa zachovali samostatne, nezačlenené do neskorších textov. Ako už bolo uvedené, v 2. Kor. 5:10 Pavol uviedol, že každý človek bude súdený za svoje skutky v tele a nachádza sa rovnaký názor v Ríme. 2:16. V jednom bode však Pavol naznačuje, že samotní kresťania budú sudcami nad svetom a dokonca aj nad anjelmi (1 Kor 6:2-3; Mt 19:28, Lk 22:30, Zj 20: 4). Je tiež známy svojím presvedčením, že kľúčom k spáse je viera v Krista, nie skutky Zákona (Gal. 2:15-21). On hovorí to jasne v rim. 3:23-25: „Keďže všetci zhrešili a chýba im Božia sláva, sú teraz ospravedlnení jeho milosťou ako dar, vykúpením v Kristovi Ježišovi, ktorého Boh predložil ako obetu zmierenia. jeho krv, účinná skrze vieru“. Niektorí Pavlovi oponenti to všetko chápali tak, že etika by mala byť pre Pavla irelevantná a že podľa jeho názoru by kresťania unikli Božiemu súdu jednoducho na základe svojho postavenia ako kresťanov. O svojich odporcoch hovorí, že karikujú jeho pozíciu: „Robme zlo, aby prišlo dobro“ (Rim 3:8). Pavol si dobre uvedomuje, že jeho reč o Bohu

bezodplatná milosť by mohla viesť k záveru: "Máme pokračovať v hriechu, aby sa milosť rozhojnila?" (Rim 6:1).

Veľká časť Rómov. 1-8 je Pavlov pokus odpovedať na tieto obvinenia. Kladie dôraz na premenu veriaceho po viere a po krste: "Ako môžeme my, ktorí sme zomreli hriechu, ďalej žiť v ňom?" (Rim 6:2); „Ale vy nie ste v tele, ste v Duchu, keďže Duch Boží prebýva vo vás“ (Rim 8:9). Pavol naivne netvrdí, že nový kresťanský život v duchu bude automatický, bezhriešny alebo ľahký.

Vo svojich listoch naráža na správanie kresťanov, ktoré nie je v súlade s tým, čo považuje za spravodlivé. Tieto priestupky nezostanú nepotrestané Bohom a môžu spôsobiť stratu spasenia (1. Kor. 3:16-17; 9:24-10:13; Gal. 5:13-26; Rim. 14:10). Vo všetkých týchto prípadoch sa v tomto živote dejú skutky potrebné na spasenie (viera a účasť na Kristovej spásnej smrti, správne správanie po nej) a Pavol sa o posmrtnom spasení výslovne nezmieňuje ani ho neupravuje.

koniec str.34

Tri texty však naznačujú, že Pavol si občas mohol predstaviť možnosť, že Božia milosť spasenia sa môže rozšíriť aj na ľudí, ktorí už zomreli: 1. Kor. 5:5, 1. Kor. 15:29 a Rim. 11:32. V prvom Pavol obhajuje a kúzelný nadávať rituál pre a hrešiť kresťan, „odovzdávanie ho cez do Satan pre na zničenie jeho tela, aby (jeho?) duch mohol byť spasený v deň Pánov.“ (1. Kor. 5:5). Pavol mohol dúfať tu to na exkomunikačná vôľa spôsobiť muž do činiť pokánie v tento život, a niektoré vedci si to myslia 2 Cor. 2:5-8 hovorí z na reštaurovanie z toto muž. 1 ale 1 Cor. 5:5 smieť tiež predstaviť si na možnosť o spáse pre tohto jednotlivca, ktorá sa uskutoční až po jeho smrti, pri poslednom súde, keď jeho duch môže byť spasený v deň Pána. Prípadne, keďže privlastňovacie zámeno „jeho“ predtým absentuje slovo „duch“ môže mať Pavol na mysli spásu spoločného „ducha“, očisteného od páchateľa zla. 2

V druhom texte 1 Kor. 15:29, Pavol sa snaží presvedčiť adresátov svojho listu, že skutočne dôjde k „vzkrieseniu mŕtvych“ vo forme duchovného tela ( 1 Kor. 15:44) a že veriaci dostanú rovnaký typ vzkrieseného tela, ktoré Kristus prijal, keď bol vzkriesený Bože. Nebude to rovnaké mäso a krv, aké máme teraz. Na tento účel Pavol uvádza množstvo argumentov. Ak mŕtvi nevstali, potom Kristus nevstal, a ak Kristus nevstal, potom je kresťanská viera márna a tí, ktorí zomreli v Kristovi, naveky zahynuli (1 Kor 15:16-18). Ak mŕtvi nevstávajú, prečo Pavol a iní kresťanskí misionári neustále riskujú smrť, aby šírili evanjelium (15:30)? Dokonca sa zmieňuje o konkrétnom incidente v Efeze, kde „bojoval s divými zvieratami“ (doslova? 3 ) a v rôznych bodoch svojej služby sa priblížil smrti (1 Kor 15:32; porov. 2 Kor 1: 8-10, Fil 1:12-26). Len jeho presvedčenie, že mŕtvi budú vzkriesení, ho drží ďalej; inak by mal len „jesť a piť, lebo zajtra zomrieme“ (Iz 22:13, citované v 1. Kor. 15:32). V tomto kontexte Pavol naráža na prax niektorých korintských kresťanov v 1. Korinťanom. 15:29: „Čo teda robia tí, čo sú pokrstení v mene z mŕtvy? Ak na mŕtvy sú nie zdvihnutý, prečo sú oni pokrstený na ich v mene?" Paul robí tu nenamietajte proti tejto praxi, nech už je akákoľvek, a používa ju, aby presvedčil Korinťanov, že ak áno pokrstení v mene mŕtvych, musia tiež veriť vo vzkriesenie, ako ho chápe Pavol.

Obrovské nádoby atramentu boli vyprázdnené v predkritických aj kritických štúdiách špekulujúcich presne o tom, čo títo korintskí kresťania robili, prečo to robili a o Pavlovom postoji k to. Dôkladný 51-stranový prieskum názorov od druhého storočia do roku 1962 zostavil Mathis Rissi; tu nie je potrebné opakovať celú históriu. 4 Súhlasím s Rissi a Hansom Conzelmannom (a v tomto prípade aj s mormónskym prorokom Josephom Smithom), že gramatika a logika pasáže poukazujú na prax zástupného krstu živej osoby v prospech mŕtvej osoby. 5

Hlavným problémom je zistiť, kto mal nárok na takýto posmrtný príspevok. Boli Korinťania, ktorí v zastúpení krstili desiatky alebo stovky mŕtvych

koniec str.35

Pohania a Židia, podobne ako Svätí neskorších dní, začali robiť o 1800 rokov neskôr? To je určite možnosť, ale je to tak cudzie Pavlovým teoretickým výrokom o účinkoch krstu a o tom, ako jednotlivci prijímajú evanjelium. že Považujem to za vysoko nepravdepodobné. Možno bola prax obmedzenejšia. Richard DeMaris myslí si že na zástupný krst bol vykonané pre členov z na Christian komunity SZO mal zomrel ako ďalší rituál, ktorý im mal pomôcť v posmrtnom živote. 6 Tento pohľad by zarovnal Pavla s mojím čítaním orfických materiálov v Platónovi, *Rep* . 364-65 (pozri kapitolu 1 , „Záchrana mŕtvych v kontexte ‚spásy‘“).

DeMarisova domnienka by si vyžadovala navrhnúť druhý krst pre niektorých veriacich, jeden za života a ďalší zástupný po smrti.

Rissi priazne an výklad Zavrieť do že z na Marcioniti ako nahlásené v John Chrysostom (fl. 386-403 c.e.), *Hom. v Epist. ad I Kor.* 40.1: Krst za mŕtvych bol vykonaný v Korinte pre tých, ktorí sa stali do zomrieť pri príprave na krst (tj tí, ktorí v neskôr krát by byť volal katechumeni). 7 Marcioniti boli nasledovníkmi Marciona, kresťana oddaného pavlovským textom, ktorého iní kresťania v Ríme považovali za heretika cca. 140 c .e . Pre „mainstreamových“ kresťanov bola najnepriaznivejšia Marcionova viera, že bohom Starého zákona nebol Boh, ktorého zjavil Ježiš, ale skôr boh. podradný demiurg. 8 Podľa Chryzostoma, ak katechumen z Marcionitu zomrel pred krstom, an už pokrstený žijúci Marcionit by byť umiestnené pod na gauč na ktoré na mŕtvolu bol položený; on alebo ona by odpovedali na krstnú otázku v mene mŕtvoly; a potom bola živá osoba pokrstená s voda, na výhod narastajúce do na mŕtvy osoba. In kontrast do na mormónsky krst v zastúpení, podľa Zlatoústej správy Marcioniti používali obrad striedmo a len pre jednotlivcov, ktorí prejavili jasnú túžbu dať sa pokrstiť ešte nažive.

V mojom názor, takýto výklad je najlogickejším vysvetlením pre uvedenú pôvodnú prax v 1 Kor. 15:29, pretože to pomáha vysvetliť, prečo to Pavol mohol schváliť: Je to posmrtná pečať viery ktorý už bol v živote prítomný. Predtým v tom istom liste, keď sa Pavol pokúšal vysporiadať sa s frakciami, ktoré vznikli v korintskej komunite, Pavol naznačuje, že nepokrstil všetkých svojich konvertitov, ani to nerobil vždy ako samozrejmosť: „Ďakujem Bohu, že som pokrstil nikto z vás okrem Krispa a Gaia, aby nikto nemohol povedať, že ste boli pokrstení v mojom mene. (Ja som krstil rodinu Stephanasa; okrem toho neviem, či som krstil ešte niekoho iného.) Lebo Kristus neposlal aby som krstil, ale aby som ohlasoval evanjelium, a nie s výrečnou múdrosťou, aby Kristov kríž nevyčerpal svoju moc“ (1 Kor 1,14-17).

Je ľahké si predstaviť, že pisateľ týchto riadkov umožňuje posmrtný zástupný krst, pokiaľ príjemca prijal zachraňujúce evanjelium ešte za života. Pavol zjavne prenechal krst mnohých svojich konvertitov iným, tak prečo im nedovoliť, aby boli pokrstení posmrtne, ak by to bolo nevyhnutné? To tiež dobre zapadá do celkového argumentu, ktorý Pavol uvádza

koniec str.36

v 1 Kor. 15: Zástupný krst má zmysel len vtedy, ak beneficienti (už členovia komunity) jedného dňa vstanú z mŕtvych (15,23). Ďalším argumentom, ktorý podporuje tento názor, je úloha zástupného konania v pavlínskej teológii všeobecne. Samotné Pavlovo náboženstvo bolo založené na zástupných spásonosných účinkoch utrpenia a smrti Ježiša (1. Kor. 15:3; Rim. 3:25). Navyše, buď Pavol, alebo jeho blízky nasledovník napísal, že Pavlove vlastné utrpenia „dopĺňajú to, čo chýba Kristovmu trápeniu pre jeho telo, cirkev“ (Kol 1:24). Vzhľadom na túto hlbokú diskusiu o tom, že jedna osoba zastupuje druhú v rámci pavlínskej teológie, nie je ťažké si predstaviť, že komunita pavlínov praktizuje zástupný krst za tých, ktorí zomreli „vo viere“, ale bez krstu. V iných súvislostiach Pavol zdôrazňuje transformačnú centrálnosť krstu (Rim 6:3-6; Gal 3:27; 1Kor 12:13) a tieto pasáže slúžia na posilnenie môjho záveru. Pavol zdôrazňoval Korinťanom životne dôležitý význam krstu, ale nedohliadol na to, aby boli pokrstení všetci jeho obrátení. Keď teda niektorí z obrátených zomreli pred krstom, Korinťania urobili samozrejme že na zosnulý urobil nie stratiť von na na výhod z že šetrenie rituál podľa udeliť im zástupný posmrtný krst.

Niekto môže oprávnene spochybňovať Jána Zlatoústeho ako zdroj praktík marciónskych kresťanov, ktorých považoval za heretikov, ale pozorné čítanie dvoch Tertuliánových textov, asi 200 rokov pred Zlatoústym, môže poslúžiť na potvrdenie obrazu, ktorý namaľoval neskorší autora. Tertulián sa odvoláva na 1. Kor. 15:29 na dvoch miestach. V skoršom texte *De Resurrectione Carnis 48.11* pripúšťa, že možno niektorí v Korinte bol pokrstený v mene mŕtvych a podobne ako sám Pavol túto skutočnosť ďalej používa na argumentáciu za konkrétne pochopenie podstaty vzkriesenia:

Predpokladajme však že niektoré sú vlastne pokrstený pre na mŕtvy, my bude pozri ak toto robí zmysel. Samozrejme, za predpokladu, že to, že začali s takouto praxou, určite naznačuje, do akej miery si myslia, že krst prospeje telu, aj keď je iný ako telo pokrstenej osoby a krst je zástupný. Majú na zreteli nádej na vzkriesenie a že telesné zmŕtvychvstanie, inak by to nebolo spojené s telesným krstom – ako hovorí, načo im je, keď sa dajú pokrstiť aj sami, ak telá, ktoré sú tak pokrstení nevstávajte znova – lebo duša nie je posvätená telesným umývaním, ale duchovnou odpoveďou. 9

Toto text zdá sa do súhlasiť na prax ako legitímne, pri najmenej v teória.

Tertullianov neskorší text, *Adversus Marcionem* 5.10, odkazuje na skoršie dielo, ale tentoraz v kontexte boja proti Marcionitom dáva Tertullianus pozor, aby odmietol akékoľvek čítanie, ktoré by mohlo naznačovať legitímnosť zástupného krstu za mŕtvych. Text stojí za dlhé citovanie:

Váš údajný prax (krst pre na mŕtvy) ja prepustiť ako celkom von z na otázka ( *Viderit inštitút ista* ).

Februárové kalendáre a Modlitba za koniec str.37

mŕtvi (ako v tom mesiaci) k tomu snáď ponúknu paralelu. Nesmiete však preto stigmatizovať apoštola ako jeho bezprostredného pôvodcu alebo ako jeho podporovateľa Máme ho (sv. Pavla) inde

stanovuje, že človek môže byť pokrstený iba raz (Ef 4:5). Takže aj tu „byť ponorený za mŕtvych“ znamená „máčať za mŕtvoly“ – pretože používame slovo „ *mortuum* “ alebo „mŕtvy muž“ na označenie mŕtvolu. (Takže úryvok hovorí toto): Čo bude dosiahnu, kto sú pokrstení (iba) pre mŕtvoly ak mŕtvoly opäť nevstanú? 10

Všimnite si, že tu Tertullianus spája kresťanskú prax zástupného krstu so všeobecnejším Rímska prax zaopatrovania mŕtvych a modliť sa za nich počas festivalu Parentales (kapitola 1 , „Kŕmenie mŕtvych“). To znamená, že si pravdepodobne predstavuje „krst za mŕtvych“, ktorý sa vykonáva za mŕtvych známe osoby do na žijúci, mŕtvy rodina členovia, alebo priatelia, ako v na Parentalia. Toto by mohlo naznačovať, že obrad v niektorých kruhoch bol vykonaný pre viac než len zosnulých katechumenov, ale dôkazy sú tu príliš slabé na to, aby sme mohli niečo s istotou povedať. Tertullianus tiež predznamenáva (v latinčine) neskoršiu gréčtinu Patristický výklad priechodu, ktorý bude interpretovať „mŕtveho“ v 1. Kor. 15:29 ako na „telá“ živých osôb, ktoré sú po prvý a jediný raz pokrstené normálnym spôsobom. 11 Je príznačné, že Tertullianus robí tieto kroky len pri boji s Marcionitmi, čo ma vedie k záveru, že medzi napísaním *De Resurrectione* a *Adversus Marcionem* sa dozvedel o ich praxi založenej na 1. Korinťanom, asi 200 rokov predtým, ako dostal úplnú správu v Jánovi Zlatoústom. Zdalo sa mu to nechutné, čiastočne preto, že to bolo spojené s Marcionitmi.

Marcioniti možno neboli jedinou kresťanskou skupinou, ktorá praktizovala posmrtný krst mŕtvych katechumenov. Epiphanius (315-403 n. l.) vo svojom *diele Panarion Against 80 Hereses* I.28 podáva stručnú správu o židovsko-kresťanskom heretikovi Cerinthovi z prvého storočia, ktorého nasledovníci v Malej Ázii krstili živých v mene mŕtvych. : "Medzi nimi (Cerinťanmi) existuje aj tradícia, o ktorej sme počuli, totiž že keď niektorí zomrú pred krstom, iní sú namiesto nich pokrstení v ich mene, takže keď vstanú pri vzkriesení, nesmie zaplatiť pokutu za neprijatie krstu a podriadiť sa autorite toho, ktorý stvoril svet." 12 Sám Epiphanius preferuje iný výklad 1. Kor. 15:29: Pavol chcel povedať, že tí katechumeni, ktorí mali zomrieť, by mali dostať rýchly krst *.* 13 Nakoniec by sme si mali všimnúť, že koncil v Kartágu v roku 397 vydal výslovnú smernicu proti krstu mŕtvoly a podávaniu Eucharistie

mŕtvolu. 14 Aj keď to nie je to isté ako zástupný krst, tieto rituály by boli určené na rovnaký účel, aby sa zabezpečilo, že zosnulí budú plnohodnotnými účastníkmi sviatostného života cirkvi.

Ak moje čítanie 1. Kor. 15:29 má pravdu, potom Pavlov a Marcionitov a Cerinťanov „krst v mene mŕtvych“ nemožno skutočne kategorizovať

koniec str.38

ako posmrtné spasenie nekresťanov, keďže v každom prípade boli príjemcovia už pred smrťou v kresťanskom ovčinci, aj keď nie ako plne pokrstení členovia. Hranice komunity sa v ríši mŕtvych neotvárajú, ale skôr sa hľadá každá možná cesta, aby sa zabezpečilo že nepokrstení ale zosnulý členovia z komunity zúčastniť sa plne in na budúce spasenie. Jediná pasáž z Tertulliana že tvorí paralelu s na Rodičovský rituál možno naznačujú rozšírené používanie zástupného krstu v niektorých kruhoch, ale dôkazy nie sú veľmi silné.

Posledný pavlovský text týkajúci sa posmrtnej spásy nekresťanov je vo svojom význame globálnejší: Rim. 11:32. V Ríme. 9-11 Pavol zápasí s faktom, že väčšina jeho židovských spoluobčanov sa nestala kresťanmi. O najprv on atribúty toto do na predurčenie z Boh: Niektorí plavidlá sú jednoducho vyrobené na podradné použitie a Boh môže formovať, tvarovať a dokonca zničiť ľudské bytosti tak, ako hrnčiar zaobchádza so svojimi hrncami (Rim. 9:21-22). Ako Pavol cituje Boha z Mal. 1:2-3, „Jakoba som miloval, Ezava som nenávidel“ (Rim 9:13). Porovnajte toto vysvetlenie s 2 Kor. 4:4, kde Pavol pripisuje židovskú a pohanskú neveru oslepeniu „bohom tohto sveta“ (tj Satanom). Ako však pokračuje v liste Rimanom, Pavol nie je spokojný so svojimi vlastnými vysvetleniami zdanlivo trvalej nevery a vieme, že ho táto otázka trápi, pretože hovorí, že by bol ochotný vzdať sa vlastného spasenia, ak by to znamenalo spasenie. zvyšok jeho ľudu, Židia (Rim. 9:2-3). Sekciu preto končí vyhlásením:

Chcem, aby ste pochopili toto tajomstvo: na časť Izraela prišlo zatvrdenie, kým nepríde plný počet pohanov, a potom bude celý Izrael spasený, ako je napísané: „Zo Siona príde Osloboditeľ; vyženie z Jakuba bezbožnosť“ [Iz. 59:20]. „A toto je moje zmluvu s nimi, keď Snímam ich hriechy." [Iz 27:9]. Čo sa týka evanjelia, sú nepriateľmi Boha pre vás, ale čo sa týka vyvolenia, sú milovaní pre svojich otcov, pre dary a povolanie Božie. sú neodvolateľné. Tak ako ste boli kedysi neposlušní voči Bohu, ale teraz ste dostali milosrdenstvo pre ich neposlušnosť, tak aj oni teraz boli neposlušní, aby vďaka milosrdenstvu, ktoré vám bolo preukázané, mohli teraz získať milosrdenstvo aj oni. Lebo Boh uväznil všetkých v neposlušnosti, aby bol milosrdný ku všetkým. (Rim 11:25-32)

Pavol tu vyjadruje pojem univerzálneho spasenia, ktorý presvedčivo vysvetlil Richard Batey v roku 1966 článok. 15 Batey dokumentuje mučenú exegézu tých, ktorí chcú poprieť, že Pavol hovoril o spáse každého jednotlivca, a spája Pavlovo zavedenie univerzálneho spasenia s tzv.

apoštolovo presvedčenie, že Božie spásonosné zámery nemožno prekaziť. Pavol naznačuje, že vstúpi „plnosť“ (πλ ρωμα) pohanov, ako aj „celý Izrael“ (11:25-26), ale nešpekuluje presne o tom, ako Boh

koniec str.39

splniť to. Koniec koncov, je to tajomstvo (Rim 11:25); Božie súdy sú nevyspytateľné a jeho cesty nevyspytateľné (11:33). Jedna vec je však jasná, „všetci“ budú podľa Pavla spasení iba za kresťanských podmienok. Neveriaci Židia sú v súčasnosti nepriatelia Boha, milovaní pre svojich predkov (11:28), ale neposlušní (11:30). Jediný spôsob, ako môžu byť spasení, je zmeniť ich srdce analogické tomu, čo sa stalo medzi veriacimi z pohanov (11:31). Všimnite si, že Pavol uvádza ako oprávnenie na všetky tieto biblické pasáže, v ktorých Boh sľubuje, že „vyženie bezbožnosť z Jakoba“ a „sníme ich hriechy“ (Iz 59:20 a 27:9, citované v Rim 11:26-27 ). Aký je podľa Pavla v súčasnosti Jakobov hriech? Neposlušnosť a nedostatok viery v Ježiša. Keďže Pavol očividne vie o neveriacich Židoch a

Pohanov, ktorí zomreli, tu môže mať na mysli iba nejaký druh posmrtnej zmeny srdca a spasenia pre „plnosť pohanov“ a „celého Izraela“. Je možné, že „plnosť pohanov“ znamená iba „plný počet“ pohanov, a nie všetkých. Ale posmrtné spasenie je stále jasne viditeľné vzhľadom na neveriacich Židov a Pavol tvrdí, že Boh preukáže milosrdenstvo „všetkým“ (11:32).

Úzko súvisí s posmrtnou a univerzálnou spásou v Rim. 11:32 je zničenie všetkých zlých síl a konečne Božie bytie „všetko vo všetkom“ v 1. Kor. 15:24-28, pasáž tesne pred diskusiou o krste za mŕtvych. Toto je kozmologické vyhlásenie a nie je jasné, či sú medzi nimi nejaké ľudské bytosti nepriateľov, ktorí majú byť zničení. Súhlasím s M. Eugenom Boringom, že 1. Kor. 15:24-28 predstavuje obraz Božieho „panstva“ nad všetkým a nie nevyhnutne „spásy všetkých“, ale Rim. 11:32 dopĺňa obraz: tam *je* v Pavlovej mysli prvoradá otázka spasenia . 16

Špecifické podrobnosti o konečných osudoch ľudských bytostí nie sú v Pavlových listoch, ktoré prežili, jasné. Kresťanskí mŕtvi rôzne trpezlivo čakajú na Ježišov blízky návrat (1 Tes 4:16) alebo sú hneď po smrti „s Kristom“ (Flp 1:23). Pre Pavla a jeho nasledovníkov bol čas krátky (1. Tes. 4:15; 1. Kor. 7:29; Rim. 13:11), takže dôslednosť a presnosť v týchto záležitostiach neboli nanajvýš dôležité; Bože by sa rozvinula skutočný scenár čoskoro dosť. Pavol to často uvádza odmenu pre stálymi kresťanmi je večný život (Rim 5:21, 6:22-23; Gal 6:8; 2. Kor. 5:1); odmena je rovnaká za „konanie dobra“ (Rim 2:7), hoci v tomto kontexte sú všetci ľudia pod mocou hriechu, takže nikto nemôže „robiť dobro“ bez Krista (Rim 3:9-12) . Pavol verí, že „smrť“ (Rim 6:23) alebo „hnev a zúrivosť“ (Rim.

2:8) očakávajú bezbožných a často naznačuje možnosť, že bludní kresťania môžu stratiť svoje spasenie (1 Kor 6:9-10; Gal 5:21). Iba v 2 Tes. 1:9, list, ktorý mnohí považujú za pseudonymný, 17 hovorí Pavol alebo niekto v jeho mene jasne *večný* trest pre bezbožných:

Lebo od Boha je naozaj spravodlivé odplatiť trápením tým, ktorí vás sužujú, a uľaviť utrápeným, ako aj nám, keď sa Pán Ježiš zjaví z neba so svojimi mocnými anjelmi v plápolajúcom ohni, dávajúc pomstu.

koniec str.40

na tých, ktorí nepoznajú Boha a na tých, ktorí neposlúchajú evanjelium nášho Pána Ježiša. Títo budú potrestaní (δ κην) večného zničenia ( λεθρον α νιον) z prítomnosti Pána a z slávy jeho sily. (2. Tes. 1:6–9)



Všimnite si prvok zvratu v tomto úryvku: Božia spravodlivosť vyžaduje prísny budúci trest tých, ktorí sú teraz zlí a žiadajú budúcu odmenu pre tých, ktorí teraz nespravodlivo trpia. Ale menovaný trest je večná skaza, tj zničenie, nie nevyhnutne mučenie. Toto je v súlade s eschatologickým zničením všetkých zlých síl v 1. Kor. 15:24-28. Pavol sa ani v jednej z týchto pasáží výslovne nezaoberá otázkou, čo sa stane medzi smrťou a posledným súdom. Je to pravdepodobne spôsobené tým, že Pavol predpokladal, že takéto prechodné obdobie bude veľmi krátke.

Pavlovské listy teda obsahujú zdroje pre mnohých neskorších kresťanov, ktorí z nich budú čerpať: tí, ktorí veria v bezbožných, budú zničení a tí, ktorí veria vo všeobecnú spásu. Tí, ktorí obhajujú večný *trest* bezbožných, sa budú musieť obrátiť na iné texty Nového zákona, hlavne na Mat. 25:46 a jeho scéna posledného súdu: "Títo (hriešnici) pôjdu do večného trestu (κ λασιν)." 2 Domáci miláčik. 2:9 ide ešte o krok ďalej a vyhlasuje, že bezbožní dokonca znesú trest medzi dňom svojej smrti a dňom posledného súdu: „Pán vie, ako zachrániť zbožných zo skúšky a ako držať nespravodlivých v treste, kým súdny deň." Neskorší autor 2. Petra teda vyplnil logickú medzeru, ktorá nebola riešená v skoršej Pavlovej korešpondencii.

Univerzálna spása založená čiastočne na Rim. 11:32 a 1. Kor. 15:28 bude mať živú históriu v nasledujúcej kresťanskej teológii; Jeho hlavnými zástancami budú Origenes (tretie storočie), Gregor z Nyssy (štvrté storočie) a Hosea Ballou (vodca univerzalistickej cirkvi v devätnástom storočí), zatiaľ čo väčšina teológov (Tertullianus, Augustín, Ján Zlatoústy, Gregor Veľký, a veľa ďalších)

to rázne odmietne. Viera vo všeobecnú spásu nevyhnutne zahŕňa posmrtnú spásu Nekresťania a Origenes a Gregor z Nyssy špekulovali o procese, ktorým by to Boh spôsobil, téma 6. kapitoly v tejto knihe. Iní teológovia zakladali svoje odmietnutie univerzálneho spasenia na rôznych faktoroch, medzi ktorými boli hlavné etické hľadiská; tj prečo sa obetovať, aby sme robili správne veci teraz, v tomto živote, ak budeme nakoniec všetci posmrtne spasení? Podrobná diskusia o niektorých z týchto diskusií bude uvedená v nasledujúcich kapitolách.

Luke 16:19-31 a 2 Klement 8

Zatiaľ čo Pavol, keď písal svoj list Rimanom, mohol mať predstavu, že nekresťania môžu byť po smrti zachránení, Lukášov Ježiš akoby zatváral dvere pred takouto možnosťou v slávnom príbehu o bohatých.

koniec str.41

človek a Lazár. V Novom zákone sa tento príbeh objavuje len v treťom evanjeliu, no známe sú egyptské, grécke a židovské príbehy s kľúčovými podobnosťami s lukanskou verziou. 18 Bude užitočné poskytnúť celý text od Lukáša:

Bol jeden bohatý muž, ktorý bol oblečený do purpuru a jemného plátna a každý deň prepychovo hodoval. A pri jeho bráne ležal chudobný muž menom Lazár, pokrytý vredmi, ktorý túžil uspokojiť svoj hlad tým, čo spadlo z boháčovho stola; dokonca aj psi by prišli a olizovali jeho vredy. Chudobný zomrel a anjeli ho odniesli, aby bol s Abrahámom. Zomrel aj boháč a pochovali ho. V Hádes, kde bol mučený, pozrel hore a uvidel Abraháma ďaleko s Lazarom po svojom boku. Zvolal: "Otče Abrahám, zmiluj sa nado mnou a pošli Lazara, aby si ponoril konček prsta do vody a ochladil mi jazyk, lebo som v agónii v týchto plameňoch." Abrahám však povedal: „Dieťa, pamätaj, že si za svojho života dostal dobré veci a Lazár podobne zlé veci; ale teraz je tu utešený a ty sú v agónii. Okrem toho všetkého sa medzi vami a nami vytvorila veľká priepasť, takže tí, ktorí by chceli prejsť odtiaľto k vám, tak nemôžu urobiť a nikto odtiaľ nemôže prejsť k nám." Povedal: "Potom, otče, Prosím ťa, aby si ho poslal do domu môjho otca, lebo mám piatich bratov, aby ich varoval, aby neprišli na toto miesto múk.“ Abrahám odpovedal: „Majú Mojžiša a prorokov; mali by ich počúvať.“ Povedal: „Nie, otec Abrahám; ale ak k nim niekto pôjde z mŕtvych, budú činiť pokánie." Povedal mu: "Ak neposlúchnu Mojžiša a prorokov, nepresvedčia sa ani o tom, že niekto vstane z mŕtvych."

Na rozdiel od pavlovských textov kľúčom k posmrtnej blaženosti v tomto príbehu nie je to, či človek verí v spásnu moc Ježišovej smrti a zmŕtvychvstania, ale skôr to, či je bohatý alebo chudobný. Jedna zásadná téma Lukášovho evanjelia je eschatologické zvrátenie osudu pre bohatých a chudobných (Lukáš 1:52-53; 4:18-19; 6:24-25), a v toto žily C. F. Evans nároky že na príbeh "je nie a morálky rozprávka, ale a príbeh zvratu." 19 Nesúhlasím však s Evansom, pretože zatiaľ čo človek márne hľadá jasný náznak toho, že chudobný bol zbožný a dobrý, z príbehu je jasné, že bohatý bol obzvlášť chamtivý, ignorujúc Lazara pri jeho bráne deň čo deň. 20 Pravda, vo verši 25 Abrahám naznačuje, že dôvodom ich posmrtných osudov je jednoducho zvrátenie osudu, ale Abrahámove napomenutia vo veršoch 29 a 31 *tiež* urobte z podobenstva príbeh o morálke, pretože predpokladajú, že existuje niečo, čo by piati preživší bratia mohli urobiť, aby zmenili svoj osud, niečo, čo môžu odvodiť od Mojžiša a prorokov. Čo mal Luke na mysli? Mali by sa vzdať všetkého svojho bohatstva? Zapojiť sa do súcitnejšieho zaobchádzania s tými chudobnými, ktorí by sa ako Lazar mohli ocitnúť pred ich bránou? Príbeh nešpecifikuje, hoci Lukáš-Skutky ako celok takéto povinnosti pre bohatých znamenajú.

koniec str.42

Lukášov Abrahám nie je príliš optimistický, že bratia budú dbať na to, ale my, čitatelia a poslucháči evanjelia, dostávame prostredníctvom tohto príbehu varovanie, ktoré bolo bratom boháča odopreté, a Lukáš hovorí: čiňte pokánie a teraz konajte správne , kým nebude neskoro. Dva helenistické židovské texty uvádzajú to isté. Biblická hrdinka Debora v Pseudo-Philo *Liber Anti-quitatum Biblicarum* (LAB) 33:2-3 hovorí:

"Nasmeruj svoje srdce k Pánovi, svojmu Bohu, v čase svojho života, pretože po smrti nemôžeš činiť pokánie z vecí, v ktorých žiješ." Podobne v Britskej knižnici Cotton Manuscript of *The Book of Jannes and Jambres* sa Jannes vracia z mŕtvych k svojmu bratovi Jambresovi a hovorí mu: „Zomrel som a bol som privedený z pomedzi na žijúci do na podsvetie kde je super pálenie a jama záhuby, odkiaľ nie je možný výstup. Teraz sa teda, brat Jambres, uistite, že vo svojom živote robíte dobro svojim deťom a priateľom, pretože v podsvetí žiadne dobro neexistuje." 21 Nie je jasné, či ide o výzvu pokánie alebo jednoducho volanie užívať si život, kým je to ešte možné.

inde, Luke Miesta skvelé viera v na moc z pokánie dokonca pri na posledný moment z život, ako videný vo svojom príbehu o kajúcom zlodejovi ukrižovanom vedľa Ježiša (Lukáš 23:39-43), v podobenstve o márnotratnom synovi (Lk 15:11-32) a v Petrovom prejave k Židom, ktorí zabili Ježiša „v nevedomosti “ (Skutky 3:19). V príbehu o boháčovi a Lazárovi boháč zlyhal v dvoch oblastiach: nevenoval pozornosť Mojžišovi a prorokom, ani nerobil pokánie pred svojou smrťou. Prísny Abrahámov výrok v Lukášovi 16:26 odhaľuje definitívnosť situácie v Lukášovej mysli: „nikto nemôže prejsť odtiaľ k nám“. Bohatý muž si posmrtne uvedomil svoju chybu, no už je neskoro. 22 Rozhodnutie padlo. V Lukášovi nie je žiadny náznak, že by utrpenie boháča mohlo byť dočasné, aj keď tento problém nie je v texte výslovne riešený. Zaráža ma, že akákoľvek predstava o posmrtnej spáse alebo dokonca úteche pre bohatého človeka, či podľa príhovor z na spravodlivý (živý alebo mŕtvy), alebo podľa odpustenie pri na posledný rozsudok, alebo podľa univerzálny spasenie, by porušovať ducha z na príbeh. Po všetci, dokonca aj Abrahám odopiera mu pohodlie z a pokles z voda! The bohatý muž má vyrobené jeho posteľ a teraz on má do klamať v to. z samozrejme tento príbeh sa konkrétne nezaoberá konverziou na kresťanstvo; Lazár predsa nie je kresťan, no napriek tomu si užíva posmrtnú odmenu. Keď sa krst a stať sa Ježišovým nasledovníkom stanú *nevyhnutnou podmienkou* spasenia v Christian myslenie, potom toto príbeh je reinterpretované do priemerný že konverzie a krst musia byť vykonané v tomto živote (pozri diskusiu v kapitole 7 na Augustínov výklad).

Pred opustením Lukášovho evanjelia by mal byť uvedený ďalší ranokresťanský text, napísaný krátko potom, ktorý najjasnejšie vyjadruje presvedčenie, že tento život je jedinou šancou, ktorú majú ľudské bytosti nadviazať správny vzťah s Bohom. 2 Klement je anonymná kresťanská kázeň z druhého storočia neznámeho pôvodu. 23 Karl P. Donfried poznamenal, že kapitoly 6 až 8 z 2. Klementa sú adresované pokrsteným kresťanom („teda

koniec str.43

bratia“, 2. Klem. 8:4) v kontexte nabádania k pokániu za pokrstné hriechy. 24 2 Klement varuje:

(8:1) Kým sme teda na zemi, robme pokánie. (2) Sme hlinou v rukách remeselníka. Je to ako keď hrnčiar vyrába nádobu: ak sa mu zdeformuje alebo sa rozbije v rukách, znovu ju vytvaruje, ale ak ju už vložil do pece, už ju nemôže opraviť. Tak je to aj s nami. Kým sme na tomto svete, čiňte pokánie z celého srdca zo zla, ktoré sme napáchali v tele, aby nás Pán zachránil, kým ešte máme príležitosť činiť pokánie. (3) Lebo keď odídeme z tohto sveta, v ďalšom už nebudeme môcť ani vyznávať, ani činiť pokánie. 25

Tak ako v Lukášovi, aj pre 2. Klimenta je tento život jedinou šancou, ako si nadviazať správny vzťah s Bohom. Ak to platí pre kresťanov, ktorých oslovil 2 Clem. 8, môžeme si byť istí, že pre nekresťanov nebola žiadna možnosť spasenia, ako sa uvádza v 2. Klem. 1:7, „keďže [Ježiš Kristus videl], že nemáme žiadnu nádej na spasenie, pokiaľ neprišlo od neho“.

1 Peter 3:19-20 a 4:6

Týmto trom veršom sa v priebehu storočí venovalo mimoriadne množstvo pozornosti, pretože by mohli naznačovať, že človek by mohol zomrieť ako nekajúcny, neobrátený hriešnik, no napriek tomu môže byť spasený tým, že bude pozitívne reagovať na evanjelium v posmrtnom živote. Pre expozíciu, ktorá nasleduje, plné znenie 1 Pet. 3:16b-4:7 budú potrebné nie preto, že tento výber tvorí nejakú konkrétnu „jednotku“ v epištole, ale skôr preto, že pokrýva územie potrebné na diskusiu:

(3:16b) Zachovaj si čisté svedomie, aby, keď budeš ohováraný, boli zahanbení tí, ktorí ťa zneužívajú pre tvoje dobré správanie v Kristovi. (17) Lebo je lepšie trpieť za dobro, ak má byť utrpenie Božie bude, než do trpieť pre robí zlý. (18) Pre Kristus tiež trpel pre hriechy raz a pre všetko, spravodlivých a nespravodliví, v poriadku do priniesť vy do Bože. Bol daný do smrť v telo, ale oživené duchom, (19) v ktorom išiel a zvestoval ( κ ρυξεν) duchom vo väzení, (20), ktorí v minulosti neposlúchali, keď Boh trpezlivo čakal v dňoch. Noacha, pri stavbe korábu, pri ktorej bolo pomocou vody zachránených niekoľko, teda osem osôb. (21) A krst, ktorý toto predznamenával, vás teraz zachraňuje nie ako odstránenie špiny z tela, ale ako výzva k Bohu o dobré svedomie, skrze vzkriesenie Ježiša Krista, (22), ktorý odišiel do nebesia a je po pravici Boha s anjelmi, autoritami a mocnosťami, ktoré sú mu podriadené. (4:1) Preto Kristus trpel v na mäso, rameno seba tiež s na rovnaký zámer (pre ktokoľvek má trpel v na telo skončilo s hriechom), (2) tak ako

koniec str.44

žiť po zvyšok svojho pozemského života už nie podľa ľudských túžob, ale z vôle Božej. (3) Strávil si už dosť času robením toho, čo radi robia pohania, žiješ v nemravnosti, vášňach, opilstve, vyžíva sa, kolotoč, a bez zákona modlárstvo. Oni sú prekvapený že vy č dlhšie pripojiť sa ich v rovnakom prebytku rozptýlenia, a tak sa rúhajú, ale budú musieť zložiť účty tomu, kto stojí pripravený do sudca živých a mŕtvy. (6) Pre toto je dôvod Evanjelium sa hlásalo aj mŕtvym , takže hoci boli súdení v tele, ako je súdený každý, možno žiť v duch ako to robí Boh. (7) Koniec všetkých vecí je blízko, preto buďte vážny a disciplinujte sa pre svoje modlitby.

Zoznam nepríjemných otázok týkajúcich sa tejto pasáže je dlhý; tu uvediem tie hlavné, ktoré sa týkajú témy posmrtného spasenia pre nekresťanov. 26 (1) Kto je autorom tohto listu a kedy žil? (2) Kto sú „neposlušní duchovia vo väzení“, ktorým Kristus kázal v 1. liste Pet. 3:19-20? (3) Aký bol účel, obsah a účinok tohto kázania a možno niektorú z týchto podrobností poznať? (4) Kedy Kristus kázal týmto duchom, pri zostupe do Hádu, pri výstupe do neba alebo v inom čase? (5) Sú „mŕtvi“, ktorí dostali kázanie v 1. Pet. 4:6 to isté ako „neposlušní duchovia“ 1. Pet. 3:19-20? (6) Kedy zomrel 1 Pet. 4:6 dostávať kázanie, kým boli ešte nažive, alebo keď už boli mŕtvi?

William J. Dalton zostavil vynikajúci prehľad a kategorizáciu devätnástich storočí názorov na tieto a ďalšie otázky súvisiace s 1 Pet. 3:19-20 a 4:6. 27 Pokiaľ ide o otázku (1), autora 1. Petra, väčšinový názor je, že list je pseudopigrafický (tj nie od apoštola Petra, ale skôr napísaný v jeho mene niekedy pred rokom 120 n. l., pravdepodobne dávno pred týmto dátum). List poznali Papias, Polykarp a autor 2. Petra, pričom všetci písali v polovici druhého storočia. 28 Na vyriešenie otázky (2) boli navrhnuté dve hlavné možnosti: neposlušní duchovia sú buď duchovia padlých anjelov z 1 En. 6-11 SZO boli uväznený predtým na povodeň (porov. Gen. 6:1-4), alebo oni sú na duchov z ľudia žijúci v Noachových časoch, ktorí boli zničení potopou. Bo Reicke predložil názor, že obe kategórie tvorov by mohli byť zahrnuté do frázy „neposlušní duchovia“. 29 Ak sa majú zahrnúť aj duchovia ľudských bytostí, 30 potom to otvára možnosť posmrtnej spásy pre týchto ľudí, keď im Kristus kázal, čo je jadrom predmetnej veci (3). Prečo Kristus podľa autorovho myslenia kázal týmto duchom a aký bol výsledok? Bolo to len oznámiť im, že nastala spása, bez toho, aby sa mohli zúčastniť? Alebo to bola pre nich ponuka spásy? Reicke tu poskytuje dobré varovanie:

(Text) nehovorí, že duchovia boli prepustení z väzenia, nehovorí, že niektorí alebo všetci sa stali veriacimi, . . . nehovorí, že Kristus nad nimi vyniesol nejaký zvláštny súd . Je

najviac pravdepodobný koniec str.45

že autor sa zdržuje celkom zámerne od jasnejšieho vyjadrovania pokiaľ ide o obsah a účinok kázania. Chcel len povedať, že duchovia sa skutočne dozvedeli veľké mesiášske tajomstvo. 31 Otázka (4), zisťujúca, kde Kristus kázal duchom, je dôležitá, pretože počnúc Klementom Alexandrijským koncom druhého storočia sa táto pasáž z 1. Petra stala úzko spojená s Kristovým zostupom do ríše mŕtvych v čase medzi jeho ukrižovaním a zmŕtvychvstaním. 32 Zostup Krista do ríše mŕtvych je známy z iných textov Nového zákona (Mt 12:40; Rim 10:7; Skutky 2:24-31; možno Ef. 4:8-10 33 ), ale medzi texty, ktoré sa neskôr stali kánonickými, až v 1. Pet.

3:19 a 4:6 je tam a návrh že Kristus možno mať kázal tam (porov. *evanjelium z Peter* 41-42, a uvidíte kapitola 5 , toto objem). Pre Klement z Alexandria, 1 Pet. 3:19 znamená že Kristus ponúkol a podobný druh spásy mŕtvym ako živým ( *Stromateis* 6.6.38-53). Existuje však životaschopná alternatíva pre 1 domáce zviera. 3:19, menovite, ktorému kázal Kristus uväznení duchovia na ceste hore, počas jeho vzostupu do neba. Postupnosť udalostí v 1 Pet. 3:18-19 hovorí v prospech tohto: Kristus bol usmrtený v tele, oživený v duchu a potom kázal duchom vo väzení. V tomto prípade by mal autor na mysli nebeské „väzenie“ pre duchov padlých anjelov, možno v druhom a piatom nebi, ako je opísané v 2 En. 7:1-3 (porov *. Testament* 3:2). Toto je Daltonov postoj a ja s ním súhlasím. 34 môj dohoda s Dalton na otázka (4) znamená že ja robiť nie myslieť si na duchov z mŕtvy človek bytosti sú vo výhľade v 1 Pet. 3:19-20, ale myslím si, že sú prítomné v 1 Pet. 4:6. Preto by som odpovedal na otázku (5). negatívne: The bytosti v vyhliadka v 1 Pet. 3:19 sú nie na rovnaký ako tie v 4:6. "The mŕtvy" v 4:6 boli skutoční mŕtvi ľudia bytosti, ktoré prijaté kázanie a takže hlavným problémom pre naše účely sa stáva otázka (6) vyššie: Kedy presne dostali toto kázanie? Kým boli ešte nažive, alebo potom boli už mŕtvi? Bývalý výklad by robil 1 Pet. 4:6 podobne ako 1 Tes. 4:13-18, kde Pavol uisťuje svojich nasledovníkov, že kresťania, ktorí zomreli, budú mať stále účasť na vzkriesení, keď sa Ježiš vráti. 35 Druhá interpretácia by urobila 1. Petra 4:6 podobným *pastierovi Hermasovi* , *Sim* . 9.16 a *Epist. Príspevok.* 27, kde niektorí zosnulí po prvý raz po svojej smrti počujú radostnú zvesť o Kristovi. Ak sa vyberie druhá možnosť, potom sa treba opýtať, ktorí z mŕtvych mohli prijať správu a mať kladnú odpoveď? Boli to len tí, ktorí viedli spravodlivý život, teda proroci a hrdinovia Starého zákona, ako v *Hermasovom pastierovi* a v *Epistula Apostolorum* ? 36 Alebo to bol aj ten zlý? Inými slovami, predstavoval si 1. Petra skutočnú ponuku pokánia a spasenia po smrti?

Po starostlivom vymedzení kladov a záporov každej interpretácie sa Dalton rozhodne pre prvú (t. j. mŕtvi dostali kázanie ešte zaživa), no plne uznáva aj slabiny svojho obľúbeného riešenia. 37 ja taký nie som

koniec str.46

V tejto štúdii ide o určenie pôvodného významu 1. Petra, keďže k pevnému konsenzu sa pravdepodobne nikdy nedosiahne. Dôležité je, že niektorí neskorší kresťania interpretovali 1. Pet. 4:6 ako zahŕňajúce skutočnú ponuku pokánia a spásy mŕtvym po ich smrti, čo je téma, ktorú treba preskúmať neskôr v kapitolách 5 a 7 . Táto pasáž, aj keď bola nesprávne interpretovaná, teda ponúkala raným kresťanom jeden spôsob, ako si predstaviť posmrtnú spásu nekresťanov. Jeho použitie v neskoršej kresťanskej tradícii bude predstavené na vhodných miestach vo zvyšku knihy.

Pastier z Hermes Podobnosti 9.16 a List apoštolov 27

Po uvedení týchto dvoch textov je toto vhodné miesto na poskytnutie príslušných pasáží a niekoľkých poznámok o ich význame pre posmrtnú spásu nekresťanov. Muratoriánsky kánon, zoznam kresťanských knihy prípadne datované do druhy storočí alebo na štvrtý storočie, 38 uvádza, že Hermasovho *pastiera* napísal brat Pia, rímsky biskup ca. 140-54. V druhom to bolo definitívne napísané v gréčtine v Ríme storočia, ale okrem toho nie je známe nič isté. Používalo sa ako autoritatívny zdroj od mnohých autorov vrátane Ireneja, Klementa Alexandrijského, Origena a

Tertullian, kým si to nerozmyslel. Prvá štvrtina sa nachádza v slávnom rukopise gréckej Biblie zo štvrtého storočia, Codex Sinaiticus. Pre niektorých kresťanov bol teda jednoznačne považovaný za písmo, zatiaľ čo iní mali námietky proti jeho začleneniu do kánonu posvätných textov. 39 Dielo pozostáva z troch hlavných častí: (1) päť Hermasových vízií, štyri mu zjavila „vyvolená dáma“ a jedno Pastier;

(2) dvanásť mandátov; a (3) desať podobností (podobenstiev), ktoré Hermasovi dal pastier. V deviatom prirovnaní je otázka spásy pre starých mŕtvych nastolená v kontexte obrazu kostola ako veže z rôznych kameňov reprezentujúcich jednotlivých členov cirkvi: 40

„Prečo, pane,“ povedal som, „vyliezli kamene z hlbín a dali ich do budovy veže po oni mal znášaný títo duchov?" „Oni mal potrebu,“ povedal on, „komu prísť hore cez Voda že mohli by byť oživení, pretože by inak nemohli vojsť do kráľovstva Božieho, ak by neodložili smrteľnosť svojho predchádzajúceho života. Tak aj tí, čo zosnuli, dostali pečať Syna Božieho a vošli do na Kráľovstvo Boží. Lebo predtým,“ povedal, „muž nesie meno Syna Božieho, ktorým je mŕtvy. Ale keď prijme pečať, odloží smrteľnosť a dostane život. Pečaťou je teda voda. Potom zostúpia do vody mŕtvi a vystúpia živí. Táto pečať bola teda zvestovaná aj im a im využili z toho do vstúpiť do kráľovstvo Božie." "Prečo, pane," povedal som, „urobil štyridsiatka kamene tiež prísť s nimi z hĺbky, hoci mali

koniec str.47

už dostal pečať?" "Pretože," povedal, "títo apoštoli a učitelia, ktorí zvestovali meno Syna Božieho, zaspali v moci a vo viere Syna Božieho, kázali aj tým, ktorí padli. zaspali pred nimi a oni im dali pečať kázania. Išli dole teda s do nich na voda a prišiel hore opäť, ale to druhé išiel dole nažive a prišiel hore živý; na bývalý SZO mal padnutý spí predtým, išiel dole mŕtvy ale prišiel hore nažive. Cez oni, preto boli oživení a dostali poznanie mena Syna Božieho. Z tohto dôvodu ich aj vymysleli a spojili do stavby veže a použili spolu s ich pre budova bez toho, aby bola otesaná. Lebo zaspali v spravodlivosti a vo veľkej čistote, len túto pečať nedostali. Vy teda máte aj vysvetlenie týchto vecí." ( *Sim* 9.16. 1-7)

Všimnite si v toto priechod že to je nie Kristus SZO kázal do a pokrstený na mŕtvy, 41 ale skôr štyridsať apoštolov a učiteľov, ktorí túto službu vykonávali po vlastnej smrti. V mysli autora *Pastiera* iba niektorí zosnulí boli hodní prijať kázanie a krst: „Lebo zaspali v spravodlivosti a vo veľkej čistote, len neprijali túto pečať.“ Nič nenasvedčuje tomu, že by tu zlí mohli po smrti zmeniť svoje spôsoby. Avšak aj spravodliví mŕtvi potrebujú pečať krstu, a práve na to bolo poslaných tých štyridsať apoštolov a učiteľov. 42

Na rozdiel od mnohých iných kameňov vo veži (t. j. žijúcich, nedokonalých kresťanov), tí, ktorí boli pokrstení po tom, čo zaspali, nemuseli byť otesaní, aby sa zmestili do veže. Toto kontrastuje s iným textom, pravdepodobne z neskoršieho obdobia toho istého storočia, *Epistula Apostolorum* 27, v ktorej Kristus sám krstí spravodlivých mŕtvych pri svojom zostupe:

A preto som zostúpil a hovoril som s Abrahámom, Izákom a Jakobom, 43 vašim otcom prorokom a zvestovali ste im, aby mohli prísť od odpočinku, ktorý je dolu, do neba, a dali ste im pravicu krstu života a odpustenia a odpustenia za každú zlobu 44 ako vám, tak odteraz aj tým, ktorí veria vo mňa.

Spravodliví zo Starého zákona tu neboli dokonalí, ale potrebovali odpustenie a odpustenie, ako aj krst (Klement Alexandrijský, *Strom.* 6.6.38-53, diskutované v 5. kapitole tohto zväzku).

Tieto špekulácie o ekonómii spásy mŕtvych pokračujú a rozširujú myšlienky, ktoré už boli všeobecne aktuálne v kresťanstve druhého storočia: Konkrétne, čo hovorí kresťanská tradícia o spáse všetkých, ktorí žili pred Kristom, alebo tých, ktorí žili? súčasne s Kristom a po on, ale SZO urobil nie mať a šancu do počuť na Christian správu predtým ich úmrtia? Pre kresťanské myslenie to boli dôležité otázky

koniec str.48

adresu, keďže kresťanstvo tvrdilo, že je univerzálnym náboženstvom pre všetkých ľudí a Kristus zomrel za všetkých ľudstvo, no bolo mnoho takých, ktorí v dôsledku náhody načasovania alebo miesta narodenia nemali možnosť prijať alebo odmietnuť posolstvo. Okrem toho súčasťou problému legitimity raného kresťanstva bolo, že išlo o také nové náboženstvo. Celsus (druhé storočie), Porfyrij (tretie storočie) a ďalší pohanskí odporcovia kresťanstva využili tento nedostatok starovekého rodokmeňa na útok na novú sektu; 45 Židia tiež spochybnili kresťanský nárok byť legitímnymi dedičmi židovských patriarchov a prorokov.

Kresťania reagovali dômyselne rôznymi spôsobmi tým, že priviedli starých mŕtvych hrdinov do kresťanského stáda. Podľa Justina mučeníka (asi 150 n. l.) mali Abrahám, Sokrates, Herakleitos a ďalší podiel na Logos, ktorý sa neskôr plne vtelil do Krista ( *1 Apológia* 46). Justin a iní by tiež mohli predpokladať, že Platón mal čítať Mojžiš, účtovníctvo pre čo bol dobrý a pravdivé v na filozofický tradície ( *1 Apol* . 44 a inde). 46 Tradície o krste starozákonných hrdinov dosiahli podobný cieľ iným spôsobom. Všetky tieto myšlienky a príbehy pomohli vyriešiť teologické napätie medzi realitou kresťanstva ako malej sekty, ktorá sa nedávno objavila v konkrétnom historickom momente, a mýtom o kresťanstve ako univerzálnom náboženstve so starým rodokmeňom. Analógia so skorým mormonským krstom Georga Washingtona nemôže byť výstižnejšia.

Apokalypsa z Peter 14:1-4 a Sibylina Oracles 2: 330-38

In väčšina diskusií z Thecla a perpetua, učenci zvyčajne ignorovať otázka z či existovali nejaké kresťanské texty, ktoré mohli poskytnúť teoretické zdôvodnenie ich modlitieb v mene mŕtvych nekresťanov. Takéto texty by museli ukázať spravodlivú osobu (osoby) a/alebo mučeníka (mučeníkov), ktorí sa úspešne prihovárali u Boha v mene mŕtvych, ktorí nejakým spôsobom trpia Božím trestom. Ak by takéto texty poznala Perpetua alebo autor príbehu Thecla, mohli by slúžiť ako oprávnenie na ich praktiky; aj keby nie, takéto texty by stále demonštrovali, že záujem o posmrtnú spásu jednotlivých nekresťanov bol v ranom kresťanstve rozšírenejší, ako sa zvyčajne predpokladá. Naozaj, tam sú dva taký texty: na *Apokalypsa z Peter* 14:1-4 a *Sibylina* Veštci 2:330-38 *.* 47 Podobný k týmto, ale v konečnom dôsledku vytyčujúcim rôzne pozície, sú *Epistula Apostolorum* 40 a *Apokalypsa Eliáša* 5:29.

Nastavenie v každý z nich texty je na Konečný rozsudok, a v pozadie každého z nich leží a tradícia spravodlivých, ktorí chcú zachrániť niektorých zo zatratených. Ako je uvedené v kapitole 1 „Záchrana mŕtvych v kontexte „Spásy“, 4 Ezra 7 prejavuje tento sentiment celkom jasne: Ezra to vie zachránení bude chcú sa v posledný deň prihovárať za svojich prekliatych príbuzných a priateľov,

koniec str.49

ale anjel mu oznámi, že Boh to zakáže. Rovnako tak 2 bary. 85:12 jasne vyjadruje, že príhovor alebo milosrdenstvo akéhokoľvek druhu pre bezbožných bude na poslednom súde nemožné.

The *Apoc. Pet.* 14 a *Sib. Alebo.* 2 obsahujú podobnú scénu, ale výsledok je iný. V týchto dvoch textoch sa spravodlivým splní ich želanie a môžu niektorých zachrániť pred večným zatratením. Štúdium *Petrovej apokalypsy* bolo nedávno výrazne vylepšené prácou Dennisa D. Buchholza. 48 Nezamieňať s textom z Nag Hammadi, ktorý sa tiež nazýva *Apokalypsa Petra* (NHC VII, 3), tu máme na mysli text napísaný v gréčtine, ktorý sa prvýkrát zmieňuje o ca. 180 c .e . Theophilus Antiochijský ( *Ad Autolycum* 2.19), citovaný čoskoro potom Klementom Alexandrijským ( *Eclogae Propheticae* 1.41, 48-49), a zachovalé v etiópskom jazyku a množstvo gréckych fragmentov vrátane papyrusu zo zbierky Rainer vo Viedni, ktorý obsahuje štrnástu kapitolu. 49 Je to presne *Apoc. Pet.* 14 to je najviac dôležité pre túto štúdiu.

Skôr v texte bol trest pre bezbožných opísaný ako večný (6:5-6) a samotní bezbožní uznali, že Boží súd je spravodlivý; chcú činiť pokánie teraz, keď sú mŕtvi a videli tresty Božie (13:1-2). Prichádza anjel Tatirokos a trestá ich ešte viac,

posmievať sa im líniou pripomínajúcou z 2 Clem. 8:3 a Lukáš 16:19-31: „Teraz čiňte pokánie, keď tam je nezostal čas na pokánie a život nezostal!?“ (13:3). Bezbožní odpovedajú: „Spravodlivý je súd Boha, lebo sme počuli a poznali, že jeho súd (je) dobrý. Lebo každému sa nám to vrátilo podľa nášho skutku" (13:4). Ťažko povedať, či táto odpoveď znamená, že bezbožní teraz prijali svoj osud, alebo sa snažia tvrdiť, že už boli dostatočne potrestaní. Možno oboje. V každom prípade, nasleduje kapitola 14, existujúca v etiópčine aj gréčtine (Rainerov fragment, tretí alebo štvrtý storočia). Buchholz potvrdil skorší názor MR James že grécky Rainerov fragment viac zachováva pôvodný text; Etiópčina odráža zámernú zmenu, aby sa zabránilo akémukoľvek náznaku posmrtnej spásy týchto skazených hriešnikov. 50

*grécky* (Rainer fragment, trans. James)

Potom dám svojim povolaným a svojim vyvoleným kohokoľvek, o koho ma budú prosiť ( ν ε ν ατ σωντα 51 ), z múk a dá im spravodlivý krst v spasení (alebo na) z Acheruského jazera 52 ktoré ľudia tak nazývajú na Elyzejskom poli, dokonca aj časť spravodlivosti so svätými.

*etiópsky* (prekl. Buchholz):

A potom dám svojich vyvolených, svojich spravodliví krst a spasenie, ktoré odo mňa prosia pole Akeroseya, ktoré sa nazýva Aneslasaleya. A dám podiel spravodlivým a Teraz odídem radovať sa s patriarchami do môjho večného kráľovstva.

koniec str.50

Je vidieť, že Etiópčania sa snažili vymazať všetky stopy úspešného príhovoru spravodlivých za bezbožných. Táto zmena mohla nastať už pri prenose textu v gréčtine, mohla nastať počas preklad do arabčina alebo Etiópsky, 53 alebo možno v na kurz z ďalej kopírovanie na text v etiópskom jazyku. 54 Toto je isté: Skoršia verzia textu, pochádzajúca z druhého storočia, si predstavovala posmrtnú spásu prinajmenšom niektorých zlých hriešnikov pri poslednom súde, zatiaľ čo nasledujúci prepisovač alebo prekladateľ považoval túto myšlienku za problematickú a vymazal ju, ako najlepšie vedel. .

Buchholz vidí na doktrína v na grécky Rainer fragment ako jeden z univerzálny spasenie, odkedy on verí, že „predpokladá sa, že žiadna spasená osoba nemôže byť šťastná, pokiaľ je niekto potrestaný, a preto všetci dostanú spásu“. 55 Nesúhlasím z nasledujúcich dôvodov: (1) Trest sa na iných miestach textu nazýva večný (6:5-6, 13:3). (2) Niektorí zo zlých opísaných v tomto texte sú takí zlí, že je ťažké si predstaviť, že by sa za nich spravodlivý prihováral. (3) Porovnateľná scéna v 4. Ezdrášovi 7:103 naznačuje, že priatelia a príbuzní sú hlavnými príjemcami navrhovaného príhovoru. (4) Dvaja zhruba súčasní kresťania, ktorí sú zobrazení, ako sa prihovárajú u Boha za nekresťanov (fiktívna Thecla a skutočná Perpetua), nemajú na mysli univerzálnu spásu – ďaleko od nej, pretože ak by verili v túto doktrínu, nemuseli by naliehavo zachraňovať jednotlivé zosnulé osoby na príhovor. Myslím si, že je chybou zamieňať si filozofické špekulácie o univerzálnom spasení, ktoré vynikajú v riedkej školskej atmosfére v Alexandrii. a medzi štvrtého storočia obdivovateľov z Origen, s na hľadísk z a text Páči sa mi to *Apokalypsa* \_ *z Peter* alebo *The aktov z Paul a Thecla* . Títo texty stále predstaviť si an konečný rozdelenie medzi spravodlivých a bezbožných, ale veria aj v príhovornú moc svätých zachrániť „kohokoľvek prosia“.

Presvedčivé argumenty Richarda Bauckhama týkajúce sa pôvodu *Petrovej apokalypsy* môžu ponúknuť náhľad do na sociálna a historické kontext v ktoré toto eschatologické záchrana pre na vynoril sa mŕtvy. Založené na polemike textu proti postave falošného mesiáša, ktorý zabil tých, ktorí tak neurobili verte v neho ( *Apoc. Pet.* 2:8-13; por. Justin Martyr, 1. *Apol* . 31.6), Bauckham si myslí, že *Apokalypsu Petra* napísali židokresťania počas povstania Bara Kochbu v 130-tych rokoch n. l. 56 V takom a V súvislosti so spormi a rozdelením rodín kvôli reakcii na Bar Kochbu si istý židovsko-kresťanský autor predstavoval, že jeho malému okruhu vyvolených bude Boh umožnený prihovárať sa za konkrétne vyvolené zatratené osoby na poslednom súde. Títo zatratení mohli byť kresťanskí odpadlíci po Bar Kochbovej strane a/alebo to mohli byť Židia alebo pohania, ktorí nikdy nenasledovali Ježiša. Text nie

špecifikovať, komu treba pomôcť; Boh to nechá na uváženie svätca, ktorý bol verný Ježišovej veci.

MR James už dávno poukázal na to, že *Sib. Alebo.* 2:194-338 je poetická parafráza väčšiny *Petrovej apokalypsy* . 57 Osobitný význam pre to

koniec str.51

štúdium je *Sib. Alebo.* 2:330-38. 58 Prvé dve sibylinské orákulá tvoria jednotku v rámci väčšieho textu; tieto dve kapitoly pozostávajú z pôvodného židovského substrátu, ktorý bol prepracovaný kresťanským autorom. 59 John J. Collins priraďuje 2:330-38 k tejto kategórii Sibyline pasáží, ktoré môžu byť židovského alebo kresťanského pôvodu, hoci prekvapivo nehovorí o súvislostiach s *Apokalypsou Petra* 60 Vzhľadom na svoju závislosť *od Petrovej apokalypsy Sib* . *Alebo.* 2:330-38 by mal byť klasifikovaný ako kresťanský text, ktorý vyjadruje vieru v posmrtnú spásu nekresťanov (prekl. Collins):

Týmto zbožným dá neporušiteľný Boh, univerzálny vládca, aj inú vec. Kedykoľvek požiadajú neporušiteľného Boha, aby zachránil ľudí pred zúriacim ohňom a nesmrteľným škrípaním, vyhovie im a urobí to. Lebo ich opäť vyberie z nehynúceho ohňa, založí ich inde a pošle kvôli svojmu ľudu k inému večnému životu s nesmrteľnými na Elyzejskej planine, kde má dlhé vlny hlbokého vytrvalého acheruského jazera.

Zatiaľ čo *Apokalypsa Petra* , Rainerov fragment, sľubuje spaseným zlým „časť spravodlivosti so svätými“, *Sibyline veštkyne* tento jazyk nepoužívajú. Skôr sa zdá, že text rozlišuje medzi najvyššou odmenou pre zbožných a „iným večným životom“ „inde“ pre tých, šťastie hriešnikov SZO sú zachránený. *Sibylina* \_ *Oracles* zachováva koncepcie úspešných príhovor pri poslednom súde, prevzatý z *Petrovej apokalypsy* , ale zmierňuje ho tým, že zabezpečuje, aby sa kategórie zbožných a zlých nakoniec nezrútili.

The pätnásteho storočia kopista SZO bol zodpovedný pre jeden rodina z *Sibylina Oracles* rukopisov pridal poznámku na okraj sibylinského textu v tomto bode: "Jasne falošný. Pretože oheň, ktorý mučí odsúdených, nikdy neprestane. Aj ja by som sa modlil, aby to tak bolo, hoci som poznačený veľmi veľkými jazvami." chýb, ktoré potrebujú veľmi veľké milosrdenstvo. Ale nech sa bľabotajúci Origenes hanbí, keď hovorí, že existuje hranica trestu." 61 Na rozdiel od Buchholzovho čítania *Apoc. Pet.* 14:1-4, tento odpisovač z pätnásteho storočia nenašiel univerzálnu spásu v *Sibylinských veštách* , ale skôr našiel doktrínu obmedzeného trestu pre niektorých zlých. Oba názory možno spájať s Origenom a oba boli v pätnástom storočí na Západe považované za herézu.

Odkiaľ pochádza táto myšlienka úspešného príhovoru presadzovaná v *Apokalypse Petra* a *Sibylinských veštcov* ? Ak má Bauckham pravdu o pôvode *Petrovej apokalypsy* , potom môže pochádzať z okruhu židovsko-kresťanov žijúcich v Palestíne v čase Bar Kochbu. Boli Židia, ktorí zastávali takýto názor skôr, ako to urobili títo židokresťania? Alfons Kurfess sleduje tento koncept k tým Židom, ktorým odporujú 4 Ezdráš 7:102-15 a 2 Bar. 85:12. Tieto texty sú také

koniec str.52

polemizujúce proti príhovoru na poslednom súde, nedávajú zmysel, pokiaľ nepredpokladáme kruhy Židov, ktorí tvrdili, že Boh skutočne dovolí obmedzený trest a eschatologický príhovor. 62 Podľa Mišny rabín Akiba, súčasník Bar Kochba, údajne povedal, že „súd nad nespravodlivými v Gehenne bude trvať dvanásť mesiacov“ ( *m. Eduyoth* 2:10). Dá sa teda predpokladať, že sa diskutovalo o trvaní trestu v tomto čase v židovský a židovsko-kresťanské kruhy, diskusia sa prejavila aj v *Petrovej apokalypse* . Ako sme videli skôr v 1. kapitole , táto predstava obmedzeného dvanásťmesačného trestu s možným príhovorom sa nakoniec v rabínskej tradícii celkom rozšírila ( *1M. R.* 33:3; *b. Sukka* 14a). Teda 4 Ezra a 2 Baruch smieť byť pochopený v odpor voči tomu, že niektorí Židia zdôrazňovali Božie milosrdenstvo. Takáto vízia eschatologického milosrdenstva založená na príhovore spravodlivých si našla cestu aj do židovsko-kresťanských kruhov, čoho dôkazom je *Apokalypsa Petra* a *Sibylinských veštcov* .

Jazyk v dvoch ďalších kresťanských textoch je ozvenou toho, čo sa nachádza v *Apokalypse Petra* a *Sibyline veštcov* , ale v rôznych kontextoch s odlišným významom: *Epist. Príspevok.* 40 a *Apoc. Elij.* 5:29. V *Epistula Apostolorum* , gréckom texte z druhého storočia, ktorý sa dnes zachoval iba v koptských a etiópskych verziách, je opísaný eschatologický osud kresťanských heretikov, tých, ktorí, ako hovorí Kristus, „uznali ma a popierajú ja“ alebo ktorí „prekrúcajú moje slová“ ( *Epist* . *Apost* . 39). Budú „večne zničený, bytie potrestaný ohňom v tele a duchu“ (etiópsky), alebo alternatívne „večne stratený. Budú sa trápiť živí a budú zbičovaní vo svojom tele a vo svojej duši“ (koptčina). 63

O toto bod na spravodlivý hovoriť hore:

A my sme mu povedali: "Ó, Pane, sme naozaj znepokojení pre nich." A on nám povedal: „Robíte to dobre sú na spravodlivý úzkostlivý o na hriešnikov a oni modliť sa a prosiť Boha a opýtať sa ho." A my povedal mu: Pane, azda ťa niekto neprosí? 64 A povedal nám: „Áno, vypočujem žiadosti spravodlivý, pokiaľ ide o nich.“ ( *Epist* . *Apost* . 40, Etiópčina; Koptčina je v podstate to isté, prekl. Elliot)

Na prvý pohľad to znie celkom podobne ako eschatologické požiadavky v *Apokalypse Petra* a *Sibyline veštcov* ; vo všetkých troch prípadoch spravodliví prosia Boha v mene hriešnikov a Boh vypočuje ich žiadosť. V *Epistula Apostolorum* však treba pod „hriešnikmi“ zrejme rozumieť kresťanov, ktorí sú z pohľadu autora heretickí a prosby spravodlivých nie sú kladené na posledný súd, ale do prostredia prebiehajúceho života komunity. . 65 Text ďalej hovorí o možnosti pokánia a obnovy pre kresťanských hriešnikov v tomto živote ( *Epist* . *Apost* . 47-48).

Podobný, ale oveľa obmedzenejší motív žiadosti sa nachádza v *Apokalypse Eliáša* 5:29. 66 David Frankfurter situoval tento text do konca tretieho storočia

koniec str.53

Horný Egypt v kresťanskej komunite zažívajúcej prenasledovanie. 67 V 5:27-29 sa bezbožní a spravodliví môžu navzájom vidieť na poslednom súde (Lk 16:23-26; Júb 23:30; 1 En. 62:11 a 108:14-15 ). Zlí sú trestaní a spravodliví sa tešia. 68 V nadväznosti na to achmimská verzia textu uvádza: "V tom čase im bude mnohokrát daná to, čo Spravodlivá prosba." 69 Po preštudovaní *Apokalypsy Petra* a *Sibylinských veštcov* by sa tu dalo očakávať, že spravodliví budú žiadať posmrtnú spásu niektorých bezbožných, ale takáto žiadosť neprichádza. Mohlo by to byť naznačené v *Apokalypse Eliáša* , ale bolo by to v rozpore s víťazným motívom zvrátenia šťastia, ktorý je tak výrazný vo zvyšku textu. Autor možno vedel o tradícii o eschatologickej žiadosti pre bezbožných, ale zmenil ju na vágnejšiu, „to, čo im bude vyhovené spravodlivou žiadosťou“. To otvára dvere niekoľkým interpretáciám: Mohli požiadať o spásu niektorých bezbožných, mohli požiadať o niečo pre seba, alebo dokonca opýtať sa že bezbožní byť úplne zničený! Toto posledná možnosť je čo spravodlivá žiadosť v veštba Hystaspes, podľa Lactantius († asi 320 c . n. l.), *Božské inštitúty* 7.18. 70 Apokalypsa *Eliáša* ponecháva povahu žiadosti nešpecifikovanú.

V jednej slávnej tradícii, potvrdenej neskôr medzi Židmi aj kresťanmi, sú modlitby spravodlivých uspieť v zabezpečení skutočnej záchrany alebo spásy pre bezbožných, ale iba v zmiernení od Boha: bezbožní dostanú odklad od múk v deň sabatu, buď v sobotu alebo v nedeľu v závislosti od zdroja. Israel Lévi si myslí, že túto tradíciu možno vysledovať až do tretieho storočia n. l. v rámci židovských zdrojov ( *Gn. R* . 11; *b. Sanh* . 65b). 71 Medzi kresťanskými zdrojmi je dosvedčený v neskorom *Apoc. Pavol* 31-44 a Augustín, *Enchiridion* 112-13 (porov. Augustín, *In Ioh. tract.* 98.9, najskoršia istá citácia *Apokalypsy Pavla* ). 72 Ján Zlatoústy tiež odkazuje na tradíciu ( *Hom. in Act. Ap.* 21.3). V *Apokalypse Pavla* , založenej na Pavlovej ceste do raja, o ktorej sa hovorí v 2. Kor. 12:4, Pavol plače, keď vidí tresty, ktoré boli potrestaní bezbožní hriešnici teraz, dokonca ešte pred posledným súdom. Bezbožní volajú k Bohu, aby si oddýchol, a Boží Syn odpovedá vymenovaním všetkých šancí, ktoré mali počas svojho života k pokániu:

Vo všetkých týchto veciach som vám dal príležitosť na pokánie, a vy ste nechceli. Teraz však kvôli Michaelovi, archanjelovi mojej zmluvy, a kvôli anjelom, ktorí sú s ním, a kvôli Pavlovi, môjmu vrúcnemu milovanému, ktorého by som nechcel zarmútiť, a kvôli vašim bratom, ktorí sú v svet a ktorí prinášajú obetné dary a kvôli vašim deťom, pretože sú v nich moje prikázania, a ešte viac pre moju dobrotu – práve v deň, keď som vstal z mŕtvych (tj v nedeľu), udeľujem vy všetci, ktorí ste potrestaní dňom a nocou pokoja navždy. ( *Apoc. Pavol* 44) 73

koniec str.54

Je možné, že *Apokalypsa Petra* bola známa *Apokalypse Pavla* , 74 ale namiesto udelenia posmrtnej spásy bezbožným tým prvým, druhý umožňuje iba jeden deň odpočinku od múk týždenne. Oba texty sú príkladom motívu, že spravodliví sa starajú o osud bezbožných a v istom zmysle chcú byť milosrdnejší ako samotný Boh. V *Apokalypse Pavla* môžu mať na Boha vplyv aj živí ľudia (napr. Pavol a „bratia, ktorí sú vo svete“), prostredníctvom svojich modlitieb aj za zlých mŕtvych. 75

Zhrnutie

Táto kapitola skúmala množstvo súvislostí v ranom kresťanstve, v ktorých sa otázka posmrtnej spásy lebo povstali nekresťania. V niektorých prípadoch to bola spása pre niektorých z tých, ktorí žil predtým Kristus, u iných to bola špekulácia o eschatologickej spáse všetkých osôb a u iných zase ona bol príhovor spravodlivých za konkrétnych zatratených jednotlivcov pri poslednom súde. Hlavná vec, ktorá spája tieto tradície, je, že všetky zahŕňajú posmrtnú spásu nekresťanov, pričom nekresťanov otočí smerom Bože po smrti, alebo je príjemca Božieho milosrdenstva po smrti. Boli tam tiež a číslo z texty a tradícií na na iné strana, obzvlášť Luke 16:19-31 a 2 Klement. Obaja Zdalo sa, že títo autori si uvedomujú túžbu zo strany niektorých kresťanov rozšíriť príležitosti na spásu až za hrob a obaja vyjadrili svoj názor, že takýto výkon je nemožný. Nasledujúce dve kapitoly pojednávajú o *Skutkoch Pavla a Thecla* a *Mučeníctve Perpetua a Felicitas* ako o dvoch konkrétnych príkladoch posmrtnej spásy nekresťanov. Na rozdiel od mnohých predtým diskutovaných textov je v týchto dvoch prípadoch o sociálnom a historickom kontexte spisov známe trochu viac, takže budeme môcť povedať niečo konkrétnejšie o ich motiváciách na záchranu mŕtvych a sociálnych dôsledkoch ich činy. 76

koniec str.55

1. Thecla's Modlitba pre Falconilla

zobraziť abstrakt kapitoly a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

The *aktov z Paul a Thecla* v na Kontext z na *aktov z Paul*

Text, v ktorom sa nachádza Theclin príbeh, *Skutky Pavla* , predstavuje množstvo zložitých problémov, ktoré je potrebné vyriešiť, kým sa dá plne oceniť význam modlitby za Falconillu. Skutky *Pavla a Thecla* ( *APT* ) tvoria časť väčších *Skutkov Pavla* ( *APl* ) a je takmer isté, že prvky príbehu Thecla predchádzajú rozsiahlejšiemu zloženému textu. Existuje niekoľko faktorov, ktoré vedú k tomuto záveru: (1) V *Skutkoch Pavla a Thecla je prevládajúca pozornosť zameraná skôr na Thecla než na Pavla* , zatiaľ čo vo všetkých ostatných častiach *Skutkov* Pavla je stredom pozornosti Pavol. (2) Pavol náhle zmizne z rozprávania po stretnutí s Alexandrom v kapitole 26. (3) Pavol sa znovu objaví v Myre v kapitole 40, čím vytvorí most k ďalšej epizóde *Skutkov Pavla* . 1 Autor *Skutkov Pavla teda* pravdepodobne začlenil už existujúce tradície Thecla do širšieho rozprávania a niektoré švy sa stále prejavujú.

Či boli tieto rané príbehy Thecla v písomnej alebo ústnej forme, je nevyriešenou otázkou, ale isté je len toľko: *Skutky Pavla a Thecly* často kolovali nezávisle od seba, boli populárnejšie a boli

lepšie zachované ako iné časti *Skutkov Pavla* , ktoré sa dnes zachovali len vo fragmentárnej forme. 2 Skutky *Pavla a Thecla* sú doložené jedenástimi gréckymi rukopismi, najmenej štyrmi nezávislými latinskými prekladmi, sýrskymi, slovanskými a arabskými verziami a koptským papyrusom teraz v Heidelbergu (PHeid), ktorý jasne zahŕňa *Skutky Pavla a Thecla* so zvyškom. zo *Skutkov Pavla* . 3 Na rozdiel od toho, okrem časti Thecla, zvyšok *Skutkov Pavla* sa zachoval iba čiastočne na niekoľkých gréckych a koptských papyrusoch (vrátane PHeid). 4 Napriek tomu je však stále dôležité interpretovať príbehy Thecla koniec str.56

v kontexte toho, čo je známe o *Pavlových Skutkoch* ako celku, niečo, čo mnohí komentátori nedokážu urobiť. Zaručuje to skutočnosť, že najmenej jeden autor z druhého storočia videl, že príbehy Thecla prispeli k väčšiemu projektu, a ten istý autor mohol prepracovať niektoré z tradícií Thecla v *Skutkoch Pavla a Thecla* , pričom ich začlenil do väčšieho projektu. rozprávanie. Odtlačok tohto kompilátora zostal ovplyvňovať nasledujúce generácie oddaných Thecly.

Navyše, *Skutky Pavla* sú len jedným z piatich apokryfných aktov, ktoré sa zachovali zo staroveku že v otočiť opisujú skutky apoštolov Petra, Pavla, Ondreja, Jána a Tomáša po Ježišovej smrti. Zatiaľ čo každý z týchto textov musí byť interpretovaný samostatne, vybrané epizódy z iných apokryfných aktov a kanonické Skutky môžu pomôcť lepšie pochopiť modlitbu Thecla za Falconillu. Čo sa týka otázka žánru, preferujem výraz "historická fikcia" pre apokryfné Skutky (vrátane *Skutkov Pavla* ) a použil by som ho aj pre kanonické evanjeliá a Skutky. Niet pochýb, že autori týchto Tvorba využité už existujúce materiálov v meniace sa stupeň, niektoré z ich s a základ v histórie. A zdá sa, že autor Lukáša/Skutkov si bol aspoň vedomý niektorých kánonov a noriem starovekého historického písania. Texty, ktoré máme pred sebou, sú však produktom desaťročí trvajúcich procesov rozprávania, ústneho aj písomného, z konkrétnych teologických hľadísk, s dodatočnými prvkami, ktoré dodávajú samotní autori/zostavovatelia, ktorí sa stotožnili so zasvätenými názormi svojich hlavných postáv. 5 teda napríklad, aj keď bol Pavol historickou osobou, príbehy o ňom formulovali jeho oddaní možno legitímne označiť za „historickú fikciu“. 6 Netreba si to mýliť s čistou fikciou, v ktorej si autor všetko napísané voľne vymýšľa, neviazaný zdrojmi. 7 Autori evanjelií a rôzni akty sa zaujímali o zobrazenie epizód podobných histórii a v niektorých prípadoch čerpali zo starších tradícií. Pokiaľ ide o totožnosť zostavovateľa *Skutkov Pavla z druhého storočia* , jeden slávny Tertuliánov úryvok poskytuje vodítko: „Ale ak niektoré Skutky Pavlove, 8. ktoré sú falošne pomenované, tvrdia príklad Thecly za to, že dovolila ženám učiť a krstiť, nech muži vedia, že v Ázii sa zistilo, že presbyter, ktorý tento dokument zostavil, v úmysle pridať svoje vlastné k Pavlovej povesti, a hoci on vyznával, že to urobil z lásky k Pavlovi, bol zosadený zo svojho postavenia“ ( *De Baptismo* 17,5). 9

Väčšina učencov je presvedčená, že Tertullianus tu hovoril o *Skutkoch Pavla* , ktoré teraz existujú, ale Stevan Davies zastáva názor, že mal na mysli teraz stratený pseudopigraf pripisovaný Pavlovi. 10 Podľa môjho názoru, Thomas MacKay, Willy Rordorf, a A. Hilhorst mať efektívne vyvrátené na argumenty z Davies, založené v časť o Daviesovom chybnom názore, že Tertullianova latinčina sa odvolávala na spisy *od* Pavla a nie na spisy *o* Pavlovi. 11 To posledné je úplne hodnoverné čítanie a je v súlade s tým, čo vieme o *Skutkoch Pavla* .

Ďalšia námietka, že nikde v existujúcom texte Pavol nenabáda Theclu ku krstu, koniec str.

má väčšiu silu, ale musíme si uvedomiť, že Thecla sa v príbehu krstí ( *APT* 34) a Pavol ju nabáda, aby „išla a učila slovo Božie“ ( *APT* 41) – hneď potom, čo sa dozvedel o jej ja- krst. Ako zdôrazňuje Hilhorst, načo by bolo pre Theclu vyučovanie, ak by na toto učenie nemohla nadviazať krstom svojich obrátených? 12 Je teda celkom pravdepodobné, že niektorí v kartáginskej cirkvi na prelome 3. storočia použili príbeh Thecla na podporu učenia a krstu žien, čo je použitie, ktoré Tertullian považoval za nevhodné. Tertullian ďalej tvrdí, že zostavovateľom *Skutkov Pavla* bol mužský presbyter z Malej Ázie, ktorý stratil svoje postavenie v cirkvi kvôli svojej horlivosti pridať sa k postave a legende o Pavlovi. Zvyčajne sa predpokladá, že tento presbyter žil v polovici druhého storočia

Hieronym ho umiestnil do obdobia medzi 68 a 98 n. l. a Hilhorst tvrdil, že skorší dátum je prinajmenšom možný. 13 Opisy mučeníctva v texte a znalosť prenasledovania jednoducho na základe mena „kresťan“ sa však viac zhodujú s tým, čo vieme o rímskych politikách z druhého storočia, a nie v prvom storočí, 14 takže uprednostňujem neskoršie zoznamovanie.

Tu bude užitočné poskytnúť stručné zhrnutie deja celých *Pavlových Skutkov* vrátane časti Thecla, zvýraznenie tém, ktoré pomôžu osvetliť modlitbu Thecla za Falconillu, a poskytnutie prekladu tejto modlitby na príslušnom mieste. Zdá sa, že príbeh začal Pavlovým obrátením mimo Damasku (Sk 9:1-9), ale úvodné časti sú takmer úplne stratené; len niekoľko fragmentov PHeid naznačuje ich obsah. Príbeh o Pavlovom krstení hovoriaceho leva sme pravdepodobne našli už na začiatku, keďže epizóda sa spomína neskôr v texte, keď ten istý lev odmieta zožrať Pavla v aréna.

Ďalšia scéna nachádza Pavla v Antiochii (nie je známe, či Sýrčan alebo Pisidián 15 ), kde Pavol vzkriesi mŕtveho chlapca, syna Ancharesa a Phily. Toto je prvé zo štyroch vzkriesení, ktoré vykonal Pavol v *Skutky Pavla* : Pavol tiež vzkriesil Diona z Myry ( *APl* 4), Frontinu z Filip ( *APl* 8) a Patrokla z Ríma, mladíka, ktorý vypadol z okna, keď počúval Pavlove slová ( *APl* 11). Tieto vzkriesenia sa stávajú pre naše účely významnými v porovnaní s akciou, ktorú Thecla vykonáva pre Falconillu. Vo všetkom V piatich prípadoch je mŕtva osoba nejakým spôsobom „zachránená“, ale zatiaľ čo Pavol vždy oživuje tých, ktorí nedávno zomreli, podobne ako biblické zázraky rovnakého druhu (1 Kráľ 17:17-24; 2 Kráľ 4:18-37; Marek 5 :35-45, par.; Ján 11:28-44; Skutky 20:9-12), Thecla zlepšuje posmrtný stav osoby mŕtvej na nejaký čas bez toho, aby jej telo prinavrátilo život. Jedinečnosť Theclinho konania vo všetkých apokryfných aktoch môže byť ďalším náznakom toho, že v epizóde Falconilla máme čo do činenia s legendou, ktorá predchádza zostaveniu *Skutkov Pavla* . Kruhy zodpovedné za to verili v účinnosť modlitby za mŕtveho polyteistu SZO vyjadrený a túžba pre spasenie od na hrob, ako urobil na kompilátor z na *aktov z Paul* , ktorý to zahrnul do rozsiahlejšieho príbehu. Okrem toho si kompilátor myslel, že Paul mal

koniec str.58

moc oživiť nedávno mŕtvych polyteistov, túto schopnosť má aj Pavol v kánonických Skutkoch (20:9-12). Vzkriesenia, ako je toto, teoreticky dávajú zosnulej osobe obnovenú šancu prijať evanjelium, či už je alebo nie je a príbeh je prepočítaný. Vzkriesenie Callimacha v r na *Skutky Jána* je a významný príklad tohto princípu: Callimachus zomiera počas hriešneho činu znesvätenia Drusianinej mŕtvoly, ale keď ho Ján vzkriesi, ľutuje svoju chybu a stáva sa kresťanom ( *Skutky Jn.* 73-78). Zákony *\_ Thom.* 51-58 má podobný príbeh, v ktorom pohanské dievča zavraždil jej kresťanský nápadník, pretože s ním nechcela vstúpiť do celibátneho zväzku. Thomas ju kriesi z mŕtvych a ona rozpráva o pekelných mukách, ktoré videla, 16 spolu s jej novou túžbou konvertovať na kresťanstvo teraz, keď vie o trestoch, ktoré čakajú tých, ktorí tak neurobia (porov. Platónov „Mýtus o Er“, *Rep* . 10.613E-621D). Vzkriesenie Patrokla v *APl* 11 má podobnú príchuť, pretože on svedčí o svojej kresťanskej viere až potom, čo bol vychovaný Pavlom. Jedinečná vo všetkých apokryfných aktoch, Thecla zabezpečuje Falconillu spásu bez toho, aby skutočne zdvihla svoje bezvládne telo. Keďže prijatie evanjelia je jasne uvedené ako požiadavka na večné spasenie v *Skutkoch Pavlových* ( *APT* 37; *APl* 11:4-5), v príbehoch o Falconille a štyroch vzkriesených v *Skutkoch Pavlových* vidíme, že v mysliach rozprávačov bolo stále možné aby človek po smrti prijal evanjelium, buď opätovným vzkriesením, alebo komunikáciou spoza hrobu.

Ako na príbeh v na *aktov z Paul* pokračuje, Paul je násilne vyhostený od Antiochia, pri ktoré bod on ide

do Iconium, kde sa odohráva prvá časť príbehu Thecla. Paula na jeho ceste sprevádzajú Demas a Hermogenes, ktorí sa neskôr ukážu ako falošní priatelia a pokrytci, rovnaké úlohy pre nich platili v 2. Tim. 1:15 a 4:10. Richard Bauckham predložil silný argument, že autor *Skutkov Pavla* vykonal podrobnú exegézu 2. Timoteovi, ako aj 1. Korinťanom, pričom použil a rozšíril rôzne prvky týchto listov. 17 Onezifor a jeho rodina prijímajú Pavla do svojho domu (porov.

2 Tim. 1:16 a 4:19), kde Pavol prednáša kázeň o veľkosti panenského života vrátane vety: „Blahoslavené telá panien, lebo sa budú páčiť Bohu a neprídu o odmenu. ich panenstva." Táto kázeň na viacerých miestach odráža blahoslavenstvá Ježišovej kázne na vrchu (Mt 5:1-11; porov. Lk 6:20-22). Thecla, ktorá pozorne počúva Paula z neďalekého okna, je obrátená na kresťanstvo a panenský život, keď počúva jeho slová deň čo deň, čo vyvolalo zdesenie svojej matky Theocleie a jej snúbenca Thamyrisa. Mnohé motívy v *Skutkoch Pavla a Thecly* jasne odrážajú niektoré z tém helenistických romantických románov z druhého storočia: Thecla nebude jesť ani piť, keď je uchvátený Pavlovými slovami (porov. Philetas v Dafnis *a Chloé* 2,7), 18 a zachováva si svoju čistotu pred nechcenými nápadníkmi (porov. Anthia v Xenofóntovi z Efezu v *Efezskom príbehu* 3,6-7, 3,11). 19 Autor *Skutkov Pavla a* Thecly

koniec str.59

dokonca zvyšuje erotický náboj príbehu tým, že sa Thecla prevaľuje na mieste vo väzení, kde ležal Paul, ale bez akéhokoľvek zavŕšenia sexuálneho vzťahu ( *APT* 20). 20 Na rozdiel od postáv v *Efezskom príbehu* si Thecla dočasne nezachováva svoju cudnosť na opätovné stretnutie s oddeleným milencom, ale natrvalo si ju zachováva z oddanosti Bohu a Pavlovi. Príbeh Thecla teda odráža témy od populárna literatúra druhý storočia, ale to má prepracované im expresné a osobitnú značku kresťanských hodnôt.

Thecla musí vydržať dve takmer mučeníckej smrti, kým sa vydá na svoju slávnu kariéru kázania a učenia, ktorá sa skončí pokojnou smrťou. V prvom je odsúdená na smrť ohňom vo svojom rodnom meste na nadšený popud vlastnej matky za to, že nesplnila svoju povinnosť vydať sa za Thamyris.

Zaujímavé je, že Pavlov trest je jednoduchý byť vyhnaný z mesta. Pavol a Thecla teda sú potrestaný tu nie za to, že sú kresťania ako takí, ale skôr pre adopcia forma kresťanstva čo znehodnocuje manželstvo. Demas a Hermogenes si mysleli, že by mohli zabezpečiť Pavlovu popravu z obyčajného obvinenia z kresťanstva ( *APT* 16), čo je detail naznačujúci pôvod diela z druhého storočia, 21 ale zápletka sa nevyvíjala podľa ich plánu. Plány všetkých Thecliných protivníkov prekazí samotný Boh, keď zošle búrku dažďa a krupobitia, aby uhasili plamene ( *APT* 22).

Thecla nájde Pavla a spolu cestujú do Antiochie (opäť môže byť myslená buď Pisidčanka alebo Sýrčanka), kde si muž menom Alexander želá privlastniť si Theclu a na ulici ju násilne objíme. Paul v tomto bode záhadne zmizne z rozprávania a rozvinú sa udalosti vedúce k modlitbe za Falconillu. Alexander nechá Thecla odsúdiť na šelmy, pretože odmieta jeho pokroky tým, že ho verejne ponižuje. Opäť tu nie je jasné obvinenie z kresťanstva ako takého, hoci obvinenie na nápise znie „Sakrilege“ ( ερ συλος) a Thecla žiada, aby „zostala čistá“ až do jej súťaže, pričom sa nepochybne bojí znásilnenia počas svojho uväznenia. 22 Je zverená do opatery bohatej žene menom Tryphaena, ktorá bola príbuznou cisára a ktorej pred časom zomrela dcéra Falconilla. V skutočnosti existovala historická kráľovná Tryphaena za Pavlových čias, hoci dôkazy ju spájajú s Tráciou a Pontom, nie s Pisidskou alebo sýrskou Antiochiou. 23 Pavol tiež víta Tryfaenu v Ríme.

16:12, ale nie je nič iné ako meno, ktoré spája túto postavu s postavou zo *Skutkov Pavla a Thecly* .

Tu nasleduje môj vlastné preklad z Thecla's modlitba pre Falconilla:

*aktov z Paul a Thecla* 28-31 24 \_

1. Ako zvery viedli na sprievod, Thecla bol viazaný do a divoký levica a Kráľovná Tryphaena nasledovala tesne za ňou. Keď na nej Thecla sedela, levica si oblízla nohy a celý dav bol ohromený. The

koniec str.60

obvinenie napísané na jej nápise znelo: Svätokrádež. Ženy však spolu so svojimi deťmi plakali zhora: "Ó, Bože! V tomto meste vyšiel nespravodlivý súd!" Po sprievode si Tryphaena opäť vzala Theclu do svojej starostlivosti, pretože jej zosnulá dcéra Falconilla povedala v snívaj: „Matka, budeš mať opustenú cudzinku Theclu namiesto mňa, aby sa mohla modliť v mojom mene a mohol by som byť premiestnený na miesto spravodlivých

."

1. Preto, keď si ju Tryphaena po sprievode vzala k sebe, smútila, pretože Thecla išla na druhý deň do boja so šelmami, no zároveň ju vrúcne milovala ako svoju vlastnú dcéru Falconillu. Povedala: "Moje druhé dieťa Thecla, poď sa modliť za moju dcéru, aby mohla žiť večne, toto som videla, keď som spala." A tak Thecla bez meškania zvýšila hlas a povedala: "Ó môj Bože, Syn Najvyššieho, ktorý si na nebesiach, daj jej podľa jej želania, aby jej dcéra Falconilla žila naveky." Potom, čo Thecla povedala tieto veci, Tryphaena smútila, keď uvažovala o tom, že takú krásu vyhodia zvieratám.
2. Kedy svitanie prišiel, Alexander prišiel vezmi Thecla preč, lebo on sám bol zodpovedný za hry. Povedal: "Guvernér zaujal svoje miesto a dav po nás volá. Odovzdajte bojovníčku, aby som ju mohol odviesť!" Ale Tryphaena vykríkla: „Smútok za mojou Falconillou prišiel na tento dom už druhýkrát a niet nikoho, kto by pomohol – žiadne dieťa, lebo je mŕtva, ani príbuzný, lebo som vdova. Thecla, pomôž Thecle!" Jej výbuch spôsobil útek Alexandra.
3. Guvernér potom poslal vojakov, aby Thecla priviedli. Tryphaena sa neodtiahla, ale vzala Theclu za ruky a vyviedla ju von so slovami: „Dcéru svoju Falconillu som odovzdala do hrobu; ty, Thecla, Vydávam šelmám." Thecla horko plakala a stonala Pánovi: "Pane Bože, v ktorého verím, v ktorého som sa utiekol, ktorý ma zachránil pred ohňom, daj odmenu Tryfaene, ktorá prejavila súcit. pre mňa tvoj služobník, lebo ma zachovala čistého."

V aréne lev chráni Thecla tým, že odrazí ostatné zvieratá, a ženy z mesta hypnotizujú zvieratá hádzaním parfumov zo sedadiel. Tryphaena pri tom predstavení omdlieva, v tom momente Alexander prosí o prepustenie Thecly. Thecla ide na slobodu, Tryphaena a všetky jej otrokyne konvertujú na kresťanstvo a nakoniec Tryphaena zvolá: "Teraz už viem, že moje dieťa (tj Falconilla) žije!" ( *APT* 39).

V tomto texte je veľa kontrastu medzi Tryphaenou a Alexandrom: Ona je odvážna a rozhodná, kým on je zbabelec; ona je pre Thecla benevolentnou patrónkou a vzorom, zatiaľ čo on je v tomto smere negatívnym príkladom. 25 Zatiaľ čo Thecla robí konvertity Tryphaeny a všetkých otrokýň vo svojom dome, o ich krste sa nehovorí nič. Tryphaena robí opatrenia, aby odovzdala svoje bohatstvo Thecle, v súlade s bežným javom v prvých storočiach kresťanstva: podporou kresťanských misionárov a

koniec str.61

učitelia bohatými ženami. 26 Thecla sa oblečie ako muž a ide do Myry za Paulom, ktorý ju pozdraví a nabáda ju: "Choď a učte slovo Božie!" ( *APT* 41). Jej krížové obliekanie by jej uľahčilo cestovanie a pomohlo jej zachovať si panenstvo cesta. 27 Thecla sa vracia do Ikonium pre posledné stretnutie s matkou, ktorej výsledok nie je uvedený. Našťastie pre Thecla je Thamyris teraz mŕtvy. Potom ide do Seleucia do osvietiť veľa s na slovo z Bože, zakončenie jej života tam pokojne. Ako my uvidíme, Seleucia bola v nasledujúcich storočiach centrom pulzujúceho kultu Thecla a je možné, že tento kult predchádza zostaveniu príbehov Thecla v *Skutkoch Pavla a Thecla* .

Skutky *Pavla* pokračujú v Myre, kde sa Dion a Hermippus, dvaja Hermokratovi synovia, trpko rozdelia v otázke ich postoja k Pavlovi a jeho uzdraveniu ich otca. Časť, v ktorej Dion zomiera, už nie je zachovaná, ale vieme, že ho Pavol vzkriesil, a to podnietilo Hermippa, aby činil pokánie a požiadal Pavla a Pána o odpustenie.

*APl* 5 a 6, kde je Pavol v Sidone a Tyre, sú zle zachované, ale rozprávanie o Efeze v *APl* 7, zachované len na hamburskom papyruse a v nepublikovanom koptskom papyruse, 28 . si tu zasluhuje pozornosť, pretože ponúka určitý pohľad na príbeh Thecla. V Efeze Pavol uvádza, že miestodržiteľ a ľudia sa musia obrátiť na kresťanstvo, „aby sa Boh nerozhneval a nespálil vás neuhasiteľným ohňom a nezahynula pamiatka na vás“. To pomáha ilustrovať osud, ktorému sa Falconilla snažila vyhnúť, keď sa vo sne zjavila svojej matke. V tejto časti sa tiež dozvedáme o Eubule, manželke prepusteného Diophanta, a Artemille, manželke Hieronyma, bývalého Diophantovho majiteľa. Obe ženy podľahnú Pavlovmu čaru zatiaľ čo ich manželia plánujú nechať Pavla zabiť šelmami v aréne. Rovnako ako v príbehu Thecla, ženy sú tie, ktoré ochotnejšie prijímajú Pavlovo posolstvo, a preto Pavlovo kázanie rozsieva manželské nezhody.

V aréne v Efeze sa Pavol stretáva s hovoriacim levom, ktorého predtým v príbehu pokrstil. The krst epizódy leva je zachovaný na koptskom papyruse s provizórnym prekladom v Schneemelcher. 29 Podobne ako v zhruba súčasnej rímskej rozprávke o Androkovi a levovi, 30 lev v Efeze nezožerie Pavla a zachráni Pavla pred ďalšou tesnou ranou smrti. Levica tiež pôsobí na záchranu Thecly v *APT* 33; nielenže nezožerie Theclu, ale odrazí aj ostatné zvery, ktoré by sa jej pokúsili ublížiť. Veľa sa urobilo o fantastickej povahe *Skutkov Pavla* , niekedy v kontraste s kánonickými Skutkami, aj keď by sme mali pamätať na to, že kanonické Skutky majú tiež svoj podiel na zázračných únikoch (Skutky 12:6-11), uzdraveniach (3: 2–10; 5:12–16; 9:32–35) a dokonca aj resuscitáciu mŕtvych vykonaných Petrom (9:40-41) a Pavlom (20:9-11). V Tóre je aj známy hovoriaci osol (Nm 22:28-30). 31

Pavol sa potom ocitá vo Filipách, kde musí odpovedať na spor v Korinte o vzkriesení tela verzus iba vzkriesenie ducha. To vyzve zahrnutie dvoch písmen do *Skutky Pavla* , jeden z

koniec str.62

Korinťanom Pavlovi a potom Pavlova odpoveď, známa ako 3 Korinťanom. Je pravdepodobné, že tieto listy boli pôvodne nezávislé od *Skutkov Pavla* a do príbehu ich zapracoval kompilátor. 32 3. list Korinťanom bol v arménskej cirkvi dlho považovaný za kanonický. Po napísaní svojho listu Paul vzkriesi Frontinu z mŕtvych, čím opakuje sľub obsiahnutý v 3 Korinthains, že mŕtve telá skutočne v budúcnosti vstanú.

Po krátkom pobyte v Korinte ( *APl* 9) Pavol pokračuje do Ríma, kde robí veľa konvertitov, dokonca aj z Caesarovej domácnosti. Pavol sa postaví cisárovi Nerovi, konvertuje vlastných katov na kresťanstvo, je sťatý a hneď po smrti sa zjaví stále živému Nerovi a jeho sprievodu. Toto je koniec *Skutkov Pavla* tak, ako ho máme. Paulov posmrtný zjav Nerovi ukazuje kompilátorovu vieru nielen v budúce vzkriesenie, ale aj v životaschopnú, prežívajúcu osobnú entitu, ktorú môžu iní vidieť krátko po smrti. Falconilla patrí do rovnakej kategórie, hoci sa musela spoliehať na Theclin príhovor, aby sa priblížila k požehnanému posmrtnému stavu, ktorý mal Paul. Okrem toho sa objavila v a snívať, zatiaľ čo Pavol sa zjavuje v bdelom videní.

Thecla ako Žena a Spovedník

Prvou hlavnou úlohou pri pochopení Theclinej modlitby za Falconillu je posúdiť postavu Thecly. Len kto je táto žena v príbehu a prečo je z pohľadu autora schopná zachraňovať mŕtvych? Thecla má Bol na predmet z početné nedávne štúdium, niektoré pri kurzov s každý iné cez ako Thecla a jej skutky by mali byť interpretované a nad závermi, ktoré možno vyvodiť o sociálnom svete z rozprávač(i) odhalené podľa na text. Väčšina prominentný sú to SZO pozri na *Akty z Paul a Thecla* a jej hrdinka ako svedčiace o skutočnom postoji k úlohám žien v spoločnosti a cirkvi, v protiklade k postojom, aké sú vyjadrené v 1. Timoteovi. Zatiaľ čo v 1 Tim. 2:15 žena „bude spasená pôrodom, za predpokladu, že zostanú vo viere, láske a svätosti, so skromnosťou“, v *Skutkoch Pavla a Thecla* a v *Skutkoch Pavlových* je vychvaľovaný panenský život, aj keď nie nevyhnutne potrebný na spasenie. . 33 Dokonca aj pokrstený lev zo *Skutkov Pavla* odmieta pohlavný styk s levou! 34 Zatiaľ čo pravdepodobne pseudepigrafický Pavol v 1. Tim. 2:12 „nedovoľuje žiadnej žene vyučovať alebo mať moc nad mužom; ona má mlčať,“ postava Pavla v *Skutkoch Pavla a Thecla* nabáda Theclu: „Choď a učte slovo

Boh“ ( *APT* 41). Rosemary Radford Ruether poukazuje na to, že prijatie asketického života ako postava Thecly robí, povolené reálny Christian ženy do uniknúť na "nadáva z Eva": bolesť v pôrodu a nadvláda manžela (1M 3:16). 35 Stevan Davies predpokladá, že dôraz na celibát, ktorý sa tak presadzoval v *Skutkoch Pavla a Thecla* , vznikol v kruhoch raných kresťanských vdov a iných žien v celibáte ako vzbura .

koniec str.63

proti obmedzeným a utláčajúcim možnostiam pre ženy v kresťanstve a v širšej spoločnosti. 36 Dennis R. MacDonald tvrdí, že ústne rozprávania za *Skutkami Pavla a Thecla* vychádzajú z kruhov žien v priamom protiklade s druhom kresťanstva vyjadreným v 1. Timoteovi a v iných pastoračných listoch. 37 Virginia Burrus rozširuje tento druh z analýza na iné „cudné“ príbehy od apokryf aktov, tvrdiac, že odrážali záujmy ranokresťanských žien. 38 Kate Cooperová vidí skutočný zápas v *Skutkoch Pavla a Thecly* ako zápas medzi mužmi, apoštol verzus hospodár. Každý chce definovať správnu rolu pre ženu, či už pannu alebo nevestu. 39

V záujme zachovania priestoru pre hlavnú tému tejto štúdie tu nemôžem vysvetliť všetky nuansy a dôsledky týchto nedávnych prác. Mal by som však zdôrazniť, že ich aspekty kritizovalo množstvo autorov vrátane Jean-Daniela Kaestliho, Wilhelma Schneemelchera, Lynne C. Boughtonovej a Petra W. Dunna. 40 Schneemelcher ide tak ďaleko, že nazýva štúdie Daviesa, MacDonalda a Burrus „ahistorický výsmech." 41 Zatiaľ čo ja súhlasiť s na kritikov že to ide mimo náš skromné dôkazy do nárokovať si že kruhy z celibát ženy vyrobené na *aktov z Paul a Thecla* alebo na predchádzajúce príbehy za sebou na text, to tiež zdá sa jasné ja že pri velmi najmenej *Zákony* z *Pavol a Thecla* predstavuje ženský vzor v rozpore s 1 Timotejom. Svedčí o tom aj Tertullianovo svedectvo v *De Baptismo* 17.5. Dunn veľa z toho, že neskoršia cirkev prijala 1. Timoteja a zároveň uctievala Theclu ako svätú. Chápe to tak, že tieto dva texty by nemali byť vnímané ako protikladné v ich pôvodnom prostredí. 42 Proti Dunnovmu záveru hovoria dve úvahy. (1) Pomerne často aj medzi kanonickými textami nachádzame pôvodne protichodné stanoviská uvádzané do súladu, keďže neskorší interpreti ignorujú kľúčové aspekty jednej alebo druhej tradície (napr. List Jakubov verzus Galaťanom alebo Rim. 13:1-7 verzus Zj. 17-18).

(2) Neskoršie interpretácie Thecly postavami ako Metod a Ambróz ignorujú kľúčové črty príbehu a robia z Thecly hovorkyňu svojich vlastných hodnôt (pozri „ Neskoršie interpretácie Thecla/Falconilla Tradition ," táto kapitola). Tertullianovo svedectvo je svedkom iných, podvratnejších spôsobov použitia, na ktoré by Thecla mohla byť legitímne použitá.

Niet pochýb o tom, že Thecla je vykreslená ako silná žena, ktorá sa ujme svojho osudu, najprv sa spolieha na Paula, ale potom je od neho úplne nezávislá. Modlitbou za Falconillu začína presadzovať svoju jedinečnú rolu v rozprávaní ako zdroj požehnania, ba dokonca spásy pre iných. Zatiaľ čo mnohé nedávne štúdie sa zamerali na Theclu ako na ženu, nevenovala sa dostatočná pozornosť Thecle ako spovedníkovi (čo znamená tej, ktorá sa postavila za svoju vieru a čaká na pravdepodobné mučeníctvo). Jej ochotu podrobiť sa smrti dvakrát, aj keď utečie, možno považovať za zdroj jej svätej moci, vrátane jej moci prihovárať sa za nekresťansky mŕtvych.

Schopnosť spovedníkov vysloviť odpustenie za hriechy živých má pevné miesto v raných kresťanských tradíciách, niekedy až nepríjemne.

koniec str.64

biskupov a iných ustálenejších cirkevných autorít. Korene tohto fenoménu spočívajú v biblickej praxi. Biblickí hrdinovia sa často prihovárajú u Boha, aby zabezpečili odpustenie druhým (Mojžiš v Exod. 32:11-14 a 5M. 9:20; Joshua v Josh. 7:6-9; Samuel v 1. Sam. 7:8-9; Dávid v 2. Sam. 24:17). Siedmy umučený brat v 4. Makabejskom vyzýva Boha, aby bol milosrdný k zvyšku židovského národa tesne predtým, ako bude zabitý (4 Mak 12:17). Je zobrazený Ježiš, paradigmatický mučeník pre kresťanov

ako vyslovuje odpustenie krátko pred svojou smrťou (Lukáš 23:34, 42-43) a Štefan, prvý kresťanský mučeník, robí to isté (Skutky 7:60).

Eusébius zachoval správu o tých, ktorí boli umučení v Lyone a vo Viedni v roku 177, a opisuje silu odpustenia, ktorá mala naplniť týchto spovedníkov pred ich smrťou. Títo spovedníci sa modlili za tých kresťanov, ktorí zapreli Krista mučením alebo hrozbou mučenia:

Všetkých obhajovali a nikoho neobvinili; všetko rozviazali a nikoho nezviazali; modlili sa za tých, ktorí s nimi tak kruto zaobchádzali, ako aj naplnený mučeník Štefan: „Pane, neobviň ich z tohto hriechu“ (Sk 7,60). Ak sa prihováral za tých, ktorí ho kameňovali, o čo viac za bratov kresťanov? . . . Nekričali nad padlými [tj padlými kresťanmi], ale veci, ktorých mali hojnosť, rozdávali s materinskou náklonnosťou tým, ktorí ich nemali. Prelievali za nich mnohé slzy v prosbách k Otcovi, prosili o život a on im ho dal. (Eusebius *H.* E. *5.2* )

Príjemcovia tohto milosrdenstva spovedníkov ešte žili, ale nie je veľký skok predstaviť si, že spovedník používa takú svätú moc v prospech mŕtveho človeka, ktorý sa zjavil vo sne a požiadal o to, presne to, čo urobil autor príbehu Thecla. .

Z tretieho storočia existujú ďalšie dôkazy o sile odpustenia pripisovanej tým, ktorí boli ochotní Predložiť do smrť pre ich Christian viera. Hippolytus z Rím predpokladá a tradície čím mužský spovedník prepustený z väzenia sa okamžite stal presbyterom v cirkvi s mocou zviazať a rozviazať hriechy ( *Apoštolská tradícia* 10; Mt 16:19 a 18:18). Hippolytos túto prax ako takú nespochybňuje, ale namieta proti skutočnosti, že jeho rival Callistos bol tak poctený, pretože podľa Hippolytova názoru bol Callistos uväznený za krádež, nie za svoju kresťanskú vieru. 43

Cyprián, biskup z Kartága z rokov 249-258, v mnohých svojich listoch opisuje zhovievavé postoje niektorých vierozvestcov ku kresťanom, ktorí sa zriekli svojej viery počas deciánskeho prenasledovania. 44 Títo odriekatelia boli známi ako „lapsi“ alebo „padlí“. Cypriánov odpor voči príliš horlivým mučeníkom je zložitý: Na jednej strane uznáva, že mučeníci sú Božími priateľmi a budú sa podieľať na konečnom súde a budú súdiť vedľa seba.

koniec str.65

Kristus, 45 ale na druhej strane verí, že si niekedy uzurpujú právomoc zverenú biskupovi, aby dohliadal na komunitu a zabezpečil v nej riadnu disciplínu. 46 Ako to bolo v prípade mučeníkov z Lyonu a Viedne, príjemcovia milosti mučeníkov počas deciánskeho prenasledovania sú zjavne stále nažive a Cyprián musí počítať so zvláštnou naliehavosťou pri zmierení tých kajúcich lapsov, ktorí sú na smrteľnej posteli. 47 Z Cypriánových spisov nie je jasný dôkaz o prihováraní sa mučeníkov za mŕtvych v spôsobom Thecla a Perpetua, ale tie isté otázky biskupskej autority a cirkevnej disciplíny sa znovu objavia, keď neskorší biskupi a teológovia interpretujú príbehy Thecla a Perpetua.

Peter Brown analyzoval rozdiely v perspektíve, ktorú do grécko-rímskej kultúry vnieslo kresťanstvo, pokiaľ ide o moc mŕtvych. Hovorí, že v kultoch stredomorských hrdinov možno kedysi smrteľne mŕtvych hrdinov uctievať a uctievať, ale v medziach:

Predovšetkým to, čo sa zdá byť takmer úplne neprítomné v pohanskej viere o úlohe hrdinov, je naliehanie všetkých kresťanských spisovateľov, že mučeníci, práve preto, že zomreli ako ľudské bytosti, mali blízko k Bohu. Ich dôvernosť s Bohom bola *sine qua non* ich schopnosti prihovárať sa a tak chrániť svojich spolusmrteľných. Mučeník bol „Božím priateľom“. Bol prostredníkom spôsobom, akým by hrdina nikdy nemohol byť. 48

Táto sila odpustenia, ktorú získali spovedníci, zostala v ich mŕtvych telách aj po tom, čo boli umučení. Samozrejme, zvyčajnou praxou bolo, že príjemcovia tejto moci boli stále medzi živými, ale dosvedčené je aj rozšírenie takýchto výhod na mŕtvych. Napríklad Augustín napísal celé pojednanie ako odpoveď na tých kresťanov, ktorí si mysleli, že pohreb v blízkosti svätyne mučeníka poskytne zosnulému ďalšie výhody, *O starostlivosti o mŕtvych* . Jeho odpoveď bola v súlade s jeho

zastrešujúca zásada, že činy človeka počas jeho života sú najdôležitejšie v Božom vyhliadka; Pochovanie v blízkosti mučeníka nebude znamenať žiadny rozdiel, ak bol takto pochovaný človek zlý a nekajúcny počas života. Hoci vo svojich zachovaných spisoch nikdy priamo nehovoril o Falconille, Augustín by si určite myslel, že žiadny spovedník ani mučeník nemá moc zachrániť takú, ako bola ona po jej smrti. Jeho interpretácia epizódy Perpetua/Dinocrates nám to umožňuje povedať s istotou (pozri kapitolu 7 ). Falconilla ako vysnívaná postava a príjemca milosti

Podľa príbehu sa Falconilla zjavila svojej matke vo sne, takže je potrebné preskúmať niektoré kultúrne chápanie snívania v stredomorskom svete v druhom storočí, ktoré by sa predpokladalo

koniec str.66

od rozprávača príbehov. Ako to opísal Luther Martin, grécky jazyk kategorizoval tri rôzne typy snov; „ ν πνιον, alebo neprediktívny sen; χρηματισμ ς alebo veštecký sen a νειρος alebo prediktívny sen." 49 V jednom veľkom prežívajúcom druhom storočí c .e . dielo snov Artemidorus *uvádza* , že niektoré prediktívne sny sú „teoretické“ alebo samozrejmé, zatiaľ čo iné sú alegorické a ich význam je potrebné hľadať. 50 Tiež veril, že niektoré sny boli poslané božsky, zatiaľ čo iné iba odrážali myšlienky snívateľa. 51 Cicero vo svojom *diele De Diviniatione* (45 p.n.l.) zosmiešnil myšlienku, že sny môžu predpovedať budúcnosť, ale väčšina ľudí v jeho okolitej kultúre bola presvedčená o ich účinnosti práve v tomto skóre. 52 Vo sne, ktorý Tryphaena vyrozprávala v *Skutkoch Pavla a Thecly , môže byť prediktívny prvok* , pretože z rozprávania nie je jasné, či sa Thecla a Tryphaena ešte stretli, keď Falconilla povedala svojej matke o „pustom cudzincovi“ vo sne. Ak sa už stretli, potom sen nie je prediktívny, ale v buď prípad primár zameranie sna je smernica: Falconilla inštruuje svoju matku a Theclu, aby podnikli určité kroky, z ktorých budú mať prospech všetky tri ženy: Falconilla bude „žiť navždy“ ( *APT* 29), Thecla získa bohatého patróna a jej panenstvo zostane zachované a Tryphaena získa náhradu. dcéra a stáva sa kresťankou.

Bolo (a samozrejme stále je) celkom bežné, že mŕtvi sa živým pozostalým zjavovali v snoch a bdelých víziách. Artemidorus hovorí, že „mŕtvych [ktorí hovoria v snoch] treba považovať za osoby hodné dôvery... tí, ktorí nemajú v čo dúfať alebo sa čoho báť, prirodzene hovoria pravdu. A to platí najmä o mŕtvych“ ( *Oneir.* 2.69). 53 Príbeh Falconilla popiera toto tvrdenie, pretože Falconilla mala program a v čo dúfať. Napriek tomu ju matka považovala za úplne dôveryhodnú.

Rozdiel medzi Artemidorovými predpokladmi a *Skutkami Pavla a Thecla* je v tom, že kresťanský text je napísaný v náboženskom kontexte, kde večná spása závisí od postoja vyznania. Mŕtvi majú veľa v čo dúfať a čoho sa báť.

Jeden latinský príbeh môže pomôcť objasniť niektoré kultúrne predpoklady zjavné v epizóde Falconilla: desiata deklamácia pripisovaná rétorovi Quintilianovi (35-96 n. l.), ale takmer určite napísaná o storočie alebo dve neskôr. 54 Toto vyhlásenie sa týka žiaľom postihnutej matky, ktorú navštívil a utešoval jej jediný syn v noci po jeho kremácii a potom aj v ďalších nociach. Všimnite si, že o Falconille sa tiež hovorí, že bola jedináčik, a preto je strata pre každú matku oveľa zdrvujúcejšia. V predslove k prípadu sa uvádza, že návštevy boli „in somnis“, čo naznačuje, že matka spala, hoci to matka popiera a trvá na tom, že bola úplne prebudená (Pseudo-Quintilian, *dec* . 10.5).

Keď sa chlapcov otec dopočuje o návštevách, obáva sa zlomyseľnej moci mŕtvych a najme si čarodejníka, aby začaroval okolo hrobky a

koniec str.67

viazať kamene s železo aby sa tieň mŕtveho chlapca už nemohol dostať von. „Teraz je všetko v poriadku, on konečne vydýchol, nevidno ho ani vyjsť von,“ hovorí zaklínač (10.15) a skutočne chlapec. nikdy zobrazí sa znova do jeho matka alebo ktokoľvek inak. 55 The matka prináša na otec do súd pre jeho akcie

krutosti a vyhlásenie je výzvou na súd, otca a čarodejníka, aby odstránili kúzla a umožnili chlapcovmu duchu vrátiť sa a utešiť jeho matku.

Jednou z kľúčových otázok, ktoré vyvstali pri deklamácii, je, či bol chlapec skutočne prítomný, alebo bol iba výplodom matkinho predstavivosť, ako na otec tvrdí (10.16). The deklamátor ľahko vydáva s toto problém: Ak otec skutočne veril, že duch nie je skutočný, prečo si najal čarodejníka, aby ho zviazal? Okrem toho, aj keď nočné návštev boli všetky v na matkinho predstavivosť, to je stále krutý do zbaviť jej z pohodlie podľa robiť ju veriť na chlapčenské ducha má Bol viazaný: „Ak toto (návšteva) naozaj Stalo do ona, na matkinho strata bola veľká, nie menej ako Ak si to iba zdalo sa do sa deje do jej" (10.2). V tomto príklade v na príbeh Thecla, a v Artemidorusov *Oneir.* 2,69, základný predpoklad je to? objavujúci sa odtieň buď v sen alebo v bdelom videní je skutočne prejavom vôle a osobnosti mŕtveho. V staroveku boli k dispozícii ďalšie možnosti na vysvetlenie vzhľadu mŕtvych. (1) Sen vznikol iba myšlienkami snívajúceho a čiastočným fungovaním duše v spánku. 56 (2) Zjavenie bol skutočne prejavom boha meniaceho tvar ako Morfeus, ktorý sa v Ovídiových *Metamorfózach 11 400 – 750 (7 n. l.) dokázal objaviť v podobe rôznych živých i mŕtvych osôb.* 57 (3) Zjavenie bolo naozaj a démon zosobnenie mŕtvy (Tertullian, *De anima* 57). Žiadne z týchto možnosti je prijaté v Pseudo-Quintiliánovej desiatej deklamácii alebo v *Skutkoch Pavla a Thecla* ; Predpokladá sa, že mŕtvy mladík a Falconilla sa skutočne v nejakej forme zjavili svojim matkám. Aj keď sú obe správy fiktívnymi výplodmi autorovej fantázie, naznačujú silné kultúrne postoje k realite zjavení mŕtvych, či už v snoch alebo v bdelých víziách, a tento záver potvrdzuje aj Artemidorus.

Pred opustením sveta snov treba poznamenať, že antropológ devätnásteho storočia Edward B. Tylor (1832-1917) tvrdil, že zjavenie sa mŕtvych v snoch je jadrom ľudskej viery v posmrtný život a je zodpovedné za mnohé náboženské myšlienky. všeobecne. 58 Podotkol by som, že kresťanstvo sám vďačí za svoj pôvod čiastočne videniam Ježiša po jeho smrti; je možné, že niektoré z vystúpení v Pavlovom rozprávaní sa to mohlo stať v snoch (1 Kor 15:5-8). Fiktívny príbeh Falconilly a Tryphaeny predpokladá silu snového zjavenia mŕtvych zmeniť správanie ušľachtilej ženy a Pomoc viesť jej do a náboženský konverzie. to je ďaleko mimo na rozsah z toto kniha do dokázať Tylorova tézy, ak je táto téza skutočne schopná dôkazu, ale text Thecla prispieva k nášmu chápaniu centrálnosti snov v ľudskom náboženskom prejave.

koniec str.68

Len kde je pomyslela si Falconilla byť kedy ona sa objaví do jej matka? Ona je samozrejme nie v „miesto spravodlivých“ ( , *APT* 28), keďže to je miesto, kam chce byť premiestnená. V predstavách autora *Skutkov Pavla a Thecly* bol teda svet mŕtvych rozdelený do pri najmenej dva, a možno viac, "topoi" alebo Miesta pre na mŕtvy založené na ich správanie v živote. Okamžite sa nám vybaví príbeh o boháčovi a Lazarovi, Lukáš 16:19-31, o ktorom sme hovorili skôr v 2. kapitole . V predstavách tohto vplyvného autora existovali dva regióny pre mŕtvych ešte pred posledným súdom, jeden obsahoval Abraháma a Lazara (miesto, kde sa Lazár „utešoval“ ), a ďalšie miesto mučenia zvané „Hades“ s horiacimi plameňmi. Podobne a oveľa skôr, 1. Enoch 22:9-11 opisuje Enochovu víziu diferencovaných duší uchovávaných v sklade až do posledného súdu; spravodliví a bezbožní sa počas prechodného obdobia nemiešajú. Pravdepodobne v Pseudo-Philo *LAB* 23:13 napísané v skorý prvé storočie c.e., 59 Boh sľubuje vyvoleným Izraeliti: „Budem vezmi si svoje duše a uložte ich pokoj až do čas pridelené na sveta je dokončená“, zatiaľ čo v *LAB* 44:10 zlý sú vraj trpieť hneď po oddelení duše a tela. V Lukášovi, 1. Enochovi a *LAB* sú hranice pevné; po smrti nie je presun na miesto spravodlivého pre toho, kto tam ešte nie je. Vzhľadom na toto pozadie, to je pravdepodobné že na *aktov z Paul a Thecla* autora vedel že Falconilla žiadosť by bola vnímaná ako odvážna. Skutočnosť, že Thecla pokračuje v jeho napĺňaní, zvyšuje pocit sily a autority, ktorý sa hrdinke v príbehu priznáva.

Zdá sa, že na rozdiel od boháča z Lukáša 16, Falconilla netrpí žiadnymi mukami alebo bolesťami. V žiadosti Tryphaeny a modlitbe Thecla je jasný náznak toho, že konečný výsledok prenosu bude, že Falconilla „môže žiť navždy“ ( *APT* 29) a alternatívou vyjadrenou v texte je „večne zomrieť“ ( *APT* 37). Teda v *Akty z Paul a Thecla* na dve možnosti na post rozsudku objaví sa osud byť večný života alebo zničenie, podobný do na dva možnosti nájdené v 2 Thess. 1:9. Toto koheres s na zvyšok *Skutkov Pavla* , ale nie s inými apokryfnými aktmi, najmä so *Skutkami Thom.* 51-58, kde muky sú jasným osudom bezbožných.

Najbližšia dostupná kresťanská tradícia, ktorá pomáha vysvetliť, ako sa Falconilla mohla stať príjemcom milosti po svojej smrti, sa nachádza v Rainerovom fragmente *Apoc. Pet.* 14:1-4, čo je pravdepodobne skôr ako príbeh v *Skutkoch Pavla a Thecla* . Neexistuje žiadny dôkaz, ktorý by podporoval literárnu závislosť tu, ako tam môže byť v prípade textu Perpetua, ale napriek tomu existuje niekoľko podobností v myslení. V *Apoc.*

*Pet.* 14, analyzovaný v kapitole 2 , „Apokalypsa Petra“, spravodlivým sa udeľuje výsada zachrániť niektorých zlých z ich múk na poslednom súde. Modlitba Thecly za Falconillu sa nekoná na konečnom súde a ako bolo práve uvedené, v texte nie je nič, čo by naznačovalo, že Falconilla je v mukách, ale *Skutky Pavla a Thecly* jasne spájajú utrpenie Thecly v aréne s tradičnými koniec str.69

eschatologický jazyk. Thecla hovorí, skočiac do bazéna krutých morských tvorov: „V mene Ježiša Krista sa krstím v posledný deň“ ( *APT* 34). Postava Thecla samozrejme verí, že toto bude jej posledný deň na zemi, no po tom, čo prežije utrpenie, to potom vykreslí ako analógiu k poslednému súdu: „Ten, ktorý ma obliekol, keď som bol nahý medzi šelmami, oblečie ma do spásy. v deň súdu“ ( *APT* 38). Pre autora existuje súvislosť medzi bojom Thecla so šelmami a „posledným dňom“ súdu. Prvý je predobrazom druhého, a to môže byť ešte jeden dôvod prečo má Thecla moc zachrániť aj mŕtveho polyteistu, akým je Falconilla. Thecla jasne hovorí rímskemu miestodržiteľovi: „Kto neverí v [Božieho Syna], nebude žiť, ale zomrie naveky“ ( *APT* 37).

Svojou modlitbou zachránila Falconillu pred takým hrozným osudom. Hoci vysnívaná postava Falconilla výslovne nevyjadrovala spasiteľnú vieru v Božieho Syna, bolo to naznačené, keď zverila Theclu do starostlivosti svojej matky. Ako hriešni mŕtvi vojaci z 2 Macc. 12 a ako zlí mŕtvi zachránení na poslednom súde v *Apoc. Pet.* 14, Falconilla je príjemcom posmrtnej milosti, ktorú jej zaobstaral jeden z Božích hrdinov.

Neskôr Výklady z na Thecla/Falconilla Tradícia

Osobnosť Thecly a príbehy o nej poskytli mnohým neskorším kresťanom bohatú zásobu obrazov a motívov. Tertullianus dáva jasný dôkaz, že niektorí kresťania v Kartágu obhajovali Theclu ako vzor pre ženy, ktoré učili a krstili iných ( *De Baptismo* 17). Neskoršie postavy ako Cyprián, biskup z Kartága ( *Ep* . 75.11.1; asi 256 c .e.) 60 a Gelasius, rímsky biskup, 492-496 c.e., sťažoval, že ženy v niektorých kresťanských kruhoch naďalej vyučujú, krstia a dokonca slávia Eucharistiu. 61 Možno sa tieto ženy odvolávali aj na príklad Thecly, hoci to robia ich odporcovia výslovne to neuvádzajte.

Dvaja grécki autori pokračujú a rozširujú motív Thecly ako učiteľky. Metoda z Olympu (fl. neskor tretie storočie, začiatok štvrtého storočia n. l.) robí z Thecla hlavného hovorcu panenského života vo svojom *Sympóziu desiatich panien* podľa vzoru Platónovho *sympózia* . 62 V tomto texte je Thecla majsterkou písma, na intelektuál vodca z na panny, a an artikulovať obhajca z na vyhliadka že zatiaľ čo manželstvo je prijateľné, panenstvo je lepšie. Thecla je tiež považovaná za intelektuálnu hrdinku Gregorom z Nyssy (asi 335-asi 394) a zvyškom jeho rodiny teológov, keďže rozpráva o vízii, ktorú mala jeho matka, keď porodila jeho učenú sestru Macrinu ( *Život sv. Macrina* 2,24-31). Postava vo vízii odhalila, že tajné meno dievčaťa bude Thecla, čo znamená, že Macrina si vyberie rovnaký typ života ako slávna panna. Gregor objasňuje, že Macrina učila mnohých, vrátane seba ( *Život*

koniec str.70

6,8-10; 12,13; *De anima et resurrectione* , passim), 63 a tak Theclina intelektuálna povesť, ako aj jej panenstvo, boli nepochybne na prvom mieste v mysli rodiny. Iní grécki autori zdôrazňujú iné aspekty Theclinej cnosti: Gregor z Nazianzu (asi 330-asi 389) poznamenáva, že dokázala uhasiť všetky svoje vášne ( *Hom. 15 v Canticum Canticorum* 6), a Ján Zlatoústy (asi 347 -407) ju chváli za to, že sa vzdala svojich zlatých šperkov, aby videla Pavla vo väzení. Toto správanie dáva do kontrastu s lakomosťou vlastného stáda ( *Hom. in Acta Apostolorum* 25.4). Latinská pútnička Egeria navštívila Theclinu svätyňu v Seleucii koncom štvrtého alebo začiatkom piateho storočia, kde sa stretla s množstvom mužských a ženských panien oddaných Theclinej pamiatke a počula nahlas čítať *Skutky Pavla a Thecla ( Iten. Egeriae* 23). 64 To všetko svedčí o veľkej úcte, ktorú si Thecla vážila v gréckych častiach Rímskej ríše, najmä v Malej Ázii.

Naproti tomu na západe Ambróz z Milána (asi 339-397) tvrdí, že zatiaľ čo panenstvo Thecla jej dávalo svätú moc, ktorá ju chránila pred šelmami v aréne, nedovoľovalo jej učiť v kresťanskej cirkvi ( *De virginibus* 2.19). V tejto súvislosti bol Ambróz v kontinuite s Tertulliánom a Cypriánom a očakával pápeža Gelasia. Augustín sa odvoláva na Thecla ako na dôstojný príklad panenstva, ale v súvislostiach ktoré tiež zdôrazňujú platnosť manželstva ( *Contra Faust* . 30.4; *Sancta virg.* 1.44). Augustín v tichosti prejde cez kontroverznejšie aspekty kariéry Thecly. Léonie Hayne poznamenala, že latinskí autori majú tendenciu Theclu relativizovať a venovať jej oveľa menej pozornosti, pričom ju často nahrádzajú Agnes, o ktorej sa vedelo oveľa menej, ako paradigma mučeníčky. 65 Ako hovorí Hayne, „na západe obdiv [Thecla] možno považovať takmer za povrchné. Thecla je skôr meno ako osoba." Žiadny z autorov, o ktorých sa doteraz hovorilo, grécky alebo latinsky, ani žiadny iný, o ktorom vieme až do polovice piateho storočia, nespomenul modlitbu Thecla za Falconillu. Dokonca aj koncom štvrtého a začiatkom piateho storočia, keď sa rozprúdili spory o posmrtné spasenie (pozri kapitoly 5-7 ), Thecla a Falconilla neboli zahrnuté do diskusií, pokiaľ môžeme povedať. Ticho môže naznačovať, že Theclov príklad nebol často vzývaný na ospravedlnenie modlitby za nekresťanských mŕtvych. Keby to tak bolo, možno by sme proti tomu čakali ďalšie polemiky. Človek by sa čudoval, či títo autori, ktorí chválili Theclu toľkými inými spôsobmi, jednoducho si nevšimli epizódu Falconilla, alebo ak sa ju zámerne rozhodli ignorovať.

Najstaršia zachovaná interpretácia epizódy Falconilla sa nachádza v hagiografickom texte *Život a zázraky sv. Thecly* , ktorý sa pripisuje Bazilovi zo Seleucie v piatom storočí (fl. 431-459). Gilbert Dagron, ktorý tento text upravil a preložil do francúzštiny, dokázal na základe Zázraku 12 (predtým neupraveného), že Bazil nie je jeho autorom, ale že pochádza od presbytera zo Seleucie, ktorého Bazil bol exkomunikovaný a ktorého exkomunikácia bola po troch dňoch zrušená vďaka zásahu svätých Tomáša a Thecly. 66 Zdá sa, že spory medzi Basilom a autorom boli na konci s.71

skôr morálne (obvinenia z intoxikácie) a disciplinárne ako doktrinálne. 67 Tento presbyterov text veľmi rozširuje príbeh Falconilly (ako to robí u väčšiny ostatných epizód zo *Skutkov Pavla a Thecly* ), v spôsobom, ktorý ešte jasnejšie ako originál objasňuje mimoriadnu silu a účinnosť Theclinej modlitby za mŕtveho pohanský. Toto je na najprv grécky práca v a dlhý séria z texty že Zlatý klinec na modlitba pre Falconilla a vzývajú ho na ospravedlnenie modlitby za mŕtvych vo všeobecnosti, niekedy dokonca vrátane mŕtvych pohanov. Nasledujúce texty budú prediskutované v kapitole 8 . Žiadna takáto porovnateľná tradícia o Falconille neprežila z latinského západu.

Tu bude užitočné poskytnúť anglický preklad relevantných častí textu *Život a zázraky z piateho storočia* , aby ho bolo možné porovnať so *Skutkami Pavla a Thecly z druhého storočia,* na ktorých je založený. Tento postup poskytne určité stopy o postoji neskoršieho autora k posmrtnej spáse nekresťanov. Všetky preklady z textu sú moje, založené na Dagronovom kritickom vydaní. V texte sa dozvedáme, že Falconilla zomrela len nedávno ( ρτι, 16.21) a objaví sa vo svojom sne

*Skutkoch Pavla a* Thecly vôbec jasné . Falconillina reč k matke sa značne predlžuje:

Vyzývam ťa, matka, aby si sa vzdala veľkého smútku, ktorý máš kvôli mne, a prestala márne plakať a prestať ničiť svoju vlastnú dušu nárekom. Týmito vecami mi totiž vôbec neprospievate a možno by ste k mojej smrti pridali aj svoju vlastnú smrť! Požiadaj teda Theclu, ktorá u teba býva a ktorá sa ti stala dieťaťom namiesto mňa, aby sa prihovorila (πρεσβε αν) pre mňa Bože, aby som získal jeho lásku k ľudstvu (φιλανθρωπ ας) a jeho pokojný pohľad, a aby som mohol byť prenesený na miesto spravodlivých. Lebo aj tu je sláva Thecly veľká, pretože ona bojuje brilantne a odvážne pre Krista. (17,7-17)

Potom Falconilla zmizne a rozprávač pridá komentár o prchavosti a éterickej povahe snov.

Tryphaena sa okamžite prebudí a vstane z postele, aby informovala Theclu o sne a požiadala ju:

Ó, dieťa moje, dieťa moje Bohom dané, Boh ťa sem zaviedol a uvrhol do môjho náručia, aby si úplne zmiernil moje nešťastie a pripojil dušu mojej dcéry Falconilly ku Kristovi a zaobstaral jej cez tvoju modlitbu čo jej chýba z viery . Modli sa a pros Krista Kráľa, aby ti dal milosť od seba, aby moja dcéra mohla odpočívať a mať večný život. Pretože Falconilla si to od vás vyžiadala vo videní, ktoré sa mi naskytlo práve túto noc. (17:24-32)



koniec str.72

Táto Tryphaena reč objasňuje, že Falconillina duša má byť „zjednotená s Kristom“ a že takéto spojenie s večným životom, ktorý ho sprevádza, by malo normálne pochádzať z viery, ale v prípade Falconilly nie, pretože je už mŕtva. Čo je implicitne obsiahnuté v *Skutkoch Pavla a Thecla* , je v tomto texte jasne vysvetlené. Rozprávač ďalej hovorí, že Thecla považovala žiadosť za „rozumnú“ (ε λογον, 17.35), čo naznačuje vlastný postoj autora k scenáru, ktorý zobrazuje.

Thecla okamžite spĺňa Tryphaena žiadosť s na nasledujúce zdĺhavý modlitba:

Kristus, Kráľ nebies, Dieťa Veľkého a Najvyššieho Otca, ktorý si mi dal milosť, aby som uveril v teba a som spasený, a dal si zažiariť svetlo tvojej pravdy predo mnou, a ktorý ma už uznal za hodného, aby som za teba trpel, daj aj svojej služobníčke Tryfaene splnenie jej želania týkajúceho sa jej dcéry. Jej želaním je, aby sa duša jej dcéry zaradila medzi duše, ktoré vám už uverili, a aby si užívala bývanie a luxus v raji. Zaplať túto odmenu Tryfaene a mne, Majster Kriste, lebo hľa, ako vidíš, stala sa ochrankyňou môjho panenstva, stála vedľa mňa (okrem tvojho Pavla), vytrhla ma z zúrivosti. Alexandra a utešovala ma na svojich prsiach vo svojom dome po mojom terore so zvermi. Hoci je kráľovnou, bola znížená na moju poníženú úroveň z túžby a strachu voči tebe. Výmenou za všetky tieto veci si praje a žiada toto: aby si jej jediné a milované dieťa oddýchlo. (17,38-53)

V tejto verzii sú cnosti samotnej Tryphaeny zdôraznené oveľa viac, než tomu bolo v pôvodných *Skutkoch Pavla a Thecly* , a to má pravdepodobne niečo spoločné s literárnym a spoločenským prostredím textu.

V druhej polovici tohto textu, v časti „Zázraky“, samotná Thecla, už mŕtva, udeľuje láskavosti a prihovára sa v mene prosebníkov; prosebníci musia byť hodní, ako je tu zobrazená Tryphaena. Ako poznamenáva Patricia Cox Miller, na základe textu *Život a zázraky* je známe, že v piatom storočí bola Thecla patrónkou inkubačného kultového centra v Seleucii, pokresťančenej verzie liečebných centier, ktoré sa predtým v gréckom náboženstve spájali s Asclepiusom. Rovnako ako Asclepius, aj samotná Thecla sa objavovala v snoch, aby vykonala liečenie pre svojich oddaných. 68 Zobrazenie Tryphaeny v tejto modlitbe by bolo vzorom pre tých, ktorí chceli prosiť o pomoc Thecla.

V Theclinej modlitbe je tiež pozoruhodný výslovný opis výhod, ktoré má Falconilla získať, výhod oveľa rozvinutejších ako *Skutky Pavla a Thecly* „prenesené na miesto spravodlivých“.

Falconillina duša má byť „spojená s Kristom“ a má si užívať bývanie a luxus s tými, ktorí verili v Krista, kým boli ešte nažive. Neskôr v texte Thecla skúša

koniec str.73

pre Paul všetky že ona má Učil sa od on, a v na kurz z na reč ona uvádza:

Cez teba som sa dozvedel, že z Tartarosu, ohňa, Pyriflegetonu, hrôz a trestov podsvetia a z väzenia niet cesty von a nedá sa im vyhnúť. Dozvedel som sa skrze vás hojnosť raja, potešenie bez námahy, banket pripravený automaticky bez práce. Spoznal som skrze vás milosť a silu božského kúpeľa a krstu, slovom i skutkom. ( *Život a zázraky* 26) 69

Táto reč veľmi odľahčuje to, čo Thecla dokázala pre Falconillu v predstavách nášho autora z piateho storočia: Aj bez výhody krstu získa mŕtva Tryphaena dcéra všetky tieto výhody a unikne všetkým tým mukám, ktorým by sa inak nedalo vyhnúť. Toto presahuje *Skutky Pavla a Thecly* , ktoré vôbec nič nehovorili o mukách pre bezbožných. Zdalo sa, že dve možnosti v predchádzajúcom texte boli večný život alebo zánik. Ani v *Skutkoch Pavla a Thecla* , ani v texte *Život a zázraky* nie je žiadny náznak univerzálneho spasenia : Falconilla je veľmi zvláštny prípad a mala by sa považovať za extrémne šťastnú.

Pred opustením textu *Život a zázraky je potrebné zvážiť ešte jednu vec.* V tom istom prejave k Pavlovi, o ktorom sme už hovorili, Thecla tiež zdôrazňuje ortodoxné trinitárske učenie, ktoré dostala od Pavla, aj s použitím výrazu „homoousios“. To odstraňuje z našej hrdinky akúkoľvek možnú škvrnu arianizmu a v zázrakoch 10 a 14 dokonca inštruuje konvertitu, aby vyjadrila vieru v Máriu Theotokos, jasný odraz kristologických sporov v polovici 5. storočia. Autor sa prostredníctvom svojej postavy Thecla určite pokúšal demonštrovať svoju vlastnú ortodoxiu. 70 Pre naše účely je zaujímavé, že tento grécky autor z piateho storočia spojil nicejskú a chalcedónsku ortodoxiu s vierou v účinnosť modlitby za nekresťanských mŕtvych. Opakovanie tradičného príbehu Falconilla a zvýšený dôraz na záchranu nekresťanských mŕtvych podľa autora neohrozilo jeho zaradenie medzi ortodoxných. Mimochodom, Thecla v tomto texte krstí aj mnohých konvertitov, takže predstava, že žena krstí, tiež nebola pre tohto autora problémom.

Mnohí ďalší grécki teológovia sa vo svojom prejave o modlitbe za zosnulých neváhali odvolávať na príklad modlitby Thecla za Falconillu a ďalšej jej podobnej, modlitby Gregora Veľkého za Trajána. Najstarší z nich je text pripisovaný Jánovi Damascénovi († 749) s názvom

, "O tých, ktorí zosnuli (zomreli) vo viere." F. Diekamp tvrdil, že toto dielo je autentické, 71 ale väčšina učencov ho zaraďuje medzi pochybné Jánove spisy. V kontexte dokazovania, že modlitby za kresťanských mŕtvych sú účinné, sa autor odvoláva na príklad Thecly a Falconilly:

koniec str.74

Nezachránila po smrti prvá mučeníčka (Thecla) Falconillu? Ale poviete si, že bola hodná aby to urobila, pretože bola prvou mučeníčkou a bolo vhodné, aby bola vypočutá jej modlitba. Ale hovorím vám, áno, bola prvou mučenicou, ale pozrite sa na typ človeka, pre ktorého to požiadala: pohanský uctievač modly, úplne bezbožný služobník iného pána! ( *Pokiaľ ide o tých, ktorí zaspávajú v viera* 9) 72

Text jasne vidí tento príklad ako výnimočný, ale nie nemožný. Boh je suverénny a môže robiť, čo chce, dokonca až do bodu, keď zachráni mŕtveho pohana. O ďalších príkladoch tohto typu výkladu vo východnom kresťanstve budeme hovoriť v 8. kapitole . Úplne iná situácia bola na Západe, kde bol text Perpetua/Dinokratov hlavným sledovaným textom a kde Augustínova interpretácia tohto textu prevládala po stáročia. Teraz sa obrátime na text Perpetua zo začiatku tretieho storočia.

koniec str.75

1. Perpetuina modlitba za Dinokratov zobrazuje abstrakt kapitol a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

Niekoľko rokov po napísaní textu Thecla skutočná severoafrická kresťanka menom Perpetua verila, že v skutočnosti dokázala niečo podobné, čo dosiahla Thecla: Zinscenovala posmrtnú záchranu mŕtveho nekresťana, svojho malého brata Dinokrata. Na rozdiel od Thecly si nemyslela, že ho „premiestnila na miesto spravodlivých“. V skutočnosti Dinocrates zostal na mieste, kde ho Perpetua prvýkrát videla, hoci jeho stav sa výrazne zlepšil. Či verila v posmrtnú „spásu“ pre Dinokrata, nie je jasné; účet sa musí dôkladnejšie preskúmať, aby sa v tomto smere dali nejaké návrhy. Prinajmenšom však verila, že mu nejakým spôsobom pomohla, a dosiahla to svojou mocou spovedníka. Toto zaraďuje skutočnú Perpetuu do kategórie podobnej fiktívnej Thecle, hoci zdroje o živote a smrti Perpetuy neuvádzajú žiadne explicitné spojenie s predchádzajúcim obrázkom.

The Historický Perpetua

Poznatky o Perpetue a jej spoločníkoch pochádzajú zo správy o ich mučeníctve napísanej v latinčine a zachovanej v niekoľkých rukopisoch, z ktorých len jeden je takmer dokončený. 1 Účet je známy ako *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* , *vášeň Perpetua a Felicitas* ( *PPF* ). Pravdepodobne bol napísaný veľmi skoro po udalostiach, ktoré rozpráva, a jeho zostavovateľ je anonymný, hoci niektorí špekulovali, že zostavovateľom nie je nikto iný ako Perpetuin súčasník, latinský teológ Tertullianus. 2 Grécky preklad *umučenia Perpetua a Felicitas* bol objavený v roku 1889, 3 a množstvo latinských autorov rozoberá aj príbeh Perpetuy. Tertullian ( *De anima* 55.4)

koniec str.76

odvoláva sa na Perpetuovu autoritu, aby podporil jeden z jeho teologických argumentov, hoci nemusí nutne odkazovať na text pred nami, 4 a o vyše dvesto rokov neskôr Augustín a Quodvultdeus explicitné použitie *umučenia Perpetua a Felicitas* , čo svedčí o verejnom čítaní tohto textu, prinajmenšom v severnej Afrike. Sviatok Perpetua sa v oficiálnom kalendári rímskej cirkvi objavil už v Konštantínovom kalendári éra. 5 In prídavok, existuje a latinčina text z neistý termín tzv na *Acta Perpetuae* , prežívajúce v dvoch recenziách (A a B), ktoré podrobne opisujú výmeny medzi kresťanmi a ich rímskym sudcom a potom v skrátenej forme uvádza následné udalosti smrti mučeníkov. 6 Žiadna recenzia textu *Acta* neobsahuje Dinokratove vízie. Perpetua a jej spoločník Saturus objavia kresťanský sarkofág zo štvrtého storočia zo Španielska, 7. a Perpetua je zobrazená v mozaikách zo šiesteho storočia zo San Apollinare Nuovo v Ravenne a baziliky Perenzo, čo je ďalším náznakom dôležitosti jej príbehu v neskorej antike. 8

To, čo robí *Umučenie Perpetuy a Felicitas* tak pozoruhodnými, sú dve časti napísané v prvej osobe, ktorých cieľom je zaznamenať vízie, myšlienky a pocity Perpetuy ( *PPF* 3-10) a Saturusa (11-13) vo väzení čakajúcich na popravu. Kompilátor tvrdí, že tieto časti textu sú odvodené od samotných mučeníkov: „Od tohto momentu je celá správa o jej utrpení [Perpetui] vlastná, podľa jej vlastných predstáv a spôsobom, akým to ona sama zapísala“ ( 2.3). Podobne kompilátor hovorí o Saturovej vízii: „Ale blažený Saturus tiež oznámil svoju vlastnú víziu a napísal to von vlastnou rukou“ (11,1). Text poukazuje na veľký počet stykov medzi mučeníkmi vo väzení a kresťanmi, ktorí sú ešte vonku (3,7; 9,1; 15,7), a práve tak ako Pavol mohol písať vo väzení (Fil 1:13; Phlmn. 1) a spovedníkov z Cypriánových čias (Cyprián, *Ep* . 28.2.1), tak by to bolo možné aj pre týchto spovedníkov. Štýl a tón časti Perpetua sú celkom odlišné od

okolitého rámca, ako ukázali ER Dodds, Jacqueline Amat a Brent Shaw. 9 Všetci títo autori veria, že časť Perpetua možno pripísať samotnej mučeníčke, zatiaľ čo sa líšia, pokiaľ ide o autentickosť Saturovej vízie. Všetci traja sa zhodujú v tom, že Saturova vízia obsahuje konvenčnejšie kresťanské obrazy a viac sa zaoberá cirkevnou hierarchiou ako vízie Perpetuy. ale zatiaľ čo Dodds a Shaw používajú tieto fakty, aby naznačili, že kompilátor vynašiel Saturusovu víziu, Amat si myslí, že vízia odráža výraznú osobnosť samotného Saturusa. 10 Som naklonený nasledovať Amata a k tejto problematike sa vrátim neskôr, keď budem rozoberať *Petrovu apokalypsu* a jej možný vplyv na oboch vizionárov.

Čo možno vedieť o Vibia Perpetua? Podľa zostavovateľa textu išlo o "čerstvo vydatú ženu dobrej rodiny a výchovy. Jej matka a otec ešte žili a jeden z jej dvoch bratov bol katechumen ako ona. Mala asi dvadsaťdva rokov 11 a mal na prsníku nemluvňa“ (2,1-3). Nikde v texte nie je Perpetuin manžel

koniec str.77

a je dosvedčený len krátko v *Acta* (6.2, recenzia A), takže je možné, že Perpetua ovdovela krátko po sobáši. Je tiež možné, že sa od nej dištancoval, keď sa stala katechumenkou alebo pri zatknutí, a to vysvetľuje, prečo ho nespomína. 12 Podľa gréckej verzie *Umučenia Perpetua a Felicitas* (2.1) ona a jej rodina pochádzali z Thuburbo Minus, asi tridsať míľ od Kartága, ale je tiež možné, že to boli Kartáginci. Je prakticky isté, že jej smrť sa odohrala v aréne v Kartágu, aj keď miesto v texte nie je uvedené. 13 Úroveň vzdelania zrejmá v jej prvej osobe účet, rímska rodina meno "Vibius" a všetky poznámky zostavovateľa naznačujú vysoký sociálny status Perpetua s poriadnym množstvom bohatstva a prestíže. 14 Pravdepodobne vedela po grécky aj po latinsky; Dodds si myslí, že zatiaľ čo väčšina *Umučení Perpetua a Felicitas* bola pôvodne napísaná v latinčine, denník Perpetua v kapitolách 3-11 bol pôvodne napísaný v gréčtine a preložený kompilátorom. 15 Aj keď nie je dostatok dôkazov, ktoré by to dokázali, je jasné, že Dinokrates je grécke meno, takže je prinajmenšom pravdepodobné, že Perpetuin otec bol helénofil. In prídavok, Saturusov vízie zobrazuje Perpetua rozprávanie grécky v nebo ( *PPF* 13,4), a teda Je pravdepodobné, že Perpetua dostala nejaké vzdelanie v ten jazyk. Dátum jej mučeníctva bolo s najväčšou pravdepodobnosťou 7. marca 203 n. l. na hrách na počesť narodenín cisára Getu ( *PPF* 7.9), hoci 202 a 204 boli tiež navrhnuté ako možné roky. 16

Diania Vedenie Hore do na Dinocrates Vízie

Keď kompilátor rozpráva príbeh, Perpetua bola zatknutá spolu s dvoma otrokmi, Revocatus a Felicitas, a dvoma ďalšími katechumenmi, Saturninusom a Secundulusom. Samotná Perpetua hovorí, že ich učiteľ Saturus („budovateľ našej sily“) nebol prítomný, keď ich zatkli, ale vzdal sa úradom, pravdepodobne preto, aby sa mohol pripojiť k svojim konvertitom vo väzení a v prípade potreby zomrieť s nimi. ( *PPF* 4,4-5). Jeho čin demonštruje nejasnú líniu medzi mučeníctvom a samovraždou v kontexte rímskeho prenasledovania kresťanov. 17 Samozrejme, bez nespravodlivej rímskej politiky (sporadicky vykonávanej) popráv jednoducho za to, že sú kresťania a odmietajú obetovať bohom, by neboli žiadni mučeníci. ale v že kontext, veľa kresťania z rôzne pruhy (a nie len "kacíri" ako montanisti) sa horlivo dobrovoľne prihlásili k napodobňovaniu Krista utrpením a smrťou ako on. 18 Iné Kresťania považovali dobrovoľné mučeníctvo za nebezpečné a dokonca radili útek a skrývanie sa zoči-voči prenasledovaniu; len tí, ktorí boli násilne zatknutí, mohli byť považovaní za skutočných mučeníkov ( Umučenie *Polykarpa* 4.1-6.2). Zaujímaví sú v tomto smere kresťania spomínaní v

koniec str.78

*Umučenie Perpetua a Felicitas ,* ktorých úrady nezatkli, aj keď navštívili spovedníkov vo väzení ( *PPF* 3.7, 9.1). Je zrejmé, že v Perpetuiných dňoch neexistovalo žiadne hromadné prenasledovanie kresťanov v Kartágu a jeho okolí, takže zostáva len špekulovať, prečo boli práve Perpetua a jej spoločníci vybraní. Možno sa stali terčom iba nedávnych konvertitov, alebo možno provokatívne

upozornili na seba. Ďalšou možnosťou je, že Perpetua a jej spoločníci boli jediní kresťania, ktorých žalobcovia boli ochotní byť menovaní, v súlade s politikou stanovenou v predchádzajúcom storočia cisárom Trajánom (Plínius, *Ep* . 10.96). 19 Dôkazy sú príliš útržkovité na to, aby sme to vedeli s istotou. Perpetua bola pokrstená, keď bola pôvodne zadržiavaná, a potom „o niekoľko dní neskôr sme boli ubytovaní vo väzení“. Väzenie bolo preplnené a horúčava dusná; Perpetua bola vydesená a znepokojená, pretože bola oddelená od svojho dieťaťa. Čoskoro bola schopná dojčiť dieťa vo väzení, a to ju prinútilo zostať tam viac znesiteľné. O toto bod, predtým na sluchu a odsúdenie, Perpetua skúsený jej prvé videnie na žiadosť jej brata, ktorý bol s ňou vo väzení. Už bola známa ako zručná vizionárka, pretože tvrdí: „Vedela som, že môžem hovoriť s Pánom, ktorého veľké požehnania som už predtým zažila“ (4,2). Vo videní videla obrovský bronzový rebrík siahajúci do nebies, dostatočne široký len pre jednu osobu, s ostrými kovovými zbraňami pripevnenými na každej strane (Porov. Jakubov rebrík, 1M 28:12). Na úpätí rebríka ležal obrovský drak a útočil na tých, ktorí sa ho pokúšali vyliezť. Saturus vystúpil ako prvý a volal pre jej nasledovať ho. Ona stupňovaný na na dračie hlavu (porov. 1M 3:15), išli hore, a videl na vrchole obrovskú záhradu s vysokým starým pastierom, ktorý dojil ovce. Okolo neho stáli tisíce ľudí oblečených v bielom (candidati milia multa). Starý pán ju privítal a dal jej sústo z na ovčích syr, a všetky tie stojaci okolo povedal "Amen." O že bod Perpetua prebudil s a sladké chuť stále v jej ústa. Ona a jej brat vykladané na sen ako an indikáciou že budú trpieť a zomrieť.

Na rozdiel od na Dinocrates vízie že sledovať, Perpetua's vízie z na rebrík a záhrada je prediktívne a

spája prvky alegorických a samozrejmých snov, ako ich opísal Artemidorus ( *Oneir.* 1.2, diskutované v predchádzajúcej kapitole). Význam rebríka, draka a kovového náradia nie je bez výkladu vo svetle kresťanskej symboliky zrejmý, ale skúsenosti Perpetuy v záhrade možno brať ako celkom priamočiaru úvahu o tom, čo očakávala, že sa stane po jej smrti. V tomto ohľade majú candidati milia multa *PPF* 4.8 veľký význam, pretože sa snažíme pochopiť Dinokratove vízie a eschatológiu Perpetua vo všeobecnosti. Mnoho tisícok oblečených v bielom bude s ňou v nebeskej záhrade, ale kto sú títo ľudia? Všetci zosnulí kresťania? Iba predchádzajúci kresťanskí mučeníci? Znamená jej modlitba za Dinokrata, že si dokáže predstaviť, že je tam s ňou ako? dobre? K týmto sa ešte vrátim

koniec str.79

otázky a veľa iní, po poskytovanie a preklad z na Dinocrates vízie.

V scénach nabitých emóciami sa Perpetuin otec pokúša trikrát presvedčiť, aby sa vzdala kresťanstva ( *PPF* 3.1-3, 5.1-6, 6.2-5). Tieto stretnutia zobrazujú mimoriadny zvrat obvyklého vzťah otec-dcéra. 20 Perpetua sa prezentuje ako silnejšia z týchto dvoch; je rozhodná a mocná, uznáva ju ako „domina“ (mocná dáma alebo bohyňa, *PPF* 5,5), 21 pričom jeho argumenty sú „diabolské“ (3.3). Ľutuje ho a uznáva, že ju miluje, no napokon ho vykresľuje ako úbohého a sklesnutého, muža, ktorý bol obrazne povedané bitý tým, že nedokázal presvedčiť svoju dcéru, a doslova bitý na príkaz sudcu na jej pojednávaní (6.5). Urobí zaujímavú poznámku, že jej otec sám medzi všetkými svojimi príbuznými nebude mať radosť, keď bude trpieť (solus de passione meo gavisurus non esset de toto genere meo, 5.1). Znamená to, že všetci ostatní sa budú radovať, pretože oni podporujú ju utrpenie pre Krista? *PPF* 16.4 by mohol hovoriť v prospech tejto interpretácie, pretože zostavovateľ uvádza, že Perpetuini bratia ju prišli navštíviť tesne pred jej utrpením. Prípadne to znamená, že ostatní sa budú radovať, lebo sú radi, že sa jej zbavili? Existujú dôkazy o boji v rodine kvôli nim vernosť Perpetue, pretože tesne po vypočutí a odsúdení, ale pred Dinokratovými víziami, Perpetuin otec odmieta poslať jej dieťa späť jej vo väzení nútené odstavenie, ktoré interpretuje Perpetua ako Božia vôľa (6,7). Je zrejmé, že otec chce získať kontrolu nad svojím vnukom, čím ho chráni pred zlým vplyvom jeho tvrdohlavej matky. Nemalo by teda byť prekvapením, že bezprostredne po prehre

o svojom dieťati si Perpetua predstavuje, že získala podporu ďalšieho člena rodiny, svojho dávno mŕtveho brata Dinokrata.

The Dinocrates Vízie

Vášeň z Perpetua a Felicitas 7-8 \_

1. Niekoľko dní (po odsúdení na šelmy), keď sme sa všetci modlili, som zrazu počas modlitby prehovoril a vyslovil meno Dinokrates. Bol som prekvapený, pretože toto meno mi do tej chvíle nikdy neprišlo na um. A bolelo ma, keď som si spomenul, čo sa mu stalo. Odrazu som si uvedomil, že mám tú česť modliť sa za neho. Začal som sa za neho modliť a zhlboka vzdychať pred Pánom. V tú noc som mal nasledujúcu víziu. Videl som Dinokrata vychádzať z tmavej diery, kde s ním bolo veľa ďalších, veľmi horúci a smädný, bledý a špinavý. Na tvári mal ranu, ktorú mal, keď zomrel. Teraz bol Dinocrates mojím bratom podľa tela; ale zomrel hrozne na rakovinu tváre, keď mal sedem rokov, a jeho smrť bola pre všetkých zdrojom nenávisti. Preto som sa modlil za neho.

Bola medzi nami veľká priepasť: ani jeden koniec str.80

sa mohol priblížiť k druhému [porov. Lukáš 16:26]. Tam, kde stál Dinocrates, bol bazén plný vody; a jeho okraj bol vyššie než na detského výška, tak že on mal do natiahnuť sám hore do piť. ja bol Prepáč že hoci v bazéne bola voda, Dinocrates nemohol piť kvôli výške okraja [porov. Tantalus v Homérovi, *Odysea* , 11,582-91]. Potom ja zobudil hore, uvedomujúc si že môj brat bol utrpenie (laborare). ale Bol som presvedčený, že mu môžem pomôcť v jeho problémoch; a každý deň som sa zaňho modlil, kým nás nepreviezli do vojenského väzenia. Mali sme totiž bojovať so šelmami na vojenských hrách, ktoré sa mali konať pri príležitosti narodenín cisára Geta. A modlil som sa za brata dňom i nocou so slzami a vzdychmi že táto láskavosť mi môže byť udelená.

1. V deň, keď sme boli držaní v reťaziach, sa mi ukázalo toto videnie. Videl som to isté miesto, ktoré som videl predtým, ale Dinocrates bol čistý, dobre oblečený a osviežený (chladiaci prostriedok). Videl som jazvu, kde bola rana; a bazén, ktorý som predtým videl, mal teraz okraj spustený na úroveň pása dieťaťa. A Dinocrates z nej stále pil vodu a nad okrajom bola plná zlatá misa voda. A Dinocrates sa priblížil a začal z neho piť miska zostala plný. A keď on vypil dosť vody, začal sa hrať ako deti. Potom som sa zobudil a uvedomil som si, že bol oslobodený od trestu (tunc intellexi translatum eum esse de poena). 22

Samotná Perpetua nie pokúsiť sa vytiahnuť systematická teológia alebo eschatológia z jej vízií a v istom zmysle človek robí násilie na jej citlivosti, keď sa o to pokúša. Ale vízie nie sú úplne nevinný v teologickej kategorizácii; napokon medzi sebou a Dinokratom vidí veľkú priepasť a to musí znamenať nejaký druh rozdielu medzi nimi. Vo svojich snových predstavách dokonca rešpektuje Lukovu hlášku, že nikto nemôže prekročiť priepasť. Ona *sama seba* určite nevidí vychádzať temnej diery, smädný a zranený! Okrem toho množstvo motívov z kultúrneho a náboženského prostredia Perpetuy smieť byť videný v na vízie (napr. Homerova *Odysea* a na evanjelium z Luke, poznamenal Musurillo vo svojom preklade). Preto je spravodlivé položiť jej vízie teologické a historické otázky bez toho, aby od nej vyžadoval dôslednosť systematického teológa.

Niekoľko takýchto otázok si zaslúži našu pozornosť. Keď sa vrátila k svojej prvej vízii rebríka a záhrady, kto si myslela, že by jej spoločníci mohli byť v nebeskej záhrade, a teraz si myslela, že by mohli zahŕňať Dinokrata? Perpetuin súčasník Tertullian bol v tomto bode veľmi jasný: Myslel si, že do raja budú okamžite po smrti prijatí iba kresťanskí mučeníci, vychádzajúc zo Zj. 6:9, kde Ján vidí mučeníkov pod oltárom v trónnej sále Božej. Všetci ostatní budú musieť počkať až do konečného rozsudku. Tertullianus tiež používa autoritu Perpetuinej vízie ako podporu Zj. 6:9, aby dokázal svoj názor, že v nebi v súčasnosti prebývajú iba mučeníci ( *De anima* 55.4). 23 Mnohí tvrdili, že Tertullianus sa mylne odvolával

koniec str.81

do Saturovej vízie ( *PPF* 11.9, 13.8), pretože Saturus vidí mučeníkov, ale Cecil Robeck správne poukázal na to, že Saturus môže v nebi vidieť aj iných okrem mučeníkov. 24 Perpetuino slovo „candidati“ by mohlo znamenať akúkoľvek bytosť v bielom rúchu v nebi. Aj keď v Zj. 6:11 sú to konkrétne mučeníci, ktorí prijímajú biele rúcho, 25 takýto odev nosia aj mnohí iní (Zj. 4:4; 7:9, 13-14; 15:6; 19:14). 26 K „ostatným“ v Knihe Zjavenia patrí 24 starších, 144 000, ktorí prešli súžením, 7 anjelov a nebeské armády. Je ťažké pochopiť, ako mohla Perpetua zahrnúť Dinokrata takú spoločnosť v bielom rúchu, a preto si zrejme nemyslela, že sa k nej Dinokrates pripojí v nebeskej záhrade, aspoň nie v období pred vzkriesením a posledným súdom.

Podľa Tertulliana všetci mučeníci, kresťania aj nekresťania, idú do dočasného skladu zariadenia po smrti čakať na konečný rozsudok. Tieto zariadenia sa rozlišujú medzi „lonom Abraháma“ pre spravodlivých a miestom predbežného trestu pre bezbožných ( *De anima* 55, 58; *Adv* . *Marc* . 4.34). 27 The zhruba súčasný grécky spisovateľ Hippolytus z Rím má a veľmi podobný zobrazenie dvojstupňového Háda, ak jeho pojednanie *Proti Platónovi o príčine vesmíru* možno považovať za pravé. 28 Pre Hippolyta aj Tertulliana sa zdá, že rozhodnutie o konečnom osude človeka je také vyrobený pri smrti; v posmrtnom živote nie je žiadna očista, pretože posmrtné tresty sú len anticipačné a neplnia žiadnu očistnú funkciu. 29 Podobne pre spravodlivých kresťanov, ktorí nezomierajú ako mučeníci, Tertullianus hovorí: „Prečo by nebolo možné... že Abrahámovým lonom sa myslí nejaký dočasná schránka verných duší, v ktorej je aj teraz načrtnutý obraz budúcnosti a kde je daná určitá predvídavosť o sláve oboch súdov?" ( *Pozn* . *Marc* . 4.34). Tertullianus verí v obete pre na Christian mŕtvy na na výročie z ich úmrtia, volal ich "narodeniny," a on považuje to za dobre zavedený kresťanský zvyk založený na tradícii, nie na písme ( *De corona* 3,2-3). ale Tertullianus neformuluje žiadnu teóriu o tom, čo presne tieto obete mohli dosiahnuť pre zosnulého; nezdá sa, že by to ovplyvnilo Boží súd nad nimi. 30

Spisy Hippolyta a Tertulliana o týchto témach pomáhajú osvetliť Perpetuine Dinokratove vízie. Dinocrates prichádza von z a tmavé diera a je utrpenie; Perpetua podmienky na utrpenie a "trest" ( *poena* , 8.4) a dvoch súrodencov oddeľuje priepasť. Tento popis znie veľmi podobne ako dočasný osud bezbožní pred posledným súdom v Tertullianovom *De anima* 55-58: Ich hmotné duše teraz trpia v očakávaní utrpenia tela aj duše po vzkriesení a poslednom súde. Tertulián dokonca predpokladá, že duše v Hádes si zachovávajú rovnaký vek a formu, akú mali pri svojej smrti, až do vzkriesenia ( *De anima* 56). 31 To zodpovedá Dinokratovmu zachovaniu rakoviny tváre, ktorá ho zabila, a Tertullian mohol mať na mysli Dinokratov príklad, keď napísal tieto riadky, pričom sa tak priblížil jeho jedinému vzývaniu Perpetuy. Teda skutočnosť, že Perpetua účinkuje a

koniec str.82

zmena pre Dinocrates v prechodnom období, vymazanie rakoviny, zrušenie trestu a poskytnutie "občerstvenia" (refrigerantem) pravdepodobne znamená, že si myslela, že bude zachránený pri poslednom súde, hoci o tom nehovorí nič explicitne. Toto všetko ju stavia do rozporu s Tertullianom, ktorý veril, že súd sa konal po smrti každého jednotlivca ( *De anima* 55 a 58; *Adv* . *Marc* . 4.34). Existuje malý dôvod predpokladať, že prirovnala Dinokratovo pitie z fontány ku krstu; *pitie* krstných vôd nie je súčasťou raného kresťanského krstu a Perpetua jasne uvádza, že účelom vody bolo uhasiť jeho smäd. Ale Dinocrates je napriek tomu "zachránený", pravdepodobne navždy v Perpetuinej viere.

Perpetua nemá víziu „očistca“, at najmenej ako sa očistec začína definovať v neskôr storočia. 32 Ak bol Dinokratés pokrsteným kresťanom, ktorý trpel trestom, aby ho očistil od hriechov, potom by sme mohli povedať, že Perpetua videla očistec. Taký výklad Perpetuiných vízií, hoci neskôr presadzovaný Augustínom ( *De natura animae et eius origine* 1.12; 3.12), je pre historické Perpetua prakticky nemožné. Je nepredstaviteľné si predstaviť, že by pohanský otec Dinokratov dovolil pokrstiť svoje dieťa a chlapec zomrel pred toľkými rokmi, že sa pravdepodobne nikto z rodiny ešte nestal

Christian (pamätajte, že Perpetua bola pri zatknutí stále katechumenkou). Je rovnako nepravdepodobné, že by si Perpetua predstavovala posmrtnú agóniu Dinokrata, keby bol pokrsteným kresťanom. Aj keby bol Dinokrates *pokrstený* , nie je dôvod si myslieť, že predstavy očistcového trestu sa vyvinuli v Kartágu už za Perpetuiných čias; Tertullianove posmrtné scenáre ich nezahŕňajú. Perpetuu teda nemožno spájať s náukou o očistci, okrem toho, že neskoršie generácie reinterpretovali jej vízie týmto smerom. Potomkom ponúkla predstavu o účinnosti modlitby za zosnulých, ktorá sa začlenila do kultúrnej konštrukcie očistca, ale len s obmedzeniami, komu možno pomôcť, ktoré neboli súčasťou pôvodnej koncepcie Perpetuy.

Zostávajú otázky: Prečo vlastne Dinocrates trpel v predstavách Perpetuy a prečo mu mohla pomôcť? Franz Joseph Dölger tvrdí, že v posmrtnom živote trpel, pretože zomrel predčasne, v súlade s bežnou gréckou a rímskou vierou. 33 To by znamenalo, že Perpetuino chápanie Dinokratovho osudu bolo ovplyvnené viac jej pohanskou výchovou než čímkoľvek, čo sa naučila ako kresťanský katechumen. Je zrejmé, že kultúra, v ktorej bola Perpetua vychovaná, mala hlboký vplyv na jej snovú predstavivosť, ako možno vidieť v jej viere, že mŕtvi so sebou nesú k Hádovi telesné deformácie, ktoré mali v živote, čo je koncept dobre potvrdený v klasickom, helenistickom a Rímske pramene. 34 Ale ako sme videli, veľmi podobná myšlienka je potvrdená aj v Tertullianovi ( *De anima* 56). Tu je prípad, keď tradičné pohanské a nové kresťanské učenie mohlo zapadnúť do Perpetuy. Podobne existovala silná tradícia pohanských žien, ktoré vzdorovali tyranii a uprednostňovali smrť pred hanbou, na ktorú sa odvolával Tertullian, aby inšpiroval

koniec str.83

kresťanských mučeníkov ( *Ad Martyras* 4). 35 Perpetua sa nimi nepochybne inšpirovala a tiež príkladmi zo židovskej a kresťanskej tradície. Preto by údajne „pohanské“ prvky Perpetuiných vízií nemali viesť k myšlienke, ako to robia mnohí učenci, že bola „neškolená“ v kresťanskej teológii, alebo že bola naivná, keď si myslela, že môže zachrániť mŕtveho pohana. 36 Pri takýchto tvrdeniach treba byť opatrný, pretože nie je presne známe, čo sa v kruhu Perpetuy považovalo za ortodoxné kresťanské učenie. Ako sa ukázalo v 2. kapitole , v prvých štyroch storočiach kresťanstva neexistoval jasný jednotný postoj k posmrtnej záchrane mŕtvych pohanov.

Myslím si, že je pravdepodobné, že Perpetua verila, že Dinokrates trpí jednoducho preto, že nebol kresťanom, a že ona, ako čoskoro kresťanská mučeníčka, mala moc zmierniť jeho utrpenie. Určite ju ako katechumenku učili, že vytrvalí nasledovníci Krista nájdu posmrtnú blaženosť, zatiaľ čo iní nie; takéto posolstvo je základom väčšiny textov Nového zákona. Charakterizovala Dinokratovu situáciu ako „poena“ (trest, 8.4) – za čo sa možno pýtať? Najjednoduchším vysvetlením je, že bol potrestaný za to, že nebol kresťanom; tj trpel spoločným osudom všetkých nekresťanov.

Vedela by tiež o mimoriadnej moci spovedníkov prihovárať sa za živých: Ježiš, Štefan, mučeníci z Lyonu a Viedne a ďalší boli k dispozícii ako precedensy. Tertullianus potvrdzuje takúto doktrínu nažive v Kartágu v dobe Perpetua. 37 Mohla počuť o modlitbe Judáša Makabejského za jeho hriešnych mŕtvych vojakov a možno vedela aj o príklade Thecly príhovor za mŕtvy pohan Falconilla. 38 Tertulián určite vedel o Thecle ( *De Bapt.* 17.5), hoci nespomína jej úlohu príhovorkyne. Všetky tieto tradície o inter-cesii pomáhajú vysvetliť Perpetuin výrok: „Hneď som si uvedomil, že mám privilégium modliť sa za neho“ ( *PPF* 7.2). Mohla by dokonca mať zvážiť záchrana pre a mŕtvy pohanský do byť v riadok s na vyučovanie z na apoštol Peter, ak ona čítala *Petrovu Apokalypsu* a ak ju, podobne ako Klement Alexandrijský, Metod z Olympu a mnohí iní, považovala za smerodajný text Písma. 39 Jej modlitba za Dinokrata teda môže ukázať, že ani zďaleka nebola nevzdelaná, ale absorbovala veľké množstvo kresťanského učenia o príhovor a záchranu za mŕtvych.

Existuje nejaký dôkaz, že Perpetua a jej spoločníci poznali *Petrovu apokalypsu* ? MR James určite myslel si že to mal ovplyvnený Saturusov vízia, a v 1892 on skompilovaný a zoznam z paralely. 40

Žiaľ, niektoré paralely boli odvodené z achmimských fragmentov *Petrovej apokalypsy* , ktoré sú teraz všeobecne považované za menej spoľahlivé ako etiópska verzia. 41 Napriek tomu sa medzi Saturovou víziou a etiópskou verziou *Petrovej apokalypsy nachádzajú dve významné paralely* . Saturus hovorí: "Objavil sa veľký otvorený priestor, ktorý vyzeral ako záhrada, s ružovými kríkmi a všetkými druhmi kvetov. Stromy neustále padali" ( *PPF* 11). To zodpovedá *Apoc. Pet.* 16: "A ukázal nám veľkú otvorenú záhradu. Bola plná pekných stromov."

koniec str.84

a požehnané ovocie.“ Čo je dôležitejšie, Saturus hovorí: „Všetkých nás podporovala tá najchutnejšia vôňa ktorý nás uspokojil“ ( *PPF* 13), čo zodpovedá *Apoc. Pet.* 16, „[Vôňa záhrady] bola krásna a tá vôňa sa dostala až k nám." Samozrejme, nie je pochýb o tom, že Saturus citoval z knihy text doslovne vo väzení, ale iba to, že jeho vizionársky zážitok mohla byť formovaná spomienkou na text. Napriek tomu je Buchholz „naklonený pripisovať paralely [medzi víziou Saturusa a Petrovou *apokalypsou* ] skôr štandardnému vybaveniu Raja než závislosti vízie na našej apokalypse. 42

Aj napriek svojej skepse si Buccholz stále všíma možnú paralelu medzi Perpetuinou víziou Dinokrata a Petrovou *apokalypsou* , aj keď z problematickej Akhmimskej verzie. Akhmim fragment 21 znie: „Videl som aj iné miesto, oproti tomu jednému, veľmi pochmúrne; a to bolo miesto trestu a tých, ktorí boli potrestaní tam a anjeli, ktorí potrestaný mal tmavé rúcho, oblečený podľa toho do ovzdušia mohol takýto opis v *Petrovej apokalypse* podnietiť predstavivosť Perpetua, ktorý videl Dinokrata „vychádzať z tmavej diery, kde s ním bolo veľa iných, veľmi horúci a smädný, bledý a špinavý?“ Táto pasáž by však mohla byť neskorším dodatkom k *Petrovej apokalypse* .

Pridal by som ešte jeden dôkaz, ktorý Buchholz zanedbával, v prospech vedomostí kartáginských mučeníkov z na *Apokalypsa z Peter* : na veľmi konať z modliť sa pre Dinocrates, ktoré zodpovedá voľne k Rainer Fragment of the *Apoc. Pet.* 14:1-4. V tomto texte majú Boží vyvolení privilégium zachrániť niektorých zo zatratených na poslednom súde (pozri kapitolu 2 , tento zväzok). Je pravda, že Perpetua nezachráni Dinokrata pri konečnom súde, ale v medziobdobí pred vynesením rozsudku dokáže zlepšiť jeho stav a „vedela, že bol oslobodený od trestu“ (tunc intellexi translatum eum esse de poena, 8.4). Pravdepodobne sa dá bezpečne predpokladať, že si myslela, že „dodané navždy“, hoci to výslovne nehovorí. To nestačí na dôkaz vplyvu *Petrovej apokalypsy* na predstavivosť Perpetuy, ale to je sugestívne. O na veľmi najmenej jeden môcť povedať toto: oboje autorov súhlasil že na svätí sa mohli prihovárať za mŕtvych nekresťanov buď teraz, alebo pri poslednom súde.

Diania Sledovanie na Dinocrates Vízie

Bezprostredne po Dinokratových víziách Perpetua poznamenáva, že Pudens, muž zodpovedný za väzenie, „nám začal prejavovať veľkú česť, uvedomujúc si, že máme v sebe nejakú veľkú moc“ ( *PPF* 9.1).

Perpetuin otec sa potom objaví poslednýkrát, aby sa pokúsil presvedčiť svoju dcéru. Hoci samotná Perpetua nevytvára spojenie priamo, jej postoje k týmto dvom autoritám

koniec str.85

postavy mohli byť formované jej skúsenosťou so záchranou Dinocrates. Práve bola svedkom silného prejavu sily v nej a navyše si na svoju stranu postavila ešte jedného člena rodiny na rozdiel od otcovej strany. Najmenej traja súrodenci (dvaja žijúci, jeden mŕtvy) teraz stáli proti svojmu otcovi a Perpetuinmu dieťaťu pod kontrolou; možno aj oni stáli proti všetkým ostatným v rodine ( *PPF* 5.5, ale pozri 16.4). Vedomie, že pomohla Dinocratesovi, nepochybne posilnilo ľútosť, ktorú cítila k svojmu otcovi: „Je mi ľúto jeho nešťastnej staroby“ ( *PPF* 9.3). Keby len videl veci podľa nej! Keby len on

pochopila silu, ktorá sa v nej nachádza – dokonca aj moc zachrániť jeho dávno mŕtveho malého chlapca – potom by podporil jej odhodlanie zomrieť namiesto toho, aby „diabolsky“ prosil, aby ju zastavil.

Thecla aj Perpetua sa zapájajú do procesu vytvárania novej rodiny medzi mŕtvymi, pričom čiastočne nahrádzajú ich žijúce rodiny, ktoré ich odmietli. Tento proces je možné vidieť aj v mormónskej praxi devätnásteho storočia, ako bolo uvedené v úvode. Vo všetkých troch prípadoch osoby prenasledované pre svoju vieru nachádzajú zmysel a útechu v ich schopnosti zachraňovať mŕtvych, pričom sa primárne zameriavajú na osoby blízke prenasledovanému: dcéru priateľa, dávno strateného malého brata a , pre mormonov každá osoba, ktorú možno konkrétne pomenovať, pričom väčšinu z nich v prvých rokoch tvorili zosnulí priatelia a príbuzní.

Perpetua zaznamenaná posledná vízia pred jej smrťou, slávny sen o jej bitke v aréna, v ktoré ona bol zmenené do muž do boj s zlomyseľný egyptský. Iní napísali značne na túto víziu, tak to bude nie byť nevyhnutné do ísť do detail tu. 43 Páči sa mi to drak v na najprv vízia, na Egypťan v tomto sne symbolizuje diabla a po jeho porážke mu stúpi na hlavu, rovnako ako to urobila s drakom. V tomto bode kompilátor vloží Saturusovu víziu, po ktorej pokračuje v rozprávaní o hroznej smrti mučeníkov. Saturusova vízia má jednu zaujímavú súvislosť s Perpetuovou druhou Dinokratovou víziou: v oboch je aspoň jednou odmenou v posmrtnom živote schopnosť „hrať sa“. Potom, čo ho zachráni, Perpetua vidí Dinokrata hrať sa ako deti (lude more infantum, 8.3) a nebeskí starší v Saturovej vízii hovoria Saturovi a Perpetue, aby sa „išli hrať“ (Ite et ludite, 12,6). Posmrtný život plný blaženej hry v mysliach oboch spovedníkov ostro kontrastuje s realitou života vo väzení v očakávaní istej smrti.

Saturova vízia tiež vrhá určité svetlo na cirkevnú politiku cirkví v Kartágu, keď si predstavuje stále žijúceho biskupa Optata a presbytera Aspasia pred nebeskými bránami ďaleko od seba. iné a v smútok. The dva muži hodiť sami pri na nohy mučeníkov a prosiť ich do vyliečiť priepasť medzi nimi. Mučeníci spochybňujú toto obrátenie rolí – napokon, Optatus a Aspasius sú cirkevní vodcovia – ale Perpetua s nimi začína hovoriť po grécky. Anjeli karhajú biskupa a presbytera za to, že znepokojovali mučeníkov ich malichernými hádkami a za to, že povolili frakcie v kresťanskom stáde. Saturus a/alebo kompilátor jasne zamýšľali tento účet

koniec str.86

vyslať posolstvo kresťanskému spoločenstvu, ktoré prežije: usilujte sa o jednotu a uctievajte mučeníkov, ktorí majú v istom zmysle vyššiu autoritu ako duchovenstvo. Človek si nemôže byť istý povahou sporu medzi Optatom a Aspasiom, ale mohlo to mať niečo spoločné s začínajúcou kontroverziou okolo „Nového proroctva“ alebo montanistického hnutia, o ktorom sa hovorí v ďalšej časti tejto kapitoly.

Po Saturusovej vízii kompilátor dokončuje text prijatím Perpetuovej výzvy: „O tom, čo sa stalo pri súťaž sám, nech o tom napíše, kto bude“ ( *PPF* 10.15). Hlási, že Secundulus zomrel vo väzení predtým, ako sa stretne so šelmami, a potom rozpráva príbeh tehotnej otrokyne Felicitas. Vo väzení predčasne porodila (zázrak od Boha vyvolaný modlitbami jej spoločníkov), aby mohla zomrieť s ostatnými a nemusela čakať, keďže rímske právo zakazovalo popravu tehotných žien (15,1-7). Dievčatko je doručené jednej zo „sestier“, nepochybne a Christian nie je zatknutý. Žiadny čitateľ nemôže zostať nedotknutý kompilátorovým popisom brutálneho masakru, ktorý postihli Perpetuu, Felicitas, Saturusa a ich spoločníkov; zhrnutie to nemôže urobiť správne, takže sa o žiadne nepokúsime. Mnohí poznamenali, že kompilátor zobrazuje Perpetuu v týchto scénach celkom inak, ako sa zdá vo svojom rozprávaní z prvej ruky. Zrazu ju znepokojuje skromnosť a neusporiadaná srsť, keď ju pohadzuje šialená jalovica ( *PPF* 20,4-5). 44 Kompilátor tiež pridáva komentár, aby predložil svoje vlastné názory na pokračujúce pôsobenie Ducha Svätého prostredníctvom týchto mučeníkov. Sú rovnako dôležité ako príklady hrdinov a mučeníkov z Písma ( *PPF* 1.1-5 a 21.11). To naznačuje, že zostavovateľ bol prívržencom montanistického hnutia alebo hnutia „Nové proroctvo“, čo je téma nasledujúcej časti.

Nové Proroctvo pohyb, perpetua, a Dinocrates

Montanus bol kresťanský prorok z Frýgie v Malej Ázii, ktorý spolu so svojimi dvoma spoločníkmi Priscillou a Maximillou začal hnutie, ktoré koncom druhého a začiatkom tretieho storočia vyvolalo v kresťanských kruhoch veľkú kontroverziu. Dátum aktivity týchto troch prorokov bol rôzne umiestnený medzi 150. a začiatkom 170. rokov n. l. 45 Zdroje pre hnutie Nové proroctvo sú notoricky skreslené polemickými programami lovcov heréz, ale v hrubých rysoch je známe, že Montanus, Priscilla a Maximilla tvrdili, že Duch Svätý, Paraklete zasľúbený v Jánovi 14:16, 15:26 a 16:7 hovoril cez nich nanovo. Oznamovali bezprostredný druhý príchod Krista a tvrdili, že videli nebeský Jeruzalem vznášať sa pri mestách Pepuza a Tymion vo Frýgii,

Ázijská menšina. Montanistické hnutie tiež vyvinulo osobitnú etiku, ktorá je prísnejšia ako koniec str. 87

iných kresťanov vrátane dlhších pôstov, zákazu úteku pred prenasledovaním a zákazu druhých manželstiev medzi ovdovenými. Keďže kresťanské cirkvi vždy verili v proroctvo a keďže na rozdiel od Marciona mali montanisti ortodoxné názory na Boha Starého zákona, kresťania, ktorí neboli spojení s Novým proroctvom, zaujali k nemu rôzne postoje. Anonymný pisateľ z 90. rokov citovaný Eusebiom tvrdí, že synody veriacich v Malej Ázii formálne exkomunikovali montanistov ( *HE* 5.16.10), 46 a Tertullian hlási, že biskup z Ríma sa priblížil k poznaniu Nového proroctva, ale potom si to rozmyslel ( *Adv* . *Prax* . 1.5). Je dôležité Poznámka že Irenej, biskup z Lyonu (asi 180 c .e.), ktorý hajloval z Malej Ázie, nikdy výslovne pomenúva hnutie vo svojich zachovaných dielach a teda ho nikdy neodsudzuje. Práve naopak, chváli proroctvo vo všeobecnosti a odsudzuje tých (antimontanistov?), ktorí si želali odmietnuť Evanjelium podľa Jána kvôli jeho dôrazu na Parakleta ( *Adv* . *Haer* . 3.11.9). Prísny postoj Nového proroctva oslovil kresťana ako Tertullianus, ktorý sa s hnutím začal stotožňovať na začiatku tretieho storočia a niektorých z katolíkov začal nazývať iba "psychický" kresťanov odkedy oni by nie rozpoznať nové práca z na Duch ( *De pudicitia* 12.1; *De ieiunio* 1.3, 11.1; a inde). 47 Je hlavným svedkom úspechu hnutia v severnej Afrike.

Zostavovateľ *Umučenia Perpetua a Felicitas* so svojím dôrazom na nové zjavenia ducha a na nových hrdinov, rovnako dôležitých ako tie staré biblické, môže byť teda bezpečne spojený s Novým proroctvom. To viedlo k stáročiam trvajúcim špekuláciám, že kompilátorom možno nebol nikto iný ako samotný Tertullianus. Mám tendenciu si myslieť, že nie, z veľkej časti na základe presvedčivých lingvistických námietok Reného Brauna na identifikáciu, 48 a z malej časti na modlitbu Perpetuy za Dinokrata. Nikde po jeho smrti a eschato-logické scenáre naznačuje Tertullian možnosť zmiernenia trestu pre človeka, akým je Dinocrates. Ak by bol Tertullianus zostavovateľom *umučenia Perpetua a Felicitas* , dalo by sa očakávať niektoré spomenúť z Perpetua's akcie v jeho iné spisy, alebo inak jeden možno mať očakávané ho upraviť Perpetuin denník tak, aby odrážal jeho vlastné názory. Tertulián a zostavovateľ teda pravdepodobne predstavujú dvoch rôznych kartáginských montanistov.

Toto všetko zvyšuje samozrejmé otázka: Čo o Perpetua, Saturus, Felicitas, a ostatné? Sú byť spájaný aj s hnutím Nového proroctva? Niektorí vedci to tvrdili a má to dôsledky na spôsob, akým interpretujú Dinokratove vízie. TD Barnes podáva nasledujúce dôkazy pre montanizmus Perpetuy a Saturusa: (1) Podľa Perpetuy ( *PPF* 4.3) bol Saturus dobrovoľným mučeníkom. (2) Aj smrť Perpetuy bola „blízko samovraždy“, pretože musela priviesť ruku nervózneho kata až k hrdlu ( *PPF* 21.4). (3) Saturov sen naznačuje jeho a Perpetuinu nadradenosť voči presbyter a biskup. (4) Perpetuine vízie o Dinokratovi „jasne naznačujú, že mučeník (ale možno nie ktokoľvek iný) môže spôsobiť prepustenie

koniec str.88

duše z pekla a zabezpečiť jej vstup do neba.“ Podľa Barnesa sa všetky tieto dôkazy „ťažko interpretujú v akomkoľvek striktnom ortodoxnom zmysle“ . Frederick Klawiter a Patricia Cox-Miller nasledujú Barnesa posledný bod, tvrdenie, že Perpetua použila „silu kľúčov“ na oslobodenie Dinokrata, môže naznačovať

montanistický vplyv. 50 Problém s Barnesovým zoznamom dôkazov je v tom, že to len predpokladá Montanisti by sa dobrovoľne vydali na mučeníctvo, že iba montanistickí spovedníci by sa považovali za nadradených duchovných a len montanista by si myslel, že môže zachrániť nekresťanských mŕtvych. Ale tieto činy a postoje sú potvrdené v širokom spektre raného kresťanstva. Čo sa týka posledného bodu, *Skutky Pavla a Thecla* nie sú montanistickým dokumentom, no tamojší spovedník zachraňuje mŕtvych nekresťanov. Barnes pripúšťa, že cirkev v Kartágu sa do roku 203 ešte nerozdelila na jasné montanistické a antimontanistické frakcie, a v tomto má pravdepodobne pravdu. 51 Christine Trevett tvrdí, že áno žiadna jasná roztržka v Kartágu ani do konca Tertullianovho života. 52 Z tohto dôvodu bola Perpetua v oboch komunitách uctievaná ako mučeníčka a *Umučenie Perpetua a Felicitas* sa v katolíckych kruhoch čítalo aj napriek ich montanistickému nádychu.

Perpetua mohla byť ovplyvnená Novým proroctvom – napokon, už pred uväznením bola zbehlá v prijímaní zjavení ( *PPF* 4.2). Možno ju priťahoval dôraz, ktorý Nové proroctvo kládlo na prorockú skúsenosť žien. Ale to nemá žiadny priamy vplyv na jej záchranu Dinocrates. Nikde nie je dôkaz, že by sa prihováranie za zosnulých spájalo špeciálne s montanizmom. Tertullianus veril, že konečný súd bol vynesený pri smrti každého jednotlivca ( *De anima* 55 a 58; *Adv* . *Marc* . 4.34); ak by príhovor za nekresťanských mŕtvych bol jablkom sváru medzi katolíkmi a montanistami, možno by sme čakali, že to spomenie. Rovnako pramene o montanizme od Eusebia a Epiphania nespomínajú príhovor za mŕtvych.

Perpetua verila, že má moc zachrániť Dinokrata, pretože sa chystala stať sa kresťanskou mučeníčkou, nie kvôli nejakej konkrétnej ideológii zavedenej Novým proroctvom.

Neskôr Výklady z na Dinocrates Vízie

Ako už bolo uvedené, ani recenzia A ani B *Acta Perpetuae* nezahŕňa Dinokratove vízie. Je možné, že boli vynechané z doktrinálnych dôvodov, ale nemožno dospieť k definitívnemu záveru. Neexistuje žiadny dôkaz o tom, že by sa o víziách Dinokratov diskutovalo viac ako 200 rokov po tom, čo ich zažila Perpetua. Potom, okolo roku 419, ich použil severoafrický kresťan Vincentius Victor na ospravedlnenie svojho názoru, že kresťanská modlitba za nepokrstených mŕtvych je dobrá a potrebná činnosť. Augustín odpovedal na Victorove vyhlásenia

koniec str.89

o tomto a ďalších predmetoch, výsledkom čoho je text *O povahe duše a jej pôvode* . Tento text bude podrobne prediskutovaný v kapitole 7 . Tu stačí povedať, že Augustín neakceptoval Viktorovu interpretáciu Perpetuiných vízií a zastával názor, že Dinokratés *bol* počas svojho života skutočne pokrstený, ale pred smrťou sa dopustil hriechov. V Augustínovej mysli mohol vysvetľovať iba tento scenár Dinokratov žalostný stav v posmrtnom živote a účinnosť modlitby jeho sestry. Augustínove vyhlásenia určovali, ako sa Perpetuine vízie budú čítať na Západe až do modernej éry.

Len niekoľko rokov pred stretnutím s Viktorom Augustín tiež odmietol názor, aktuálny v jeho dobe, že Kristus pri svojom zostupe vyprázdnil peklo a že pri tej príležitosti bola všetkým zosnulým ponúknutá všeobecná ponuka pokánia a spásy ( *Ep .* 164, Evodiusovi). Augustín považoval takéto učenie za ohrozenie úlohy cirkvi na zem ako na Zdroj spása, rovnaká hrozba že on videl v Viktorov návrh modlite sa za nepokrstené deti. Ďalšia kapitola tejto knihy pojednáva o histórii tohto mýtu o Kristovom zostupe ďalší spôsob, akým si raní kresťania predstavovali posmrtnú spásu nekresťanov.

koniec str.90

1. Jesus' Descent to the Underworld zobraziť abstrakt kapitoly a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

Ježiš' Zostup

Ako už bolo uvedené v kapitole 2 , myšlienka, že Kristus strávil nejaký čas v ríši mŕtvych medzi nimi jeho smrť a vzkriesenie je rozšírené v Novom zákone (Mt 12:40; Rim 10:7; Sk 2:24-31; možno aj Ef 4:8-10 a 1 Pet 3:19-20 a 4 :6). Okrem toho existuje množstvo iných ranokresťanských textov, ktoré predpokladajú prítomnosť Krista a/alebo apoštolov v podsvetí, kde sa odohráva nejaký druh posmrtnej záchrany pre nekresťanov, rôzne poňaté rôznymi autormi v rôznych kontextoch. Účelom tejto kapitoly je podrobnejšie kategorizovať tieto texty a tradície, analyzovať ich účel a funkciu pre kresťanské spoločenstvá a sledovať ich ďalší vývoj až po Augustína. Augustínovo zaobchádzanie s týmito tradíciami v súvislosti s inými typmi posmrtného spasenia pre nekresťanov bude prebraté v 7. kapitole .

Historická skutočnosť Ježišovej smrti a veľmi ranokresťanské presvedčenie o jeho vzkriesení „na tretí deň“ (1 Kor 15,4) by nevyhnutne vyvolali otázku, kde sa medzitým nachádza. Lukáš 23:43 dáva jeden odpoveď do na otázka, kedy Ježiš hovorí do na kajúcnik zlodej na na kríž, „Dnes vy bude byť so mnou v raji." Ale vzhľadom na štandardné biblické, židovské a grécke predstavy o mŕtvych prebývajúcich v nejakom podsvetí (šeol, hádes), nie je prekvapením, že iní raní kresťania počatý z Kristove bytie v podsvetia kým on bol mŕtvy. In Po druhé Chrámová éra Židovské apokalyptické kruhy, kategória, ktorá zahŕňa prvých kresťanov, mŕtvi sa zvyčajne považovali za v podsvetí, niekedy sa rozlišovali na základe cnosti a čakali na konečný súd (1 Enoch 22; Pseudo-

Philo *LAB* , 16:3, 23:13, 32:13; 2 bar. 21:23, 42:7-8). Mnohé židovské tradície hovoria o dramatickom konci str.91

udalosti zahŕňajúce spravodlivých mŕtvych v určitom bode v budúcnosti, keď Boh rozhodne v dejinách, s mesiášskou postavou alebo bez nej (Iz 26:19; Dan. 12:1-4; 2 Enoch 42:3-5; 2 Bar 30:1-5).

Okrem toho niektoré židovské texty hovoria o Božom konaní v posledný deň: On „prikáže šeolu, aby prepustil duše mŕtvych“ (2 Bar 42:8) alebo „zrušil smrť“ a „zatvorí ústa šeolu“ “ (PseudoFilo, *LAB* 3:10). 1 Pre prvých kresťanov sa rozhodujúci eschatologický čin Boha odohral v Ježišovej kariére, takže prirodzene boli postihnutí aj mŕtvi. Okrem toho helenistická kultúra nemala núdzu o bohov a hrdinov, ktorí zostúpili do podsvetia, aby niekoho zachránili: napr. Afroditina záchrana Adonisa na základe starého babylonského príbehu o Ištar a Tammuzovi; Heraklova záchrana Alcestis; Orfeova takmer záchrana z Eurydice. 2 Zatiaľ čo učenci hádať sa cez či títo helenistický rozprávok tvoria na zdroj mýtu o Kristovom zostupe, 3 ich poznanie nám prinajmenšom pomáha pochopiť mýtický svet, v ktorom sa rozprával Kristov príbeh. Iní napísali rozsiahle a naučené špekulácie o historickom vývoji mýtu o Kristovom zostupe, najmä JA MacCulloch a Jean Daniélou, dostupné v angličtine, 4 ako aj Josef Kroll, Heinz-Juergen Vogels, Wilhelm Maas a Markwart Herzog v nemčine. 5 Táto kapitola sa nebude pokúšať znovu vynájsť toto koleso, ale pokúsi sa kategorizovať rôzne rodové tradície, aby podporila cieľ porozumieť tomu, kedy, ako a prečo rôzni kresťania počali posmrtnú spásu nekresťanov.

Tvrdenie o spáse niektorých z tých, ktorí už boli mŕtvi v čase Ježišovho ukrižovania, je skvelým príkladom toho, ako živí kooptovali mŕtvych pre svoju vec pomocou mýtu, a to v oveľa väčšom meradle, ako sa dosahuje modlitbami Thecla a Perpetua. Mŕtvi sú hromadne zachraňovaní a privedení do stáda nového náboženstva, čo mu dáva dodatočnú legitimitu v očiach zasvätených aj (zasvätení dúfajú) zvonka. Presvedčenie, že mŕtvi, najmä spravodliví mŕtvi, by chceli byť na vlastnej strane, je silným motívom každého nového kontroverzného hnutia a Ježišova návšteva v podsvetí dáva mŕtvym príležitosť vypočuť si posolstvo a primerane reagovať. Mŕtvi, ktorí sú takto „zachránení“, nie sú osobnými známymi alebo príbuznými živých, ale skôr kultúrnymi hrdinami z dávnej minulosti a/alebo množstvom nemenovaných a neznámych mŕtvych.

Posmrtný Záchrana pre Staroveký Spravodlivý Jedničky

Mnohé z najstarších tradícií pôvodu jasne naznačujú, že iba spravodliví zo Starého zákona boli zachránení Kristom, a preto tieto tradície skutočne nepredstavujú posmrtnú *spásu* nekresťanov. V kresťanskej ideológii títo starodávni hodní ukazovali na Krista a očakávali ho, takže nebolo potrebné, aby sa „obrátili“ alebo zmenili svoj základný postoj.

koniec str.92

smerom k Bože po smrti. ich viera kedy oni boli nažive bol v podstate na rovnaký ako na viera kresťanov žijúcich v súčasnosti (Žid. 11:39-40). Matt. 27:52 hovorí, že mnohé telá „svätých“ ( γ ων) boli vzkriesení po Ježišovej smrti (Iz 26:19 a Ez 37:12); označenie „svätí“ znamená, že sa nejakým spôsobom ukázali ako hodní počas svojho života pred príchodom Krista. Po Ježišovom vzkriesení opúšťajú hroby a vidia ich mnohí (Mt 27:53). Podobne Ignác z Antiochie (asi 110 n. l.), *Mag.* 9:2 hovorí: „Ako budeme môcť žiť oddelene od [Krista], keď vidíme, že aj proroci ako jeho učeníci ho očakávali ako svojho učiteľa skrze Ducha? A pre túto príčinu ten kto oni právom čakal, kedy on prišiel, zdvihnutý ich od na mŕtvy." my smieť kategorizovať táto skúsenosť prorokov v Ignácovi a „svätých“ v Matúšovi ako posmrtná záchrana, ale nie posmrtná spása. V oboch prípadoch má záchrana pred smrťou formu telesného vzkriesenia. Ani jeden text ďalej nerieši, či títo vzkriesení spravodliví znova zomreli, vystúpili do neba alebo ešte žili na zemi, ako napísal autor. Odpovede na takéto otázky ich však zjavne nezaujímali týmito otázkami sa zaoberá *Nikodémovo evanjelium* , o ktorom sa hovorí neskôr v tejto kapitole.

The *Shep. Herm. Sim* . 9.16, skúmaný v kapitole 2 , je ďalším textom, ktorý objasňuje, že z podsvetia boli zachránení (a pokrstení v) podsvetí iba tí hodní Starého zákona, v tomto prípade štyridsiatimi kresťanskými apoštolmi a učiteľmi po ich vlastnej smrti. Tiež metaforicky poukazuje na to, že tie spravodlivé kamene vynesené z mora nebolo potrebné tesať, čo znamená, že všetko, čo potrebovali, bola pečať krstu, nie pokánie a odpustenie hriechov (pozri kapitolu 2 , „Pastier Hermasa“).

Dôležitosť Kristovho zostupu na záchranu starozákonných hrdinov možno vidieť v jeho zvrátení v druhom storočí Marcionom. Kvôli svojej viere, že boh Starého zákona bol nižším bohom tvorcom, Marcion interpretoval hrdinov Starého zákona ako darebákov a darebákov ako hrdinov. Podľa do Irenej, *Adv* . *Haer* . 1.27.3, na Marcioniti tvrdil že Kain, na Sodomiti, na Egypťania, a iní, ktorí neposlúchli Hospodina v Hebrejských písmach okamžite prebehol ku Kristovi, keď on zostúpil do mŕtvy. Oni uznaný že bol odoslaná od na pravda Vysoká Bože. Autor: kontrast, Ábel, Enoch, Noe, patriarchovia, proroci a všetci, ktorí plnili vôľu Jahveho v Starom zákone, neprijali Krista v podsvetí: „pretože vedeli, že ich boh vždy pokúšal, podozrievali ho, že ich pokúša, a podľa toho Neponáhľali sa k Ježišovi, ani neverili jeho kázaniu, a preto ich duše zostali v Háde." 6 Ak môžeme veriť Irenejovej správe, ríša mŕtvych v predstavách Marcionitov bola veľmi podobná ríši živých, pričom ľudia reagovali alebo nereagovali správne. na záchranca v inverzný vzťah do ich vieru v tvorca. Rovnako ako scenáre Ignáca a o pastierovi Hermas, o ktorom sme hovorili skôr, pre Marciona nebolo pochýb o obrátení v podsvetí; skôr postoje a

koniec str.93

správania z každého osoba v život určený jeho alebo jej odpoveď do spasiteľ v na ríša z mŕtvy. Títo Marcioniti sú tí istí kresťania, ktorí praktizovali zástupný krst v mene mŕtvych katechumenov, ktorí náhodou zomreli pred krstom (Ján Zlatoústy, *Hom. v Epist. ad 1 Kor.* 40.1; pozri kapitolu 2 , „Pavol“). Aj v tejto praxi môže byť človek po smrti zachránený, tj plne privedený do života po smrti, ale len na základe správnych postojov a správania v živote. Tieto dva dôkazy pre vieru a prax Marcionitov demonštrujú konzistentnosť v tomto bode.

Dva ďalšie texty v tejto kategórii si zaslúžia pozornosť, pretože tvrdia, že kým Ježišov zostup k mŕtvym bol len v prospech spravodlivých Starého zákona, títo spravodliví neboli dokonalí. V *Epist. Príspevok.* 27 (2. storočie n. l.) Ježiš naznačuje, že okrem krstu potrebovali aj oni

odpustenie: „A preto som zostúpil a hovoril som s Abrahámom, Izákom a Jakobom, 7 do tvoj otcovia na proroci, a mať priniesol tie novinky že oni smieť prísť z odpočinok ktoré je dole do neba a dal som im pravicu krstu života a odpustenia a odpustenia za všetku zlobu 8 ako tebe, tak odteraz aj tým, čo veria vo mňa."

Podobne Ireneov názor, vyjadrený v *Adv* . *Haer* . 4.27, zameriava veľkú pozornosť na spásu spravodlivých zo Starého zákona, v kontexte dokazovania proti Marcionovi, že ten istý Boh je zodpovedný za starú aj novú zmluvu. Irenej pripomína svojim čitateľom, že Dávid a Šalamún mali oboje bol potrestaný Bohom za svoje hriechy na zemi (2 Sam. 12:1 a nasl.; 1. Kráľov 11:1); všetci ľudia prichádzajú skrátka slávy Božej (Rim 3:23). Preto musel Kristus vo svojom pohľade na zostup vyhlásiť odpustenie hriechov:

A preto Pán zostúpil pod zem, aby im oznámil svoj príchod, odpustenie hriechov tým, ktorí v neho veria. Všetci v neho verili, tí, ktorí v neho vkladali svoju nádej, čiže vopred ohlasovali jeho príchod a slúžili jeho „ekonomikám“, spravodlivým, prorokom a patriarchom. A odpustil ich hriechy ako naše, takže ich už nemôžeme obviňovať bez toho, aby sme pohŕdali milosťou Božou. ( *Adv* . *Haer* . 4.27.2) 9

Irenej teda objasňuje, že iba niektorí mŕtvi boli spôsobilí prijať evanjelium, no stále potrebovali odpustenie hriechov, rovnako ako kresťanskí regrúti medzi živými. Podľa jeho názoru došlo k posmrtnej záchrane *a* záchrane, ale len pre osoby z minulosti, ktoré považovali za najhodnejšie.

Na prelome tretieho storočia Hippolytus, *De Antichristo* 26, a Tertullian, *De anima* 55.2, prejavujú rovnakú myšlienku: Účelom Kristovho zostúpenia bolo „kázať dušiam svätých“ ( γων, Hippolytus) alebo „za účelom informovania patriarchov a prorokov, že sa zjavil“ (Tertullianus). 10 Rovnako aj jednoznačne Christian *Sib. Alebo.* 8.310 má Krista pri sebe

koniec str.94

zostup „ohlasuj nádej všetkým svätým“ (porov . *Test* . *Dan* 5,11). 11 Iný scenár možno nájsť v diele *Nanebovstúpenia Izaiáša* z konca prvého alebo začiatku druhého storočia , kresťanského diela založeného na staršom židovskom príbehu. 12 V tomto texte je Izaiášovi dané videnie siedmeho neba, kde vidí Ábela, Enocha a všetkých spravodlivých, ktorí žili od začiatku stvorenia. Majú na sebe rúcha, ale ešte nesedia na svojich trónoch s korunou. Na to musia čakať až do kariéry Krista. Keď Kristus zostúpi na zem, bude usmrtený a „ulúpi anjela smrti“, spravodlivejší „vystúpia s ním“ a všetci spravodliví, noví aj starí, dostanú svoje rúcha, tróny a koruny ( 9:6-18). Zdá sa, že vo všetkých týchto prípadoch autori obmedzujú mŕtvych prijímateľov Kristovho kázania na tých, ktorí v tomto živote žili správne.

Čoskoro, ako je vidieť v „plieniteľskom“ jazyku *Nanebovstúpenia Izaiáša* , sa motív Ježišovho pobytu v podsvetí začal vyjadrovať bojovým jazykom. Harold Attridge si myslí, že mýtus o boji pri Kristovom zostupe je už základom Heb. 2:14-15: „Sám [Ježiš] sa podobne delil o [telo a krv], takže skrze smrť by mohol zničiť ten, kto má moc smrti, že je, diabol, a osloboď tých, ktorých celý život držal v otroctve strach zo smrti." 13 Richard Bauckham zozbieral pasáže z ranej kresťanskej literatúry, v ktorých Ježiš búra brány podsvetia ( *Odes Sol.* 17:9-11; *Teachings of Silvanus* , NHC VII.110.19-34; Tertullian, *De Res. Carn.* 44), prepúšťa mŕtvych zajatcov ( *Odes Sol.* 17:12, 22:4; *aktov Thom.* 10), alebo ničí smrť alebo Hades (Melito, *Peri Pascha* 102). 14 Títo témy sú plne vysvetlené v neskorom, ale veľmi vplyvnom *Nikodémovom evanjeliu* , o ktorom sa bude hovoriť neskôr v tejto kapitole. Kľúč bod pre túto štúdiu je že bojový motív mohol a niekedy urobil požičiavať sám k výkladu, v ktorom boli zachránení mnohí alebo dokonca všetci mŕtvi, nielen svätí zo Starého zákona. Navyše, všeobecná ponuka spásy bola niekedy predstavovaná bez bojového motívu.

An Ponuka z Spasenie pre Všetky na Mŕtvy

Teraz prejdeme od textov so záchranou pre spravodlivých mŕtvych k textom, ktoré naznačujú alebo výslovne uvádzajú, že Ježišov zostup znamená širšiu ponuku spásy pre všetkých mŕtvych, spravodlivých aj zlých. Diskutovať texty v tomto poradí neimplikujú žiadnu konkrétnu teóriu vývoja, hoci aspoň v jednom prípade je to *evanjelium Nikodéma* , je možné, že tradícia všeobecnej ponuky spásy bola reinterpretovaná smerom k užšej posmrtnej záchrane len pre svätých. Zdá sa, že v raných tradíciách typu „všeobecnej ponuky“ existuje logická nezrovnalosť, pretože postavenie tých, ktorí zomreli od ukrižovania, ale náhodou o Ježišovi nikdy nepočuli, sa nezaoberá, kým neskorší systematika nezačne otázka.

Funkcia týchto tradícií končí str.95

nebolo však poskytnúť scenár, ktorý by uspokojil všetky možné otázky týkajúce sa spasenia, ale skôr demonštrovať dramatickú novosť a moc Ježiša medzi živými a mŕtvy.

1 Pet. 4:6, diskutované značne v kapitola 2 , smieť pád do kategórie „všeobecná ponuka“, keďže text znie „preto bolo evanjelium kázané aj mŕtvym“; neexistuje rozlišovanie mŕtvych a č spomenúť z svätí, proroci, alebo patriarchov. Ak kombinované s na "neposlušný duchovia" z 3:19-20 (krok, ktorý považujem za chybný, no napriek tomu ho mnohí interpreti, starodávni i moderní) dodržiavajú 1 Petra možno čítať tak, že v súvislosti s Ježišovým zostupom naznačuje širokú ponuku spásy aj veľkým hriešnikom medzi mŕtvymi. Jazyk 1 domáceho maznáčika. 4:6 je dostatočne skromné na to, aby bolo možné pripustiť rôzne interpretácie tohto skóre.

To isté platí o *Evanjeliu podľa Petra* 39-42. Tento grécky text, objavený v egyptskej hrobke z ôsmeho až deviateho storočia v roku 1887, existoval minimálne koncom druhého storočia n. l. 15 Poskytuje príbeh o vášni, ktorý niektorí vnímali ako pastiš prvkov z kanonických evanjelií a iní to považovali za raného nezávislého svedka tradície rozprávania o vášni. 16 Príslušná časť znie takto:

A zatiaľ čo [vojaci] rozprávali to, čo videli [tj prázdny hrob], opäť videli troch mužov vychádzať z hrobu, dvaja z nich podopierali druhého a kríž ich nasledoval. A hlavy dvoch z nich siahali k nebesiam a hlava toho, ktorého viedli ich ruky, siahala až za nebesia. A počuli hlas z neba, ktorý hovoril: "Kázal si tým, čo zosnuli?" A z kríža zaznela odpoveď: "Áno." 17

Tento text obsahuje množstvo fascinujúcich prvkov, vrátane obrovských hláv alebo tiel (pozri *Shep* . *Herm. Sim.* 9.6.1; Hippolytus, *Ref* . 9.13.3; *Skutky Jána* 90; MacCulloch, *Harrowing* , str. 337- 38) a hovoriaci kríž. 18 Pre túto štúdiu je zaujímavá predstava, že medzi tými, „ktorí zaspali“ sa uskutočnil nejaký druh kázania (Mt 27:52). Povaha a výsledky kázania nie sú špecifikované, ani príjemcovia nie sú označení ako „svätí“ alebo „proroci“. Mal autor tohto textu na mysli všeobecné kázanie všetkým zosnulým s pripojenou ponukou spásy? Toto je možný výklad, ale rovnako ako v prípade 1. Petra je formulácia príliš riedka na to, aby sme ju vedeli s istotou.

Ďalším svedkom tejto témy zo začiatku druhého storočia je takzvaný Jeremiášov apokryfón, ktorý cituje Justin, *Dial* . 72.4 a Irenaeus, *Adv* . *Haer* . 3.20.4 a 4.22.1 (porovnaj 4.33.1, 12; 5.31.1). Justín tvrdí, že Židia odstránili túto pasáž zo svojho textu Jeremiáša, pretože je to jasné proroctvo o kariére Krista. V skutočnosti je text takmer určite kresťanským vynálezom, ktorý odráža už sformovanú vieru v Kristov zostup, aby zachránil starovekých Izraelitov. Justin cituje apokryfón takto: „Pán Boh

koniec str.96



spomenul na svojich mŕtvych z Izraela , ktorí zaspali v pozemskom hrobe, a on išiel dole do oni, do vyhlásiť do ich na dobre správy (ε αγγελ σασθαι) z jeho spasenie

(σωτ ριον α τον)." 19 Keď Irenej cituje tú istú pasáž dvakrát, zachovaný latinský preklad je v každom prípade mierne odlišný, ale nesie rovnakú všeobecnú myšlienku. Vo všetkých troch citáciách sú mŕtvi, ktorí prijmú kázanie, označovaní ako „boží mŕtvi“ ešte pred Ježišovým príchodom, možno preto, že, ako zdôrazňuje Justín, sú „jeho mŕtvi z Izraela“. Danièlou to interpretuje tak, že pôvodný apokryfón sa týkal „osudu svätých Izraela, patriarchov a prorokov“. 20 Tieto konkrétne termíny sa však nenachádzajú ani v Justinových, ani v Irenejových citátoch, takže sa môže stať, že kresťanský autor apokryfónu si predstavoval všeobecné kázanie od Ježiš *všetkým* Izraelitom mŕtvy. Všimni si apokryfón používa výrazy „evanjelizovať“ a "spása"; vyžrebujú sa príjemcovia zo starovekého Izraela a sú v istom zmysle „Boží mŕtvi“, ale nie je o nich žiadna výslovná zmienka osobitné postavenie ako svätí alebo proroci alebo hrdinovia, kým žili.

Justin je dobre známy svojou koncepciou, vyjadrenou na inom mieste, že spravodliví ľudia medzi starovekými ľuďmi, Sokrates, Herakleitos a Abrahám medzi nimi, mali podiel na „logu spermatiky“, vďaka čomu boli čiastočnými svedkami pravdy plne stelesnenej jedine v Kristovi (1 *Apol* . 46). Toto nachádzame u Justina v apologetickom kontexte, keď sa pokúša zabezpečiť staroveký základ pre kresťanstvo, ktorý môže byť presvedčivý tak pre Židov, ako aj pre pohanov. 21 Justin tiež potvrdzuje, v *Dial* . 45, že tí starí Židia, ktorí boli zbožní a nasledovali zákon, budú skutočne spasení Kristom na poslednom súde spolu s tými Židmi a pohanmi, ktorí teraz poznali Krista. Jeremiášov apokryfón slúži Justinovi na podobný účel v tom, že nie len „dokazuje“, že Židia zasahovali do Písma, ale naznačuje aj to, že Kristova spásna činnosť sa neobmedzuje len na jeho relatívne nedávne vystúpenie v nejasnom kúte sveta. Sám Justín obmedzuje spásu mŕtvych na starodávne hodnoty; nie je jasné, že to pôvodne urobil apokryfón.

Irenaeus reinterpretuje apokryfón v smere, ktorý presadzuje Danièlou; lebo obom bolo ponúknuté spasenie pri Kristovom zostupe iba svätým a prorokom Starého zákona. Ako hovorí Ireneus, Kristus kázal „tým, ktorí v neho vkladajú svoju nádej, to znamená vopred ohlasovali jeho príchod a slúžili jeho ‚ekonomikám‘, spravodlivým, prorokom a patriarchom“, *Príd* . *Haer* . 4.27.2. 22

*Šalamúnove ódy* sú ďalším kľúčovým textom na pochopenie koncepcií zo začiatku druhého storočia o príjemcoch Kristovho pôvodu. Táto nádherná zbierka kresťanských hymnov, zachovaná v sýrčine (pravdepodobne ich pôvodný jazyk), prejavuje realizovanú eschatológiu podobnú tej, ktorá sa zvyčajne spája s Jánovým evanjeliom ( *Odes Sol* 10:2; 15:10; Ján 3:18- 21, 11:25, 12:31). 23 Už Odist zažíva blaženosť a radosť tradične spojenú s Božími odmenami na konci časov; popisy budúceho eschatonu sa v týchto hymnoch nenachádzajú. 24 Na jednom mieste Odistov jazyk slabo odráža 1 Kor.

koniec str.97

15:28 keď vyhlasuje: "Lebo ničí všetko, čo je cudzie a všetko je od Pána." bolo od začiatku a (bude) až do konca. Aby nič nebolo protichodné a nič nepovstalo proti nemu“ (6:3-5, prekl. Charlesworth). Napriek tejto dôvere však Odist hovorí o cudzincoch, nepriateľov SZO mať nie veril v Kristus (5:4), ale ako ďaleko ako na Odist je dotknutých oni stratili svoju moc a v istom zmysle už boli zničení (23:30). Všetky tieto témy sa odohrávajú v *Odes Sol* . 42:10-20, posledný hymnus, ktorý opisuje Kristov zostup do podsvetia v prvej osobe:

Nebol som odmietnutý, hoci ma za to považovali, a nezahynul som, hoci si to o mne mysleli. Šeol ma videl a bol som rozdrvený a smrť ma vyhodila a mnohých so mnou.

ja mať Bol ocot a horkosť do to, a ja išiel dole ako ďaleko ako jeho hĺbka. Potom nohy a hlavu uvoľnil, pretože nevydržal moju tvár.

A urobil som shromaždenie živých medzi jeho mŕtvymi; a hovoril som s nimi živými ústami; aby moje slovo nezlyhalo.

A tí, čo zomreli, bežali ku mne; a oni kričali a hovorili: "Syn Boží, zmiluj sa nad nami. Nalož s nami podľa svojej láskavosti a vyveď nás z reťazí temnoty."

A otvor nám dvere, ktorými môžeme vyjsť k tebe, lebo vidíme, že naša smrť sa k tebe nepribližuje.

Smieť my tiež byť uložené s ty, pretože vy sú náš Spasiteľ."

Potom ja počul ich hlas, a umiestnené ich viera v môj Srdce.

A položil som svoje meno na ich hlavu, pretože sú slobodní a sú moji. Aleluja. 25

Kontext je jednoznačne zostup do šeolu po Ježišovej smrti na kríži (42:10) a je tu náznak boja medzi Ježišom na jednej strane a šeolom a zosobnenou smrťou na druhej strane. Verš 42:13 naznačuje, že Ježiš bol na chvíľu zadržaný smrťou, ale potom bol prepustený, pretože „nevydržal moju tvár“ (porov.

Skutky 2:24). 26 Pokiaľ ide o túto štúdiu, prvá vec, ktorú si treba všimnúť, je, že neexistuje žiadne výslovné obmedzenie Kristovho výhod do patriarchovia, proroci, a ďalšie hodných z starý Testament. to je možné že sú zamýšľaní ako tí, ktorí odpovedajú správne, ale to nie je uvedené. Nie všetci mŕtvi boli zachránení Kristom v *Óde Šalamúnových* , ako hovorí text: „Smrť ma vyhnala a mnohých so mnou“ (42:11), ako aj „utvoril som zhromaždenie života medzi jeho mŕtvymi“. Oba riadky naznačujú, že niektorí z mŕtvych zostali pozadu. Ale odpoveď týchto mŕtvych znie veľmi podobne ako odpoveď živých voči Kristovi; tam je č nápoveda tu že oni mal žil a istý cnostný milý z života alebo mal predpokladané Kristus v akýkoľvek spôsobom.

Jeden mohol čítať koniec str.98

text, v ktorom sa uvádza, že ich „obrátenie“ sa uskutoční po ich smrti. Neskoršie postavy zo sýrskej tradície, najmä Afrahat a Efrém (štvrté storočie n. l.), sa snažili objasniť, že iba spravodliví medzi mŕtvy prospech z Kristovho zostúpenia (Afrahat, *Homília* 22; Ephrem , *Carmina Nisibena* 36.208-09). 27 To ich zaraďuje k ďalším dvom postavám zo štvrtého storočia, Filasterovi z Brescie a Jánovi Zlatoústému, o ktorých sa bude diskutovať neskôr.

*Skutky Tomášove* zo začiatku tretieho storočia , obsahuje správu o zostup veľmi podobný *Ódy Šalamúnovej* . V *Skutkoch Thom.* 156 apoštol prednáša modlitbu, v ktorej rozpráva o Ježišovom pôsobení v háde: „ktorý si s veľkou mocou zostúpil do hádu, pohľad na ktorého nezniesli kniežatá smrti a ty si vystúpil s veľkou slávou a zhromaždil si všetkých tým, čo sa k tebe utiekali, si pripravil cestu a v tvojich stopách putovali všetci, ktorých si vykúpil, a priviedol si ich k svojmu stádu a spojil ich so svojimi ovcami." 28 Opäť platí, že „všetci, ktorí sa uchýlili k tebe“ je dosť otvorený, nie je výslovne obmedzený na patriarchov a prorokov. 29 Klement Alexandrijský (koniec 2. storočia) je ďalší kresťan, ktorý si predstavoval spásu rôznych typov mŕtvych pri Kristovom zostupe, pričom sa vyjadroval skôr v teologických a exegetických pojednaniach než v poézii. alebo modlitba. Klement hovorí o Kristovom zostupe v spojenie s na *Shep. Herm. Sim* . 9.16, raz samostatne ( *Strom.* 2.9.43.5—44.4) a raz v kombinácii s 1 domácim miláčikom. 3:19-20 ( *Strom.* 6.6.38-53).

Klement dômyselne spája *Pastiera* a 1. Petra tým, že predpokladá, že Kristus zostúpil najprv do Hádu, kázal možno len mŕtvym Židom alebo možno aj pohanom, preniesol niektorých mŕtvych na lepšie miesto (Mt 27:52) a neskôr najlepší spomedzi apoštolov a učiteľov zostúpili, aby obrátili a pokrstili mŕtvych pohanov. 30 V mimoriadnom vyhlásení Klement dokonca naznačuje, že mŕtvi mohli byť vnímavejší k evanjeliu ako živí:

Ak [Pán zostúpil do Hádu, aby kázal všetkým], potom všetci, ktorí veria, budú spasení, aby tam vyznali svoje vyznanie, aj keď môžu byť pohanmi. Dôvodom je, že Božie tresty sú spasiteľné a výchovné (σωτ ριοι κα παιδευτικα ), ktoré vedú k obráteniu ( πιστροφ ν) a uprednostňujú pokánie pred smrťou hriešnika, najmä preto, že duše, hoci zatemnené vášňami, keď sa uvoľnia zo svojich tiel, sú schopné jasnejšie vnímať, už nie sú zaťažené mäso. ( *Strom* . 6.6.46; trans. baňa)

Klement tu nehovorí o nevyhnutnej univerzálnej spáse; jeho jazyk jasne predpokladá, že niektorí by mohli ponuku odmietnuť. Je tu však dôležitá nevyriešená otázka: Predpokladá Klement aspoň univerzálnu *ponuku* spásy všetkým zosnulým, keď zostúpil Kristus a apoštoli? V tejto otázke sa vyjadruje nejasne. V jednom bode sa zdá, že robí kompromis medzi 1. Petrom a *Pastierom* , pretože *Pastier* zdôraznil, že iba

koniec str.99

tí, ktorí boli v živote čistí a spravodliví, mohli dostať posmrtnú záchranu, zatiaľ čo v 1. Pet. 3:19-20 príjemcov z na kázanie boli nazvaný „neposlušný duchov." Klement štátov že na mŕtvy príjemcov z kázania boli tí, „ktorí žili v spravodlivosti podľa Zákona a Filozofie [tj spravodliví Židia aj pohania], ale nie dokonale, ale z tohto života odišli hriešne“ ( *Strom* 6.6.45).

Znie to tak, že ponuka spasenia v Hádes bola obmedzená, ale prinajmenšom rozšírená o spravodlivých pohanov. Hneď v ďalšej vete však Klement uvádza, že spasenie je skutočne dielom spasiteľa a možno kázal „všetkým“ (π ντας) v Hades (dlhá pasáž citovaná skôr). Ale potom znova, v V ďalšej časti možno Kristus kázal iba mŕtvym Židom a poslal apoštolov kázať „tým pohanom fit pre konverzia" ( πιτηδεονς ε ς επιστροφ ν, *Strom* . 6.46). Klement robí nie poskytnúť a jasný odpoveď na našu otázku, ale jeho veľmi dvojznačnosť naznačuje, že tento problém bol pre neho živý: Kto bol spôsobilý na spasenie pri Kristovom zostupe? Predstavuje si niektorých ľudí, ktorí majú zmenu srdca voči Bohu ríšu mŕtvych, a tak verí do do istej miery v posmrtnom spasení ako je definované v tejto štúdii. Tento typ myslenia sa ešte nejaký čas stane charakteristickým pre alexandrijské kresťanstvo, otvorený špekuláciám o obrátení a spáse duše po smrti. Je dobre známe, že kresťanstvo v Alexandrii nebolo izolované, ale zažilo veľa miešania a výmeny medzi „ortodoxnými“ kresťanmi, gnostickými školami a pohanskými filozofmi. 31 Zdá sa, že priepustnosť hraníc medzi živými sa prejavila aj v alexandrijských špekuláciách o ríši mŕtvych.

Klement sa konkrétne nezaoberá otázkou tých nekresťanov, ktorí zomreli od pôsobenia Krista a apoštolov v Hádes, a to môže dávať zmysel v kontexte jeho diskusie o gréckej filozofii ako prípravke na evanjelium. Jeho hlavným záujmom je zahrnúť záchranu pre mŕtvych starých pohanov, ako aj pre Židov, ale z jeho logiky možno vyvodiť, že Boh musí ponúknuť spásu každému, najmä každému, kto je spravodlivý, či už počúva evanjelium na zemi alebo má počuť to v Hádes.

Klementov nástupca Origenes Alexandrijský pridal množstvo špekulácií o Kristovom zostupe, vrátane tvrdenia, že Ján Krstiteľ predišiel Krista do podsvetia, aby urobil prípravné oznámenie, rovnako ako to urobil na zemi. 32 Origenes musel brániť kresťanskú doktrínu o pôvode proti pohan útok, keďže Celsus mal napísané cca. 180 c .e ., „Nepovieš z [Kristus], ja predpokladať, že keď nedokázal presvedčiť ľudí na zemi, odcestoval do Hádu, aby ich tam presvedčil“ ( *Contra Celsum* 2.43). 33 To ukazuje, že na konci druhého storočia bol motív zostupu dobre známy aj medzi pohanmi a zdá sa, že Celsus poznal jeho rozsiahlu verziu – že Ježiš poskytol skutočnú ponuku spásy mŕtvym rovnako, ako to urobil medzi ľuďmi. žijúci. Po tvrdení, že Kristus skutočne mnohých počas svojho života presvedčil, Origenes pokračuje v tom, že sám rozumie svojmu pôvodu:

koniec str. 100

„keď sa [Kristus] stal dušou, ktorá sa neobliekla do tela, zhováral sa s dušami nezaodenými telami a obrátil (πιστρ φων) aj tých, ktorí ho boli ochotní prijať, alebo tých, ktorí z dôvodov, ktoré on sám poznal, videl, buďte na to pripravení“ ( *C. Cels.* 2.43). Podobne ako Klement, aj Origenes si predstavuje Kristov pobyt v Hádes celkom podobný jeho pobytu na zemi. Hriešnici sú schopní činiť pokánie aj po smrti. Rovnako ako Clement, Origen používa 1 domáce zviera. 3:18-21, aby naznačil, že Boh dal hriešnikom (bezbožným v Noachových dňoch) šancu na pokánie, keď Kristus zostúpil ( *De Prin* . 2.5.3). Mali by sme byť opatrní, aby sme si všimli, že v týchto Origenových pasážach nie je žiadny náznak nejakého univerzálneho spasenia alebo vyprázdnenia Háda pri Kristovom zostupe. 34 Skôr sa niektorí zosnulí, využívajúc svoju slobodnú vôľu, rozhodli pri tej príležitosti prijať Krista a niektorí nie.

S ohľadom na túto skutočnosť je pre naše účely dôležité zachovať rozdiel, ktorý Origen vykreslil medzi „Hadesom“ (="Šeol"; nájdené v na Starý a Nový závety) a "Gehenna" (nájdené iba v Nový \_

Testament). Hádes bol podľa Origena miestom, kam išli všetci mŕtvi pred Kristovým zostúpením, vrátane Abraháma, Samuela a Jána Krstiteľa. 35 Až do Kristovho zostúpenia títo spravodliví nemohli opustiť Hádes pre hriech Adama a Evy. 36 Kristova činnosť v Hádes umožňuje niektorým zosnulým preniesť sa do raja, rovnako ako prijatie Krista živými im umožňuje vstúpiť do raja po ich smrti. Niekedy môže Origenes použiť pojem Hádes symbolickým spôsobom ako metaforu smrti ( *Hom* .

*Exod* . 6.6), ale zvyčajne chápe Kristov zostup do Hádu celkom doslovne ( *C. Cels.* 2.43; *Komentár k Jánovi* 32.32.394-400). 37 Gehenna, odlišná od Háda, je miestom ohnivých múk pre bezbožných; Kristus tam pri svojom zostupe necestoval. V Origenovom myslení by sme si nemali zamieňať ohne Gehenny s očistným ohňom samotného Boha. 38 Origenes často opisuje ohne Gehenny ako „večné“ a „neuhasiteľné“ ( *Hom* . *Jer* . 12.5; *Hom* . *Josh* . 9.7). 39 Niektoré texty Origena však naznačujú, že bolesti Gehenny možno prísť do an koniec, pri najmenej pre človek bytosti ( *Comm* . *Matt* . 17,24), a Origen je dobre známy tým, že niekedy definuje α νιος („večný“) ako „veľmi dlhý čas“ ( *Comm* . *Rim* . 6.5). 40 Kľúčovým bodom je, že Origenes špekuluje o nádeji na prebiehajúce obrátenie, spásu a dokonalosť mŕtvych mnohými spôsobmi, pričom niektoré súvisia s motívom zostupu a iné nie.



Gregor z Nyssy (asi 335-394), silne ovplyvnený Origenesovými spismi, má tendenciu zduchovňovať Kristov pôvod viac ako Origenes. Ako uvádza Gregor, ktorý sa naučil od svojej sestry Macriny, „Hades“ nebol ani tak miestom, ako skôr stavom duše po smrti ( *O duši a zmŕtvychvstaní, PGM* 46.68, 83-84). 41 Gregor tiež napísal pojednanie o Kristových troch dňoch v Hádes, ale dôraz je kladený na miesto pobytu Krista, nie na to, kto bol spasený. 42 Smrť pre Origena aj Gregora nebola hranicou, za ktorou všetka nádej na spasenie bola stratená; o mnohých spôsoboch, ktorými títo dvaja teológovia umožnili posmrtnú spásu, sa budeme zaoberať v nasledujúcej kapitole.

koniec str.101

© Copyright Oxford University Press, 2005. Všetky práva vyhradené Rôzne názory v 4. a 5. storočí

Niektorí neskorší grécki teológovia rozšírili Klementove a Origenove špekulácie o Kristovom zostupe do podsvetie, potvrdzujúc, že skutočne ríša mŕtvych bola pri tejto príležitosti vyprázdnená. Gregor z Nazianzu (330-389) sa zaoberá touto možnosťou (Oratio 45,24), 43 a Cyril Alexandrijský (375-444) priaznivo to ako riešenie ( *Hom* . *Pasch* . 7.2.185-89). 44 Naopak, Ján Zlatoústy Antiochijský, biskup Konštantínopolu v rokoch 397 až 404, stojí rozhodne proti takémuto výkladu. Vo svojich povzbudzujúcich kázňach nič také nechce mohol viesť jeho kongregácia do myslieť si to a osoba možno nastaviť veci správny po smrti. Kľúčovým textom v tomto smere je Chryzostomova *Homília 36 na Matúša* , prednesená v Antiochii pravdepodobne v r.

390, 45 to je hodnotu citovať ho pri dĺžka z kapitoly 3 z toto text:

Lebo súčasný život je skutočne obdobím správneho rozhovoru, ale po smrti je súd a trest. "Lebo v pekle," hovorí sa, "kto sa ti prizná?" (Žalm 6:6). Ako teda „praskli medené brány a rozbili železné mreže?“ (Žalm 107:16). Pri jeho tele bolo najprv ukázané telo, nesmrteľné a ničiace tyraniu smrti. A okrem toho to naznačuje zničenie moci smrti, nie zbavenie hriechov tých, ktorí zomreli pred jeho príchodom. A keby toto nebolo tak, ale ak bol vyslobodil všetkých, ktorí boli pred ním, z pekla, ako hovorí: "Znesiteľnejšie to bude pre krajinu Sodomu a Gomoru?" (Mt 10,15). Lebo toto porekadlo predpokladá, že majú byť potrestaní; skutočne miernejšie, ale predsa, že majú byť potrestaní "Čo potom," dalo by sa povedať, "bolo im ukrivdené,

ktorý žil pred jeho príchodom?" V žiadnom prípade, lebo vtedy ľudia mohli byť spasení, aj keď nevyznali Krista. Lebo to sa od nich nevyžadovalo, ale neuctievať modly a poznať pravého Boha." 46

Chryzostom tu uvádza do služby dve žalmové pasáže, aby zobrazil Kristov zostup, a zdôrazňuje, že v Božích očiach činy človeka v tomto živote určujú iba jeho konečný osud. Hriešnici v podsvetí nemali žiadnu šancu činiť pokánie, keď Kristus zostúpil, ale aj starí pohania mohli mať nárok na Kristove výhody, pokiaľ prekonali svoju kultúrnu predispozíciu k polyteizmu, kým boli ešte nažive. Pavol ukazuje, že to bolo možné ešte pred Kristovým príchodom, ako to vidíme v Rim. 2:10, "Ale sláva,

česť a pokoj každému, kto koná dobro, najprv Židovi a tiež Grékovi,“ citoval Chryzostom na obranu svojho argumentu.

V tej istej kázni Zlatoústy jasne vidí, že existuje nebezpečenstvo vo viere, že Kristus dal mŕtvym pri jeho zostupe skutočnú ponuku pokánia:

A okrem toho, ak budú neveriaci po smrti spasení zo svojej viery, nikto nikdy nezahynie. Lebo všetci budú potom činiť pokánie a klaňať sa. A na dôkaz

koniec str.102

že je to pravda, počujte Pavla, ktorý hovorí: „Každý jazyk vyzná a každé koleno sa bude skláňať o veciach na nebi, na zemi a pod zemou“ (Flp 2:10). A: „Posledný nepriateľ, ktorý bude zničený, je smrť“ (1 Kor 15:26). Ale v tomto podriadení nie je žiadna výhoda, pretože nepochádza zo správneho rozhodnutia, ale z nevyhnutnosti, ako sa dá povedať, že sa veci budú diať odteraz.

Vo fascinujúcom zvrate tu Chrysostom používa jednu z Pavlových najuniverzálnejších pasáží, Phil. 2:10, argumentovať *proti* pokániu v posmrtnom živote. Kázeň končí zdôraznením dôležitosti hrozby pekla; Chryzostom a jeho poslucháči sa musia snažiť žiť spravodlivý život už teraz a nesmú vkladať žiadnu nádej do druhej šance po smrti.

Tak ako na Východe existovali rôzne názory na Kristovo zostúpenie, tak aj na Západe vo štvrtom a na začiatku piateho storočia. Hilár z Poitiers bol vyhostený do Frýgie v rokoch 356-361 pred Kristom. za jeho protiariánske názory; tam sa dostal do kontaktu s Origenesovým myslením a metódami biblickej exegézy. 47 Keď Hilary komentuje žalm 118, predpokladá, že na základe 1 Pet. 3:18, bezbožní dostali kázanie v pekle ( *Comm* . *Ž 118* , 11.3; *PL* 9. 572-73). 48 Zatiaľ čo Hilary jasne verí, že každý človek je súdený pri smrti, odovzdaný buď do Abrahámovho lona, alebo na trest ( *Comm* . *Ž* 2, 49), zároveň má nádej na možnosť milosrdenstva od Boha po smrti, aj keď spoveď a pokánie sú nemožné: „Je nádej na milosrdenstvo v čase a vo večnosti, ale vyznanie je len v čase a nie vo večnosti“ ( *Comm* . *Ž 51* , 23) .

Podobne Ambrosiaster, čo je meno anonymného latinského autora zo štvrtého storočia, ktorého diela boli neskôr pripísané Ambrózovi, verí, že Ježiš sa jednoducho objavil v Háde po svojej smrti a už len svojou prítomnosť niektoré z na mŕtvy cítil sami nakreslený do ho ( *V Eph* . 4,8-9, *PL* 17,408-409). 49 1 Peter 4:6 jasne vstupuje do hry v Ambrosiasterovom výklade: „Keď pokazil Hádes mocou Otca a po víťazstve nad Smrťou vstal, vystúpil do neba s vytrhnutými dušami. Hádes, v nádeji na spásu od Neho, bol oslobodený, Peter o tom svedčí“ ( *In Epist. ad Rim.* 10, *PL* 17.150). 50 Hilary ani Ambrosiaster nevidia žiadny problém so všeobecnou ponukou milosrdenstva mŕtvym v Hádes pri Kristovom zostupe.

Ambróz, milánsky biskup v rokoch 374-397, Augustínov mentor a veľká osobnosť latinského kresťanstva konca štvrtého storočia, bol tiež otvorený do an expanzívna interpretácia z SZO bol uložené pri Kristove zostup. Ambróz vo svojom pojednaní *De Fide* , kde vyzdvihuje Kristovu božskú moc, aby bojoval s ariánskou teológiou, naznačuje, že Kristus odpustil hriechy v podsvetí: „Podstata Krista bola prítomná v podsvetí – pretože skutočne uplatnil svoju moc v podsvetí. svet oslobodiť v duši, ktorá oživila jeho vlastné telo, duše mŕtvych, rozviazať putá smrti, odpustiť hriechy“ ( *De Fide* 3.14.111; porov. 3.4.27-28 ).

koniec str.103

Ambróz presne neuvádza, koho hriechy boli odpustené, a postupom času bude tento nevyriešený problém trápiť Augustína a biskupa Evodia z Uzalis, dvoch dedičov Ambrózovho odkazu. (Augustín, *Ep* . 164; pozri kapitolu 7 , „Ježišov zostup do pekla“).

Súvisiacim, ale v konečnom dôsledku inou otázkou je Ambrózov predpoklad „krstu túžby“ pre zosnulého cisára Valentiniana II. pri jeho pohrebnej reči v roku 392. Dvadsaťročný cisár bol zavraždený (alebo spáchal samovraždu) ešte ako katechumen a namiesto toho, aby ho poslal do pekelných plameňov, Ambróz súcitne ubezpečuje svojich poslucháčov, že postačí len úmysel dať sa pokrstiť

Valentiniánova spása (Ambróz, *O Valentiniánovi* , 51). Ambrózov „krst túžby“ plní rovnakú funkciu ako zástupný krst Marcionitov za mŕtvych na základe 1. Kor. 15:29; obe sú pokusmi o zmierenie milujúceho a milosrdného Boha s nečakanou náhlou smrťou jedného z Božích oddaných. Ani jedno je skutočne posmrtná spása, keďže sa predpokladá, že dotyčná osoba mala správnu orientáciu na Boha už v tomto živote, čo bolo zdôraznené počas Ambrózovej pohrebnej reči za Valentiniána. Západný kontext Hilaryho, Ambrosiastra a Ambróza vrhá do povedomia komentáre Filastera z Brescie, najskoršej západnej osobnosti, ktorá argumentovala v rozšírenom zmysle, že pri Kristovom zostupe nedošlo k žiadnemu posmrtnému obráteniu a spáse. Svoju doktrínu o zostupe tiež výslovne spája s väčšou otázkou týkajúcou sa posmrtného spasenia pre tých, ktorí teraz zomierajú. Filasterské katalógy a ostro sa stavia proti tomu, čo považuje za herézy, podobne ako zhruba súčasný projekt Epifánia zo Salamíny na východe. Philaster zložil svoje dielo v 380. rokoch n. l. a napočítal 128 heréz, ktoré vznikli od úsvitu kresťanskej éry. Podobne ako Ján Zlatoústy v Antiochii o niekoľko rokov neskôr, Philaster používa Ps. 6:6, Rim. 2:12 a Matt. 10:15 trvať na tom, že medzi mŕtvymi nebolo pravé pokánie ani obrátenie, keď Kristus zostúpil. Okamžite po smrti je súd pre každého jednotlivca a každý, kto si myslí, že príležitosť na pokánie je teraz alebo niekedy bola daná po smrti, je heretik:

Tam sú iné heretici SZO povedať že na Pane zostúpil do peklo (infernum), a dokonca tam oznámil všetkým, že môžu byť spasení po smrti, pričom sa tam priznal. Ale to je v rozpore s tým, čo povedal prorok Dávid: "V pekle, kto ťa vyzná?" [Ps. 6:6]. A tiež apoštol: „Kto zhrešil bez zákona, bez zákona zahynie“ [Rim. 2:12]. Ale keď Pán hovorí: „Istotne to bude ľahšie pre tých ľudí [Sodomy a Gomory] ako pre mesto, ktoré neverilo v učenie apoštolov a evanjelium“ [porov. Matt. 10:11-15; 11:20-24; Lukáš 10:10-16], hovorí, že budú znášať menšie muky v porovnaní s množstvom trestov, ale netvrdí, že sú tým spasení.

Kto si myslí, že falošní básnici a ješitní filozofi, ktorí sa búria proti Bohu, môžu byť spasení, mýli sa ešte horšie ako oni a nesúhlasí s pravdou,

koniec str.104

pretože to nebol nikto iný ako tí márnivý básnici a filozofi, ktorí zasiali semená pohanskej bezbožnosti, mená bohov a bohýň. Ak teda spravodliví hriešnici, ktorí sú ešte v tomto živote, prijmú

kajúcna milosť len s veľkými ťažkosťami, ako hovorí Šalamún [porov. 1 Kráľov 8:46-53], a ak je spravodlivý sotva spasený, kde sa objavia bezbožníci a hriešnici? No, ak by verili v Boha a keby nevyhlasovali škaredé mená bohov a bohýň, potom pri Kristovom zostupe do pekla mohli získať odpustenie. Preto, keď sú bezbožníci a nepriatelia Boha všade, ako môžu byť spasení po smrti, keď sa tam spovedajú? Apoštol učí, že je potrebné, aby všetci ľudia zomreli, ako je napísané: a po toto do byť súdený predtým na trón z Kriste, a do prijímať v súhlas s čo sa stalo na tomto svete [2. Kor. 5:10]. Spasiteľ to teda potvrdzuje, keď hovorí o tých, ktorí neverili v Otca, keď vyhlasuje, že aj oni sú súdení [Ján 3:18]. Kto však uveril v Otca skôr, ako prišiel Kristus v tele, je prenesený zo súdu bezbožných. V porovnaní s hriešnikmi a bezbožnými však existuje rôznorodosť trestov a trestov, nie úplná rozhrešenie pre oboch, ale spravodlivé rozdiely a primeraná odplata za spáchané hriechy, dokonca aj pre tých, ktorí sa utopili v čase Noeho [porov. 1 domáce zviera. 3:18], ako učí Písmo. ( *Div* . *haer* . *lib* . 125; *PL* 12,1250-52) 51

Tam sú a číslo z dôležité Vlastnosti v Philaster's argument. The Konečný vety urobiť jasný že

posmrtné spasenie pri Kristovom zostupe nemôže byť dovolené, pretože to by teraz otvorilo dvere posmrtnému spaseniu. Philaster má tiež dômyselný spôsob, ako sa vysporiadať s 1 domácim miláčikom. 3:18. Pripúšťa, že niektorí ľudia v Noemových dňoch boli zachránení, ale iba na základe ich činov v živote, čo je rozdiel, ktorý sa v samotnom písme vôbec nenachádza. Kombinácia Ps. 6:6, Rim. 2:12 a Matt. 10:15 ako vyvrátenie posmrtného spasenia pri Kristovom zostupe spolu s argumentom, že pohania, ktorí zvíťazili nad pohanstvom

mohol mať Bol uložené, je nápadne podobný do John Chrysostom's *Homília 36 na Matúš* , diskutované skôr. Philaster písal po latinsky a Chrysostom po grécky a nie je známe, či sa títo dvaja niekedy stretli, pretože o Philasterovom životopise je známe veľmi málo. Táto podobnosť poukazuje na možnosť, že obaja čerpali z nejakého typu príručky alebo spoločnej tradície, ktorá uvádzala dôvod na odmietnutie posmrtných spasenie pri Kristove zostup. Augustína urobil nie zvážiť Filaster do byť na najviac Učil sa cirkevných teológov ( *Ep* . 222, Quodvultdeus, napísané okolo 427), ale v tejto otázke sa nakoniec postavil na stranu biskupa z Brescie proti iným postavám západnej tradície. Dôvody pre to budú diskutované v kapitole 7 .

The evanjelium z Nikodém

Táto kapitola sa končí diskusiou o *Nikodémovom evanjeliu* , jednom z najvplyvnejších textov v stredovekom svete zobrazujúcom pôvod

koniec str.105

Krista. 52 Nikodémovo *evanjelium* je zložený dokument pozostávajúci zo *Skutkov Piláta* (pašiový príbeh zameraný na Pontského Piláta) a potom zo správy o Kristovom zostupe do pekla. Dve časti textu majú neistý dátum, s odhadmi v rozmedzí od 200 c .e . pre najskoršiu verziu príbehu o zostupe 53 do konca šiesteho storočia n. l. za text tak, ako sa zachoval. 54 Text sa zachoval v gréčtine a v latinčine (dve recenzie) a bol preložený do sýrčiny, koptčiny a väčšiny európskych jazykov. 55 Časť, ktorá hovorí o Kristovom zostupe, má byť svedectvom Simeona (starého muža, ktorý držal dieťa Ježiša na rukách v Lukášovi 2:25-35) a jeho dvoch synov, ktorí boli podľa tohto textu traja „svätí“ vzkriesení z mŕtvych v Mat. 27:52-53. Text rieši problém toho, čo sa s nimi stalo po ich vzkriesení: Oni a ostatní, ktorí boli vzkriesení, išli k rieke Jordán, aby sa dali pokrstiť; išli do Jeruzalema sláviť Veľkú noc a zmŕtvychvstanie; a potom, čo dali svoje písomné svedectvo Jozefovi z *Arimatie* a Nikodémovi, zmizli ( *Evanjelium Nikod* . 27). Čo sa týka témy tejto štúdie, grécky text a latinské preklady sa výrazne rozchádzajú v tom, kto bol spasený pri Kristovom zostupe.

Podľa gréckeho textu boli traja muži prítomní v Hades so „všetkými, ktorí zomreli od počiatku sveta“ ( *Evanjelium Nikod* 18). V tme zrazu zažiarilo svetlo a Abrahám, patriarchovia a proroci to uznali za významný spasiteľný moment. Potom sa zjavil Ján Krstiteľ vo svojej úlohe predchodcu a na podnet patriarchov kázal mŕtvym:

Preto ma poslal k vám kázať, že jednorodený Boží syn prichádza sem, aby každý, kto v neho verí, bol spasený a kto v neho neverí, bol odsúdený. Preto vám všetkým hovorím: Keď ho uvidíte, všetci sa mu klaňajte. Zatiaľ máte len príležitosť na pokánie, pretože ste uctievali modly v márnom svete hore a zhrešili. V inom čase je to nemožné. ( *Evanjelium Nikod* . 18) 56

Z odkazu na uctievanie modiel je jasné, že príjemcami tohto kázania v gréckom texte sú mŕtvi všeobecne, nielen patriarchovia a proroci.

Keď Ježiš skutočne príde, zosobnený Hádes sa sťažuje Satanovi, že *všetci* mŕtvi ho opustili a zdá sa, že z toho vyplýva, že Hádes bol vyprázdnené: "Otoč sa a vidieť, že ani jeden mŕtvy muž je vľavo v ja, ale že všetko, čo si získal cez strom poznania, si stratil cez strom kríža. . . . Ako si bol odhodlaný priviesť takého muža (Ježiša) do tejto temnoty, skrze ktorú si bol zbavený všetkých, ktorí zomreli od počiatku?" ( *Evanjelium Nikod .* 23 ). Keď Ježiš zachráni Adama, hovorí k množstvu mŕtvych: „Poďte so mnou všetci, ktorí ste utrpeli smrť, cez strom, ktorého sa dotkol tento muž. Lebo hľa, ja kriesim

koniec str.106

vy všetky hore znova cez na strom z na kríž.' s že on dať nákupné centrum von" (24).

Po tomto scéne však len text odkazuje na Adam, patriarchovia, proroci, mučeníci, a spravodlivých. Títo ľudia dostanú na čelo znak kríža a potom sú odovzdaní Michalovi Archanjelovi v Raji. Tam vidia Enocha a Eliáša (dve postavy z hebr Biblia SZO mal nikdy nezomrel), spolu s na kajúcnik zlodej Lukáša 23:43. Zlodej správy že Michael mu povedal: "Počkaj chvíľu. Lebo aj Adam, praotec ľudského rodu, prichádza so spravodlivými, aby aj oni vošli" ( *Evanjelium Nikod .* 26 ). Tieto záverečné výjavy môžu viesť k výkladu, že boli zachránení iba spravodliví. Toto je skutočne interpretácia Josefa Krolla, ktorý predpokladá, že Nikodémovo *evanjelium* podobne ako Origenes predpokladá „Straforte“ (miesto trestu), do ktorého Ježiš necestoval a z ktorého nikto nebol zachránený. Ako paralelu uvádza 4 Ezdráš 7:80 a 93: spravodliví mŕtvi idú do skladov zatiaľ čo bezbožní mŕtvi musia blúdiť a rozjímať o svojom nadchádzajúcom súde bez nádeje na pokánie. 57 Problémom Krollovho výkladu je, že grécke *Nikodémovo evanjelium o* takejto diferenciácii podsvetia nehovorí. To v kombinácii so skutočnosťou, že tí, ktorí prijali kázanie Jána Krstiteľa, boli označovaní ako „modloctitelia“ a „hriešnici“, ma vedie k presvedčeniu, že autor tohto príbehu si predstavoval všeobecná ponuka spásy a vyprázdnenie pekla, ale považoval za vhodné len spomenúť výslovne vstup spravodlivých spolu s Adamom do raja. Možno neskorší rozsudok predpokladané, ale žiadne nie je výslovne uvedené. Nejednoznačnosť nepripúšťa systematickú kategorizáciu v gréčtine.

The latinčina recenzie sú a rôzne príbeh, však. Obaja latinčina A a B vynechať John na baptistov hovor do

pokánie, čím obmedzuje prijímateľov jeho kázania na svätých medzi mŕtvymi spolu s Adamom. 58 V týchto verziách nie je ponuka spasenia otvorená pre modlárov a hriešnikov. V latinčine bol teda príbeh prerozprávaný tak, aby obmedzil činnosť Kristovej záchrany iba na svätých. Adam je zvláštny prípad, keďže je otcom ľudského rodu, a aj keď neexistuje biblický príbeh o jeho pokání počas jeho života, napriek tomu má podľa mýtu nárok na Kristovu spásnu milosť po jeho smrti.

Grécka verzia *Nikodémovho evanjelia* ukazuje, že motívy kázania medzi mŕtvymi a Kristovho vpádu do podsvetia môžu ľahko a logicky viesť k predstave o rozsiahlej, možno až univerzálnej záchrane mŕtvych v tej dobe. Cirkevníci z konca štvrtého storočia Ján Zlatoústy a Filaster z Brescie však videli nebezpečenstvo v takejto verzii mýtu s otvoreným koncom. Báli sa, že niektorí veriaci budú predpokladať, že to, čo bolo možné vtedy, môže byť možné aj teraz, čím by sa to zmenšilo

koniec str.107

morálna naliehavosť dať veci do poriadku v tomto živote. Zdá sa, že tento myšlienkový smer nasledovali latinskí prekladatelia samotného *Nikodémovho evanjelia* . Otázka, kto bol spasený pri zostupe, nebola vyriešená v prvých štyroch storočiach kresťanstva, hoci Augustín a Gregor Veľký mali na Západe veľký vplyv na to, aby sa na Západe stal normatívny názor, že činy človeka sú určujúce iba v tomto živote. Pre nich pokánie alebo prijatie Božej milosti prvýkrát v posmrtnom živote bolo, je teraz a vždy bude nemožné.

koniec str.108

1. Posmrtný pokrok a Univerzálna spása zobrazujú abstrakt kapitoly a kľúčové slová



skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová Jeffrey A. Trumbower



Autor knihy 2 Pet z druhého storočia. 3:9 jasne naznačovalo, že Boh si *želá* prinajmenšom spásu všetkých ľudí: „Pán nie je pomalý v plnení svojho zasľúbenia, ako si niektorí myslia o pomalosti, ale je s vami trpezlivý, pretože nechce, aby niekto zahynul, ale aby všetci prišli k pokániu. ." Apoštol Pavol v niekoľkých pasážach zašiel ešte ďalej, keď napísal riadky, ktoré by sa dali považovať za naznačujúce, že Boží plán zahŕňal to najlepšie spása všetkých osôb — Rim. 11:32 a 1. Kor. 15:24-28. Skutky 3:21 hovoria o „apokatastáze“, a

obnovenie všetkých vecí na konci časov, ale kontext Petrovej reči tiež naznačuje, že ľudia, ktorí odmietajú Boha a jeho proroka, budú odmietnutí aj Bohom (Skutky 3:23). Pokiaľ môžeme z dochovaných dôkazov zistiť, otázka univerzálneho spasenia ležala ladom asi 150 rokov, keďže kresťania rôzne pruhy sa zameriavali na insiderov a outsiderov, na tých, ktorých na jednej strane uprednostňuje Boh, a na tých, ktorí ho odmietli a/alebo boli ním odmietnutí na druhej strane. „Univerzalizmus“ a „univerzálna spása“ v tejto štúdii znamená spásu všetkých individuálnych ľudských bytostí, ktoré kedy žili, nie univerzálnu *ponuku* spásy bez ohľadu na etnickú a náboženskú príslušnosť, ako tento termín používajú niektorí vedci. 1 Prvá definícia, ktorá sa tu používa, nevyhnutne znamená posmrtnú spásu niektorých ľudí.

Ako sme videli v 5. kapitole , Klement Alexandrijský si želal rozšíriť spasenie pri Ježišovom zostupe aj na pohanov v Hádes a hovoril o posmrtných trestoch od Boha ako o liečivých alebo výchovných. Dokonca sa vyjadril že duše by byť viac silne zlikvidovaný do otočiť smerom k Bože po opúšťať na telo než oni boli v tele ( *Strom* . 6.6.46). Pokánie a obrátenie sa k Bohu sú v Klementových spisoch možné aj po smrti ( *Strom* . 6.14.109, 7.16.102). 2 Ale aj on často hovorí o pekle a večný trest ( *Strom* . 5.14.90, 4.24.154), takže nemusí nutne veriť, že každý,

koniec str.109

aj v posmrtnom živote prijme Božie volanie. Clement tiež občas diskutoval o apokatastáze a slovami WEG Floyda mohol hovoriť o „Božom rozlišujúcom ( *nie požierajúcom* ) ohni [ktorý] očistí všetky znečistené duše v krst tým oheň ( *Strom* . 7,34; *Protr* . 53; *Paed* . 3,44; *Ecl. Proph* . 25.4) v príprave pre na Konečný reštaurovanie alebo apokatastáza ( *Strom* . 7,56).“ 3 Takéto an príspevok pre posmrtný pokrok duše po smrti je charakteristické pre Alexandrov, a Origen rozšíril tieto témy, aby ešte jasnejšie naznačil možnosť univerzálneho spasenia, hoci niekedy s rôznym stupňom radosti z Boha. Jeden z kappadóckych otcov zo štvrtého storočia, Gregor z Nyssy, prevzal Origenove univerzalistické témy, výrazne ich objasnil a rozpracoval a ďalšie obdivovatelia Origena, ako Evagrius Ponticus a raný Hieronym (predtým, než sa stal antiorigenistom), mali tiež univerzalista sklony. Odporcovia z Origen by karikatúra jeho pozície, vziať ich von kontextu, a pri krát správa potom presne, vedenie do na Origénista polemikami z na neskoro od štvrtého do šiesteho storočia. 4 Tieto spory sa zamerali na množstvo otázok v Origenovom učení, medzi nimi posmrtné pokánie a univerzalizmus, ale nie ako najdôležitejšie. Okrem toho, hoci Origenes občas navrhol univerzalistický pohľad, mohol hovoriť aj o večnom treste bezbožných. a potrebu dať veci do poriadku v tomto živote. Pochopenie týchto niekedy rozdielnych názorov zaberie časť tejto kapitoly. Klement a Origenes mohli hovoriť o posmrtnom pokroku duše, usilujúcej sa o spásu po smrti, s univerzalizmom alebo bez neho, ale neboli prvými kresťanmi, ktorí tak urobili. Preto sa musíme pozrieť do iných prúdov kresťanstva prítomných v Alexandrii v druhom storočí.

gnostický Špekulácie na Posmrtný osvietenie a Reinkarnácia

Walter Bauer už dávno poukázal na to, že v Alexandrii v druhom storočí n. l. to, čo sa neskôr nazvalo „herézou“, mohlo v skutočnosti tvoriť väčšinu kresťanov v tomto intelektuálnom meste. 5 Je tiež prípad, že hranica medzi „herézou“ a „ortodoxiou“ mohla byť v Alexandrii plynulá, svedkom v rokoch 202-203 n. l. od bohatej patrónky, ktorá podporovala Origena aj takzvaného kacíra Pavla vo svojom dome po mučeníckej smrti Origenovho otca. Eusebius hovorí, že Origenes urobil ostrý rozdiel medzi sebou a svojim kolegom, ale táto bohatá kresťanská dáma to zjavne nerobila (Eusebius, *ON* , 6.2.12-14).

Existujú dôkazy o dvoch myšlienkach o posmrtnom spasení, ktoré sa neskôr spájali s Origenom, ktoré sú prítomné medzi týmito „kacírskymi“ kruhmi (tradične označovanými ako „gnostici“) v Alexandrii a inde. Jednou je predstava posmrtného pokroku pre prípadné prijatie do nebeskej ríše a ďalšou je reinkarnácia duše do tiel. V oboch

koniec str.110

takéto špekulácie, tam možno byť a šancu za posmrtné spasenie ako je definované v toto študujte, pretože tento život nie je nevyhnutne jedinou sférou, v ktorej sa môžete spojiť s najvyššou silou vesmíru. Pred ponorením do gnostické materiály, niekoľko slová treba povedať v súvislosti s nedávnymi diskusiami o vhodnosti tohto termínu. Michael Allen Williams napísal celú knihu venovanú tejto téme, *Rethinking "Gnosticism".* Uprednostňuje výraz „biblický demiurgický“, aby zahŕňal „všetky zdroje, ktoré rozlišovali medzi stvoriteľmi a vládcami hmotného sveta a najtranscendentnejšou božskou bytosťou, a ktoré pritom využívali židovské alebo kresťanské biblické tradície. ." 6 Bentley Layton by obmedzil výraz „gnostický“ na skupinu špecificky označenú ako γνωστικο s pôvodom v druhom storočí n. l. a dal by prednosť tomu, aby sa ostatné sekty nazývali ich špecifickými menami, napr. Valentiniánci, Basileidiáni, Setiáni atď . Tieto štúdie predstavujú pokrok oproti voľnému používaniu termínu „gnostik“ medzi učencami a v nasledujúcom texte sa pokúsim rozlíšiť medzi rôznymi smermi, pričom myslite na Williamsovu definíciu „biblického demiurgika“ ako kategórie, ktorá môže spájať tieto niekedy rozdielne tradície.

*Johnov apokryfón* , ktorý sa nachádza v troch rôznych kódexoch v Nag Hammadi v roku 1945 a tiež v Berlínskom gnostickom papyruse (BG), považuje Layton za „jedno z najklasickejších rozprávaní gnostického mýtu“. 8 In na text, prezentované ako a dialóg medzi na vzkriesený Spasiteľa a na apoštol John, tam je časť, ktorá hovorí o potenciáli posmrtnej spásy medzi rôznymi typmi duší. Prvý diskutovaný typ, duše nehybnej rasy, dosiahnu spásu ihneď po smrti (NHC II.25.16-26.7). Potom sú tu ďalší, ktorí chápu svoj skutočný pôvod, no musia bojovať s falošným duchom. Ján sa pýta: "Pane, kam pôjdu duše týchto, keď vyjdú zo svojho tela?" A usmial sa a povedal mi: Duša, v ktorej sa moc stane silnejšou ako falošný duch, je silná a to uteká od zlý a cez na zásah z na nepodplatiteľný jeden, to je uložené a to trvá až do zvyšku vekov“ (II.26.22-32). 9 Zdá sa, že časť tohto boja sa môže odohrať po smrti, ako bez tela duša zápasí s falošný duch, ale že v konečnom dôsledku spasenie sa dosiahne.

Ďalšie, John pýta sa o ešte ďalší kategórii z duše:

"Pane, ale tí, ktorí nevedeli, komu patria, kde budú ich duše?" A povedal mi: "V tých opovrhnutiahodný duch nabral silu, keď zablúdili. A zaťažuje dušu a priťahuje ju k činom zla a uvrhuje ju do zabudnutia. A potom, čo vyjde z telo), odovzdá sa vrchnostiam, ktoré vznikli skrze archóna, a tie ho zviažu reťazami a uvrhnú do väzenia a stýkajú sa s ním, kým sa nevyslobodí zo zabudnutia a nezíska poznanie. A ak sa tak stane perfektné, je zachránené." A povedal som: „Pane, ako sa môže stať duša menšie a vrátiť sa do prirodzenosti svojho

koniec str.111

matke alebo do muž?" Potom sa zaradoval, keď som sa ho na to spýtal, a povedal ja, "Naozaj ty sú požehnaní, lebo si pochopil! Tá duša je stvorená, aby nasledovala inú, pretože je v nej Duch života. Skrze neho je zachránené. Nie je uvrhnuté do iného tela.“ (II. 26.32-27.21) 10

Layton aj Williams interpretujú túto pasáž ako vyznávanie viery v reinkarnáciu niektorých duší. Musia sa znovuzrodiť v ľudskej podobe, kým sa nedosiahne oslobodenie od zabudnutia. 11 Ich čítanie je potvrdené ďalšími dochovanými verziami textu, ktoré ešte viac objasňujú aspekt reinkarnácie tejto pasáže: „[archonti] ich znova [vložili] do (telesných) častí“ (III.35.4) a „opäť vrhli ich do okov“ (BG 69.4). 12

Napokon, v *apokryfóne Jána sú niektoré duše,* ktoré sú mimo nádeje: tie, „ktoré sa odvrátili“ (II.27.23). Spasiteľ hovorí, že „budú odvedení na miesto, kde niet pokánia. A budú držaní v deň, keď budú mučení tí, ktorí sa rúhali duchu, a budú potrestaní večným trestom“ (II. 27,26-30). Je príznačné, že jediné duše bez nádeje sú duše odpadlíkov, nápadne podobné mormónskej teológii, o ktorej sme hovorili v úvode. Opúšťať

vyvolená skupina je jediný neodpustiteľný hriech, celkom efektívna stratégia na udržanie skupinovej identity, súdržnosti a kontroly. Pre každého okrem odpadlíkov však *Jánov* apokryfón predstavuje príležitosti na spásu aj po smrti, a to prostredníctvom série znovuzrodení, ak je to potrebné. Toto nie je univerzálna spása, ale je to forma posmrtnej spásy.

Iné kresťanské skupiny „biblického demiurgického“ typu mohli tiež veriť v reinkarnáciu ako prostriedok posmrtnej spásy. Irenaeus uvádza, že Karpokratiovia povzbudzovali ľudí, aby robili každý druh skutkov, vrátane zlých činov, pretože duša musela trpieť neustálou reinkarnáciou, kým sa nezúčastnila na každom mysliteľnom ľudskom správaní a životnom štýle ( *Adv* . *Haer* . 1.25.4). Williams však poukazuje na problémy s touto interpretáciou karpokratovskej etiky, ktorá mohla vychádzať skôr z Irenejovho nepochopenia textov než z priamej znalosti ich praktík (1.25.5). 13 Aj keď ich názor neviedol k libertinizmu, Karpokrati možno stále verili v nejakú formu reinkarnácie, podobnú tej, ktorú nájdeme v Jánovom *apokryfóne* . Okrem toho Klement ( *Strom* . 4.83.2) a Origenes ( *Comm* . *Matt* . 13.1; *Comm* . *Rim* . 5.1) uvádzajú, že Basilides učil reinkarnáciu ako trest za hriechy z predchádzajúceho života. 14

Samozrejme, reinkarnácia, tiež nazývaná „metempsychóza“ alebo „metensomatóza“ alebo „transmigrácia duše“, má dlhú a významnú históriu v hinduizme, budhizme a nespočetných ďalších viac lokalizovaných tradíciách po celom svete a v gréckej filozofii ako napr. dobre. 15 Táto myšlienka bola spojená s Empedoklesom (490 – 430 pred n. l.), Orfikmi, a najdôležitejším pre naše štúdium raného kresťanstva Platónom ( *Phaedrus* 248D-E, 249 BD; *Zákony* 10; *Republika*

koniec str.112

10; *Timaeus* 42 pred Kr., 91A). U Platóna existuje predstava o možnom zlepšení prostredníctvom rôznych inkarnácií, keď sa duša postupne oddeľuje od potešenia tela a hmotného sveta. Blaženosť je dosiahnuté ako na chute sú umiestnené pod na riadenie z dôvod. Tam je tiež na možnosť úpadku, ak sa duša dostane hlbšie do nespravodlivosti a lenivosti. Zatiaľ čo duša sa zvyčajne reinkarnuje do iného ľudského tela, Platón tiež umožňuje reinkarnáciu do zvierat, dokonca aj rastlín, a potom opäť späť do ľudských bytostí. Vtelenie do ženy možno opísať ako trest za zlú dušu, ktorá obývala muža ( *Timaeus* 42B-C). Ako pri všetkých Platónových mýtoch, tieto špekulácie o reinkarnácii nemožno nevyhnutne brať ako priamy náznak jeho doslovných presvedčení. Dôležitý bod pre túto štúdiu je, že v neskorších dobách bol Platón spájaný s reinkarnáciou a posmrtným pokrokom alebo regresom duše a jeho vplyv bol citeľný v celom grécko-rímskom svete. Napríklad Philo of Alexandria, the prvého storočia židovský filozof, učil že tie duše SZO láska na zem a smrteľný telá by sa reinkarnoval tu. Iba keď oni prísť do pozri telo ako a väzenie a hrob urobiť oni stúpať nahor; toto všetko je jasne ovplyvnené Platónom (Philo, *De Somnis* 1.138-39). 16 Plutarchos tiež v prvom storočí opakoval a vyvinuté Platónove reinkarnácia nápady. 17 určite s a presvedčenie v reinkarnácia, akékoľvek konkrétne inkarnácia je nie na Konečný šancu pri spasenie pre an individuálne duša. s na výnimkou Philo a niektoré z „biblických demiurgických“ tradícií však väčšina helenistických Židov a raných Kresťania, o ktorých vieme, buď ignorovali alebo odmietli možnosť reinkarnácie, aspoň pre väčšinu ľudských bytostí. 18 Autori evanjelia uvádzajú, že niektorí Židia verili, že Eliáš sa znovuzrodil v Jánovi Krstiteľovi a iní si mysleli, že Ján Krstiteľ bol reinkarnovaný do Ježiša (Marek 6:14-15, 8:28 a paralely), ale títo sú všetky výnimočný jednotlivci, najmä Eliáš, SZO mal Bol prijaté hore do nebo v a víchrica (2. Kráľov 2:1-12). Neexistuje žiadny dôkaz pre rozšírenú židovskú alebo ranokresťanskú vieru v teóriu reinkarnácie pre každého. Neskôr sa reinkarnácia začlenila do manichejskej doktríny, tej istej manichejskej sekta v ktoré Augustína vynaložené deväť rokov. 19 Origen, ako a Christian platonista, bol často obvinený z presadzovania doktríny reinkarnácie a môže sa zdať, že logika niektorých jeho súvisiacich špekulácií k tomu vedie. Možno potvrdil reinkarnáciu v *De Principiis* , ale v iných spisoch dôrazne uvádza, že v ňu neveril. Zaoberal *sa* však potenciálom pre posmrtný pokrok duše smerom k spáse, aj keď nie je reinkarnovaný na Zemi v inom tele.

Origen

Origenes Alexandrijský (186-asi 254) bol jedným z najväčších teológov ranej cirkvi. Narodil sa kresťanským rodičom, ktorí vyštudovali grécku filozofiu

koniec str.113

a na biblia, a bol oboje Miloval a nadávali podľa jeho súčasníkov. On mal a hlavný spor v uprostred kariéry s vlastným alexandrijským biskupom Demetriom a nakoniec sa usadil v Cézarei v Palestíne, kde mal početných priateľov a podporovateľov. Zomrel po drsný uväznenie počas deciánske prenasledovanie, preto ho možno oprávnene nazvať mučeníkom pre svoju kresťanskú vieru. 20 Na úvod musíme poznamenať, že dnes vlastníme len zlomok Origenovho pôvodného diela. Ako povedal Fredrick Norris: "Z dvestodeväťdesiatjeden komentárov napísaných v gréčtine sa dvestosedemdesiatpäť stratilo. Eusebius mal deväťzväzkovú zbierku Origenovych listov, ale zostali len tri listy." 21 Navyše väčšina toho, čo prežije z Origena zásadný skoro práca, na *De Principiis* , prichádza dole do nás iba cez na latinčina preklad Rufina (asi 345-411), apologéta Origena. Mal v úmysle potlačiť určité Origenove názory a tvrdil, že „kacíri“ zasahovali do Origenovho textu, čo Rufina zaviazalo vykonať opravy. 22 Zistiť, čomu presne Origen kedykoľvek počas svojej kariéry veril, je teda výzva a v niektorých prípadoch nemožné. 23

Henri Crouzel správne poukazuje na to, že špekulatívnejšie časti Origenesovej teológie, najmä pokiaľ ide o život duše po smrti a konečné vyvrcholenie všetkých vecí, boli práve tieto: špekulatívne. Origenes mal to, čo Crouzel nazýva „teológiou výskumu“, pokúšajúc sa odpovedať na zložité otázky, pričom zostal verný písmu a ortodoxnému konsenzu tej doby. V Origenových dňoch neexistoval jasný ortodoxný kresťanský konsenzus o posmrtnom spasení, univerzálnom spasení, preexistencii duše a mnohých ďalších otázkach. Starovekí a moderní komentátori páchajú nespravodlivosť voči Origenovi, keď kodifikujú a menia na „dogmatické“ princípy, o ktorých Origenes váhal alebo vyjadroval rôzne názory. 24 Napriek tomu môžeme konštatovať, že Origenes začal s určitými základnými presvedčeniami, medzi ktorými je hlavné presvedčenie každého jednotlivca zodpovednosť, Božia spravodlivosť, a každý človek bytosti Sloboda výberu do odmietnuť alebo obrátiť sa smerom Bože. Kniha Tri z *De* \_ *Principiis* je na klasický lokus kde Origen vyloží tieto presvedčenia. 25 Zdôrazňuje ich aj v celom svojom korpuse spisov, najmä keď bojuje proti čomu on vníma do byť gnostický determinizmus, predurčenie (dokonca na milý odvodené od Pavla písmená) a na Valentinian kresťanov nápad z pevné povahy pre človek bytosti. 26 Cez jeho stres na sloboda racionálnej duše, Origenes izoluje Boha od akéhokoľvek zapojenia sa do zla, pretože duša sa môže slobodne vzbúriť proti Bože. Bože určite áno nie predurčiť na voľby vytvorené na duša, ani nie Boh prinúti dušu, aby ho milovala.

Origenes preberá Platónov názor, že život duše na tejto zemi je jednoducho jednou etapou jej života; duša každého človeka existovali dlhý predtým prichádza do na telo, a to bude ďalej do existujú dlhý po to listy. Rozumné duše vo svojom predkozmickom stave sa rozhodli odpadnúť od Boha, pričom sa proti nemu vzbúrili stupňa, výsledkom čoho boli anjeli, ľudské bytosti a démoni stvorení Bohom ako prostriedky na vzdelávanie a postupnú obnovu padlých.

koniec str.114

racionálne duše. 27 Pre túto štúdiu je dôležitým aspektom, ktorý treba zvážiť, je, ako si Origenes predstavoval posmrtný potenciál spásy medzi tými, ktorých duše nezačali proces obnovy nasledovaním Krista v tomto živote (a to by zahŕňalo veľkú väčšinu ľudstva v časoch Origena) . Tam je veľká konštelácia problémov, ktoré treba zvážiť. (1) Bola duša reinkarnovaná do ľudských a/alebo zvieracích tiel, aby znovu žila na tejto zemi? (2) Akým spôsobom môže duša činiť pokánie, robiť pokroky a byť očistená po smrti, ak nie je reinkarnovaná? (3) Sú všetky duše spôsobilé na posmrtné zlepšenie, alebo sú niektoré tak zocelené hrešiť v tento život, tá smrť je hranica spasenia? (4) Má Origenovo chápanie apokatastáza (vyvrcholenie všetkých vecí) zahŕňa konečnú spásu každej ľudskej duše? (5) Is

existuje nejaká diferenciácia duší v tomto poslednom štádiu? (6) A je toto štádium skutočne konečné, alebo sa duše môžu znova vzbúriť a odpadnúť a začať celý cyklus odznova?

Pokiaľ ide o prvú otázku, reinkarnáciu, existuje značný starodávny a moderný nesúhlas o tom, čo vlastne Origenes napísal v na *De Principiis* , a v a číslo z iné texty on robí vyhlásenia na predmet je v rozpore so svedectvom neskoršieho svedka v *De Principiis* . Kontroverznou pasážou je *De Prin.* 1.8.4. Hieronym (347-419 n. l.), uprostred sporu origenistov takmer 150 rokov po Origenova smrť uvádza, že Origenes veril, že ľudské duše sa môžu presťahovať do tiel zvierat a rýb ( *Ep. ad Avitum* 4). Cisár Justinián, píšuci v šiestom storočí, súhlasí s Hieronymovým hodnotením ( *Ep. ad Mennam* ). V Rufinovom preklade *De Prin* . 1.8.4 však nechal Origena povedať presný opak, že ide o „perverznú doktrínu“. Gilles Dorival predložil veľa argumenty, že je nepravdepodobné, že by Origenes niekedy učil transmigráciu ľudských duší do zvierat. 28 Medzi týmito argumentmi sú aj ďalšie texty samotného Origena: *De Prin* . 2.9.3 odmieta šelmy a ryby ako relatívne nedôležité v schéme spásy av iných dielach Origenes výslovne odmieta doktrínu reinkarnácie úplne, dokonca aj reinkarnáciu do ľudských tiel. Keď Origenes hovorí o Eliášovom návrate vo svojom *komentári k Matúšovi , hovorí:*

Na tomto mieste sa mi nezdá, že by Eliáš hovoril o duši, aby som neupadol do dogmy o transmigrácii, ktorá je pre Božiu cirkev cudzia a nie je odovzdaná apoštolmi ani nikde inde neuvedená. Písma; lebo je to aj v protiklade s výrokom, že „videné veci sú dočasné“ (2. Kor. 4:18) a že „tento vek bude mať dovŕšenie“ a tiež s naplnením výroku: „Nebo a zem budú zomrieť." (Mat. 24:35) ( *Comm. Mat.* 13.1) 29

Podobne vo svojom *komentári k Piesni piesní* 2.5 Origenes využíva krátku životnosť tohto sveta, aby argumentovať proti reinkarnácii. 30 Bez ohľadu na to, čo Origenes napísal v *De Prin* . 1.8.4, a je pravdepodobné, že sa to nikdy nedozvieme, inde sa Origen rozhodol vehementne poprieť akékoľvek spojenie s

koniec str.115

doktrína reinkarnácie a Rufinus by túto vehementnosť vložil do *De Principiis* . To však nezruší Origenovu nádej na posmrtné zlepšenie duše na ceste k spáse. Aj keď nie je reinkarnovaná, duša sa dá nejako vzdelávať a zlepšovať.

Pokiaľ ide o druhú otázku, posmrtné zlepšenie duše, Celia Rabinowitz zdôrazňuje v Origenovom myslení rozdiel medzi procesom osobnej spásy na jednej strane a apokatastázou na strane druhej. 31 Jednotlivé duše môžu zažiť pokrok vo svojej posmrtnej existencii, dokonca aj pred konečným vyvrcholením, keď bude Boh konečne všetko vo všetkom (1 Kor 15:28). Nasledujúca pasáž z *De Prina* .

2.11.6 to objasňuje a tu existuje podstatná zhoda medzi Rufinovým latinským prekladom a Hieronymovým popisom textu:

Môžeme hovoriť nejakým spôsobom o príbytku vo vzduchu. Myslím si, že keď svätí odídu z tohto života, zostanú na nejakom mieste na zemi, ktoré Božie písmo nazýva „rajom“. Toto bude byť miestom výučby a takpovediac prednáškovou miestnosťou alebo školou pre duše, v ktorej sa môžu učiť o všetkom, čo videli na zemi, a môžu tiež získať nejaké náznaky toho, čo bude nasledovať v budúcnosti.

Po absolvovaní tejto duchovnej akadémie, ktorá je mimoriadne vhodná pre vkus intelektuála, akým je Origenes, sa duše neustále zdokonaľujú, prechádzajú nebeskými ríšami, až napokon uvidia racionálne a duchovné bytosti „tvárou v tvár“ (1 Kor 13:12). Mali by sme poznamenať, že pre Origena je to duša v tomto bode nie je úplne zbavený tela; hovorí platónskym spôsobom o „vozidle“ ( χημα) pre duša z neviditeľnej hmoty. 32 Toto je Origenov opis toho, čo si myslí, že sa stane tým, ktorí boli „svätí“, tj už dobrí kresťania v tomto živote; ale čo tí, ktorí potrebujú ďalšiu posmrtnú pomoc alebo ktorí si zaslúžia trest po smrti?

O treťom probléme, ktorý sa týka posmrtných rozdielov medzi hriešnikmi a svätými, napísal Lawrence Hennessey stručný článok pokrývajúci širokú škálu Origenových zachovaných diel. 33 Ukazuje

Podľa Origenovho názoru sa všetky ľudské duše po smrti podrobia očisteniu, ale pre pokrstených kresťanov, ktorí zostanú nepoškvrnení pokrstným hriechom, je očisťujúci oheň bezbolestný. Pre kajúcich kresťanských hriešnikov je očisťujúci oheň bolestivý, ale účinný a umožňuje duši, aby sa nakoniec pritlačila k spáse. Nakoniec existuje na kategórii zatvrdnutých, nekajúcnych hriešnikov. Pre ich oheň neočisťuje, ale sú poslaní do Gehenny, kde je večný oheň (Origen, *Hom. v Jer* . 12.5; 18.1; 19.15; *Hom. v Josh* .

9.7). 34 Origenova Homília 14 na Levitikus zdôrazňuje uvádzanie vecí do poriadku v tomto živote; treba činiť pokánie tu a teraz. Samotná smrť môže slúžiť na odčinenie niektorých hriechov, ale je lepšie požiadať o odpustenie už teraz. 35 V rovnakých homiletických súvislostiach však Origenes môže hovoriť o nápravnej povahe Božích trestov a možnosti ukončenia

koniec str.116

muky pre zatratených ( *Hom in Jer* . 1.15; 20.4). Origenes vo svojom komentári k Jánovi otvorene priznáva, že nevie, či trest zatratených trvá večne ( *Comm. Jn* . 28.8), a vo svojom komentári k Matúšovi zastáva názor, že dočasný, nápravný trest je viac v súlade s Božím milosrdenstvo ( *Comm. Mat.* 18.24). 36 V jednej slávnej pasáži Origenes interpretuje biblické slovo „večný“ len ako „veľmi dlhý čas“: „Večnosť (α ν) znamená v Písme niekedy skutočnosť, že nepoznáme koniec, niekedy skutočnosť, že v súčasnom svete žiadny koniec nie je, ale bude v na Ďalšie. Niekedy večnosť znamená určitý čas, dokonca aj ľudský život“ ( *Comm. Rim* 6.5). 37 Zatiaľ čo Origenes často hovorí o večných trestoch, jeho zdôrazňovanie Božieho milosrdenstva a slobody aj beztelesných duší ho niekedy vedie k tomu, že pripúšťa možnosť ukončenia trestu.



Úzko súvisí aj štvrtá otázka, či apokatastáza zahŕňa spásu každej ľudskej duše, alebo snáď každej rozumnej duše, ktorá by zahŕňala aj diabla. *De Prin* . 3.6.5 je pasáž, ktorá sa zvyčajne používa na označenie konečnej spásy dokonca aj diabla, tu sa pravdepodobne identifikuje so „smrťou“ ako posledným zničeným nepriateľom (1. Kor. 15:26):

Lebo zničenie posledného nepriateľa treba chápať tak, nie tak, že zanikne jeho podstata, ktorú stvoril Boh, ale že sa skončí nepriateľský zámer a vôľa, ktoré nevychádzali z Boha, ale zo seba samého. Zničí sa teda nie v zmysle, že prestane existovať, ale že už nebude nepriateľom a smrťou. Lebo pre Všemohúceho nie je nič nemožné a nič nie je mimo dosahu vyliečenia jeho Tvorcom. 38

Vo svojom *Liste priateľom v Alexandrii* však, ako uvádza Hieronym aj Rufinus, Origenes uvádza, že ho ľudia obviňujú z presvedčenia, že diabol bude zachránený, no takáto viera je absurdná. 39 Crouzel majstrovsky poukazuje na rozpory a váhavosti Origenových vyjadrení na túto tému, niekedy dokonca v rámci toho istého diela. 40 Pre naše účely nie je potrebné harmonizovať Origenove výroky a premieňať ich na „systém“. Tu postačí, aby sme ukázali, že Origenes občas predpokladal *možnosť* , že by sa duše po svojom pozemskom živote mohli obrátiť k Bohu. Otázka pre neho bola niekedy otvorená a to ho zaraďuje do kategórie tých kresťanov, pre ktorých smrť nebola vždy pevnou hranicou spásy, ako ukážu nasledujúce úryvky.

Origenovo *Contra Celsum* je ospravedlňujúce dielo napísané na sklonku svojej kariéry proti Celsovi, dávno mŕtvemu pohanskému odporcovi kresťanstva. Michael Frede sa domnieva, že publikom, ktoré si Origenovo dielo s najväčšou pravdepodobnosťou prečíta, by boli vzdelaní ľudia, ktorí sa zaujímali o kresťanstvo, ale váhali vo svojom odhodlaní kvôli pádnym pohanským námietkam, aké mal Celsus. 41 Kontrastné

koniec str.117

kresťanský pojem apokatastáza výslovne so stoickým poňatím konečného požiaru všetkých vecí, Origenes hovorí Celsovi, že keď sa ľudská duša v apokatastáze vráti k Bohu, bude to vďaka slobodnej vôli každej duše a nie kvôli nejakému nátlaku zo strany Boh: „Veríme, že Logos v určitom čase prekoná celú racionálnu povahu a pretvorí každú dušu k jej vlastnej dokonalosti, keď si každý jednotlivec jednoducho na základe svojej slobody vyberie, v čom chce a bude Logos. ten štát, ktorý si vyvolil“ ( *C. Cels.* 8.72). 42 Origenes ďalej cituje Zepha. 3:7-13, „aby všetci mohli zavolať

na meno Pánovo a slúžte mu pod jedným jarmom,“ ako biblické oprávnenie na jeho univerzalizmus: „proroctvá hovoria veľa v nejasných pojmoch o úplnom odstránení zla a náprave každej duše“ (C. Cels. 8.72) 43 \_

vo svojom pojednaní *O modlitbe* 27.15 uvažuje o Božom milosrdenstve a uvažuje aj o postupnosti veky, v ktorých Boh mohol pôsobiť svojim odpustením, aby dosiahol spásu všetkých. Kľúčovým biblickým textom je Ef. 2:7, "Aby v nadchádzajúcich vekoch ukázal nesmierne bohatstvo svojej milosti a láskavosti voči nám." Na základe tohto textu sa Origenes pýta, či po smrti a v nasledujúcom veku môže byť Bohom nakoniec odpustený aj takzvaný neodpustiteľný hriech rúhania sa Duchu Svätému (Marek 3:29) :

Ak môžem riskovať uhádnutie takej veľkej hádanky, myslím si, že tak ako je koniec roka posledným mesiacom, po ktorom sa začína ďalší mesiac, tak možno aj vtedy, keď sa splní veľa vekov. ako takpovediac rok vekov, koniec je prítomný vek, po ktorom nastanú isté veky, ktoré prídu, ktorých začiatkom je vek, ktorý príde. A v tých vekoch, ktoré prídu, Boh ukáže bohatstvo „svojej milosti v láskavosti“, pretože najhorší hriešnik, ktorý sa rúhal Duchu Svätému a bol od začiatku do konca ovládaný hriechom v tomto prítomnom veku, potom vo veku poď sa dať do poriadku, neviem ako. 44

Mali by sme si všimnúť, aký špekulatívny a váhavý je tu Origenes; v žiadnom prípade nenavrhuje „systém“. Skôr sa snaží dať do súladu potrebu spravodlivosti v trestaní hriechu s pocitom, že Božia láska a milosrdenstvo majú v konečnom dôsledku vyústiť do spásy všetkých rozumných tvorov. Ak sa chce niekto vyhnúť ťažkým a bolestivým trestom, mal by dať veci do poriadku v tomto živote, ale sloboda duše a Božia milosrdenstvo znamená, že naša smrť tu nemusí nevyhnutne znamenať poslednú šancu na spasenie.

V niekoľkých pasážach Origen naznačuje, že na konečnom vyvrcholení môže dôjsť k diferenciácii odmeny. Charles Bigg zhromaždil niektoré z nich: In *Hom. Num* . 11.4.5, Origenes porovnáva konečné stavy duší pohanom a Izraelitom v Starom zákone; všetci majú anjela strážneho, ale Izraeliti sú zvláštnou časťou Boha (pozri tiež *Hom. Num* 21.1). V *Hom. Luc* . 3 uvádza, že všetci vykúpení budú byť spolu, ale Boha budú môcť vidieť len tí, ktorí majú čisté srdce. Podobne v *Hom. Luc* . 17, dvakrát ženatý

koniec str. 118

človek môže byť spasený, ale nie korunovaný. 45 Muky teda môžu prestať, ale stále je tu výhoda očistiť dušu už teraz a začať cestu nahor už v tomto živote.

Kvôli jeho dôrazu na slobodnú vôľu duše by sa zdalo, že Origenes by mal uznať aj možnosť ďalšieho pádu, ak sa duše po apokatastáze opäť nasýtia alebo znudia Božskou Prítomnosťou a rozhodnú sa vzbúriť. 46 Toto môže byť logika jeho postoja a Hieronym a neskôr Justinián poverili Origena, aby to učil v *De Principiis* , ale samotný Origenes to na niekoľkých miestach poprel. Kristova duša bola tak spojená s dobrom, že v skutočnosti stratila schopnosť hriechu ( *De Prin* . 2.6.5-6); podobne vo svojich komentároch a homíliách Origenes potvrdzuje nadobudnutú nemennosť medzi zdokonalenými ľudskými dušami. Ako Crouzel parafrázuje Origena: „Slobodná vôľa nemôže oddeliť od lásky tých, ktorí ju majú odovzdali sa láske ( *Comm. Rim* . 5.10) a ten, kto sa približuje k Bohu, má podiel na jeho nemennosti ( *Hom. 1 Sam* . 1.4).“ 47 Ešte raz môžeme mať príklad Origenovho prehodnotenia pozície, ktoré mal prevzaté v *De Principiis* , hoci to, čo sa v tomto texte uvádza na túto tému, je otvorené diskusii. Najdôležitejším bodom tejto štúdie je, že Origenes často *tvrdí* (niekedy nekonzistentne), že smrť nie je pevnou hranicou spásy a že láska a milosrdenstvo Božie nakoniec zvíťazí. O viac ako sto rokov neskôr Origenov obdivovateľ Gregor z Nyssy tieto špekulácie preberá, výrazne ich upravuje a rozvíja konzistentnejšiu teóriu o apokatastáze a univerzálnej spáse.

Gregory z Nyssa

Gregor z Nyssy (asi 335-asi 394) sa narodil v kappadóckej rodine s desiatimi deťmi, z ktorých štyri sa stali významnými cirkevnými predstaviteľmi a teológmi. Okrem samotného Gregora bol aj jeho brat Peter

biskup zo Sebaste v Arménsku; ďalším bratom bol Bazil Veľký, biskup z Cézarey v Malej Ázii; a jeho sestra bola Macrina, zakladateľka ženského kláštorného spoločenstva a podľa Gregorovho svedectva vyučená teologička sama o sebe. 48 Táto rodina bola predstavená v 3. kapitole v súvislosti s Gregorovou správou, že Macrinino tajné meno bolo Thecla, keďže žila podobný život ako slávna panna. Gregoryho myslel, infúziou s že z Platón a Origen, viedol ho v a univerzalista smer, univerzalizmus oveľa sebavedomejší a jasnejší, než aký mal veľký Alexandrijec pred sto rokmi. Na rozdiel od Origena Gregorove univerzalistické názory nevyvolali v jeho dobe polemiku, po jeho smrti neprebehli žiadne „gregoriánske“ spory a nikdy ho neodsúdil cisár ani koncil. Zapnuté naopak, Gregor je považovaný za jedného z troch veľkých „kapadóckych otcov“ (spolu s bratom Bazilom a ich priateľom Gregorom z Nazianzu) a jeho spisy boli veľmi vplyvné až do r. v súčasnosti, najmä vo východnej ortodoxii.

koniec str. 119

Je pravda, že názory Gregora z Nyssy na všeobecnú spásu vyvolali u niektorých rozpaky a niekedy neskôr redaktorov vyskúšal do vymazať urážlivý pasáže z jeho spisy. 49 ale toto liečbe je mierne v porovnaní s tým, čo postihlo Origena. Gregorov konečný úspech súvisí s množstvom faktorov, najmä s jeho neúnavným úsilím v prospech nicejskej ortodoxie proti arianizmu z konca štvrtého storočia. Je jasné, že špekulácie o univerzálnom spasení boli v štvrtom storočí stále na obežnej dráhe hlavného prúdu kresťanstva, rovnako ako iné typy posmrtného spasenia. Napríklad, podobným spôsobom ako Origenes, ale menej sebavedomý ako Gregor z Nyssy, Gregor z Nazianzu uznáva, že si nie je istý, či všetky ľudské bytosti sa uloží na konci ( *Oratio* 40.36). 50 Okrem toho sa Gregor z Nyssy, na rozdiel od Origena, vyhýba niektorým kontroverznejším aspektom myslenia svojho predchodcu, najmä preexistencii a predkozmickému pádu duší, ako aj možnosti, že duše môžu znova padnúť, keď dosiahnu Boha. 51

V mnohých ohľadoch, systematickejšie ako Origenes, Gregor rozvíja dôkladné vysvetlenie spasenia. Jeho systém kulminuje v na apokatastáza, je načrtnutá stručne tým CN Tsirpanlis. 52 Tsirpanlis uvádza tri hlavné typy argumentov, ktoré Gregor použil na ospravedlnenie svojho učenia o univerzálnej spáse: (1) biblické, najmä podriadenie všetkých vecí Kristovi vo Fil. 2:10, 1. Kor. 15:12-58, Skutky 2:21 a Ž. 2:4-9; (2) filozofický, spočívajúci na konečnosti zla a nekonečnosti dobra a tiež na jednote ľudskej prirodzenosti; a (3) teologické, zamerané na liečivú povahu Božieho trestu, ktorý nie je večný. Niekoľko z títo témy stať sa jasný v na nasledujúce priechod od *Zap na Duša a vzkriesenie* :

[Boží] koniec je len jeden; je to toto: keď bude celá naša rasa zdokonalená od prvého človeka po posledného – niektorí budú hneď v tomto živote očistení od zla, iní budú potom v nevyhnutných obdobiach uzdravení Ohňom, iní budú mať vo svojom živote si tu neuvedomovali dobro aj zlo – aby každému z nás ponúkli účasť na požehnaniach, ktoré sú v Ňom, ale rozdiel medzi cnostným a zlým životom, ktorý vedie v súčasnosti, bude

ilustrované týmto spôsobom: v rýchlejšej alebo oneskorenej účasti každého na sľúbenom požehnaní. Podľa množstva zakorenenej skazenosti každého sa vypočíta dĺžka jeho liečenia. Táto liečba spočíva v očistení jeho duše, a to nemožno dosiahnuť bez mučivých podmienok. 53

Plnosť (πλ ρωμα) celého ľudstva je pre Gregora kľúčovým pojmom. Na začiatku pasáže vyššie ("úplný celok našej rasy"), je to skúšobný kameň, prečo musí existovať univerzálna spása pre každého, kto kedy žil. Všetci sme v podstate rovnakej povahy, a tak náš konečný status u Boha bude rovnaký. Všimnite si, že bezbožní neprejdú

koniec str.120

čokoľvek. V posmrtnom živote sú ešte dlho trestaní, ale láska Božia nakoniec zvíťazí. Okrem toho, Gregorovo chápanie Boha je nekonečné, takže medzi zdokonalenými dušami nebude žiadna šanca na nudu alebo nasýtenie; vždy bude viac, o čo sa treba snažiť, viac dosiahnuť. 54

Stojí za zmienku, že „plnosť celého ľudstva“ má dôležité dôsledky pre Gregorovo učenie o ľudskom živote teraz, ešte pred apokatastázou. Gregor, jedinečný medzi ranokresťanskými teológmi, odsudzuje inštitút otroctva v grécko-rímskom svete ( *Hom. in Eccl* . 4). Časť jeho výpovede spočíva na našej spoločnej ľudskosti; odmieta Aristotelov argument, nájdený v *Politike* 1255a, že nejaký človek bytosti sú podľa prírody otroci. Gregory hovorí že človek bytosti boli vytvorené do byť majstrov z zem (1 Moj 1,26-30), teda žiadna ľudská bytosť by mal byť pánom nad druhým. Gregory chváli svoje sestra Macrina za to, že presvedčila ich matku, aby sa jej „vyrovnali všetky otrokyne a sluhov, ktoré mala so svojimi sestrami“ ( *Život Macriny* 7). 55 Gregory a Macrinove myšlienky o solidarite všetkých ľudských bytostí na vrchole všetkého mali teda konkrétne sociálne dôsledky pre život na tomto svete. tiež.

Gregora *O duši a zmŕtvychvstaní* je prezentovaná ako dialóg s Macrinou, ktorú v tomto texte nazýva „Učiteľ“. V jednej časti podáva Macrina alegorizujúci výklad príbehu o boháčovi a Lazarovi z Lukáša 16:19-31. 56 Dômyselne preberá príbeh, ktorý naznačuje, že smrť je pevnou hranicou spásy (pozri kapitolu 2 „Luke and 2 Clement“) a reinterpretuje ho univerzalistickým smerom. Priepasť oddeľujúcu bohatého muža a Lazara číta ako „rozhodnutia v tomto živote, ktoré vedú k oddeleniu protikladných postáv“. 57 Je dôležité robiť v živote správne rozhodnutia, hovorí, aby sme sa vyhli typom posmrtných trestov naznačených v príbehu, ale stav duše pri smrti nie je v konečnom dôsledku určujúci:

Myslím, že náš Pán nás to učí; že tí, ktorí ešte žijú v tele, sa musia čo najviac oddeliť a oslobodiť sa istým spôsobom od jeho pripútaností cnostným správaním, aby po smrti nemuseli potrebovať druhú smrť, ktorá by ich očistila od zvyškov, ktoré im patria. tento cement [κ λλης, porov.

Platón, *Phaedo* 82E] tela, a keď sa raz uvoľnia putá okolo duše, jej vzlet k Dobru môže byť rýchly a bez prekážok, bez utrpenia tela, ktoré by ju rozptyľovalo. Ak potom, či

predvídavosťou alebo očistou potom sa naša duša oslobodí od akéhokoľvek emocionálneho spojenia so brutálnym stvorením, nebude nič brániť jej rozjímaniu o krásnom. 58

Harold Cherniss rozoberá pasáže z Platóna, ktoré sú základom dialógu medzi Gregorom a Macrina tu; obzvlášť dôležité sú tie, ktoré predpokladajú druhú smrť v posmrtnom živote ako trest za hriechy ( *Faedo* 114B; *Zákony* 870E, 872E). 59 Je jasné, že pre Macrinu a Gregoryho by sa duša mala zbaviť sama seba

koniec str.121

telesných vplyvov v tomto živote, ale pre tých, ktorí tak nerobia, je posmrtná očista. Ich diskusia o Lucanovom podobenstve končí nasledujúcim zhrnutím Gregora:

Potom sa zdá, povedal som, že to nie je hlavne a hlavne trest, ktorým Božstvo ako Sudca postihuje hriešnikov; ale On pôsobí, ako ukázal váš argument, len preto, aby oddelil dobro od zla a pritiahol ho do spoločenstva blaženosti. To je môj význam, povedal Učiteľ; a tiež, že agónia sa bude merať množstvom zla, ktoré je v každom jednotlivcovi. 60

Kvôli občasným zmienkam o „večnom ohni“ v Gregorových spisoch J. Daniélou tvrdil, že Gregor v skutočnosti nevyznával vieru vo všeobecnú spásu. 61 Mnohí vedci spochybnili toto hodnotenie, vrátane Tsirpanlisa a Mouhana. Podobne ako Origenes, aj Gregor môže interpretovať „večný“ ako „veľmi dlhý čas“:

Keď po dlhých časových obdobiach bolo zlo našej prirodzenosti, ktoré je s ňou teraz zmiešané a rástlo s jej rastom, vypudené a keď došlo k obnoveniu tých, ktorí teraz ležia v hriechu pôvodného stavu, chválospev vďaky zaznie od celého stvorenia, ako aj od tých, ktorí v tomto procese očistca utrpeli tresty, ako od tých, ktorí očistu vôbec nepotrebovali. ( *Alebo. Mačka* .

26) 62

In toto kapitola, Gregory ide na do tvrdiť dokonca že na diabol by byť uložené, "[Kristus] oslobodený muž od zla a uzdravil samotného pôvodcu zla.“ Pravda, posledná kapitola tohto diela hovorí o ohni, ktorý nikdy nezomiera ( *Or. Kat* . 40), ale nezdá sa, že by to Gregorovi odobralo ohnivú očistnú, liečivú Okrem toho sú Gregorove presvedčenia o spáse každého človeka prezentované oveľa menej váhavými výrazmi ako Origenove. To však neznamená, že Gregor opúšťa vážnosť volania k cnosti prostredníctvom kresťanstva v tomto živote. Greogry napísal proti tým, ktorí by odďaľovali krst, pretože riskovali smrť v hriechu. 63 Následky takéhoto zanedbania, bolestivej posmrtnej očisty, sú podľa Gregoryho skutočne hrozné, no nemusia nevyhnutne trvať večne.

Neskôr História z Univerzalizmus v na východ

Našťastie pre Gregora z Nyssy a jeho dlhodobú reputáciu, hlavné kontroverzie okolo Origena učenie urobil nie vybuchnúť kým po na Kapadóčanov smrť v na polovice 390-tych rokov. Tam boli problémy však dlho predtým. Už okolo roku 300 c .e . Metod z Olympu obvinil Origena z popierania telesného vzkriesenia a tiež zaútočil

koniec str.122

Origenova doktrína o preexistencii duše, z ktorej vyplýva, že naše telá sú väzeniami. 64 V roku 376 Epifanius zo Salamis zopakoval Metodove obvinenia a pridal ďalšie, vrátane obvinenia, že Origenes nesprávne učil ariánsku podriadenosť Krista Otcovi ( *Panarion* 64). 65 Tieto rané antiorigenistické spisy neútočili na posmrtný pokrok pre hriešne duše ani na univerzalizmus, ale keď sa kontroverzia koncom 90. rokov 30. storočia rozprúdila, dostali sa aj tieto učenia pod kontrolu.

Medzitým obdivovatelia Origena pokračovali vo vyučovaní náuky o univerzálnej spáse, najmä Evagrius Ponticus a dokonca aj raný Hieronym. Evagrius Ponticus (346-399) bol mníchom, ktorý mal za mentorov Kappadóčanov Basila a Gregora z Nazianzu a ktorý žil s egyptskými mníchmi a inšpiroval ich učením Origena. 66 Jasne učil konečnú spásu všetkých rozumných tvorov, vrátane diabla ( *Kephalaia Gnostica* 3,40; 3,51; 6,15; 6,27; *Scholia ad Proverba* 95; 143). 67 Elizabeth Clark poukazuje na to, že aj Hieronym pred origenistickými spormi v polovici 90-tych rokov 30. storočia zastával pozíciu univerzálneho spasenia ( *Comm. Žalm* 145:9, *CCL* 72, 244; *Comm. Ef.* II [na Ef. 4: 16], *PL* 26, 535). 68

Bol to Epiphanius, ktorý viedol obvinenie proti Origenovmu univerzalizmu v liste napísanom v roku 394 n. l. Johnovi z Jeruzalema, pričom ho obvinili, že je origenista. Na rozdiel od Epifaniovho *Panariona pred* dvadsiatimi rokmi, ktorý sa netýkal univerzalizmu, hlavným sporným bodom v tomto novom liste bola predstava, že diabol mohol byť spoludedič s na spravodlivý proroci a apoštolov v nebo. Jerome obojstranný s Epifaniom v toto spor, ako on vyjadrený jeho hrôza pri na vyhliadka z nekajúcny smilníci hodnotenie jedného dňa sa rovná pannám v nebi. 69 Clark ukázal, ako nám zložité sociálne siete, ktoré existovali medzi princípmi už pred sporom, pomáhajú pochopiť zaujaté strany a vyjadrené postoje. 70 Opäť, ako sme videli v poslednej kapitole, do hry vstupuje etický problém koniec štvrtého storočia na Východe aj Západe, aby popreli možnosť posmrtnej spásy. Filaster z Brescie v 80. rokoch 30. storočia a Ján Zlatoústy v roku 390 tvrdili, že morálna vážnosť by bola oslabená, ak by bolo pri Kristovom zostupe do pekla povolené posmrtné spasenie (pozri kapitolu 5 , „Rôzne názory v štvrtom a piatom storočí“). Podobne tu teraz Epifanius a Hieronym vzývajú strašidlo prebúdzajúcej nemravnosti a nespravodlivosti voči spravodlivým, ak by sa univerzálne spasenie malo prijať ako ortodoxné učenie.

Hrdinské kresťanstvo askétov, skutočnosť, že väčšina obyvateľov ríše boli kresťania, a cisár Theodosiusove zákazy pohanských obetí (391), to všetko určite zohralo úlohu v týchto otázkach, ktoré sa dostali do popredia na konci 4. storočí. Vstúpiť do cirkvi v tomto živote a žiť život s prísnou sebadisciplínou sa musí počítať nielen s niečím (ako to určite bolo pre Origena a Gregora z Nyssy), ale so všetkým. Nesmú existovať žiadne alternatívne cesty k posmrtnej blaženosti

koniec str.123

na ktorých Philaster, Epiphanius, Hieronym, Ján Zlatoústy a iní tak tvrdo pracovali. Bolo to tiež približne v tomto čase, ako sme videli v kapitole 2 , „Pavol“, že koncil v Kartágu v roku 397 výslovne odsúdil krst mŕtvych tiel a dokonca aj pridávanie eucharistie zosnulým. 71 John Zlatoústy nasadil ostrú hranu v jeho *Hom. Jána* 25,3, ktorý bol kázaný do získať ľudí do rýchlo sa vzdialiť hodnosti z katechumenov a do na hodnosti z na pokrstený: "Pre ak to by mal prísť do prejsť (ktoré Bože chráň!), aby sme náhlym príchodom smrti odišli nepokrstení, hoci máme desaťtisíc cností, naša časť nebude nič iné ako peklo a jedovatý červ a oheň neuhasiteľný a putá nerozlučiteľné.“ 72

To je nápadne odlišné od Ambrózovho súhlasu s „krstom túžby“ (pozri kapitolu 5 , „Rôzne názory“), ale vtedy, na rozdiel od Ambróza, Chryzostom nekázal na pohrebe nepokrsteného kresťanského cisára. Pre mnohých v cirkvi sa smrť stávala pevnejšou hranicou spásy než kedykoľvek predtým Bol predtým. Augustín, SZO sa stal biskupa z Hroch v 395, bol nie zapojené v na zložitosti z Origénista debaty — on mohol nie mať Bol, odkedy podľa jeho vlastné vstupné jeho zariadení v grécky bol nie také skvelé. V ďalšej kapitole však uvidíme, že niektoré z tých istých tém súvisiacich s etikou a úlohou cirkvi na zemi sa ozývajú na rôznych miestach, kde útočí na všetky formy posmrtného spasenia.

Samotný Origenes, origenizmus a univerzálna spása boli nakoniec odsúdené v dvoch etapách počas šiesteho storočia, po oživení Origenesových myšlienok (ako ich interpretoval Evagrius Ponticus) medzi egyptskými a palestínskymi mníchmi. Najprv prišiel edikt cisára Justiniána proti origenizmu v roku 543 a potom v roku 553 prišla kliatba Piateho ekumenického koncilu. História okolo týchto odsúdení je príliš zložitá na to, aby sme ju tu rozoberali; stačí povedať, že na konci tohto procesu bola univerzálna spása postavená mimo hraníc ortodoxného katolíckeho učenia. 73 Niektorým východným pravoslávnym teológom tieto rozhodnutia nezobrali možnosť posmrtnej spásy aspoň *niektorým* hriešnikom a nepokrsteným osobám (pozri kapitolu 8 „Trajan a Falconilla“). V šiestom storočí sa však na Západe presadili Augustínove názory popierajúce všetky formy posmrtnej spásy, vrátane univerzalizmu.

Odsúdenie Origena malo vplyv aj na prijatie Gregora z Nyssy. Napríklad Germanus z Konštantínopolu (asi 640 – asi 733) sa pokúsil odstrániť univerzalistické pasáže z Gregorových spisov a tvrdil, že Gregor bol interpolovaný. Ale univerzalizmus bol príliš pevne votknutý do Gregoryho myslenia na to, aby sa z neho dalo vymaniť takýmto spôsobom. 74 Gregorova postava bola taká veľká z iných dôvodov, že jeho presvedčenie o univerzálnej spáse neprinieslo žiadne formálne odsúdenie. Následná história univerzalizmu, vrátane Hosea Balloua a univerzalistického denominácie devätnásteho a dvadsiateho storočia, je fascinujúcim príbehom,

koniec str.124

ale priestorové obmedzenia a autorova odbornosť bránia jej vypovedaniu. 75 Jedno však treba rozlišovať. Na rozdiel od väčšiny členov unitárskej univerzalistickej denominácie starí univerzalisti stále verili, že všetko bude zachránené iba *kresťanom* podmienky. Len keď všetko ľudské duše „videli svetlo," takpovediac, bude vyvrcholenie úplné. Moderní univerzalisti majú tendenciu veriť vo väčšiu rozmanitosť ciest k božskému.

Kapitoly 2 až 6 zdokumentovali množstvo typov posmrtnej spásy v ranom kresťanstve: scenáre posledného súdu, kde je vyvoleným dovolené zachrániť niektorých zo zatratených, príhovor za nekresťanskí mŕtvi podľa spovedníkov, všeobecnú ponuku spásy do mŕtvy u Krista zostup do peklo a napokon špekulácie o posmrtnom pokroku aj pre bezbožných mŕtvych, v niektorých prípadoch vedúcich k univerzálnej spáse. Prvé dva typy odrážajú túžbu zachovať rodinnú a sociálnu solidaritu, alebo vytvoriť alternatívnu rodinu medzi mŕtvymi, keďže kresťanská cirkev postupne nahrádzala rodinnú a národnú zbožnosť grécko-rímskeho sveta. Tretia mala dôsledky pre

kultúrny status kresťanstva, keďže sa snažilo ospravedlniť sa ako staroveké náboženstvo s platným rodokmeňom, a tiež sa obrátilo na predstavy o Božej spravodlivosti pri ponúkaní spásy tým, ktorí zomreli pred príchodom Krista. Štvrtý je založený prevažne na filozofických a teologických obavách o konečnú spravodlivosť Božieho plánu s vesmírom, konečné víťazstvo Božej lásky a dôraz na určité univerzalizujúce pasáže Písma nad inými, ktoré hovoria o večnom zatratení. V rôznych fázach svojej kariéry Augustín zameria svoju pozornosť na každý z týchto typov posmrtného spasenia a bude rázne argumentovať, že všetky sú nemožné. Tomuto príbehu sa budeme venovať v ďalšej kapitole.

koniec str.125

1. Augustínovo Odmietnutie posmrtnej spásy pre nekresťanov ukazuje abstrakt kapitoly a kľúčové slová



skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová Jeffrey A. Trumbower



Augustín, biskup v Hippo v severnej Afrike od roku 395 až do svojej smrti v roku 430 n. l., sa v tom či onom čase vo svojej kariére zaoberal takmer všetkými problémami, ktoré boli doteraz v tejto knihe nastolené. V čase, keď v polovici 420-tych rokov napísal *Mesto Božie* , Kniha 21, sformuloval, čo sa stane jasným postojom Západu, ktorý odmieta všetky formy posmrtného spasenia. Účelom tejto kapitoly je sledovať príbeh o tom, ako a prečo Augustín dospel k názorom, ktoré urobil. Augustínov vplyv bol ďalekosiahly a jeho výklady sa v mnohých prípadoch stali rozhodujúcimi pre celé neskoršie západné kresťanstvo. Peter Brown označil vek Ambróza a Augustína za čas, kedy sa posunul obzor imaginácie, najmä na Západe.

Mnohí teológovia začali zdôrazňovať skutočnosť, že kristianizácia ríše sa napriek takmer sto rokom kresťanských cisárov len začala. Augustínove kázne v Kartágu, 397-404, odrážajú tento posun: Kresťanom nestačí zostať čistými a vyhýbať sa kontaminácii pohanskými obradmi; celá spoločnosť vyžaduje očistu. Pohanská minulosť musí byť očistená, najmä od samotných kresťanov. 1 Treba sa vyhnúť akémukoľvek stieraniu hraníc medzi pohanmi a kresťanmi v tomto alebo budúcom svete. Práve na tomto pozadí by sme mali preskúmať Augustínove výroky o posmrtnom spasení.

Predchodcovia do Augustína

Nemali by sme si myslieť, že Augustín odmietol posmrtnú spásu len kvôli svojmu zvláštnemu programu a okolnostiam alebo z rozmaru. Latinské kresťanstvo malo dlhú tradíciu spisovateľov, ktorí tvrdili, že tento život je oblasťou, v ktorej človek musí konať, aby dal veci do poriadku s Bohom. Žiadny predchádzajúci údaj však

koniec str.126

vysvetlil túto tému tak široko a jasne ako Augustín, pokrývajúc všetky nuansy a dôsledky. Napríklad Hippolytus Rímsky, píšuci začiatkom tretieho storočia vo svojom *komentári k Danielovi* 4.18, uvádza: "Každý človek by mal vedieť, že v deň, keď opustí tento svet, je už súdený. Pre toho človeka je všetko dovŕšené." 2 Hippolytov opis Háda ako prechodovej stanice pre duše čakajúce na konečný súd a s dvoma oddelenými oblasťami pre spravodlivých a nespravodlivých mŕtvych, zapadá do jeho názoru, že konečný súd sa robí pri smrti každého jednotlivca. 3 Tertullianus má rovnakú myseľ ( *De anima* 55, 58; *Adv* . *Marc* . 4.34). 4

Podobne Cyprián z Kartága z polovice tretieho storočia má veľa čo povedať o osude tých, ktorí zomierajú zo spoločenstva s cirkvou. Po deciánskom prenasledovaní v rokoch 250-251, v ktorom toľko kresťanov ustúpilo požiadavkám úradov, aby sa vzdali svojej viery, museli Cyprián a ďalší cirkevní vodcovia prísť na to, čo robiť so všetkými stratenými kresťanmi. Mnohí sa chceli vrátiť do cirkvi, čiastočne preto, aby si opäť zabezpečili večnú spásu. Cyprián sa snaží načrtnúť mierny kurz medzi tými, ktorí by veľmi sťažili, ak nie znemožnili, opätovný vstup do cirkvi (pozícia Novatiana) a tými, ktorí by udelili odpustenie slobodne s niekoľkými alebo žiadnymi podmienkami (pozícia, ktorú zastávajú niektorí spovedníci) .

Cypriánova skorá formulácia bola, že odpadnutí mohli byť znovu prijatí do spoločenstva s cirkvou iba ich smrteľné postele. Jeho zdôvodnenie je jasné: „V prípade tých, [ktorí zlyhali tým, že obetovali bohom], im treba priniesť útechu v hodine ich smrti; našou úvahou bolo, že v hrobe (apud inferos) nie je priznanie a že nemôžeme trvať na tom, aby človek robil pokánie, ak má ovocie tohto pokánia sú zadržané od on" (Cyprian, *Ep* . 55.17.3). 5 znova, "A pretože v na hrob (apud inferos) nie je tam spoveď a nemôže sa tam konať obrad zmierenia, tí, ktorí sú skutočne kajúcni a ktorí prosia, by mali byť zatiaľ prijatí do Cirkvi a tam byť uchovávaní pre Pána. Jedného dňa príde do svojej Cirkvi a určite vynesie súd nad tými, ktorých v nej nájde“ (Cyprián, *Ep* . 55.29.2).

Pre Cypriána je smrť hranicou; človek si musí zabezpečiť správny vzťah s Bohom skôr, ako nastane smrť. Keďže tiež verí v doktrínu, že to, čo cirkev zviaže a rozviaže na zemi, je ratifikované v nebi (Mt 16:19, 18:18; *Ep* 57.1.1), verí, že plné prijímanie by malo byť povolené tesne pred smrťou, hoci to nie je zárukou priaznivého rozsudku od Boha.

V Cypriánovej mysli sa mŕtvy zosnulý kresťan, ktorý nebol znovuzriadený do cirkvi, rovnal mŕtvemu pohanovi, ktorý nikdy nepoznal Krista. Jasné je to v jeho liste pohanskému prokonzulovi Afriky Demetrianovi: "Verte a žite, a vy, ktorí nás prenasledujete, sa budete časom radovať s nami na večnosť. Keď raz odtiaľto odídete, už niet miesta na pokánie. Žiadna možnosť zadosťučinenia. Tu je život buď stratený, alebo zachránený, tu je večné bezpečie zabezpečené uctievaním Boha a ovocím viery“ ( *Ad Dem* . 25). 6

koniec str.127

V rokoch 252-253 sa obávali nového prenasledovania a rada afrických biskupov vedená Cypriánom vydala novú smernicu že všetky na kajúcnik lapsi by mal byť okamžite obnovené do na kostol ( *Ep* . 57). In tieto súvislosti, prosba o obrátenie pohanského prenasledovateľa a naliehavé obnovenie zaniknutého času sú podstatné. Tento svet, tu a teraz, je jediná šanca. Je vidieť, aká odlišná je tu vnímavosť od zhruba súčasných Origenových spisov. Je tiež celkom odlišný od postoja Perpetuy. Bola latinsky hovoriacou spovednicou, ktorá čelila prenasledovaniu v Kartágu len päťdesiat rokov pred Cypriánom, no o konečnom Božom slove o posmrtnom osude človeka nebolo nevyhnutne rozhodnuté až po smrti. V kontexte prenasledovania kresťania mohli zaujať rôzne postoje k posmrtnému spaseniu a aj to urobili. Okrem toho treba pripomenúť, že niektoré západné osobnosti verili vo všeobecnú ponuku spásy všetkým zosnulým pri Kristovom zostupe (Hilary z Poitiers, Ambrosiaster), zatiaľ čo iní pevne zastávali názor, že len „svätí“ boli zachránení (Filaster, biskupa z Brescia). Augustína mal všetky z títo tradícií v jeho pozadie a to zostal aby bolo vidieť, ktoré trajektórie by sa rozhodol nasledovať, keď spájal rôzne vlákna tradície do koherentnej pozície o posmrtnej spáse nekresťanov. To, že západní *biskupi* majú Cypriána radi a Filaster mal všeobecne zdôraznil na nevyhnutnosť z uvedenie veci správny v toto života je významný; nemalo by byť prekvapením, že Augustín ako biskup ich nasledoval.

Názory z na Skoré Augustína

Raný Augustín zriedkavo hovorí o zmene osudu po smrti. V *83 rôznych otázkach* , zostavených v rokoch 388 až 396 a adresovaných jeho kolegom mníchom, je jediným miestom, kde vyvstáva otázka posmrtného spasenia, otázka 44, a tu to súvisí so spásou tých, ktorí žili dávno.

Augustín formuluje názor, ktorý sa stane bežným počas jeho kariéry: Všetci, ktorí dosiahli múdrosť pred príchodom Krista, „boli osvietení tou istou pravdou v súlade s príležitosťou ich vlastných životných období“. Inými slovami, starí hodní boli kresťania pred inkarnáciou, a preto nepotrebovali žiadne posmrtné spasenie, keďže počas svojho života žili správne. životov. Augustína je všeobecne konzistentné na toto bod cez jeho život, a on iba zaváha pri tlmočení 1 Pet. 4:6, diskutované neskôr.

In jeho *Komentár na na Kázeň na na Mount* 1.11.30, napísané v na rokov 393-394, Augustín konfrontuje Ježišov výrok v Mat. 5:26, že človek, ktorý sa rýchlo nevyrovná so svojím žalobcom, bude uvrhnutý do väzenia, kým nezaplatí do posledného haliera. Augustín to berie ako určitú metaforu pre

právoplatný rozsudok, no trápi ho formulácia „kým nezaplatí“. Môže sa hriešnik dostať z pekla? Tu v roku 393 ešte nie biskup Augustín

koniec str.128

vyjadruje niektoré nejednoznačnosť: Jeho preferencie je do veriť že na muž je potrestaný večne. On prichádza v tomto závere interpretáciou pasáže v súlade so Ž. 110:1, "Seď po mojej pravici, kým nepoložím všetkých nepriateľov pod tvoje nohy." Samozrejme, hovorí Augustín, „až“ v tejto vete neznamená, že Kristus sa vzdá svojho miesta po porazení nepriateľov; tak aj muž vo väzení je večne potrestaný. Augustín však ukazuje váhavosť svojho výkladu, keď hovorí: „Takýmto by som to netvrdil uistenie ako do zdá sa mať vylúčené a viac usilovný liečbe z na trest z hriechy, v aby sa určilo, v akom zmysle to Písmo nazýva večným trestom. V každom prípade je to lepšie uniknúť tomu, než spoznať jeho podstatu." 7 Augustín tu ponúka možnosť zmeny osudu po smrti, útek pred trestom.

Vo *Vyznaniach* z roku 397 nájdeme známu modlitbu za svoju matku, kde sa Augustín obáva prísnej Božej spravodlivosti aj nad touto pokrstenou ženou, ale je presvedčený, že „už si urobil, čo od teba žiadam“, totiž: dať jej podiel na večnom kráľovstve ( *Vyznania* 9,36). Tu, a opäť dôsledne počas jeho kariéry, krst nie je automatickou zárukou večnej spásy (pozri jeho *De Fide et Operibus* , napísaný v roku 413), ale modlitby za pokrstených mŕtvych môžu byť použité s určitým účinkom. Modlitby za mŕtvych boli neoddeliteľnou súčasťou kresťanstva v Augustínovom prostredí a súčasťou jeho teologického projektu v priebehu jeho kariéry bude presne definovať, komu z mŕtvych by takáto modlitba mohla pomôcť a aké výhody môžu mŕtvym získať. .

Čoskoro nato, v roku 399, sa Augustín zaoberá príbehom boháča a Lazara v Lukášovi 16. V *Quaestiones Evangeliorum* II.38, na biskupa z Hroch je jednoznačné že tam je č nádej pre na bohatý muž, a že nikto, ani taký spravodlivý ako Lazár, sa zaňho nemôže prihovárať. Jeho osud je úplne spečatený. Kázeň z toho istého roku, Kázeň 113B, vykresľuje pastoračné dôsledky tohto príbehu: „Vidíš, nie je tu priestor na nápravu vecí, keď život skončí.“ Jeho výklad je presným opakom výkladu Gregora z Nyssy a Macriny, o ktorom sa hovorí v 6. kapitole , „Gregory z Nyssy“. Augustín ešte úplne nevyjadril všetky dôsledky tohto základného princípu; k takejto artikulácii dochádza až potom, čo jeho uvažovanie o tejto téme podnieti pelagiánsky spor a potom rôzne otázky, najskôr priateľov a neskôr nepriateľov.

Je dobre známe, že Augustín, keď sa dozvedel o názoroch Pelagia v rokoch 411-412, jednoznačne vyhlásil, že nepokrstené deti, ktoré zomreli, podliehajú odsúdeniu ako dedičia dedičného hriechu. Ich trest po smrti mohol byť ľahký, ale stále to bol trest ( *De Pecc* . *Mer* . 1.21). Augustín odmietol pelagiánsky názor, že nepokrstené deti môžu byť vylúčené z Božieho kráľovstva, no napriek tomu môžu dostať nejaký druh spásy a večný život ( *De Pecc* .

*Mer* . 1,60). Mnohé aspekty pelagiánskej kontroverzie zohrali rozhodujúcu úlohu v Augustínovom odmietnutí koniec str. 129

posmrtného spasenia. Napríklad Pelagius a jeho nasledovníci pevne verili v ľudský potenciál a ľudskú slobodu poslúchať alebo odmietnuť Božie požiadavky a Kristovo učenie. Augustín sa obával, že ich výklad kresťanského posolstva by mohol obísť absolútnu nevyhnutnosť Kristovej spásnej smrti v ekonómii spásy. Viera v spasiteľnú smrť a zmŕtvychvstanie a krst vodou alebo krvou ako vonkajším znakom tejto viery sa podľa Augustína stali minimálnymi požiadavkami spásy, a samozrejme, že tieto činnosti sa mohli uskutočniť iba v tomto živote.

Augustín už dlho veril, že krst spôsobuje skutočnú zmenu v osobe, ako to bolo vidieť už na dvoch miestach vo *Vyznaniach* . V jednom prípade sa krstom jeho priateľa v bezvedomí podarí zmeniť krst priateľa postoj k Bohu po prebudení ( *Konf* . 4,8). V druhom si Augustín myslí, že sa mu mohol vyhnúť

mnohé z hriechov svojej mladosti, ak jeho skazená vôľa prijala liek krstu skoro (1,18). Bez tohto lieku je človek spravodlivo odsúdený Bohom ako hriešnik a zdá sa, že pre nepokrsteného sa už po smrti nedá nič urobiť (5,16). Pelagiánsky pohľad, ako ho Augustín chápe, podkopáva túto ekonómiu spásy a nevyhnutnosť krstu. 8

Ako spor o Pelagiánoch pokračoval, Augustín dostal od oboch niekoľko správ priateľov a nepriateľov, čo ho viedlo k tomu, aby sa stále hlbšie zamýšľal nad posmrtnou spásou. Môže Boh nakoniec poskytnúť univerzálne spasenie? Keby Boh udelil posmrtnú spásu hriešnikom, keď Kristus zostúpil do peklo a bolo stále možné pre novšie príchody v do pekla činiť pokánie? Mohol žijúci kresťania sa teraz modlia a prihovárať sa v mene nepokrstených mŕtvy, ako niektorí tvrdili svätý mučeník Perpetua urobil? Augustín prichádza na všetky tieto otázky odpovedať negatívne, no nie bez boja.

Augustína odmietnutie z Univerzálny Spasenie

V rokoch 414-415, uprostred pelagiánskych sporov, dostal Augustín od priateľov dve správy, ktoré ho prinútili znovu premýšľať o posmrtnom spasení a jeho sociálnych a cirkevných dôsledkoch. Najprv sa dozvedel o ústredných zásadách origenizmu od Orosiusa, mladého španielskeho kňaza, ktorý sa stal dôveryhodným sprostredkovateľom medzi Augustínom a Hieronymom. 9 Medzi týmito princípmi, ktoré uvádza Orosius, bola predstava, ktorú predložili dvaja španielski origenisti menom Avitus, že „všetky duše hriešnikov sa po očistení svojho svedomia vrátia do jednoty Kristovho tela“. Orosius pokračuje: "Tiež sa snažili zachovať to isté o diablovi, ale boli neúspešní" (Orosius, *Commonitorium* 3). Toto vyhlásenie naznačuje, že kázanie Origenesových myšlienok malo v Španielsku rôzny úspech: Podľa Orosia boli ľudia ochotnejší chápať

koniec str.130

univerzálnu posmrtnú spásu svojich blížnych v kontraste so spásou diabla. Augustín tu odmieta postavenie dvoch Aviti ako jedného založeného výlučne na milosrdenstve. Odpovedá Orosiusovi vzývaním Matta. 25:46, „A tak [bezbožní] pôjdu do večného horenia a spravodliví do večného života“ ( *Ad Orosium* 5, 7). Okrem tohto písomného príkazu Augustín vidí ďalšie nebezpečenstvo v pripúšťaní univerzálna posmrtná spása: „Ak nás milosrdenstvo privedie k presvedčeniu, že trest bezbožných príde an koniec, čo sme na veriť týkajúci sa odmenu spravodlivých, kedy v každom prípad večnosť sa spomína v tej istej pasáži. . . ? Máme povedať, že aj spravodlivý upadne z tejto svätosti a večného života späť do nečistoty hriechu a smrti?" Už len zmienka o takejto možnosti je pre Augustína kliatbou, pretože pre neho nie je blahoslavenstvom, ktoré nie je večné. Augustín nechcel nič z toho predkozmický pád z duše, na reinkarnácia z duše, nekonečné cykly vesmíru a nekonečné šance na záchranu, ktoré sa začali spájať s Origenom začiatkom piateho storočia.

Tlmočenie Ježiš' Zostup do Peklo

Čoskoro po objasnení svojich názorov na univerzalizmus spojený s Origenom dostal Augustín list od ďalšieho priateľa, v tomto prípade od dlhoročného zvedavého priateľa, biskupa Evodia z Uzalis. 10 Evodiova otázka o interpretácii dvoch pasáží v 1. Petre Augustína veľmi znepokojila (vehementissime commovere; *Ep* . 164.1.1). Prvé číslo sa točilo okolo 1 Pet. 3:19–20, o ktorých sa podrobne hovorí v 2. kapitole a 5 , v ktorom sa uvádza: „[Kristus] oznámil duchom vo väzení, ktorí v minulosti neposlúchli, keď Boh trpezlivo čakal za dní Noeho pri stavbe korábu, v ktorej bolo pomocou vody zachránených niekoľko, teda osem osôb." Augustín, ako takmer každý iný, bol zmätený touto pasážou. 11 Prijíma ako pevnú cirkevnú doktrínu myšlienku Kristovho zostupu *ad inferos* (Skutky 2:24-31 to dokazujú), ale nie je si istý tým, čo sa tam stalo. Prečo by Kristus ohlasoval len neveriacim v Noachových dňoch? A čo všetci ostatní mŕtvi? Augustín je ochotný priznať, že niektorí mŕtvi v pekle boli prepustení na slobodu počas tej minulej udalosti, ale hovorí, že „bolo by unáhlené (temerarium) presne definovať, kto sú“ ( *Ep* . 164.2.4). V jednom veľmi výstižnom výroku Evodiovi Augustín odhaľuje svoju pravú túžbu: „Keby sväté písmo povedalo, že Kristus po smrti prišiel do lona

Abrahám, bez toho, aby som pomenoval peklo a jeho strasti, som zvedavý, či by sa niekto odvážil tvrdiť, že zostúpil do pekla?" ( *Ep* . 164.3.7). Pre Augustína by bolo dobré hovoriť o oslobodení z lona Abraháma, pretože tam chodia spravodliví mŕtvi ako Lazar, ale peklo je iná vec.

Žiaľ, písmo nie vždy hovorí, čo by si Augustín želal. Priznáva, že Kristus pri svojom zostupe zachránil niektorých v pekle od ich smútku, tých, ktorých považovali za hodných

koniec str.131

jeho tajomná spravodlivosť (porov. rovnakú myšlienku v zhruba súčasnom *De Gen. ad Litt.* 12 33,63), ale potom sa musí popasovať s tým, či by teraz bolo možné takéto posmrtné spasenie.

Zapnuté toto vydanie Evodius predstavuje Augustínovi an dokonca ťažší prechod, 1 Pet. 4:6, čo znie: "Preto bolo evanjelium zvestované mŕtvym." Augustín odmieta výklad, ktorý Kristus kázal v pekle, a dôvody, ktoré uvádza, sa veľmi týkajú úlohy cirkvi teraz, v tomto živote. Po prvé, ak Kristus kázal v pekle zachrániť tých, ktorí žili pred vtelením, čo potom všetci tí, ktorí zomreli a ešte zomierajú od Kristovho zmŕtvychvstania, ktorí nepočuli evanjelium?

Keďže tí druhí nie sú ospravedlnení z nedostatku počutia evanjelia, neboli ospravedlnení ani tí prví ( *Ep* . 164.4.12). Po druhé, niektorí hovoria, že spomienka na Kristovo kázanie zostáva v pekle, aby to ľudia, ktorí tam teraz idú, mohli počuť a činiť pokánie. Na to Augustín namieta: "Potom by sa tu nemalo kázať evanjelium, pretože všetci istotne zomrú a mali by sa dostať do pekla bez viny, že pohŕdajú evanjeliom, aby mali tú výhodu, že tam uverili!" Hovorí, že toto je absurdný, ale logický záver, ak sa pripustí posmrtná spása ( *Ep* . 164.4.13).

Po tejto veľmi priamočiarej hádke sa Augustín uchýli k možnosti, že pasáže z 1. Petra sa vôbec nevzťahujú na peklo alebo Kristov zostup ( *Ep* . 164.5.15). Možno, že „duchovia zavretí vo väzení“ sú ľudia, ktorí teraz žijú, a „mŕtvi“ sú neveriaci, ako v Kristovom výroku „nech si mŕtvi pochovávajú svojich mŕtvych“ (Mt 8:22). Tieto výklady by vyriešili Augustínove problémy a list končí o pozývať ostatných navrhnúť iné riešenie, ale len na doplnenie jeho, „lebo môj názor nemožno obviňovať zo žiadneho omylu“. Tón tejto epištoly Evodiusovi je priateľským dopytovaním a je povolených množstvo interpretačných možností. Zapnuté jeden bod, však, Augustína stojí firma: posmrtný spasenie od peklo nemôže byť možné teraz. Je možné, že niektorí v minulosti boli „zachránení“ posmrtne pri Kristovom zostupe, hoci Augustín by bol najradšej, keby takýto názor nemusel zastávať, ale peklo sa vtedy nevyprázdnilo a nezostala tam žiadna spásonosná spomienka na Kristovo kázanie. Zhruba rovnaký sociálny vzťah medzi týmito dvoma korešpondentmi umožňuje Augustínovi nechať kľúčové body nevyriešené a Augustín je presvedčený, že s Evodiusom má do činenia s trochu zrelou mysľou, ktorá dokáže tolerovať nejednoznačnosť bez toho, aby upadla do herézy. V skutočnosti sa Augustín nahlas obáva Evodia, že jeho listy na rôzne témy by sa mohli dostať do rúk tým, ktorí majú „menej bystrú a trénovanú myseľ“ ( *Ep* . 162.1). Táto obava sa realizuje až o niekoľko rokov neskôr, keď Augustín musí opäť uvažovať o posmrtnej spáse vo svetle Perpetuinej modlitby za Dinokrata.

Tentoraz sú sociálne a cirkevné vzťahy úplne odlišné a spochybnenie Augustínovej autority je oveľa naliehavejšie.

Predtým, ako prejdeme k tejto epizóde, mali by sme sledovať následnú históriu Augustínových úvah o Kristovom zostupe. V *Ep* . 187, napísaný v r

koniec str.132

417, Augustín rieši otázku, či sa Abrahámovo lono, kde bol Lazár, mohlo nachádzať v pekle, kde bol boháč (Lukáš 16:19-31). V *De* Gen. *ad Litt* . 12.33.63 Augustín povedal nie, neboli na tom istom mieste a tento názor zopakoval v *Ep* . 164 Evodiusovi, ale teraz zmenil názor, a to má dôsledky pre jeho interpretáciu príbehu o zostupe. Predložením prítomnosti spravodlivých osôb (Abrahám a Lazarus) v peklo, Augustín môže vyvodiť to mŕtvy *v pekle* boli už pred Kristovým zostupom rozlíšené podľa cnosti. Kristus teda zostúpil, aby zachránil „tých, ktorí mali byť zachránení“ ( *Ep* . 187.6); Kristus šiel iba k „dušám v pokoji“, ako boli Lazar a Abrahám, a nie k bezbožným. Kapitola 34 tohto listu objasňuje, že podľa Augustína bola obriezka

ekvivalent krstu v starej dispenzácii pred príchodom Krista a starodávni hodní Starého zákona počas svojho života skutočne uverili v Krista a z tohto dôvodu sú spasení. Tieto dve témy sa stanú dôležitými v Augustínovom spore s Vincentiom Victorom len o niekoľko rokov neskôr.

V *Božom meste* 17.11 Augustín opakuje svoje presvedčenie o zostupe: „Kristus zostúpil, aby rozviazal putá pekla od niektorých mŕtvych.“ Bezprostredným kontextom je diskusia o dvoch mestách a ako Bože spravodlivo vytvorené niektoré človek bytosti pre večný zatratenie v objednať do Zlatý klinec na nezaslúžená milosť ponúkaná spaseným. Napokon, v poslednom diele svojho života, v *traktáte De Haeresibus* , v čase jeho smrti nedokončenom, sa Augustín bez váhania vracia k otázke Descensu s oveľa jasnejším vyjadrením. a dvojznačnosť z *Ep* . 164. In toto posledný práca on berie jeho narážky od na zoznam z herézy zostavené Filasterom z Brescie, o ktorých sa hovorí v 5. kapitole . Augustín píše: „Ďalšia heréza verí, že po Kristovom zostupe do pekla neveriaci uverili a všetci boli z pekla oslobodení . herézy

ja rozhodol do prevod od Philaster's práca do môj vlastné. Naozaj, on tiež spomína iní, ale v môj Podľa názoru sa nezdá správne považovať ich za herézy“ ( *De Haer* . 79-80). 12 Augustínova pozícia je teraz jasná a súhlasí s Philasterom, napriek jeho skorším váhaniam o Filasterových schopnostiach ako učenca ( *Ep* . 222.2).

Nikto zo zostupu nerobil pokánie ani nezmenil svoju orientáciu na Boha. Akcie v tomto živote sú rozhodujúce, a to platí rovnako v oboch dispenzáciách, tak pred Kristovým príchodom, ako aj po ňom. Debata s Vincentiom Victorom nad Perpetuou a Dinokratmi

V roku 419 sa mladý konvertita na katolicizmus zo sekty donatistov Rogatistov dostal k Augustínovmu listu 190 Optatovi, biskupovi z Mauretánie Tingitane. 13 Mladý muž sa volal Vincentius Victor a prečítal kópiu listu, ktorý patril presbyterovi Petrovi v Mauretania Caesariensis ( *Retract* .

II.56). V Augustínovom konci s. 133 našiel množstvo sporných vecí

dielo, hlavným z nich je skutočnosť, že Augustín nedal pevný názor na pôvod duše. Augustín dlho odmietal zaujať stanovisko k tejto téme, pretože jedna z dvoch hlavných možností viedla k vážnym logickým problémom v jeho boji s Pelagiánmi. 14 Traducianizmus, myšlienka, že každá nová duša pochádza od svojich rodičov až po Adama, zaváňa telesnou dušou, zatiaľ čo kreacionizmus, myšlienka, že Boh tvorí každú novú dušu z ničoho, nastoľuje problém Božej spravodlivosti pri odsudzovaní novostvorenej duše, ktorá nikdy nezhrešila. Ako je známe, Augustín počas svojho života nezostúpil na jednu ani druhú stranu. Augustín sa uspokojil iba s tým, že potvrdil niekoľko kľúčových vecí: Boh stvoril dušu z ničoho, nie z Božej vlastnej podstaty a Boh skutočne spravodlivo odsudzuje každú dušu kvôli Adamovmu hriechu. A na rozdiel od Origena duša nevstupuje do tela kvôli nejakému hriechu, ktorý spáchala predtým, než sa vtelila ( *Ep* . 190.1). Povedať viac ako to pre Augustína presahuje jasné svedectvo o Písma a dostane človeka do hlbokých problémov.

Čítajúc tieto Augustínove úvahy o pôvode duše, Vincentius Victor zložil pojednanie pre presbytera Petra, v ktorom pokarhal slávneho biskupa z Hippo za to, že zostal nezáväzný v tak dôležitej otázke. Victor začal svoju prácu s upozornením, že bude otvorený náprave ( *De natura et origine animae II.24* ), ale pokračoval vo vyjadreniach o pôvode duše a našej téme, posmrtnej spáse. Victor pre Petra nielen písal, ale hovoril aj verejne proti Augustínovi (IV.4) a Peter mal z Viktorovej práce evidentne „veľkú radosť“ (II.1). Albert de Veer tvrdí, že Petrova radosť bola založená na Victorovom riešení, ktoré sa týkalo osudu nepokrstených detí. Prikláňam sa k súhlasu a vnímam to ako dôkaz odporu, s ktorým sa Augustín stretol, keď presadzoval svoju tvrdú protipelagiánsku agendu. 15 Augustín sa o tom všetkom dozvedel, keď mu mních Renatus poslal kópiu Viktorových kníh a Augustín si sadol, aby odpovedal Renatovi, Petrovi a Viktorovi, aby „skontroloval hroznú nákazu skôr, ako sa potichu rozšíri medzi nepozornými masami“ ( III.2). Niet pochýb o tom, že chcel zabrániť opakovaniu udalostí, ktoré sa zúčastnili pelagiánskej kontroverzie. Výsledkom je text známy ako *De natura et origine animae* ( *DNOA* ), "O povahe a pôvode duše", napísané v roku 419 alebo 420 a v skutočnosti pozostávalo zo štyroch listov: jeden Renatusovi, jeden Petrovi a dva Viktorovi. 16 Tón v každom písmene je tichý

iné: pre Renáta je veľa chvály za to, že Augustína upozornil na situáciu, pre Petra prísne varovanie pred nasledovaním laika Viktora v jeho chybných názoroch a v listoch Viktorovi samotnému Augustín kolíše medzi sarkazmom a výsmechom na jednej strane. a na druhej strane skutočný pastoračný záujem, aby mladý novoobrátený katolícky laik napravil svoje chyby.

Victorove poznámky o posmrtnom spasení možno destilovať do troch základných bodov. (1) Dojčatá, ktoré zomrú pred krstom, môžu ešte dosiahnuť odpustenie svojho pôvodného hriechu – všimnite si, že Victor nie je pelagián; verí v originál

koniec str.134

hriech. (2) Kresťanská Eucharistia sa má obetovať v mene všetkých, ktorí opustili telo bez toho, aby boli pokrstení. (3) Niektorí z tých ľudí, ktorí odídu z tohto života bez krstu, medzitým nejdú do nebeského kráľovstva, ale skôr do „raja“, no potom pri vzkriesení z mŕtvych môžu tiež dosiahnuť požehnanie kráľovstva nebeského. nebo.

Pre naše účely sú dôležité autority, na ktoré sa Victor pri týchto stanoviskách odvoláva. Hlavným z nich je mŕtvy rogatistický biskup Vincentius, ktorého meno Victor predpísal svojmu vlastnému. Tento Vincentius sa Viktorovi zjavil vo videní a pomohol mu zostaviť knihy, na ktoré Augustín útočí ( *DNOA* III.2). Augustín tvrdí, že diabol takto oklamal Viktora a hovorí mu, že ako novokonvertovaný na katolicizmus už by nemal počúvať mŕtvych rogatistických biskupov. Okrem toho sa Viktor odvoláva na príklad svätej mučeníčky Perpetuy, ktorej príbeh bol v Afrike dobre známy, keďže sa každoročne opakoval na jej sviatok (Augustín, *Kázne* 240-242). Ako sme videli v kapitole 4 , Perpetua, tesne pred jej mučeníctvom v roku 202 resp 203 n. l. sa modlila za svojho malého brata Dinokrata, ktorý pred niekoľkými rokmi zomrel na nádor vo veku siedmich rokov. Ona mal videný je šťastný v na posmrtný život ako výsledok jej modlitby. Victor predpokladá, určite správne, že Dinocrates bol nepokrstený a preto on nároky že kresťanské modlitby lebo nepokrstení mŕtvi môžu byť účinné. Viktor sa odvoláva aj na príklad kajúceho lotra na kríži v Lukášovi 23:43: Nebol pokrstený, no mohol byť po smrti s Kristom v „raji“. nakoniec Viktor tvrdí, že modlitba Júdu Makabejského za posmrtné odpustenie jeho hriešnym mŕtvym vojakom (2 Mak 12:39-45) je ďalšou autoritou, ktorá posilňuje jeho názory (pozri diskusiu o tejto pasáži v kapitole 1 , „Záchrana mŕtvych v kontexte ‚spásy‘“).

Augustína môcť ľahko prepustiť na autorita z a mŕtvy Rogatista biskup, ale Victor's iné tri piliera vyžadujú starostlivejšie vyvracanie. Augustín sa podobne zaoberá Dinokratom a kajúcim zlodejom spôsobom: Domnieva sa, že *boli* pokrstení, zlodej možno vodou, ktorá tiekla z Ježišovho boku. In skoršie texty pri diskusii toto zlodej, Augustín mal vždy zvážiť ho zachránil dokonca hoci bol nepokrstený (pozri *83 rôznych otázok* 62 a *De Bap* . 4.22, 29). V skutočnosti to ponúka výklad opäť v našom texte, ale teraz zavádza a argumentuje pre možnosť, že zlodej bol pokrstený. Rovnako ako u mnohých apoštolov, aj krst zlodeja zostal nezaznamenaný. Podobne aj Augustín tvrdí, že Dinokrates mohol byť pokrstený ako dieťa a neskôr sa svojho krstu zriekol pred jeho smrť vo veku siedmich rokov. Len tento scenár môže vysvetliť jeho muky v posmrtnom živote a účinnosť modlitby jeho sestry ( *DNOA* I.10; III.12). Samotná možnosť Dinokratovho krstu stačí na odstránenie tejto epizódy z Victorovho arzenálu, pretože Victor nemôže s istotou vedieť, že Dinokrates bol nepokrstený.

Nakoniec, v prípade makabejských vojakov Augustín poukazuje na Viktora, že boli obrezaní, čo je podľa starej dispenzácie ekvivalent krstu ( *DNOA* III.12). Preto modlitby za ich posmrtné odpustenie a spásu

koniec str.135

môžu byť účinné, rovnako ako modlitby za pokrstených kresťanských mŕtvych môžu mať určitý účinok. Augustín teda opakuje svoj názor vyslovený počas pelagiánskej kontroverzie, že nikto nedosiahol spásu mimo správnych hraníc rituálov etablovanej komunity. Obriezka v starom

dispenzácia a teraz krst vodou alebo mučeníctvo sú absolútne minimálne požiadavky na akúkoľvek možnosť posmrtnej blaženosti a pre mŕtveho sa nedá nič urobiť. Ján 3:5 je hlavná autorita v Písme, ktorú použil Augustín, aby uviedol: „Ak sa niekto nenarodí z vody a ducha, nemôže vojsť do Božieho kráľovstva.“

Augustínove interpretácie makabejských vojakov a epizódy Dinokrata predstavujú dôležitý moment vo vývoji toho, čo sa stane očistcom. 17 Tým, že Augustín naznačuje, že Dinokrates bol pokrstený, vyraďuje tohto malého chlapca z kategórie tých, ktorí boli posmrtne zachránení, a namiesto toho ho zaraďuje do kategórie zosnulých hriešnych kresťanov, ktorí dostávajú pomoc od živých kresťanov, ktorí sa za nich modlia. Tým, že Augustín trvá na tom, že makabejskí vojaci mali nárok na posmrtné odpustenie len na základe svojej obriezky, posilňuje obmedzenú a exkluzívnu definíciu toho, komu možno pomôcť v posmrtnom živote. V oboch v prípadoch je rozhodujúca udalosť, ktorá nastala v tomto živote (krst alebo obriezka). Je zaujímavé, že Augustín nikde vo svojich zachovaných dielach nekomentuje modlitbu Thecly za Falconillu, ani neuvádza, že by to urobil Vincentius Victor. Augustín pozná príbeh Thecla ( *Contra Faust* . 30.4; *Sancta panna.* 1,44), ale to je ľahké do pozri prečo on možno vyhnúť sa na Falconilla epizóda. Tam bol žiadna možnosť že ona mal Bol pokrstený, a to je jasný že ona najprv vyjadruje a túžba pre spasenie len spoza hrobu.

V tomto kontexte reinterpretácie Dinokrata a Makabejcov Augustín uvádza niekoľko teoretických bodov o druhoch autorít vhodných na urovnanie konkurenčných nárokov. Augustín pokarhá Viktora za pokus dokázať bod z textu Perpetua, pretože leží mimo kánonu písma ( *DNOA* III.12). Augustínovi to však nebráni v tom, aby sa neskôr odvolal na ďalšiu Perpetuinu víziu, aby dokázal, že duša nie je telesná ( *DNOA* IV.26). Augustínovo zdesenie nad Viktorovou drzosťou sa najvýraznejšie prejavuje v liste presbyterovi Petrovi ( *DNOA* II), v ktorom odmieta Viktorov návrh, aby kňazi by mal slúžiť omše za nepokrstených mŕtvych. Augustín hovorí, že ak Peter zlyhá vo svojich povinnostiach vychovávať Viktora, je horší ako Viktor, pretože Peter zastáva postavenie v hierarchii cirkvi (II.22). Viktor si uzurpoval príliš veľkú autoritu pre seba, keď hovorí: „Určite rozhodnem, že svätí kňazi musia prinášať neustále obety a neustále obety [za nepokrstených mŕtvych]“ (II.15).

Augustín nemôže uveriť, že by sa laik odvážil takto hovoriť, a je na Petrovi, aby ho napomenul. Samozrejme, že Augustín nemal priamu cirkevnú jurisdikciu ani nad Petrom, ani nad Viktorom, no v snahe zabrániť ďalšej polemike pelagiánskeho typu neváha Augustín konať, akoby boli pod jeho

koniec str.136

jurisdikcii. Preč je tón priateľského dopytovania, ktorý sme videli v *Ep* . 164 Evodiusovi; na jeho mieste je biskup pevne usmerňujúci vzdialené stádo.

Augustín vo svojich *Odvolaniach* uvádza, že „prijal som správu o jeho správaní, ktorú mi Viktor odpísal“ ( Odvolanie . *II.56* ). Žiaľ, táto správa sa nezachovala, ale môžeme usúdiť, že listy Petrovi a Viktorovi mali svoj zamýšľaný účinok. Aj Augustín vyšiel z tohto stretnutia zmenený. Od tohto bodu bude písať s väčšou jasnosťou a presnosťou, odmietajúc posmrtné spasenie v *Enchiridione* a knihe 21 *mesta Božieho* .

The Zrelý Augustína

*Enchiridion je príručka teológie vytvorená pre muža menom Lawrence okolo roku 421.* Jej napísanie dalo Augustínovi príležitosť zhrnúť svoje učenie do malého zväzku, aby ho bolo možné ľahko použiť, a mala veľký vplyv vo vrcholnom stredoveku, pretože bola taká stručná a stručná. pohodlné. 18 Môžeme vidieť zrelého Augustína, ktorý tu starostlivo pokrýva tému posmrtného spasenia vo svetle skúseností, ktoré mal za posledné desaťročie:

Teraz, v čase medzi smrťou človeka a konečným vzkriesením, je duša držaná v skrytom útočisku, užívajúc si odpočinok alebo znášať ťažkosti v súlade s tým, čo si zaslúžila počas svojho života v tele. Nedá sa povedať, že duše mŕtvych nachádzajú útechu v zbožnosti svojich priateľov, ktorí sú nažive,

keď sa prináša obeta Prostredníka za zosnulých alebo almužna v Cirkvi. Ale tieto prostriedky sú ziskové pre tých, ktorí, keď žili, získali zásluhy, z ktorých by také veci mohli mať zisk

oni to je tu, potom, že je vyhral všetky zásluhovosť alebo vada čím a mužský štát po toto života môcť buď byť

zlepšila alebo zhoršila. Ale nech nikto nedúfa, že po smrti získa u Boha zásluhy, ktoré predtým zanedbal získať. ( *Ench* . 29) 19

Písmo, na ktoré sa odvoláva Augustín, je 2. Kor. 5:10, "Lebo všetci musíme stáť pred súdnou stolicou Kristovou, aby každý dostal odplatu za to, čo sa stalo v tele, či už dobré alebo zlé." Potom pristúpi k rozlíšeniu troch typov pokrstených mŕtvych: tých, ktorí boli po krste veľmi dobrí. nemá žiadne potrebu z modlitieb a obete od živých), tie SZO boli veľmi zlý (žiadne množstvo modlitieb a obetí im nepomôže) a tí v strede, ktorí môžu mať z modlitieb úžitok a obete, „ich úžitok spočíva buď v tom, že prinesú úplné odpustenie hriechov, alebo aspoň urobia odsúdenie znesiteľnejším“. Už dávnejšie v tom istom pojednaní Augustín poukázal na možnosť očistenia po smrti pokrstených kresťanov s ľahkými hriechmi: „Môže byť skúmané a buď zistené, alebo ponechané na pochybách, či niektorí veriaci môžu byť spasení akýmsi očistným ohňom, pomalšie. alebo rýchlejšie v pomere, ako milovali s väčšou či menšou oddanosťou

koniec str.137

statky, ktoré hynú" ( *Ench* . 18). V tejto malej príručke sú teda na mieste široké náčrty učenia o očistci, hoci Augustín sa k nemu stavia oveľa opatrnejšie a obozretnejšie ako neskoršie generácie. Túžba mnohých kresťanov poskytnúť útechu, pomoc a dokonca záchranu mŕtvych Augustín nasmeroval do užších hraníc posmrtnej pomoci pre pokrstených kresťanov len s ľahkými hriechmi. Augustín nemôže pochybovať o večnosti trestu pre zlých a bezbožných. nepokrstených: „Večná smrť zatratených, teda ich odcudzenie od Božieho života, bude trvať bez konca a bude to spoločný trest pre nich všetkých, bez ohľadu na to, aké dohady vychádzajú z ľudských emócií, o rozmanitosti tresty a zmiernenie alebo prerušenie ich trápenia“ ( *Ench* . 29).

Augustín tiež v roku 421 napísal *O starostlivosti o mŕtvych* ( *OCTD* ) ako odpoveď na otázku Paulina, biskupa z Noly, či je prospešné, aby boli mŕtvi pochovaní v blízkosti mučeníckej svätyne. Flora, bohatá vdova po Nole, dala pochovať svojho syna Cynegia pri hrobe svätého Félixa Vyznávača.

Paulinus mal uistil ju o tom toto by jej mŕtvym prospelo syna, ale potom napísal Augustína, aby získal jasnejší názor na vec. Augustín využíva túto príležitosť, aby zopakoval svoju zásadu, že Bohu záleží na skutkoch človeka v živote; likvidácia tela a iné faktory, ktoré nastanú po smrti, nemajú žiadny vplyv ( *OCTD* 1). Výslovne odmieta myšlienky Vergília a iných starovekých pohanov, že ponechanie nepochovanej mŕtvoly ovplyvňuje stav duše ( *OCTD* 2), no napriek tomu chváli zbožnú starosť pre telá zosnulých kresťanov ( *OCTD* 4). Dôležité je, že láska a oddanosť prejavovaná živými; Kresťanské modlitby a zbožnosť voči zosnulým *môžu* mať na zosnulých blahodarný účinok, ale iba vtedy, ak tento človek žil správne. Augustín bol dlho proti hodovaniu a pitiu v hroboch; teraz s triezvym uvažovaním sa opatrne pokúša ešte viac obmedziť kresťanskú činnosť v mene mŕtvych. 20 Nie všetci priatelia a rodina mŕtvych budú mať nárok na úžitok z nábožnosti živých, a tak sa v r prerušila starodávna solidarita medzi živými a mŕtvymi. Augustínova myšlienka a prax. Názor Vincentia Victora, ak by prevládol, by umožnil, aby takáto solidarita zbožnosti zostala medzi živými kresťanmi a nepokrstenými mŕtvymi. Augustín si to želá nahradiť odveké spoločenstvo medzi živými a mŕtvymi členmi rodiny, spoločenstvo nezaložené na výlučnom náboženskom vyznaní, za spoločenstvo členov cirkvi, živých a mŕtvych.

In toto rovnaký odpoveď do Paulinus, Augustína výnosov do diskutovať na postavenie a platnosť z postavy SZO

zjaviť sa z mŕtvych v snoch alebo bdelých víziách. 21 Robí to takým spôsobom, aby zmenšil ich potenciálnu autoritu, podobne ako zavrhol autoritu mŕtveho rogatistického biskupa, ktorý sa zjavil Vincentiovi Victorovi. Keďže obrazy živých aj mŕtvych osôb sa môžu objaviť rovnako v také vízie, a keďže živí majú

koniec str. 138

žiadna vedomosť o udalosti, keď sa zjavujú iným, Augustín zdôvodňuje, že ani mŕtvi ( *OCTD* 11-13). Ak na mŕtvy sami sú nevedomý že oni sú objavujúce sa do na žiť, potom čo presne tak vidí vizionár? „Prečo neveríme, že toto sú skutky anjelov prostredníctvom dispenzácie Božej prozreteľnosti, ktorá podľa nepochopiteľnej hĺbky dobre využíva dobro aj zlo? z jeho rozsudok?" ( *OCTD* 13). The okamžitá kontext z toto argument je do odradiť tie SZO by dávalo za pravdu videniam mŕtvych, ktorí žiadali o určitý typ pohrebu (10). Augustín verí, že to súvisí viac s túžbami snívajúceho, než s tým, čo mŕtvy skutočne potrebuje. Hoci neuvádza súvislosť, mohol použiť tento typ argumentu aj proti tým, ktorí by verili príbehu Falconilly alebo akémukoľvek inému „dôkazu“ z posmrtného života, že niekto bol posmrtne zachránený. Mŕtvi nemajú žiadny priamy kontakt s udalosťami na Zemi ani o nich nepoznajú, s výnimkou toho, čo majú učiť sa z nedávnych príchody; iba príležitostne je existuje skutočný vzhľad mŕtveho osoba vo svete živých ( *OCTD* 15, s uvedením Samuela v 1 Sam 28 a Mojžiša v Mt 17:3). Augustín sa mocne snaží zvrátiť stáročia stredomorskej viery a praktík, v ktorých boli ríše živých a mŕtvych úzko späté, a nahrádza ich povolenými modlitbami a omšami za pokrstených mŕtvych len s ľahkými hriechmi.

Augustín syntetizuje celoživotné učenie o posmrtnom živote v *meste Božom* , kniha 21, napísaná v polovici 420-tych rokov. Rekapituluje mnohé body z predchádzajúcich diel a systematicky ich spája. On berie starostlivosť do odmietnuť univerzálny spasenie ( *Mesto z Bože* 21.17), a do robiť tak on musieť interpretovať rom. 11:32 takým spôsobom, že to vylučuje túto doktrínu. Pavlova veta „aby sa Boh zmiloval nad všetkými“ znamená jednoducho všetkých pohanov a Židov, ktorých Boh predurčil na milosrdenstvo ( *Mesto Božie* 21. 21, 24). 22 V odpovedi na diskusiu s Vincentiom Victorom Augustín výslovne odmieta myšlienku, že by sa spravodliví mohli modliť za zatratených teraz alebo pri poslednom súde (21.24). Hoci sa Augustín výslovne nezmieňuje o *Petrovej apokalypse* alebo ôsmom (kresťanskom) *orákulum Sibyline* , odmieta ich názor, že príhovor pri na posledný rozsudok by byť udelené podľa Bože. 23 The smernice do modliť sa pre jedného nepriateľov (Mt 5:44) platí len vtedy, keď sú nepriatelia ešte nažive, hovorí Augustín. Raz oni sú mŕtvi kostol č dlhšie modlí sa pre na nekázne (21,24). Večný oheň je pripravený pre zlí, na diabol, a jeho anjelov (Mat. 25:41; *Mesto Bože* 21,23). Zapnuté veľa vydáva Augustín umožňuje pre neistotu alebo nejednoznačnosť, ale nie tu. Je si istý tým, čo Boh urobí so zreteľom na spasenie, pretože Boh to urobil zjavil to v písmach, najvýraznejšie v Jánovi 3:5 a 2 Kor. 5:10.

Ľudia ako Vincentius Victor, dvaja univerzalisti menom Avitus zo Španielska a iní, ktorých Augustín nazval „milosrdnými“, chceli, aby sa spása cirkvi po ich smrti rozšírila aj na nečlenov. To dáva dokonalý zmysel v historickom kontexte prechodu od prevažne pohanskej kultúry ku koncu str. 139

prevažne kresťanský. Rozdelené rodiny, ako tá Augustínova, a náboženské roztržky medzi generáciami boli normou. Pri presadzovaní ich milosrdného postavenia však podľa Augustína tieto ľudia zmenšili úlohu a autoritu cirkvi na zemi. Predstavovali stieranie rozdielu medzi pohanom a kresťanom v nebi aj na zemi, a to biskup Augustín nemohol dopustiť. Okrem toho porušili zmysel písma, ako ho chápal Augustín, v ktorom univerzálne alebo dokonca široko rozšírené spasenie nehralo žiadnu úlohu. Hoci stredovekí teológovia mohli zjemniť niektoré Augustínove najtvrdšie preddestinačné formulácie, a pritom mali dokonca falošné dielo, *Hypomnesticon* , pripisovaný Augustínovi za týmto účelom, 24 základný princíp odmietajúci posmrtnú spásu držané hojdať sa a sa stal univerzálne prijatý v na West. To princíp je na jeden s ktoré toto štúdium začalo: Ak jeden robí nie pripojiť sa hore s na komunity z na uložené alebo pri najmenej na potenciálne zachránených v tomto živote, pripojiť sa k nemu po smrti bude nemožné.

Jeden príbeh z konca Augustínovho života ukazuje, aký úspešný bol v presviedčaní členov cirkvi, že posmrtná spása už nemôže byť. V kázňach 323 a 324, kázaných počas veľkonočného týždňa v roku 426, Augustín chváli ženu, ktorá sa modlila k svätému Štefanovi, aby jej mŕtve dieťa bolo vzkriesené na krst. Vedela, že odkedy jej dieťa zomrelo nepokrstené, je naveky odsúdené na zánik, a Augustín chváli jej nesebeckosť, keď ho nechcela späť na normálnu dĺžku života, ale len kvôli krstu. Jej želanie sa splnilo, dieťatko ožilo a hneď po krste opäť zomrelo.

Augustín výslovne odmietol akékoľvek iné miesto ako večné peklo pre nepokrstené deti ( *DNOA* I.11; Kázeň 294.3.4); stredoveké scholastické teórie o limbe, ako aj optimizmus po Druhom vatikánskom koncile o osude nepokrstených detí ležali v ďalekej budúcnosti. 25 Pre Augustína a pre túto ženu s mŕtvym dieťaťom v náručí to bolo teraz alebo nikdy. Ako Gregor Veľký zopakoval Augustínove formulácie o nemožnosti posmrtnej spásy pre nepokrstených ( *Dial* . 4.46, 59), a ako následní západní teológovia vzal ich narážky od títo dva, smrť skutočne sa stal a firma a univerzálne uznávaná hranica spásy na Západe.

koniec str. 140

1. Modlitba Gregora Veľkého za Trajána zobrazuje abstrakt kapitoly a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

Čitateľ by mal byť upozornený, že Augustín predstavuje koniec obdobia štúdia, v ktorom som najznámejšie, menovite biblické štúdiá a rané kresťanstvo. Táto kniha sa mohla skončiť siedmou kapitolou , ale samozrejme, je toho ešte oveľa viac. Táto posledná kapitola nemôže byť v žiadnom prípade vyčerpávajúcim prehľadom všetkých presvedčení a praktík týkajúcich sa spásy nekresťanských mŕtvych vo východnom a západnom kresťanstve. Úplné sledovanie tohto príbehu v stredoveku, reformácii a modernom období by znamenalo vyžadujú aspoň jeden a možno niekoľko ďalších zväzkov. V tejto kapitole môžem poskytnúť len letmý pohľad na nasledujúce trajektórie, ako aj návrhy na ďalší výskum pre tých, ktorí sú odborníkmi na neskoršie obdobia.

Ďalšou západnou postavou s významom pre túto štúdiu je pápež Gregor Veľký, často označovaný za pápeža zakladateľ stredovekého pápežstva, ktorý vládol Petrovmu stolcu na konci šiesteho storočia, 590-604. V období medzi Augustínom a Gregorom sa v západnom svete udialo veľa: západnú polovicu ríše dobyli germánski králi v piatom storočí; pokúsil sa východný cisár Justinián do predĺžiť jeho pravidlo cez na West v skôr fakt než v názov iba; na Longobardi mal napadol Taliansko zo severu; a tesne pred Gregorovým nástupom na pápežský stolec mesto Rím znášalo povodeň a silné epidémie moru. 1 Populácia Ríma v roku 590 bola dramaticky menšia, ako mala bol v roku 400. 2 Ako mnohí komentátori poznamenali, duch Gregorovho veku bol celkom odlišný od toho Augustína: Pocit oddelenia medzi týmto svetom a neviditeľným svetom démonov a duchov sa do značnej miery vytratil, rovnako ako Augustínovo rozumné hodnotenie zázračnosti. 3

koniec str.141

© Copyright Oxford University Press, 2005. Všetky práva vyhradené Gregory's Dialogues

Tento nový duch je najzreteľnejšie viditeľný v Gregorových *dialógoch* , zložených v rokoch 593-594, diele obrovského významu pre umenie a teológiu neskoršieho stredoveku. Počas reformácie a znova v dvadsiatom storočí sa viedli diskusie o pravosti tohto diela, ale väčšinou to bolo spôsobené nepríjemnými pocitmi rôznych učencov z toho, že Gregor, tak učený a s jasnou hlavou vo svojich iných dielach, mohol dať toľko zásob do fantastických príbehov *Dialógov* . 4

V *Dialógoch* je množstvo epizód, v ktorých sa mŕtvym ľuďom zlepšila posmrtná existencia vďaka úsiliu živých. Všetky príbehy však zahŕňajú mŕtvych kresťanov, ktorí zhrešili

nejakým spôsobom po krste. V tomto zmysle zostáva Gregor verný Augustínovým formuláciám a na viacerých miestach opakuje Augustínov názor, že modlitby za zosnulých sú účinné len pre tých, ktorí si takúto pomoc počas svojho života zaslúžili. Za citáciu stojí *Dial* . 4,46 na dĺžku:

Ako sa má človek modliť za svojich nepriateľov, keď už nemôžu činiť pokánie zo svojich zlých ciest a obrátiť sa na skutky spravodlivosti? Svätí v nebi sa preto nemodlia za zatratených v pekle z rovnakého dôvodu, pre ktorý sa my nemodlíme za Diabla a jeho anjelov. Ani svätí ľudia na zemi sa nemodlia za zosnulých neveriacich a bezbožný ľudí. A prečo? Pretože oni robiť nie priať do mrhať ich modlitby v na zrak z spravodlivého Boha tým, že ich ponúka za duše, o ktorých je známe, že sú odsúdené. 5

Podobné myšlienky vyjadruje Gregor vo svojej *Moralii v Jóbovi* 16,82: „Veď hriech je privedený aj do pekla, ktoré sa pred koncom súčasného života nenapraví na pokánie trestaním toho, kto robí nie

bojte sa teraz Boha, pretože ho spravodlivý nikdy potom nemôže nájsť milosrdného." Kniha 26, kapitola 50 toho istého diela hovorí o neveriacich, ktorí vstanú, ale len za účelom večného trápenia. Nepredstúpia pred súd, pretože sú už odsúdení svojou neverou.

Popri týchto teoretických tvrdeniach o neodvolateľnej povahe zásielky do pekla množstvo príbehov vo štvrtej knihe *Dialógov* ukazuje hĺbku Gregorovej viery v posmrtnú spásu pre kresťanských hriešnikov. Existuje príbeh o kňazovi z Tauriany, ktorého v tamojších horúcich prameňoch navštívil duch prezlečený za muža. Duch povedal, že počas svojho života kedysi vlastnil tieto kúpele, ale pre svoje hriechy bol po smrti poslaný späť, aby v nich pracoval ako sluha. Prosil kňaza, aby za neho slúžil omše, čo kňaz urobil spolu s modlitbou a plačlivými prosbami. Keď sa kňaz vrátil do kúpeľov, duch tam už nebol, čo naznačuje účinnosť omší a modlitieb ( *Dial* . 4.57). koniec str.142

Ďalší príbeh Gregory zažil sám a týka sa Justusa, lekára/mnícha, ktorý na svojom smrteľnej posteli sa priznal, že si nechal ukryté tri vlastné zlaté mince, pričom ich nedokázal odovzdať komunite. Keď to Gregor počul, chcel „oslobodiť umierajúceho od jeho viny a dať živým spásonosnú lekciu“ ( *Dial* 4.57). Gregor zakázal ostatným mníchom, aby s ním mali čokoľvek spoločné, a úbohý Justus zomrel s plačom v ľútosti bez toho, aby ho nikto utešil. Položili ho na hromadu hnoja, zatiaľ čo ostatní mnísi hodili tri mince na jeho mŕtve telo. To malo za následok, že všetci ostatní mnísi odovzdali komunite akýkoľvek malý kúsok osobného majetku, ktorý mali, a Gregory hovorí, že jeho úsilie nakoniec viedlo k posmrtné spasenie Justusa. Tridsať dní po jeho smrti to prikázal Gregor denná omša za oslobodenie Justusovej duše „z ohňa“, zjavne nie večného pekla, ale nejakého očistného ohňa. 6 Po tridsiatich dňoch takýchto omší sa Justus zjavil v nočnom videní svojmu bratovi Copiosovi a oznámil že jeho bieda bola ukončená a bol „prijatý k svätému prijímaniu“. The *Dialógy* neobsahujú žiadne príbehy o tom, ako sa Gregor modlil za nekresťanských mŕtvych, a svojmu partnerovi Petrovi hovorí: „Pamätajte, že úžitok svätej obety je len pre tých, ktorí si svojím dobrým životom zaslúžili milosť prijať pomoc od dobré skutky, ktoré iní konajú v ich prospech“ ( *Dial* . 4.59). Gregory/Trajanov príbeh na východe a západe

Vzhľadom na úžasnú príhovornú moc zobrazenú v Gregorových *dialógoch* možno nie je prekvapujúce, že asi sto rokov po Gregorovej smrti existujú dôkazy o príbehu, v ktorom sa *modlil* za nekresťana: Gregorovu záchranu cisára Trajána, ktorý vládol Rímu v druhom storočí, 98-117 n. l. Niekto si v siedmom storočí evidentne myslel, že Gregorova sláva potrebuje pozdvihnutie smerom k schopnosti prihovárať sa aj za mŕtvych pohanov, čo je významné, pretože historický Gregor vyhlásil, že takýto čin je nemožný a proti učeniu cirkvi. Rozprávač(i) si jasne želal(a) dovolávať sa autority a moci Gregora za názor, ktorý je v rozpore s Gregoryho vlastným.

Rozprávka sa objavuje na východe aj na západe, v gréčtine aj latinčine. Najstarším latinským svedectvom je *Život Gregora* , ktorý napísal anonymný mních z Whitby v Anglicku a datovaný Bertramom Colgraveom do r. začiatkom ôsmeho storočia (medzi 704-714). 7 Na východe sa iná verzia príbehu objavuje v texte pripisovanom Jánovi Damascénskemu († 749) s názvom „O tých, ktorí

zaspali (zomreli) vo viere." Tento text bol uvedený už v 3. kapitole v spojitosti s tradíciami Thecla, keďže opisuje aj jej modlitbu za Falconillu. Pravdepodobne áno

koniec str.143

falošný, hoci F. Diekamp tvrdil, že je autentický. 8 Ak je autentický, tak príbeh Gregorovej modlitby pre Trajan je osvedčené pri opak konca Roman sveta pri o na rovnaký čas. Dokonca ak však o niečo neskôr, na práca stále vynaložil silný vplyv na následné myslel si a prax východného kresťanstva (a na Západe v 12. storočí), pretože sa za jeho autora považoval Ján z Damasku.

Trajektórie výkladu Gregorovej modlitby za Trajána sa líšia na Východe a Západe. Okrem toho sa rôzne latinské verzie v priebehu času výrazne menia, čo je vývoj, ktorý sledoval Gordon Whatley. 9 Tu bude užitočné poskytnúť preklady dvoch prvých svedkov na účely porovnania, počnúc latinčinou od anonymného mnícha z Whitby, kapitola 29:

Niektorí naši ľudia tiež rozprávajú príbeh, ktorý vyrozprávali Rimania o tom, ako bola duša cisára Trajána osviežená a dokonca pokrstená slzami svätého Gregora, príbeh, ktorý je úžasný na rozprávanie a úžasný na počúvanie. Nech sa nikto nečuduje, že hovoríme pokrstený, lebo bez krstu nikto neuvidí Boha; a tretím druhom krstu je podľa slzy. Jeden deň ako prechádzal fórum, veľkolepé kus práce pre ktoré Trajan vraj bol zodpovedný, on našiel na skúmanie to opatrne že Trajan však pohan, mal hotovo a skutku tak dobročinné, ako sa zdalo pravdepodobnejšie boli skutok kresťana než pohana. Pre to sa týka toho, že keď vo veľkom chvate viedol svoje vojsko proti nepriateľovi, dojali ho slová vdovy k ľútosti a cisár celého sveta sa zastavil. Povedala: "Lord Trajan, tu sú muži, ktorí zabili môjho syna a nie sú ochotní zaplatiť mi odplatu." Odpovedal: „Povedz mi o tom, keď sa vrátim a ja bude urobiť odmeniť do ty." ale ona odpovedal, "Pane, ak vy nikdy vrátiť, tam bude byť nikto, kto by mi pomohol." Potom, ako bol ozbrojený, prinútil obžalovaných, aby okamžite zaplatili odškodné, ktoré mali dlžil jej v jeho prítomnosti. Keď Gregory objavil príbeh, uvedomil si, že to bolo práve to, čo sme čítali o v na biblia, „Sudca na bez otca a na vdova. Poď teraz a nech nás dôvod spolu, hovorí Pán“ (Iz 1,16-17). Keďže Gregor nevedel, čo má urobiť, aby potešil dušu tohto muža, ktorý spomenul Kristove slová, išiel do kostola sv. Petra a plakal záplavami sĺz ako bolo jeho zvykom, až napokon Božím zjavením získal istotu, že jeho modlitby boli vypočuté. že sa nikdy neodvážil to žiadať od žiadneho iného pohana. 10

Porovnaj na grécky text z (pseudo?) John damascénsky, 9 a 16:

1. Nezachránila po smrti prvá mučeníčka (Thecla) Falconillu? Ale poviete, že bola hodná toho urobiť, pretože bola prvou mučeníčkou a bolo vhodné, aby bola vypočutá jej modlitba. Ale hovorím pre vás, áno, bola prvou mučenicou, ale pozrite sa na typ človeka, pre ktorého to požiadala: uctievačka pohanských modiel, úplne bezbožná služobnica iného pána!

koniec str.144

(16) Gregory na Dialóg, na senior biskupa z Rím, ako všetci vie, bol a muž dobre známy pre jeho spravodlivosť a vedomosti. Oni dokonca povedať, že božský anjel asistovaná ho kedy viedol liturgiu. Jedného dňa tento Gregor pri prechádzke medzi kameňmi opatrne stál a vyslovil mocnú modlitbu namierenú k Pánovi milujúcemu duše za odpustenie hriechov Trajana na kráľ. Okamžite po hovorí títo veci on počul a hlas znášaný do ho od Boha: „Ja mať vypočul som tvoju modlitbu a ja dávam Trajanovi odpustenie. Ale ty (jednotné číslo) by si nemal znova predkladať modlitby adresované mne v mene pohanov ." A že tento príbeh je pravdivý a bezúhonný, celý Východ a West je svedkom. pozri, toto dokonca prevyšuje čo sa stalo do Falconilla. Pre bola na párty žiadne iné zlo (okrem modlárstva), ale Traianus spôsobil smrť mnohých mučeníkov. si úžasný,

Pane a obdivuhodné sú tvoje diela. Chválime vašu neuveriteľnú dobrotu srdca, pretože vždy inklinujete k láske k ľuďom. 11

Latinský aj grécky text predpokladajú, že príbeh existuje už nejaký čas, a ani jeden nespochybňuje historickú platnosť príbehu. Obaja sú presvedčení, že Gregor sa modlil a Traianus bol skutočne zachránený. Kontext každej verzie je však odlišný: V latinčine je cieľom ukázať úžasné schopnosti z pápež Gregory, ako na rozprávač hovorí v kapitola 28, "SZO bude nie byť ohromený pri na Apoštolskú milosť, ktorú vlastnil, zaväzoval a rozväzoval nielen živých, ale aj umierajúcich a tých, ktorí boli z Božieho dovolenia odovzdaní zástupom pekla?“ V pozadí je tu Mt 16:18: „brány Hádes“ nezvíťazí nad Petrom a cirkvou. Ako Petrov nástupca Gregor rozširuje svoju moc zväzovať a rozväzovať dokonca aj otváranie pekiel, keď sa modlí za Trajána. Naproti tomu v gréckom texte cieľom je obhajovať vieru v modlitbu za zosnulých vo všeobecnosti a tento príbeh, spolu s príbehom Falconilly, je uvádzaný ako najextrémnejší príklad milosrdného Boha, ktorý je ochotný odpustiť aj notoricky známemu prenasledovateľovi cirkvi na príkaz svätca. . Tomuto celkovému cieľu slúži chvála na Gregora v gréckom texte. Pseudo-damascénsky text si dáva pozor, aby tieto príklady príliš nezovšeobecňoval, keďže inde uvádza Pseudo-Dionysia a Jána Zlatoústeho ako autority, ktoré obmedzujú účinnosť modlitby na zbožných a pokrstených mŕtvych. 12 Hlavným cieľom pseudodamascénskeho textu je ospravedlniť modlitbu za tých, ktorí zomreli v viera a skutočnosť, že tradícia obsahuje príbehy o spáse dvoch mŕtvych pohanov, slúži len na zdôraznenie príležitostne ďalekosiahleho Božieho milosrdenstva.

V ďalšom ostrom rozdiele medzi latinčinou a gréčtinou možno vidieť, že latinská verzia dbá na to, aby chválila cnostného Trajána, a je tiež citlivá na predstavu, že bez krstu nemožno byť spasený. Tieto detaily odrážajú Augustínove názory, ktoré sú už absorbované celým Západom, že Jána 3:5 treba chápať v výlučnom zmysle a že po smrti možno pomôcť len tým, ktorí boli pokrstení a následne cnostní. latinčina

koniec str. 145

dodáva a tretí kategória, „krst z slzy" (v toto prípad niekto iného slzy), do na dobre osvedčený „krst vodou“ a „krst krvi“ na vysvetlenie Trajánovej spásy. Grécka verzia nič z toho nemá; grécka verzia ani zďaleka nezdôrazňuje Traianovu cnosť, ale zdôrazňuje skutočnosť, že prenasledoval kresťanov, čím sa stal oveľa horším hriešnikom, ako bol Falconilla. Ani gréckeho autora nezaujíma Traianov nedostatok krstu. Gréci majú Boha nabádať Gregora, aby sa nemodlil za iného pohana; z toho by sa dalo vyvodiť, že Trajan a Falconilla boli ojedinelé prípady a dvere sú teraz zatvorené. Whitbyho latinská verzia toto napomenutie neobsahuje, iba poznámku, že Gregor sa nikdy predtým neodvážil žiadať to od iného pohana (atque ut numquam de altero illud presumpsisset pagano).

In všeobecný podmienky, na Gregora/Trajana príbeh sa líši od na iní v toto štúdium v a číslo z spôsoby. Na rozdiel od modlitby z Perpetuy a Thecla, Gregoryho modlitba nie zapojiť na posmrtný spasenie priateľa alebo príbuzného. Na kresťanskom Západe v ôsmom storočí, keď väčšina priateľov a príbuzných boli kresťania, posmrtný osud nepokrstených osôb v najbližšom kruhu nebol taký dôležitý. problém ako to mal Bol v na druhý cez na piaty storočia. Trajan bol a obrázok z vzdialený minulosť, takže v tomto zmysle bol ako starí hodní, ktorých zachránil Kristus pri jeho zostupe do pekla, alebo apoštoli v ich krstný výlet do Hádu v *Hermasovom pastierovi* . V latinskej verzii Traianovo naplnenie cností starozákonného kráľa zdôrazňuje toto spojenie. Traianus sa však od týchto starších hodností líšil, pretože žil po Kristovi a vedel o ňom. Príbeh v týchto dvoch prvých verziách nastoľuje, ale nerieši, problém miesta v ekonómii spásy pre spravodlivého človeka, ktorý vedel o Kristovi, ale nebol kresťanom.

Trajan, Falconilla, a Posmrtný Spasenie v West a východ

Následná história príbehov o Trajánovi na Západe a Falconille na Východe bola zdokumentovaná v dvoch zásadných článkoch, jeden od Gordona Whatleyho a jeden od M. Jugieho. 13 Veľa z toho, čo nasleduje, závisí od nich. Na Západe ďalší Gregorov životopisec opakuje príbeh o Trajanovom spasení

o 150 rokov neskôr a pridáva k tomu svoje vlastné zvraty. Týmto životopiscom je Ján Diakon, ktorý napísal svoj *Vita Sancti Gregorii* na príkaz pápeža Jána VIII koncom deviateho storočia. 14 Ján Diakon hovorí, že príbeh o Gregorovi/Trajanovi je medzi Sasmi známy (jasný náznak, že Ján poznal Whitbyho *život* ), ale že Rimania sú voči nemu skeptickí, a cituje Gregorove vlastné spisy, v ktorých sa modlia za nekresťanov mŕtvy je výslovne zakázaný. Keď to však povedal, pokračuje v zopakovaní príbehu, ale s významnými zmenami. Hovorí, že Gregor sa v skutočnosti nemodlil

koniec str. 146

pre Trajan, on iba plakal a na len slzy zlepšila Trajanovo utrpenie v pekle; oni urobil nepokrstiť ho ani ho napokon nezachrániť ( *PL* 75.105-06). Okrem toho Ján Diakon mení poznámku Whitby *Life* : „[Gregory] sa nikdy neodvážil to žiadať od žiadneho iného pohana“ na pokyn, nápadne podobný gréckemu, že by sa nemal modliť za pohana iný svet (tantum pro nullo ulterius pagano preces effunderet). Všetkými týmito spôsobmi Ján Diakon uvádza príbeh do súladu s jeho chápaním rímskokatolíckej ortodoxie, v procese, ktorý je podobný spôsobu, akým Augustín reinterpretuje Perpetuinu modlitbu za Dinokrata. V oboch prípadoch je myšlienka, že pohan bol zachránený posmrtne, výrazne naznačená v origináli, interpretovaná mimo príbeh.

Krátko nato zopakuje túto epizódu spisovateľ z konca deviateho alebo začiatku desiateho storočia, ktorý interpoluje skorší *Život Gregora* od Pavla Diakona, ale predbežne tvrdí, že Traianus bol skutočne spasený, a dodáva, že za predpokladu, že sa prihovára za pohan, Gregor si zaslúžil trest (promuerit castigari)! 15 In *Zlatá legenda* , dielo z trinásteho storočia pripisované Jacobusovi de Voraigne, anjel údajne dal Gregorovi možnosť dvoch dní mučenia v očistci alebo fyzickej choroby počas zvyšku jeho život. Vyberá si chorobu a to sa používa na vysvetlenie jeho sťažností na dnu a horúčku pravé listy. 16 Verzie epizódy Gregory/Trajan dodané Jánom Diakonom a interpolovaným Pavlom Diakonom sa stali štandardnými počas zvyšku stredoveku; jediná známa kópia z na Whitby *Život* chradla pri na kláštorný knižnica z St. Gall v Švajčiarsko kým 1866. 17 Whatley podrobne opisuje, ako sa interpretácia tohto príbehu stala takou dôležitou v bojoch o humanizmus, scholastiku a cirkevnú moc až do reformácie. Napríklad Abelard a iní humanisti dvanásteho storočia ho používajú na vyzdvihovanie Trajánovej cnosti a spravodlivosti, takže „Gregoryho plačlivý príhovor v Trajanovom mene [je] vyjadrením súcitu a obdivu veľkého kresťanského otca k tomu, čo bolo najlepšie a najušľachtilejšie v jeho mene. pohanská minulosť krajiny“. 18 Scholastici trinásteho storočia ťažia z príbehu pre svoje teologické diskusie o možnosti spásy pre rôzne kategórie pohanov. Mali prístup k latinskému prekladu gréckej verzie pripisovanej Jánovi Damascénskemu a všetci predpokladajú Trajan mal Bol uložené, ale v scholastický logika jediný spôsobom toto mohol bol splnené bolo, keby Trajanovo telo bolo obnovené k životu, aby mohol činiť pokánie a stať sa skutočným životom Christian. Tento názor zastávajú Viliam z Auvergne, Viliam z Auxerre, Alexander z Halesu, Tomáš Akvinský a Bonaventúra. 19 Človeku sa hneď vybaví Augustínova kázeň 324, diskutovaná o koniec predchádzajúcej kapitoly, kde mŕtvy dieťa je privedený späť do života len aby mohol byť pokrstený. Vo svojom poslednom slove na túto tému Tomáš Akvinský spochybňuje teóriu resuscitácie s ohľadom na Traiana a vracia sa k názoru Jána Diakona, že Trajanove bolesti v pekle sa len zmiernili.

koniec str.147

pre a čas. Boží spravodlivosti by prípadne chytiť hore s on a on by byť potrestaný dokonca prísnejšie v pekle po poslednom súde. 20 Whatley pripisuje túto zmenu predstave, že „Akvinský sám možno tušil, ako by sa myšlienka Trajánovej spásy mohla obrátiť proti tradičnému náboženskému zriadeniu,“ 21 a ďalej ukazuje, ako skutočne figuruje niekoľko štrnásteho storočia Použi príbeh podkopávať na autorita cirkvi. Dante to používa do vysloviť nádej, že len pohania, ktorí žili aj po Kristovi, môžu byť stále spasení. John Wyclif (1330-1384) tvrdí, že Traianus bol po celý čas predurčený do neba, bol členom skrytej, neviditeľnej Cirkvi a bol poslaný do

po jeho smrti očistec, nie peklo. Tieto interpretácie príbehu spochybňovali nevyhnutnosť krstu a Eucharistie pre spásu. 22

Krátko predtým a potom popri týchto výzvach cirkevnej autority v 14. storočí množstvo teologičiek a mystičok tiež spochybňovalo odmietnutie posmrtnej spásy pre zatratených zo strany západnej cirkvi. Svoje názory nezakladali na údajnom konaní pápeža Gregora v minulosti, ale skôr na vlastnej náboženskej skúsenosti s Božím milosrdenstvom a vlastných mystických utrpeniach pre druhých.

Barbara Newmanová analyzuje množstvo príkladov: Hadewijch z Brabantu (fl. cca 1220-1240) vo svojom piatom videní mohol tvrdiť, že v skutočnosti zachránila štyri duše pred peklom; Katarína Sienská (1347-1380) si želá, aby bola sama odsúdená do pekla, ak by to znamenalo, že všetci hriešnici tam môžu byť spasení (Rim 9:3); Marguerite Porete († 1310) a Julián z Norwichu (1343 – asi 1416) rozvíjajú teológiu, ktorá vedie niekedy k implicitnej univerzálnej spáse. 23 Vo všetkých týchto prípadoch je vyjadrením túžby, nádeje a občas aj presvedčenia, že peklo nie je večné. Každá z týchto žien tiež vie, že jej názory sú nebezpečné a že dvorí kacírstvo.

Dva príbehov od na skoro obdobie z na christianizácia z Európe slúžiť do demonštrovať ako dogmatické formulácie Augustína a Gregora Veľkého pomohli formovať a formovať následnú náboženskú predstavivosť Západu. Prvý príbeh pochádza z dobytia Frieslandu Karolom Kladivom v roku 692 n. l. Ako povedal JL Motley vo svojom magisterskom *Rise of the Dutch Republic* , porazený frízsky náčelník Radbod sa chystal prijať krst do kresťanstva, keď ho napadla myšlienka: „Kde? sú v súčasnosti moji mŕtvi predkovia?' povedal a zrazu sa obrátil na biskupa Wolfrana. „V pekle so všetkými ostatnými neveriacimi,“ znela nerozvážna odpoveď. "Výborne," odpovedal Radbod a zložil si nohu krstný font], 'potom bude ja skôr hostina s môj predkovia v na haly z Woden, než prebývať s tvoja malá hladujúca skupina kresťanov v nebi.“ " 24

Žiadne množstvo prosieb nedokázalo náčelníka ovplyvniť a zostal pohanom až do svojej smrti. Táto epizóda ukazuje, ako sa obavy o mŕtvych môžu objaviť kedykoľvek, keď dôjde k konverzii na náboženstvo, kde spasenie závisí od konfesionálneho postoja prijatého v tomto živote. Na Západe po Augustínovi, čím skôr

koniec str. 148

flexibilita, ktorá mohla utíšiť Radbodove obavy, sa stratila. Radbod uprednostňuje národnú náboženskú solidaritu s mŕtvymi pred solidaritou založenou výlučne na vyznaní viery.

Druhý príbeh sa týka svätého Patrika (asi 373-463) a pochádza z *tripartitného života Patrika z deviateho až desiateho storočia* , série troch kázní o živote svätca napísaných v gaelčine. Text odráža západné predstavy o posmrtnom spasení dvoma spôsobmi. Po prvé, Patrik žiada, aby Boh prejavil milosrdenstvo niektorým hriešnikom, ktorých si Patrick vyberie na poslednom súde. Zatiaľ čo text je nejednoznačný, autor tu pravdepodobne zamýšľa pokrstených kresťanov. Po druhé, Patrick skutočne zachráni mŕtveho pohana, ale iba tým, že ho vzkriesi a pokrstí:

Raz, keď Patrick cestoval po rovinách syna Erca, menovite v Dichuil a Erchuil, uvidel v ňom obrovský hrob. Patrick potom oživil mŕtveho muža, ktorý ležal v hrobe, a spýtal sa

zvesť o ňom, menovite kedy a ako sa tam dostal, akej rasy a mena bol. Odpovedal Patrickovi: "Som Cass, syn Glassa; a bol som pastierom svíň Lugara, kráľa Irauty; a vojak Macca Cona ma zabil za vlády Coirpre Niafer. Dnes som tu sto rokov." Patrick ho pokrstil a on opäť odišiel k svojmu hrobu. 25

Tento motív vzkriesenia mŕtvoly a jej pokrstenia sa v západnej ľudovej predstavivosti stáva spôsobom, ako zachrániť mŕtveho pohana. Neskôr sa to odrazilo na tom, že scholastici trvali na tom, že Traianus bol najprv vychovaný a potom pokrstený. Telesná existencia na tejto zemi je jedinou sférou, v ktorej možno získať spásu.

In na východ, na histórie z výklad z na Trajan a Falconilla epizódy, a z posmrtné spasenie pre zatratených vo všeobecnosti sa odvíja v veľmi rôzne spôsobom. Tam nie je ekvivalent Augustínovi v na Východ a č centralizované vyučovanie autorita do skúste do zaviesť jednotnú prax a presvedčenie. Množstvo kľúčových východných postáv výslovne odmieta posmrtnú spásu, najmä Ján Zlatoústy v r.

súvislosť s Kristovým zostupom do pekla (pozri kapitolu 5 , „Rôzne názory“) a pseudo-Dionysius z piateho alebo šiesteho storočia v *cirkevnej hierarchii* 7,1, ktorý znie: „[Hierarcha] neponúka túto modlitbu za tých, ktorí zomrel v stave nesvätosti. To by znamenalo odstúpiť od svojej funkcie tlmočníka. Buďte bokom, jeho nespravodlivá modlitba by bola odmietnutá a Boh by odpovedal spravodlivými slovami

písma; „Prosíte a nedostávate, pretože zle prosíte“ (Jakub 4:3). 26 Tento pseudodionýzovský text mal neskôr veľkú autoritu, pretože sa predpokladalo, že pochádza od kresťana z prvého storočia, Dionýzia Aeropagita zo Skutkov 17:34.

Vo východnej teológii však boli a sú aj iné hlasy. Ako je uvedené v 6. kapitole , univerzálna spása, ktorú obhajoval Gregor z Nyssy, nie

koniec str. 149

zvyčajne viedlo k zníženiu úcty, v ktorej sa k nemu správa v grécky hovoriacom kresťanstve. Autor knihy *Život a zázraky svätej Thecly z* piateho storočia spojil nicejskú a chalcedónsku ortodoxiu so silným pohľadom na spásu pre pohanskú Falconillu (pozri kapitolu 3 , „Neskoršie interpretácie“). John Damascene, údajný autor knihy *O tých, ktorí zaspali vo viere* , sa môže odvolať pre viaceré názory, keďže tento text v jednej kapitole cituje Dionýziove varovania, ale potom pristúpi k pozitívnemu hodnoteniu konania Thecly a Gregora. Smerodajné názory na Východe sú teda oveľa rozmanitejšie ako na Západe po Augustínovi. Po Augustínovi a až donedávna západná tradícia bolo si istejšie, že vie, čo Boh urobí pri poslednom súde; Východní teológovia majú tendenciu byť obozretnejší, vyhýbajú sa takýmto vyhláseniam. Tento rozdiel v citlivosti by mohol súvisieť s rôznymi politickými a sociálnymi štruktúrami na Východe a Západe. Ako poukazuje Peter Brown, Východorímska ríša vycentrované pri Konštantínopol ponechané na "triumfálny príbeh" z kresťanstva úspech v svet, a teda pohanstvo bolo vzdialenejšou hrozbou, „skrachovaným dispenzom, ktorý ležal mimo cirkvi“. Naproti tomu na latinskom západe „pohanstvo ležalo blízko srdca všetkých pokrstených kresťanov, vždy pripravených sa znovu objavia vo forme „pohanských prežitkov“. Majstrovský príbeh christianizácie, ako bol výslovne propagovaný v mnohých kruhoch latinského západu, nebol jedným z definitívnych triumfov. Bol to ten, v ktorom neprekonaná minulosť ustavične zatieňovala postupujúce kroky kresťanskej súčasnosti.“ 27 Aplikovaný na Táto štúdia znamená, že medzi pohanstvom a kresťanstvom bolo potrebné postaviť silnejší múr v ideológii Západu a Augustínove jasné odmietnutia posmrtnej spásy sa na tento účel dobre hodili.

V byzantskom svete prax pokusov o záchranu ťažkých hriešnikov z pekla neskončila úsilím z Thecla a Gregory. M. Jugie prepočítava na príbeh z na deviateho storočia cisárovná Theodora kto mal všetci duchovní, mnísi a verní modli sa za jej mŕtvu manžel, cisár Theophilus, pretože zomrel ako nekajúcny protivník ikon. Všetci sa dozvedia zo zjavenia, že mu Boh odpustil. 28 pravda, na cisár Theophilus bol pri najmenej a pokrstený kresťan, ale od na bod z vyhliadka z na víťazi v obrazoboreckom spore, nepriateľ ikon je možno ešte horší ako pohan. Prostredníctvom tejto verejnej modlitby a zjavenia je mŕtvy cisár kooptovaný živými do postavenia, ktoré je v rozpore s jeho. Neskôr teológovia, Páči sa mi to teofylakt z Bulharsko v na jedenásty storočie, urobiť explicitné že modlitby za mŕtvych sú účinné „aj pre tých, ktorí zomierajú s ťažkými hriechmi“ μαρτ αις βαρε αις).“ 29

V dvanástom storočí metropolita Nicholas Aténsky zaviedol nový rituál smrti, ktorý sprevádzal extrémne pomazanie. Ako ju opisuje Jugie, „uskutočnilo ju sedem kňazov, ktorí striedavo pálili papyrus namočený v oleji nad hrobom mŕtveho, pričom recitovali modlitby požadujúce vyslobodenie z pekla a rozprávali legendy o Falconille, Trajanovi a

koniec str. 150

Teofil." 30 Tento rituál sa nachádza v niekoľkých gréckych liturgických rukopisoch z 15. storočia a v mnohých vytlačené verzií od na šestnásty, po ktoré to spadol von priazeň. 31 Ako a Konečný príklad, my smieť

citovať Nicephora Callista z Xanthopolous, ktorý v štrnástom storočí uvádza do liturgie pre Sexagesimu legendy o Falconille a Traianovi. Sú vzývané ako istý dôkaz účinnosti modlitieb za mŕtvych – všetkých druhov mŕtvych. 32

Trajan a Falconilla pri na rady z Ferrare/Florencia cez na Súčasnosť deň

Východ a Západ sa v tejto otázke prelínali na koncile vo Ferrare, ktorý sa neskôr presunul do Florencie v roku 1438. Tento koncil bol zvolaný, aby sa pokúsil znovu nastoliť jednotu medzi latinskou a gréckou cirkvou. V kontexte diskusie o očistci, jednej z hlavných otázok, na ktorej sa obe cirkvi nezhodli, Marek z Efezu prezentuje východný názor, že modlitba za mŕtvych sa neobmedzuje len na veriacich s všednými hriechmi, čo bola západná pozícia už od Augustína. „Niektorí ľudia boli vypočutí nielen pri modlitbách za veriacich, ale aj za neverných . Napríklad blahoslavená Thecla svojimi modlitbami preniesla Falconillu z miesta nespravodlivých a veľký Gregor Dialóg, ako hovorí sa, že zachránil cisára Trajána." 33 Marek ďalej hovorí, že cirkev Božia sa za takých nemodlí rôzne druhy ľudí (Trajan a Falconilla), ale je to tak modliť sa pre všetci veriaci ktorí zomreli, dokonca Ak oni sú notoricky známy hriešnikov. Odmietanie na západnej inovácie z očistec, Marka zdôrazňuje že modlitba lebo mŕtvy je prostriedok, ktorým môžu mŕtvym hriešnikom pomáhať živí. Či boli takéto modlitby účinné, sa ukáže až pri poslednom súde. Podobne ako pseudodamascénsky text, ani Mark nepoužíva príbehy Falconilly a Trajána na ospravedlnenie modlitby za pohanov ako také, ale posilňujú predstavu o účinnosti modlitby za kresťanských hriešnikov. Neexistuje žiadny záznam o reakcii Západu na Markovo použitie Thecly a Gregora, pretože diskusia pokračuje zameraním sa na rozdiely v súvislosti s očistcom, ale Willy Rordorf poukazuje na to, že tri latinské rukopisy *Skutkov Pavla a Thecly ,* ktoré vznikli po tomto koncile, vynechávajú alebo výrazne zmeniť modlitbu Thecla za Falconillu. Podľa jeho názoru to bol jeden zo spôsobov, ako reagovať! 34

Niektorí východní ortodoxní teológovia dodnes zachovávajú otvorenosť k modlitbe za mŕtvych v pekle. Kallistos Ware uvádza, že pri „Vešperách na kolenách“ večer v nedeľu Turíc sa hovorí nasledujúca modlitba: „Ó Kriste, Bože náš , ktorý si zostúpil do pekla a rozbil večné

bary, odhaľujúce na spôsobom z stúpanie pre tie SZO prebývať v že nižšie svet na toto Konečný a šetrenie

sviatok, s potešením prijímaš príhovorné zmierenie v mene tých, ktorí sa drží v pekle, a udeľuješ nám veľké

koniec str.151

nádeje že ty vädnúť poslať dole na ich relaxácia z ich muky a útecha." 35

Ware ďalej poukazuje na to, že aj keď táto modlitba konkrétne nepožaduje prepustenie z pekla, podľa názoru mnohých ortodoxných kresťanov je takéto prepustenie možné, pretože „v období medzi Kristovým vzkriesením a jeho druhý prichádza na brány pekla stáť OTVORENÉ, a kým na posledný rozsudok č jeden je zatiaľ neodvolateľne odsúdený zostať tam na večnosť.“ 36 Je príznačné, že tu v tejto modlitbe sa Kristovo trýznenie pekla chápe ako neúplný proces s otvoreným koncom, presne to, čo chcel Augustín zrušiť vo svojom *Ep* . 164 do Evodiusa.

Na rozdiel od augustiniánskej istoty, že Boh by nikdy posmrtne nespasil nepokrsteného resp ťažkým hriešnikom, mnohí východní teológovia sú naklonení nechať vec na Boha. Ak chce byť milosrdný, ako v prípadoch Falconilla a Traiana, tak áno. Ako uvádza John Meyendorff vo svojom prehľade byzantskej teológie: „Pre Marka z Efezu je spása spoločenstvom a ‚zbožštením‘. [Východný

Ortodoxné] chápanie spasenia prostredníctvom prijímania vylučuje akýkoľvek legalistický pohľad na pastoračnú a sviatostnú moc Cirkvi nad živými alebo mŕtvymi (východ nikdy nebude mať náuku o „odpustkoch“) alebo akýkoľvek presný opis stavu zosnulých duší. pred všeobecným vzkriesením." 37

Samozrejme, ekumenický koncil, autoritatívny vo východnej ortodoxii, odsúdil univerzálnu spásu (pozri kapitolu 6 , „Univerzalizmus na východe“), ale podľa Meyendorffa a mnohých východných ortodoxných teológov to *nevylučuje* iné typy posmrtná spása: „Nakoniec

Po konfrontácii s Logosom bude mať človek v posledný deň stále možnosť Ho odmietnuť, a tak pôjde do „pekla“. Sloboda človeka nie je zničená fyzickou smrťou; je tu teda možnosť neustálej zmeny a vzájomného prihovárania sa.“ 38 Ľudská osobnosť po smrti ďalej rastie a rozvíja sa tak, ako to bolo v živote, až do konečného súdu, keď padne nezvratné rozhodnutie.

V podobnom duchu sa rímsky katolicizmus po Druhom vatikánskom koncile vzdialil od niektorých formulácií charakteristických pre Augustínovo *Božie mesto* , kniha 21. Článok 1257 nového *Katechizmu Katolíckej cirkvi* uvádza, že „Boh spojil spásu so sviatosťou sv. Krst, ale on sám nie je viazaný svojimi sviatosťami.“ V článku 1261 sa ďalej uvádza:

Ako S pozdravom deti SZO mať zomrel bez krst, na kostol môcť iba poveriť im na milosrdenstvo Boha, ako to robí pri svojich pohrebných obradoch za nich. Vskutku veľké Božie milosrdenstvo, ktoré si želá, aby boli všetci ľudia spasení, a Ježišova nežnosť k deťom, ktorá ho prinútila povedať: „Nechajte deti prichádzať ku mne, nebráňte im“ (Mk 10,14; porov. 1 Tim. 2:4), dovoľte nám dúfať, že existuje cesta spásy pre deti, ktoré zomreli bez krstu. O to naliehavejšia je výzva Cirkvi nebrániť malým deťom prichádzať ku Kristovi skrze dar svätého krstu. 39

koniec str.152

A tak, hoci nepopiera nevyhnutnosť krstu a špecificky nepovoľuje príhovornú modlitbu za nekresťanov, katolicizmus po 2. vatikánskom koncile urobil krok smerom k „milosrdným“ oponentom Augustína, akým bol Vincentius Victor. Pre toto existuje precedens v stredovekých predstavách limba ako neutrálneho miesta pre nepokrstené deti, no nový katechizmus hovorí o nádeji aj na „ *spásu “.* z deti SZO mať zomrel bez krst" [dôraz pridané], a krok mimo akýkoľvek koncepcia limbu.

S tým súvisí aj otvorenosť na Druhom vatikánskom koncile pre Božie spásonosné zámery medzi tými, ktorí nikdy nepočuli evanjelium:

Na základe Písma a Tradície koncil učí, že Cirkev, ktorá je teraz na zemi pútnikom, je nevyhnutná pre spásu: jediný Kristus je prostredníkom a cestou spásy; je nám prítomný vo svojom tele, ktorým je Cirkev . Preto nemohli byť spasení tí, ktorí vedia, že katolícka cirkev bola

založil ako nevyhnutné podľa Bože cez Kriste, by odmietnuť buď do vstúpiť to alebo do zostať v to Tí

ktorí bez vlastnej viny nepoznajú Kristovo evanjelium ani jeho Cirkev, no napriek tomu s úprimným srdcom hľadajú Boha a podnecovaní milosťou sa snažia konať jeho vôľu tak, ako ju poznajú skrze diktuje ich svedomie — aj oni môžu dosiahnuť večnú spásu. 40

V tomto dokumente Druhého vatikánskeho koncilu sa stále kladie dôraz na činy v tomto živote: krst alebo hľadanie Boha s úprimným srdcom. Neobhajuje teda „posmrtnú spásu“, definovanú ako obrat k Bohu po smrti alebo posmrtnú ponuku Božej milosti. Ide však o dlhú cestu k vyriešeniu mnohých znepokojujúcich problémov teodicey, ktoré vyvolali Augustínove formulácie. Zdá sa, že východné pravoslávie a rímsky katolicizmus sa v týchto otázkach posunuli oveľa bližšie, ako tomu bolo na koncile vo Ferrare/Florencie v roku 1438.

koniec str.153

© Copyright Oxford University Press, 2005. Všetky práva vyhradené Závery

zobraziť abstrakt kapitoly a kľúčové slová skryť abstrakt kapitoly a kľúčové slová



Jeffrey A. Trumbower

Táto kniha skúmala množstvo kresťanov z prvých niekoľkých storočí, ktorí verili, že nekresťania môžu byť spasení posmrtne, rôznymi spôsobmi: Pavol (v jeho najuniverzálnejšom momente), možno autor 1. Petra, autori *Petrovej apokalypsy* a druhej *Sibyliny Orákulum* , autor *Skutkov Pavla a Thecly* , Klement Alexandrijský, Perpetua a redaktor Perpetuinho denníka Origenes, Gregor z Nyssy, Evagrius Ponticus , raný Hieronym, dvaja Aviti zo Španielska, Vincentius Victor, autor knihy *Život a zázraky sv. Thecly* , pseudo-Ján Damascénsky a pôvodcovia legendy o Gregorovi Veľkom/Trajanovi. Okrem toho oveľa viac ľudí verilo, že posmrtné spasenie

sa odohral aspoň v jednom momente dejín: v zostupe Krista k mŕtvym. Tento zoznam nezahŕňa iných „milosrdných“ kresťanov, ktorí sa možno modlili a očakávali spásu svojich mŕtvych nekresťanských priateľov a príbuzných, ale nezanechali žiadny písomný záznam o svojom úsilí. Praktiky a presvedčenia týchto ľudí boli pokračovaním dlhoročných tradícií v rámci gréckej, rímskej a židovskej kultúry staroveku, v ktorých poskytovanie pomoci mŕtvym malo cenné miesto v zbožnosti očakávanej od živých. Motivácie na záchranu mŕtvych boli rôzne. Niektorí chceli vytvoriť alternatívnu „rodinu“ podporovateľov medzi na mŕtvy. Iní boli záujem v tvorby samozrejme že kresťanstvo mal an staroveký rodokmeň zachraňovaním dávno mŕtvych kultúrnych hrdinov. Iní sa zaujímali predovšetkým o teologické a filozofické otázky týkajúce sa spravodlivosti a Božieho milosrdenstva. Iní sa pozreli späť na autoritatívne príklady od na písma a tradícia, Páči sa mi to Paul, Thecla, a Peter, SZO v jeden spôsobom alebo ďalší slovom alebo príkladom boli považované za autorizované posmrtné spasenie.

koniec str.154

Na druhej strane stál zástup významných kresťanských autorov a teológov: autor Evanjelia podľa Lukáša 2. Klement, Hippolytus, Tertullianus, Cyprián, Ján Zlatoústy, Filaster z Brescie, Epiphanius, neskorší Hieronym, Augustín, pseudoDionysius. a medzi inými aj Gregor Veľký. Každý z nich mal rôzne dôvody na odpor proti posmrtnej spáse, ale jedným spoločným bodom bolo ich presvedčenie, že ak Bože boli do šou milosrdenstvo do nekresťanov po smrť, alebo ak a nekresťanský boli schopný do čiňte pokánie po smrti, potom už nebude naliehavá potreba do dať veci do poriadku tento život. The kostol na zemi by nebyť jediným miestom spásy a morálna vážnosť by mohla upadnúť. Mali tiež množstvo pasáží z Písma ďalej ich strane, najmä pasáže opisujúce večný trest bezbožní, alebo krst ako požiadavka na spasenie. V stávke bola relevantnosť, moc a autorita cirkvi na zemi.

Posmrtná spása pre hriešnych *kresťanov* sa na Západe a Východe vyvíjala rôznymi spôsobmi: očistec na Západe, modlitby za milosrdenstvo pri poslednom súde na Východe. Tieto presvedčenia a ich sprievodné praktiky umožnili kresťanskej civilizácii pokračovať v starodávnej zbožnosti pomoci mŕtvym, ale s obmedzeniami, komu možno pomôcť. V ére Augustína a Vincentia Viktora, v období prechodu od prevažne pohanskej stredomorskej kultúry k prevažne kresťanskej, sa otázka, čo robiť s nekresťanskými mŕtvymi, stala najakútnejšou. Potom sa záujem sústredil viac na spásu pohanov, ktorí žili dávno, ako Traianus alebo mŕtvy pohan zachránený sv. Patrikom.

Svätí neskorších dní a Shakeri z devätnásteho storočia oživili určité typy posmrtného spasenia bez toho, aby si museli byť vedomí skoršej histórie, okrem jedinej Pavlovskej pasáže o krste v mene mŕtvych, 1. Kor. 15:29. To ukazuje, že náboženský impulz zachraňovať mŕtvych môže vzniknúť kedykoľvek, keď je nadšenie pre novú Božiu činnosť vo svete. Ak sa živí môžu podieľať na nových požehnaniach udelených Bohom, prečo by mali byť mŕtvi vylúčení? Ak sa živí môžu preorientovať, činiť pokánie a/alebo mať prospech z modlitieb živých, prečo nie aj mŕtvi? Pre Shakerov, mormónov a univerzalistov devätnásteho storočia znamenala reinterpretácia tradičného kresťanstva aj zrušenie tradičných kresťanských obmedzení spasenia pre mŕtvych. Tí kresťania, ako Augustín, ktorí odmietajú posmrtnú spásu, sa ocitajú v paradoxnej pozícii, keď potvrdzujú pokračovanie existencie osobnosti po smrti, ale odmietajú myšlienku, že osobnosti nepokrstených a ťažkých hriešnikov môžu rásť alebo sa meniť tak, ako počas života. Hoci veľmi súcitím s tými v každom veku, ktorí si želali zachraňovať mŕtvych, nie je cieľom tohto zväzku prikláňať sa k niektorej strane alebo načrtnúť kurz kresťanskej teológie. Tí, ktorí sa ujmú takejto úlohy, by však mali byť informovaní o ranej histórii tejto otázky vo všetkých jej aspektoch, a ak táto kniha vniesla trochu svetla do tejto histórie, potom dosiahne svoje ciele.

koniec str.155

koniec str.156

# Úvod

1. Daniel W. Patterson, *Shaker duchovné* , p. 321.
2. Tamže.
3. Štefan J. Stein, *The Shaker Skúsenosti v Amerika* , pp. 62, 477n.129.
4. Patterson, *Shaker duchovné* , pp. 354-55 .
5. Gustáv Niebuhr, „Mormóni bude koniec krst z obetí z na holokaust,“ s. 10.
6. Vízia sa udiala v chráme v Kirtlande, Ohio, 21. januára 1836, a správa o nej sa teraz nachádza ako príloha k *Drahocennej perle* , ktorá bola odhalená Smithovi v roku 1830 a chránená autorskými právami v Salt Lake City v roku 1921.
7. Jozefa Fielding Smith, *doktríny z spasenie* , pp. 115-25 .
8. M. Chlap biskup, " 'Čo Má Stať sa z náš Otcovia?' " pp. 85-97 .
9. Tamže, p. 90.
10. "Chrámy a genealógia" v "Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní: Globálny mediálny sprievodca." Dostupné: [http://www.lds.org/library/display/0,4945,55-1-168-5,FF.html](http://www.lds.org/library/display/0%2C4945%2C55-1-168-5%2CFF.html) . Prístup: 17. júla 2000.
11. Jozefa Fielding Smith, *doktríny* , pp. 182-85 .
12. Grant Underwood, „Krst pre na mŕtvy," pp. 99-105. Pozri tiež Jan lode, *mormonizmus* , p. 84.
13. Times Wire Services, „Pact končí mormónskym krstom mŕtvych Židov“, *Los Angeles Times* , 6. mája 1995, časť B, s. 4.
14. Tamže.
15. Tamže.
16. grécky text v R. A. Lipsius, red., *Acta Apoštol apokryfy* ; Angličtina preklad v „Skutky z Paul,"

*NTA* , Wilhelm topenie snehu, red., zv. 2, s. 100-1 210- \_

1. *Utrpenie večnosti a blahoželanie* 7-8 Latinský text v Jacqueline Amat, *Vášeň večnosti a blaženosti nasleduje po Skutkoch* ; Anglický preklad v H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* , str. 106-31 .

koniec str.157

1. Patterson, *Shaker duchovné* , p. 352.
2. Stein, *Shaker skúsenosti* , pp. 186-87; pozri tiež Flo morse, *The Príbeh o na šejkery* , p. 43.

# kapitola Jeden

1. *aktov z Paul a Thecla* 1-3 .
2. Pre životopisný informácie na perpetua, pozri Joyce E. Salisbury, *Perpetua's Vášeň* .
3. Salomon Reinach, "De l'origine des prières pour les morts," s. 164; citované v Jacques LeGoff, *The Birth of Purgatory* , s. 45.
4. Napríklad Robert Garland, *Grécka cesta smrti* ; Jocelyn CM Toynbee, *Smrť a pohreb v rímskom svete* ; Simcha Paull Raphael, *Židovské pohľady na posmrtný život* ; Sarah Iles Johnston, *The Restless Dead* ; Jon Davies, *Smrť, pohreb a znovuzrodenie* .
5. Zapnuté pohreby ako a „obrad z priechod," pozri A. dodávka Gennep, *The obrady z priechod* , pp. 146-67 .
6. Johnston, *Nepokojný mŕtvy* , p. 38.
7. Ian Morris, *Rituál smrti* , p. 1.
8. Lucian, *Zapnuté Smútok* 18.
9. Morris, *Rituál smrti* , pp. 67-68 .
10. Tamže, p. 53, n. 28
11. R. E. M. Wheeler, "A Roman Pohreb do potrubia," p. 5.
12. Jocelyn CM Toynbee a John Ward Perkins, *Svätyňa sv. Petra* , s. 61, 118-19, 145-46; Keith Hopkins a Melinda Letts, "Smrť v Ríme", s. 233-34.
13. James Frazer, *Pausaniasova Popis z Grécko* , p. 227.
14. Richmond Lattimore, *motívy* , p. 141.
15. Johnston, *Nepokojný mŕtvy* , p. 51.
16. Morris, *Rituál smrti* , s. 100-1 107-108 .
17. Tamže, s. 106.
18. Françoise Dunand a Roger Lichtenberg, "Praktické," s. 100-1 3294-99 .
19. Barbara Borg, "The Mŕtvy ako a Hosť pri Stôl?" s. 26-32 .
20. V roku 1942 Lattimore odhadol počet publikovaných epitafov na viac ako 150 000. Súhlasím s jeho hodnotením, že "takmer presnejší odhad by nemal hodnotu úmernú jeho náročnosti." Lattimore, *Témy* s. 14n.3.
21. Hopkins a Letts, „Smrť v Rím,“ pp. 209-10 .
22. Varro, *Zapnuté na latinčina Jazyk* 5,25; Hopkins a Letts, „Smrť v Rím,“ p. 208.
23. G. Kaibel *Epigramatika grécky* \_ č 595 Rím druhý storočí ce .
24. Otto Hirschfeld, *adresy* , Vol. 13 č 530
25. Lucretius, *De Rerum Natura* , prekl. WHD Rouse, LCL, 2. vydanie. (Cambridge: Harvard University Press, 1982). Opis rôznych špekulatívnych možností pokračovania existencie po smrti v prvom storočí pred naším letopočtom nájdete v Cicero, *Tusculan Disputations* , Book I.

koniec str.158

1. *Nápisy Gréci do veci Rimanom relevantné* \_ Vol. 3, č 1444 pp. 3-4; naprieč. Lattimore *motívy* ,

p. 107.

1. Lattimore *motívy* , p. 106.
2. *Doplnok Epigrafické grécky* \_ Vol. 8, č 799 linky 5-6; Lattimore *motívy* , p. 96.
3. *Carmina latinčina Epigrapha* , č. 1223, linky 9-14, preklad môj, s na Pomoc z Ronald Begley.
4. Lattimore, *motívy* , p. 55.
5. Tamže, pp. 68-71 .
6. Toynbee, *Smrť a pohreb* , p. 62.
7. Hopkins a Letts, „Smrť v Rím,“ p. 233.
8. John Geffcken, *grécky epigramy* , p. 209; preklad lattimore, *témy* , p. 129
9. lattimore, *témy* , p. 129
10. Walter Burkert, *Homo Necans* , p. 54; pozri tiež girlanda, *grécky spôsob z smrť* , p. 36.
11. Ovídius, *Fasti* , prekl. James G. Frazer, LCL, 2. vyd. rev. od GP Goolda (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
12. *Lucian IV* , trans. A. M. Harmon, LCL (Cambridge: Harvard univerzite stlačte, 1953).
13. Pozri Akio Tsukimoto, *Untersuchungen* ; zhrnul Jerrold S. Cooper, „Osud ľudstva“, s. 19-33.
14. Alžbety Bloch-Smith, "The kult z na Mŕtvy v Júda," p. 220.
15. Klaas Spronk, *Blahoslavený posmrtný život* , pp. 231-33, 249.
16. Charles A. Kennedy, "Mŕtvy, kult z " v *Kotva Biblia slovník* , p. 107.
17. Alžbety M. Bloch-Smith, *judský Pochovanie praktiky* , pp. 103-08 .
18. Tamže, s. 130.
19. Marvin pápež, *Pieseň z piesne* , p. 216.
20. The hebrejčina text od Kumrán číta "jeden SZO nemôže jesť."
21. Carey A. Moore, *Tobit* , p. 173; pozri tiež Jonas C. Zelené pole, "Dva Príslovia z Ahiqar," pp. 195-201 .
22. Moore, *Tobit* , p. 173.
23. Zelené pole, "Dva Príslovia," pp. 195-201 .
24. Lattimore, *motívy* , pp. 220 ff.
25. Diogenes Laertius, 6,79. Porov. Seneca (prvé storočie n. l.) a jeho odpor k všeobecne rozšírenej viere v hrozný osud nepochovaných ( *Ben* . 5.20.4; *Ep* . 92.34-35; *De Remed. Fort* . 5).
26. Alfred Heubeck a Arie Hoekstra, *Homerova Odysea* , pp. 80-81 .
27. Pre viac na títo problémy z dehonestovať v na podsvetia v grécky tragédia, pozri Lucia C. Graeme smútiť,

*Smrť a pohreb* , pp. 33-52 .

1. Pozri poznámku, ktorú poskytol David Kovacs, trans., Euripides *Hecuba* , LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1995), s. 403 n.a.
2. Porov. Aristoteles, *Nicomachean Ethics* 1101a-b, kde Aristoteles špekuluje o tom, do akej miery sú mŕtvi postihnutých podľa na činy živých. On priznáva že tam musí byť niektoré efekt, ale to je slabý a nemôže zmeniť nešťastného človeka na šťastného.

koniec str. 159

1. *Diodorus z Sicília* , trans. C. H. starý otec, LCL (Cambridge: Harvard univerzite stlačte, 1968).
2. Rheinhold Merkelbach, "Diodor," pp. 71-84, citované v Barbara Borg, "Mŕtvy ako a Hosť," p. 26.
3. Platón, *republika* , trans. Paul Shorey, LCL (Cambridge: Harvard univerzite stlačte, 1982).
4. Albrecht Dieterich, *Malý spisy* , pp 478-80; Edward sever, *Virgilius Aeneid Kniha VI* , p. 7n.3.
5. W. K. C. Guthrie, *Orfeus a grécky náboženstvo* , pp. 214-15 .
6. Pre Bibliografia a diskusia z títo texty, pozri Fritz graf, „Dionýzsky a Orfický Eschatológia,"

pp. 238-59 .

1. Text a trans. graf, „Dionýzsky a Orfický Eschatológia," pp. 241-42 .
2. Tamže, pp. 242-43 .
3. Toto nie je Grafova interpretácia; uvádza dve možnosti – buď sú τ λεα cenami, alebo sú to rituály skutočne vykonávané v podsvetí (porov. Aristofanes, *Žaby* 847 a 889).
4. Johnston, *Nepokojný mŕtvy* , pp. 53-54 .
5. Guthrie, *Orfeus* , s. 214, znie *Orphicorum Fragmenta* 232 ako odkaz na spásu mŕtvych, ale skôr na želanie živých „byť oslobodení od svojich nezákonných predkov“, tj Titanov. Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta* . *Republika* 364B, hovorí Guthrie, sa týka iba stierania hriechov predkov, ktoré zasahujú do živých, nesúvisiacich so skutočným spasením týchto predkov. Obe tieto čítania sú úplne rozumné.
6. Pre a všeobecný prehľad, pozri Marcel detienne, "Orfeus," pp. 111-14 .
7. F.-M. Abel a John Starcky, *Les knihy des Maccabees* , s. 100-1 22-23 .
8. Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees* , p. 449.
9. Pre diskusiu o rôznych argumentoch o dátume epitomizéra pozri Robert Doran, *Temple Propaganda* , str. 111-13.
10. Goldstein, *II Maccabees* , p. 450.
11. E. P. Sanders, *Paul a palestínsky judaizmus* , p. 173.
12. Úvod k téme príhovoru v judaizme druhého chrámu všeobecne, pozri R. Le Déault, "Aspects de l'intercession", str. 35-57.
13. Prediskutované pri dĺžka v Abel a Starcky, *Les livres des Maccabées* , p. 23.
14. E. P. Sanders, "The Testament z Abrahám," v *jednorazové heslo* , vyd. J. H. Charlesworth, zv. 1, pp. 874-75 .
15. Tamže, p. 891n.14b.
16. S tým súvisí dlhotrvajúca tradícia zásluh patriarchov ( *zekut abot* ), ktorá siaha až do Biblie (2M 32:13) a dostáva výslovnú formuláciu medzi rabínmi ( *m. Abot* 2.2; *Midrash Tehillim* Ž 106 :44).
17. Postava Ezdráša v knihe narieka nad zničením prvého chrámu Babylončanmi, no autor sa transparentne zaoberá situáciou na konci prvého storočia n. l.; pre úvod do kľúčových problémov pozri Michael E. Stone, *Štvrtý Ezra* , s. 1-47. Anglické preklady z textu 4 Ezra sú tie Stoneove.
18. Tamže, p. 251n.10.
19. Raphael, *Židovské pohľady na posmrtný život* , s. 144-45. koniec str.160
20. A. Cohen, "Úvod," p. vii.
21. John T. Townsend, *midraš Tanhuma* , pp. xi- xii.
22. Angličtina preklad a kritický diskusia v C. G. Montefiore a H. Loewe, *A Rabínsky antológia* ,

pp. 675-76 .

1. Alfons Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen* , p. 286.

# kapitola Dva

1. Väčšina patristických exegétov si myslí, že muž v 1. Kor. 5:5 a muž, ktorý je „omilostený“ Pavlom a prijatý späť do cirkvi v 2. Kor. 2:6-11 sú jedno a to isté, ale táto identifikácia bola v nedávnej dobe spochybňovaná. Pozri diskusiu v Henri Crouzel, *Origen* , s. 231.
2. Zástancovia z títo rôzne pozície sú podrobne v Hans Conzelmann, *1 Korinťanom* , pp. 97-98 .
3. Možnosti interpretácie skúmal Abraham Malherbe, „The Beasts at Ephesus“, str. 71-80. Malherbe preferuje obrazný výklad.
4. Mathis Rissi *deň Pomoc pre deň toľko* \_ pp. 6-57 \_
5. Rissi, *Die Taufe* , str. 89-92; Conzelmann, *1. list Korinťanom* , str. 275-77; pre Josepha Smitha pozri úvod, tento zväzok.
6. Richard E. DeMaris, „Korintský Náboženstvo,“ s. 677
7. Rissi, *Die Taufe* , s. 91. Špekuluje, že možno v Korinte došlo k nejakému nešťastiu, ktoré malo za následok smrť niekoľkých katechumenov, čo viedlo k vzniku rituálu, ktorý bol obmedzený na kresťanov tohto mesta. Nesúhlasím s tým, že sa Rissi vyhýba sakramentalistickému výkladu (s. 89); účastníci si pravdepodobne mysleli, že sa zástupný krst uskutočnil skutočná zmena v na osud mŕtveho, alebo inak prečo niesť je to vonku?
8. The najlepšie liečbe je stále na 1924 práca podľa A. von Harnack, *Marcion* .
9. Anglický preklad KC Thompsona, „Ja Korinťanom“, s. 656. Súhlasím s Conzelmannovým vyvrátením Thompsonových argumentov týkajúcich sa alternatívnej interpunkcie textu z 1. Kor. 15:29 (Conzelmann, *1. Korinťanom* , s. 276n.120).
10. Trans. Thompson, „Ja Korinťanom," p. 657.
11. Conzelmann, *1 Korinťanom* , p. 276; pozri Karl Staab, "1 Kor 15, 29," pp. 443-50 .
12. Epiphanius, *Panarion* , 28.6.4; Anglický preklad v Philip R. Amidon, *The* Panarion *of St. Epiphanius* , s. 88.
13. Epiphanius *Panarion* \_ 28.6.5.
14. C. Munier *rady Afrika* \_ pp. 33-34 .
15. Richard Batey, "Takže Všetky Izrael Will Buď Uložené,“ pp. 218-28 .
16. M. Eugene nuda, „Univerzálny Spása," p. 282.
17. Pozri na argumenty zhromaždené v W. G. Kümmel, *Úvod do na Nový testament* , pp. 264-69 .
18. Richard Bauckham, „Bohatý muž a Lazar“, s. 225-46. Egyptský príbeh Setmeho a jeho syna Si-Osirisa spolu s palestínskym Talmudom, *r. Sanh.* 23c a *y. Hag* . 77d, poskytujú najbližšie rovnobežky.
19. Christopher F. Evans, „Nepohodlné Slová-V," p. 229.
20. Som vďačný anonymnému recenzentovi za tento poznatok. koniec str.161
21. Text a preklad v Charlesworth, *jednorazové heslo* , zv. 2, p. 440.
22. Porovnaj na narieka z na prekliaty v *Apoc. Pet.* 13. Oni mať uvedomil ich chyby iba tiež neskoro.
23. Pre a prieskum z na úvodný otázky, pozri Ernst Baasland, "Der 2. Klemensbrief,“ pp. 86-93 .
24. Karl P. Donfried, *Nastavenie z Po druhé Klement* , pp. 129-33 .
25. Trans. Robert M. Grant a Holt H. Graham, *apoštolský otcovia* , pp. 119-20 .
26. Množstvo ďalších dôležitých otázok, najmä úloha 3:19-20 a 4:6 v kontexte 1. Petra ako celku, tu musíme nechať bokom. Takéto skúmanie širšieho kontextu správne obmedzilo rozsah možných interpretácií, ale stále neprinieslo konsenzus o pôvodnom význame príslušných veršov.
27. William J. Dalton, *Kristove Proklamácia do na duchovia* , pp. 25-66 .
28. Pre a čitateľný úvod do všetky títo problémy, pozri Ernest najlepšie, *1 Peter* , pp. 13-66 .
29. Bo Reicke, *Neposlušný duchovia* , p. 90.
30. Použitie slova pre prvok v osobe, ktorá prežije smrť, je v ranokresťanskej literatúre zriedkavé, ale nie neosvedčené (Múdr 15:16; Hebr. 12:23); pozri Best, *1 Peter* , s. 142.
31. Reicke, *Neposlušný duchovia* , p. 121.
32. Klement Alexandrijský, *Strom.* 6.6.38-53 ( *GCS* 15:453-55). Viac o motíve zostupu vo všeobecnosti nájdete teraz v magisterskej štúdii od Markwarta Herzoga *Descensus ad Inferos* , ako aj v kapitole 5 tohto zväzku.
33. Pre na *postavenie otázka* na Eph. 4:8-10, pozri W. hala Harris III, *Zostup z Kristus* .
34. Dalton, *Kristove vyhlásenie* , pp. 47-49, 162-63 .
35. Tamže, pp. 58-59 .
36. Porov. Jeremiášov apokryfón citovaný v Justin, *Dial* . 72,4 a „svätí“, ktorí vstávajú pri Kristovej smrti v Mat. 27:52. O týchto textoch pozri kapitolu 5 "Posmrtná záchrana."
37. Dalton, *Kristovo ohlasovanie* , s. 59-60. Ďalšiu užitočnú kategorizáciu názorov na pasáže z 1. Petra možno nájsť v John S. Feinberg, „1 Peter 3:18-20“, str. 303-36. Jedným z problematických aspektov výkladu Feinberga aj Daltona je ich tendencia interpretovať 1. Petra v súlade s celým Novým zákonom alebo celou Bibliou. Prečo by mal byť 1. Peter viazaný takýmito kánonickými normami? Biblickí autori medzi sebou celkom bežne nesúhlasia.
38. Pozrite si argumenty zozbierané v Geoffrey Mark Hahneman, *Muratorian Fragment* . Hahneman argumentuje neskorším dátumom.
39. Úvod do týchto a iných problémov týkajúcich sa pastiera nájdete v Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas* , str. 1-38; pozri aj jej skoršie diela *Bohatí a chudobní v Hermasovom pastierovi* , s. 10n.41; "Pastier Hermas", s. 48-54.
40. Viac o deviatom prirovnaní a metaforách pre kostol v *Pastieri* pozri Lage Pernveden, *Pastier Hermas* .
41. V *Epist. Príspevok.* 27, Etiópska verzia, Kristus robí krst v podsvetí; porov. Irenaeus *Adv. Haer* . 4.27.2.

koniec str.16

1. James-Vianoce Perès, "A Krst," s. 100-1 341-46 .
2. Takže etiópska verzia; koptská verzia hovorí, že Ježiš zostúpil na „miesto Lazara“ (Lk 16:23).
3. Takže na etiópsky verzia; koptský číta "odpustenie a vyslobodenie od všetky zlo."
4. Stručný úvod k týmto pohanským útokom na kresťanstvo nájdete v knihe Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* .
5. Pozri Arthur J. Droge, *Homer alebo Mojžiš?* .
6. Veľká časť diskusie v tejto časti pochádza z článku, ktorý som predniesol na XIII. medzinárodnej konferencii o patristike, Oxford, Anglicko, august 1999. Tento dokument s názvom „Apokalypsa Petra 14:1-4 a jeho vzťah k modlitbám vyznávačov za nekresťanských mŕtvych,“ vyjde v *Studia Patristica*

*XXXVI* . The materiál je pretlačené tu ako autorizovaný podľa Peeters Publikovanie.

1. Dennis D. Buchholz, *Váš Oči Will byť Otvorené* .
2. C. D. G. Müller, "The Apokalypsa z Peter," v *NTA* , W. Schneemelcher, red., zv. 2, pp. 620-38 .
3. MR James, "Rainer Fragment" s. 270-79; pozri jasnú a stručnú diskusiu v Buchholz, *Tvoje oči* , s. 344-51.
4. James, „Rainer Fragment“ tu dopĺňa text, a Buchholz, *Vaše oči* , súhlasí s tým, že úprava je správna. Rainerov papyrus znie Θεος στεσωςται; podľa Jamesa prepisovač videl ν a omylom napísal , a videl ετησωνται, ale napísal στεσωνται. Vylepšenie podporuje *Sib. Alebo* . 2:330-34, ktorý v tomto bode parafrázuje *Petrovu apokalypsu .*
5. Pre a diskusia z toto termín, pozri Erik Peterson, "Zomri Taufe," pp. 1-20 .
6. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell* , s. 10-11, poznamenáva, že mnohé kresťanské etiópske texty boli preložené z arabčiny, nie priamo z pôvodnej gréčtiny, a predpokladá, že to isté môže platiť aj pre *Petrovu apokalypsu* .
7. Buchholz, *Váš oči* , p. 351.
8. Tamže, s. 348.
9. Richard Bauckham, „Podobenstvá o dvoch figovníkoch“, s. 269-87. Pozri tiež tam, „Židia a židokresťania“, str. 228-38.
10. M. R. James, "Nový Text z na Apokalypsa," pp. 36-54; závery na p. 53.
11. James, "Rainer fragment," p. 272.
12. John J. Collins, "Sibylline Tradition", str. 421-59; najmä oddiel V, "Židovská vrstva v *Sib. Or.* 1/2", s. 441-44.
13. Tamže, p. 442. Pozri tiež John J. Collins, "Sibylina Oracles," v *jednorazové heslo* , vyd. James H. Charlesworth, zv. 1,

317-472. Richard Bauckham vyčíta Collinsovi, že neprediskutoval Jamesove návrhy týkajúce sa súvislostí medzi *Apokalypsou Petra* a *Siba. Alebo.* 2: 194-338; Richard Bauckham, "Citácia",

pp. 437-45 .

1. Trans. Collins, *jednorazové heslo* , zv. 1, p. 353n.c3.
2. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen* , p. 286.
3. Trans. J. K. Elliot, *The Apokryfný Nový testament* , pp. 581-82 .
4. Koptík namiesto tejto otázky znie: "Ó, Pane, prečo sa ťa teraz nikto nebojí?" koniec str.163
5. Manfred Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum* , p. 124.
6. Pre kritický text a preklad pozri Albert Pietersma a Susan Turner Comstock, *Apocalypse of Elijah* .
7. David Frankfurter, *Eliáš v Horná Egypt* .
8. Tamže, p. 326n.111.
9. Trans. Frankfurter, *Eliáš* , p. 327.
10. John R. Hinnells, "The zoroastriánsky Doktrína," p. 129.
11. Izrael Levi, "A repo sabatical,“ s. 100-1 1-13 .
12. Hugo Duensing a Aurelius de Santos Otero, "Pavlova apokalypsa", v *NTA* , W. Schneemelcher, ed., zv. 2, str. 712-1 Pozri tiež Sky Painting, *Tours of Hell* , s. 107-1 16-1
13. Trans. Duensing a Santos Otero, *NTA* , W. Schneemelcher, red., zv. 2, p. 736.
14. Duensing a Santos Otero vyjadrujú istotu („Apokalypsa Pavla“, s. 714); Himmelfarb je opatrnejší ( *Tours of Hell* , s. 142-44).
15. Pre dôkladnú diskusiu o príhovore za zatratených v rôznych apokalypsách pozri Richard Bauckham, Osud mŕtvych, str. 132-48.
16. Himmelfarb ( *Tours of Hell* , s. 73) poskytuje vynikajúcu diskusiu o nástrahách, s ktorými sa človek stretáva, keď sa pokúša odvodiť sociálnu históriu z apokalyps.

# kapitola Tri

1. Wilhelm Schneemelcher, „Skutky z Paul," v *NTA* , zv. 2, pp. 219-20 .
2. Willy Rordorf, „Tradíciu a Zloženie v na *aktov z Thecla* ," pp. 43-52 .
3. Kritické grécke texty sú v RA Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha* a L. Vouaux, *Skutky Pavla a jeho apokryfné listy* . Pre latinské texty pozri O. von Gebhardt, *Passio S. Theclae Virginis* ; pre koptský papyrus pozri C. Schmidt, *Acta Pauli* .
4. topenie snehu, „Skutky seba Paul," *NTA* , s. 100-1 216-17 .
5. Pozri Loveday Alexander, "Fakt, fikcia, a na Žáner z činy," p. 399.
6. Viac o žánri apokryfných aktov pozri Richard I. Pervo, „Early Christian Fiction“, s. 239-54 .
7. Schneemelcher, *NTA* , zv. 2, p. 83.
8. Jeden rukopis, objavený v roku 1916, tu znie „Acta Pauli“, zatiaľ čo dvaja ďalší svedkovia vynechávajú slovo „Acta“. Bez ohľadu na to je stále najpravdepodobnejšie, že pôvodný odkaz bol na *Skutky Pavla a Thecly* , ktoré sú nám známe. Pozri A. Hilhorst, „Tertullian“, s. 150-53.
9. Trans. E. Evans, *Tertullianov Homília na krst* , p. 36; citované v Hilhorst, "Tertullian," p. 153.
10. Stevan Davis, "Ženy, Tertulián a na *aktov z Paul* ," pp. 139-43 .
11. Thomas MacKay, „Odpoveď Stevanovi Daviesovi“, str. 145-49; Willy Rordorf, "Tertullien et les Actes de Paul", str. 475-84; Hilhorst, "Tertullian", str. 157.
12. Hilhorst, "Tertullian," pp. 157.
13. Tamže, pp. 158-61 .
14. Najstarší jasný dôkaz o prenasledovaní rímskym štátom jednoducho na základe kresťanstva, bez ďalších obvinení, pochádza z korešpondencie medzi Plíniom a Trajánom, cca. 110 c .e . (Plínius,

*Ep* . 10,96). Následný koniec str.164

pramene z druhého storočia túto skutočnosť často predpokladajú, zatiaľ čo v skorších prameňoch z prvého storočia táto otázka nie je taká jasná.

1. Pozri na diskusia v Schneemelcher, *NTA* , zv. 2, pp. 218-20 .
2. Jej opis je pravdepodobne založený na tom v *Petrovej apokalypse* ; pozri Dennis D. Buchholz, *Vaše oči* , s. 53-54.
3. Richard bauckham, "The aktov z Paul," pp. 116-30 .
4. Jan Bremmer, "Mágia, mučeníctvo, a Dámske oslobodenie," pp. 41-42 .
5. Angličtina preklad v B. P. Reardon, *Zozbierané Staroveký grécky romány* , pp. 151-54 .
6. Virginia Burrus, „Cudnosť ako Autonómia," p. 115.
7. jazero n. 14, toto kapitola.
8. A jensen, " *Bože sebavedomý dcéry* ," pp 185-95 .
9. R Hanslik, "A Tryphaena," kol. 415
10. Preklad prvýkrát publikovaný v Mark Kiley, ed., *Modlitba od Alexandra ku Konštantínovi* , s. 281-82. Pretlačené tu so súhlasom.
11. Magda Misset dodávka de Weg, "A Bohatí Žena Pomenovaný Tryphaena," pp. 16-35 .
12. Ježiš a jeho učeníci (Lukáš 8:3), apoštol Pavol (Rim 16:2) a Origenes (Eusébius *JE* 6.2) patria k tým, ktorí mali úžitok z bohatstva bohatých žien.
13. Porov. Xenofón, *Ephesiaca* 5.1.4-8; citované v Bauckham, "The Acts of Paul", str. 136. Pozri tiež *Gosp. Thom.* 112, "každá žena, ktorá sa urobí mužom, vojde do nebeského kráľovstva."
14. Schneemelcher, *NTA* , zv. 2, pp. 216-17 .
15. Tamže, pp. 263-65 .
16. Androclov príbeh zachovali Aelian, *De natura animalium* a Aulus Gellius, obaja autori z druhého storočia, ktorí rozprávajú príbeh, ktorý sa odohráva v prvom storočí, rovnako ako v *Skutkoch Pavla* .
17. Pozri Christopher R. Matthews, „Vyjadrite sa Zvieratá," s. 100-1 205-32 .
18. Tamže, s. 100-1 228-29 .
19. Napríklad Artemilla je poslaná späť k manželovi Pavlom po jej krste ( *Skutky Pavla* , PHeid s. 4); Onezifor zostáva s „celou svojou rodinou“ ( *APT* 26). Pozri Peter W. Dunn, "Women's Liberation", s. 254-55.
20. Nepublikované koptský papyrus, Schneemelcher, red., *NTA* , zv. 2, p. 265.
21. Rozmarín Radford Ruether, „Matky z na kostol," p. 72.
22. Stevan Davies, *The Vzbura z na Vdovy* .
23. Dennis R. MacDonald, *The Legenda a na Apoštol* .
24. Virginia Burrus, *Cudnosť ako Autonómia* .
25. Kate Cooper, *The panenský a na nevesta* , p. 55.
26. Jean-Daniel Kaestli, „Odpoveď na Virginiu Burrusovú“, s. 119-31; Schnee-melcher, "Akty z druhého a tretieho storočia", *NTA* , zv. 2, str. 81-83; Lynn C. Boughton, „Od zbožnej legendy k feministickej fantázii“, s. 362-83; Dunn, "Oslobodenie žien", s. 245-61.
27. Schneemelcher, *NTA* , zv. 2, p. 81.
28. Dunn, „Dámske oslobodenie," p. 253.
29. Frederic Klawiter, "The Role z mučeníctvo,“ p. 254.

koniec str.165

1. Pozri najmä Cyprián, *Ep* . 15 a 27.
2. Cyprián, *Ep* . 6.2.1; 15.3.1.
3. Pozri W. H. C. priateľ, *mučeníctvo a prenasledovanie* , p. 310.
4. Cyprián, *Ep* . 18.
5. Peter hnedá, *kult z na svätí* , pp. 5-6 .
6. Luther Martin, "Artemidorus," p. 99.
7. Artemidorus, *Oneir.* 1,2; Angličtina preklad nájdené v Robert J. Biely, *Výklad z Sny* .
8. Biely, *Výklad z sny* , pp. 100-101 .
9. Patrícia Cox Miller, *Sny v Neskoro starovek* , pp. 44-46 .
10. *Oneir.* 2,69; trans. Biely, *Výklad z sny* , p. 134.
11. Zbierka falošných vyhlásení existovala prinajmenšom za čias Hieronyma, ako na ne odkazuje v *Ad Praesidium de cereo paschali* 11.2 a *Praef. v libr. Quest. Hebr. v Gen.* 3.1. Pozri Lewis A. Sussman, „ *Major Declamations Attributed to Qunitilian* “, str. i-xiii pre úvodné otázky a s. 107-1 125- 36 pre desiatu deklamáciu. Kritický latinský text nájdený v Lennart Håkansson, *Declamations XIX* , str. 199-219 .
12. Lacy Collison Morey, *grécky a Roman Duch príbehy* , pp. 45-48 .
13. Cox Miller, *Sny v Neskoro starovek* , p. 46.
14. Tamže, s. 6.
15. Edward B. Tylor, *Primitívne kultúra* , zv. 2, pp. 1-2, 49-55 .
16. D. J. Harrington, "Pseudofilo," v James H. Charlesworth, red., *jednorazové heslo* , zv. 2, p. 299.
17. G. W. Clarke, *The Listy z St. Cyprián* , p. 86; zoznamka z list poskytnuté na pp. 248-49 .
18. Monique Alexandre, „Skoro Christian Ženy," p. 437.
19. Pozri L. G. Patterson, *Metoda z Olympus* .
20. Elizabeth A. Clark, „Sväté ženy, sväté slová“, s. 423-30. Clark poznamenáva, že Macrinove cnosti sú prezentované prostredníctvom literárnych trópov, ktoré použil Gregor, takže musíme byť opatrní, keď predkladáme čokoľvek o historickom Macrinovi. To znamená, že príklad Thecly je jedným z trópov a jej intelektuálna povesť je určite viditeľná.
21. George E. Gingras, trans., *Egeria* , p. 87.
22. Léonie Hayne, „Thecla a na cirkvi Otcovia," s. 100-1 210- \_
23. Gilbert Dagron, *Vie atď Zázraky de Sainte Thecle* , s. 100-1 13- \_
24. Tamže, s. 16.
25. Cox Miller, *Sny v Neskoro starovek* , p. 117.
26. Trans. Monika Pesthy, „Thecla Medzi na Otcovia," p. 170.
27. Hayne, „Thecla a na cirkvi Otcovia," s. 100-1 213-14 .
28. PRE. Diekamp, "John von Damask," s. 100-1 371-82 .
29. Trans. môj.

# kapitola Štyri

1. J. A. Robinson, *Vášeň z Perpetua* , pp. 1, 10-15 .
2. Pre dobrý úvod do problematiky dátumu a autorstva pozri TD Barnes, *Tertullian* , s. 263-66. koniec str.166
3. Robinson, *Vášeň* , s. 1. Johannes Quasten si myslí, že grécky preklad vznikol veľmi skoro a ovplyvnil *mučeníctvo svätého Teodora* , „Koptský náprotivok vízie“, s. 1-9.
4. Niektorí, vrátane Barnesa ( *Tertullianus* , s. 80), obvinili Tertulliana z omylu, pretože sa domnievali, že Saturovo videnie omylom pripísal Perpetue; pozri nasledujúcu diskusiu. Bez ohľadu na to, Tertullianova pasáž aspoň ukazuje, že jasne vedel, kto je Perpetua a poznal niektoré aspekty jej príbehu.
5. Barnes, *Tertullianus* , p. 79.
6. JW Halporn, "Literárna história a všeobecné očakávania", s. 223-41. Halporn má pravdu, keď kritizuje učencov, ktorí predpokladajú, že *Umučenie Perpetua a Felicitas* je „autentické“ a *Acta*

len derivát. Oba texty plnili špecifické funkcie pre svojich autorov a poslucháčov a tieto funkcie ovplyvnili formovanie textov. Stále by som sa však riadil väčšinovým názorom a prisúdil by som Pašiám *Perpetua a Felicitas relatívne väčšiu historickú hodnotu* , pretože vložená časť prvej osoby pripisovaná Perpetue je niekedy v rozpore s okolitým tendenčným rámcom a má dobrý nárok na odvodenie z sama mučeníčka.

1. H. uskakovať, "Do na raný kresťan sarkofág koniec na Bureba (Prov. Burgos)" pp 139-66 + taniere.
2. Louis Reau, *Ikonografia z umenie kresťan* , let. 3, p. 1061.
3. E. R. Dodds, *Pagan and Christian* , str. 47-53; Jacqueline Amat, „Autenticita snov Passio de Perpétue“, str. 177-91; Brent D. Shaw, „The Passion of Perpetua“, str. 19-22, 31.
4. Pozri Dodds, *Pagan and Christian* , s. 49n.2 a Shaw, "Vášeň," s. 32; kontrast Amat, "Autenticita", str. 187-90.
5. Latinčina označuje, že mala blízko k dvadsiatym druhým narodeninám, čo znamená, že podľa nášho odhadu mala čoskoro dvadsaťjeden rokov.
6. Shaw, "Vášeň," p. 25.
7. Pozri na diskusie v Robinson, *vášeň* , pp. 22-26, a Shaw, "Vášeň," p. 3n.3.
8. Barnes, *Tertullianus* , si myslí, že jej rodina mohla mať senátorskú hodnosť (s. 70); Shaw, „Vášeň“, uprednostňuje decurial (s. 11).
9. dodds, *Pohanský a kresťan* , p. 50n.1.
10. Barnes, *Tertullianus* , pp. 71, 263-67 .
11. Pozri Arthur J. Droge a James Tabor, *A Noble Death* , s. 1-2. Veľmi pádne argumenty Drogea a Tábora by boli posilnené, keby tu poznamenali, že Saturus je skutočný „dobrovoľný mučeník“, keďže nebol zatknutý s ostatnými, ale odovzdal sa.
12. Rozhodujúce vyvrátenie tendenčného antického a moderného tvrdenia, že na mučeníctvo sa dobrovoľne prihlásili len „kacíri“, pozri GEM de Ste. Croix, "Prečo boli prví kresťania prenasledovaní?" s. 21-24.
13. ja ráno vďačný do David Brakke pre toto návrh.
14. Viac o vzťahu Perpetuy s otcom pozri Joyce E. Salisbury, *Passion* , s. 5-8. Pozri tiež Mary R. Lefkowitz, „Motivácie pre mučeníctvo sv. Perpetuy“, str. 417-21.
15. Jan den Boeft a Jan Bremmer, "Notiunculae," str. 383-402. koniec str.167
16. Preklad, H. Musurillo, s. 115-17. Zmenil som jedno slovo v Musurillovom preklade. *Poena z 8.4* prekladá ako „utrpenie“, pričom si myslím, že je dôležitejšie zdôrazniť, že podľa Perpetuinej mysli platil Dinokrates trest.
17. Cecil M. Robeck, Jr., *Prophecy in Carthage* , str. 107-27, presvedčivo tvrdil, že Tertullianus, dokonca aj ako montanista, používa vízie len ako oporu pre písmo a často testuje ich platnosť v porovnaní s normou písma.
18. Barnes, *Tertullianus* , p. 80; Robeck, *proroctvo* , pp. 107-08 .
19. Zdôraznené podľa Anton Bastiaensen, „Tertullianov Referencia," pp. 790-95 .
20. Robeck, *Proroctvo v Kartágo* \_ p. 267 č.5.
21. J. H. Waszink *Po piate Siedmy z Florencie Tertullianus* , pp. 586-93 .
22. Text sa nachádza v *PGM* 10.796-801 a preložil ho A. Cleveland Coxe, *ANF* 5, str. 221-22. O ďalšom rukopise hovorí H. Cherniss, "Takzvaný fragment", str. 346-50. Pozri Brian Daley, *Hope of the Early Church* , s. 39-40.
23. Zapnuté toto problém, Waszink má dostal to správny, *Quinti Septimi* , pp. 592-93 .
24. LeGoff, *Narodenie z očistec* , p. 47.
25. Daley, *Nádej z na Skoré kostol* , pp. 36-37 .
26. LeGoff, *Narodenie z očistec* , p. 50.
27. Franz Jozefa Dölger, „Antike Paralelne," pp. 31-37 .
28. Napríklad Oidipus sa oslepí, aby nemusel vidieť svojho otca v Hádes ( *Oidipus Rex* 1371-1374 ).
29. Porov. Lefkowitz, "Motivácie," p. 418, citovanie na príklad z Arria v Plínius, *Ep* ., 3.16.3.
30. Robeck, *Proroctvo v Kartágu* , s. 49; Amat, "L'authenticité", s. 180-81; HB Swete, „Modlitba za zosnulých“, s. 513; A. de Waal, "Der leidende Dinocrates," s. 342.
31. *Ad Martyras* 1.6; porov. jeho neskorší argument, že moc odpúšťať spočíva v inšpirovaných prorokoch a apoštoloch v cirkvi, *De pudic* . 21, na základe Mat. 18:15-20. O tom všetkom hovorí Christine Trevett, *Montanism* , s. 192-93.
32. Jan N. Bremmer argumentuje pre toto v "Mágia," p. 44.
33. Pozri kapitola 2 , „Apokalypsa z Peter."
34. J. A. Robinson a M. R. James, *evanjelium Podľa do Peter* , pp. 60-61 .
35. Pozri C. D. G. Mueller, „Apokalypsa seba Peter," v *NTA* , zv. 2, s. 100-1 623-25; tiež Richard bauckham,

*Osud z na mŕtvy* , p. 164.

1. Buchholz, *Váš oči* , p. 55.
2. Pozri Paul Habermehl, *Perpetua* .
3. Shaw, *vášeň* , pp. 32-33 .
4. Pozri na dôkladné preskúmanie z na problém v Trevett, *montanizmus* , pp. 26-45 .
5. Pre na dátum z na "Anonymný", viď tamže, str. 30.
6. David Rankin, *Tertulián a na kostol* , pp. 47-48 .
7. René Braun, „Nouvelles pozorovania," pp. 105-17 .
8. Barnes, *Tertullianus* , pp. 77-78 .
9. Klawiter, "The Role z mučeníctvo,“ pp. 257-58; Cox-Miller, *sny* , p. 174.
10. Barnes, *Tertullianus* , p. 83.
11. Trevett, *Montanizmus* , s. 73. koniec str.168

# kapitola Päť

1. Richard bauckham, „Zostup do na Podsvetie,“ s. 157.
2. JA MacCulloch, *The Harrowing of Hell* , s. 13-20, uvádza nielen tieto mýty, ale tiež hľadá podobné mýty z rôznych kultúr po celom svete.
3. Bauckham, „Descent“, s. 156-57, si myslí, že nie sú také relevantné ako zdroj; Harold Attridge si myslí, že Heraklov mýtus môže byť skutočne zdrojom, „Oslobodenie zajatcov smrti“, str. 112-13.
4. MacCulloch, pp 13-20; džínsy Danielou, *na teológie z židovský kresťanstvo* , pp 233-48 .
5. Josef Kroll, *Boh a peklo* ; Heinz-Juergen Vogels, *Kristov zostup* , Wilhelm Maas, *Boh a peklo* ; Markwart Herzog, *Descensus ad Inferos* .
6. Trans. MacCulloch, *otravné* , pp. 86-87 .
7. Takže etiópska verzia; koptská verzia hovorí, že Ježiš zostúpil na „miesto Lazara“ (Lk 16:23).
8. Takže na etiópsky verzia; koptský číta "odpustenie a vyslobodenie od všetky zlo."
9. Trans. Robert M. grant, *Irenej z Lyons* , p. 158.
10. Trans. Waszink, *Qunti september* , p. 529.
11. Pre viac na títo texty pozri Vogels, *Christi Abstieg* , pp. 199-204, 218.
12. Pre diskusiu o dátume tohto veľmi dôležitého a často ignorovaného diela pozri Bauckham, *Fate of the Dead* , str. 381-390.
13. attridge, „Oslobodenie Úmrtia Zajatci," pp. 105-106 .
14. Bauckham "Poď dole," p. 157 Pozri tiež Malcolm L. ošúpať "The Zosnulý do Do pekla,' " pp. 23-49 .
15. Eusébius cituje Serapiona z Antiochie (koniec druhého storočia), že najprv súhlasil s jej obsahom, ale neskôr to považoval za doketické ( *HE* 6.12.3-6). P.Oxy. 2949, tiež datovaný na prelom 3. storočia, obsahuje fragmenty tohto evanjelia. Pozri Schneemelcher, *NTA* , zv. 1, str. 217-18.
16. John Dominic Crossan, *Kríž, ktorý hovoril* , presadzuje názor, že *Petrovo evanjelium* uchováva raný prameň, ktorý bol základom pašiových rozprávaní v kanonických evanjeliách. Raymond Brown je

nie je presvedčený a stav otázky zhrnul vo svojej knihe *Smrť Mesiáša* , zv. 2, str. 1317-49. Som vďačný svojmu študentovi Sethovi Bennettovi za katalogizáciu rôznych názorov na túto tému.

1. Trans. môj.
2. Paralely s týmito motívmi v ranej kresťanskej literatúre pozri MG Mara, *Évangile de Pierre* , s. 182-90 .
3. Trans. môj.
4. Danièlou, *teológie z židovský kresťanstvo* , pp. 235-36 .
5. Viac o Justinovom projekte zabezpečenia starovekého základu kresťanstva nájdete v časti Droge, *Homer alebo Mojžiš?* 49-72.
6. Trans. grant, *Irenej* , p. 158.
7. James H. Charlesworth, "Odes of Solomon," v *OTP* , zv. 2, str. 729-30. Viac o realizovanej eschatológii Jána nájdete v mojej štúdii *Born from Above* , str. 64-65.
8. Daley, *Nádej ranej cirkvi* , s. 15-16. koniec str.169
9. Trans. Charlesworth.
10. pre viac na toto boj motív v na ódy, jazero kroll, *Bože a do pekla* , pp 41-44 .
11. Pre Aphrahat pozri Maas, *Boh a peklo* , s. 156-57; pre Ephrema pozri Javier Teixidor, „Le thème de la desente“, s. 36n.35.
12. Trans. Han JW Drijvers, „Zákony seba Thomas," v *NTA* , zv. 2, p. 400.
13. Pre viac na na zostup v na *aktov seba Thomas* a na sýrsky tradícia, pozri Maas, *Gott a Hölle* ,

s. 100-1 155-62 .

1. Zaujímavé je, že Clement nepoužíva 1 zvieratko. 4:6 vo svojom argumente; interpretuje „mŕtvych“ v tomto verši ako živých, ktorí sú duchovne mŕtvi (Fragment I, zachovaný Cassiodorom, *PGM* 9.732A); pozri Dalton, "Christ's Proclamation", str. 55-56.
2. Aby sme uviedli najznámejšie príklady, Eusebius uvádza, že bohatá dáma v Alexandrii poskytla finančnú podporu Origenovi aj gnostikovi Pavlovi; očividne nevidela žiadny konflikt alebo problém s týmto druhom miešania ( *HE* 6.2.13-14). Tiež sa hovorí, že Origenes študoval u platónskeho učiteľa Ammonia ( *HE* 6.19.5-7).
3. Origenes, *Hom. v Luc.* 4.27.19-28.4; *Comm. Jn.* 2,24; pozri Daniel Sheerin, „Sv. Ján Krstiteľ“, s. 1-22 .
4. Trans. Henry Chadwick, *Pôvod: Contra Celsum* , p. 99.
5. Contra Daniel A. du Toit, „Descensus and Universalism“, s. 84. du Toit jednoducho predpokladá, že Origenova domnelá univerzalistická logika by sa preniesla do tradícií zostupu, ale neuvádza žiadne texty od Origena, ktoré by to dokazovali.
6. *Hom. 1 Sam* . 28; *Hom. v Luc* . 4.27.20; pozri ďalšie texty zozbierané v Henri Crouzel, „L'Hadès et la Géhenne selon Origène,“ *Gregorianum* 59 ( 1978 ), s. 295n.33.
7. *Hom. 1 sobota* \_ 28.9.
8. Henry Crouzel, "Hades," p. 299.
9. Pozri Henry Crouzel, „Exegéza pôvodom," p.p. 273-83 .
10. Tamže, s. 315.
11. Henri crouzel, *originál* , pp 244-45 .
12. Maas, *Bože a do pekla* , 152-53 .
13. Hubertus Drobner, prekl., *Gregory od Nyssa* .
14. Gregor píše: "Ak (Kristus) zostúpi do pekla, zostúp s ním. Nauč sa poznávať tajomstvá Aj tam Kristus, aký je prozreteľný účel dvojitého zostupu, aby svojím prejavom úplne spasil všetkých ľudí, alebo tam tiež iba im to veriť" ( *Oratórium* 45,24, trans. C. G. Browne a J. E. Swallow, *NPNF* 2. séria, zv. 7, str. 432). V oboch prípadoch Gregor pripúšťa posmrtnú spásu pri zostupe, pretože „viera“ sa odohráva po smrti.
15. George Langgartner "Der Zostup do Do pekla," pp. 95-100 .
16. Quasten, *Patrology* , roč. 3, str. 437. Pozri diskusiu k tomuto textu v Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles* ,“ s. 84-89.
17. Trans. George Prevost, *NPNF* 1 séria, let. 10, s maloletý zmeny pre jasnosť.
18. Quasten, *Patrology* , roč. 4, str. 36-38. koniec str.170
19. kaperán, *Problém z ahoj* \_ p. 94.
20. Tamže, s. 95.
21. Trans. MacCulloch, *Harrowing* , s. 121. MacCulloch mylne pripisuje túto pasáž skôr Ambrosovi ako Ambrosiasterovi.
22. Trans. môj, s na Pomoc z Ronald Begley.
23. Kroll, *Gott a Hölle* , p. 83.
24. tamtiež, pp. 84-85 .
25. Felix Scheidweiler, "The evanjelium z Nikodém,“ *NTA* , Vol. 2, pp. 533n.3.
26. Kritické vydaniach seba na grécky a latinčina sú nájdené v C. von Tischendorf, *Evanjelium apokryfy* \_
27. Trans. Scheidweiler, „Evanjelium z Nikodém,“ *NTA* , Vol. 2, pp. 522.
28. rolka, *Bože a do pekla* , pp. 88n.1.
29. Scheidweiler, "Evanjelium Nikodéma", *NTA* , zv. 2, str. 526; Latinské texty v Tischendorfe, *Evangelia Apocrypha* , s. 392-93, 425.

# kapitola Šesť

1. Pre na alternatíva použitie, pozri na článok podľa Alan F. Segal, „Konverzia a Univerzalizmus," pp. 162-89 .
2. Pozri na diskusia v Charles Bigg, *The Christian platonici z Alexandria* , p. 112.
3. W. E. G. Floyd, *Klement* , p. 40n.9.
4. Pozri na magisterský práca podľa Alžbety A. Clark, *The Origénista Kontroverzia* .
5. Walter Bauer, *Pravoslávie a Heréza v Najskoršie kresťanstvo* , zhrnutie na pp. 59-60 .
6. Michael Allen Williams, *Premyslenie "Gnosticizmus* ," p. 265.
7. Bentley Layton, *The gnostický Písma* , pp. 5-12. Pozri tiež tamtiež "Prolegomena," pp. 334-50 .
8. Layton, *Gnostické písma* , s. 23. Pre prehľadné vydanie všetkých štyroch verzií textu pozri Michael Waldstein a Frederik Wisse, *The Apocryphon of John* .
9. Trans. Frederick Wisse jeho James M. Robinson, hlava., *The Nag Hammadi knižnica* , p. 120.
10. Tamže.
11. Layton, *gnostický Písma* , p. 48n.27c; Williams, *Premyslenie "Gnosticizmus* ," p. 197.
12. Waldstein a múdry, *Apokryfón z John* , p. 154.
13. Williams, *Premyslenie "Gnosticizmus* ," p. 168.
14. P. Nautin tvrdí, že Klement sa mýlil, keď učenie o reinkarnácii pridelil Basilidesovi. P. Nautin, "Les Fragments de Basilides", s. 393-404. Podľa môjho názoru Ugo Bianchi rozhodne vyvrátil Nautinov záver vo svojom článku „Origenova liečba duše“, str. 270-81. Podrobný výklad o fragmentoch reinkarnácie Basilides pozri Winrich A. Löhr, *Basilides und seine Schule* , s. 206-18.
15. Pre a všeobecný úvod do na predmet, pozri J. Bruce dlho, "Reinkarnácia," pp. 265-69 .
16. Gerald Bostock, „Zdroje Origenovho učenia“, s. 259-64. koniec str.171
17. Walter Stettner, *Zomrieť Seelenwanderung* , pp. 56-63 .
18. Pozri na diskusia v Raphael, *židovský Názory z na posmrtný život* , pp. 314-17 .
19. Samuel N. C. lieu, *manicheizmus* , p. 29.
20. Šiesta kniha Eusebiových *cirkevných dejín* je životopisom Origena a je naším hlavným zdrojom informácií o jeho živote.
21. Frederick W. Norris, „Univerzálny Spasenie v Origen a Maximus," p. 57.
22. Clark, *Origénista polemika* , pp. 163-65 .
23. Norris, „Univerzálny Spása," pp. 41-42 .
24. Crouzel, *Origen* , pp. 163-79 a 264-66. Pozri tiež Norris, „Univerzálny Spása," pp. 56-60 .
25. Origenes, *O prvých princípoch* , prel. GW Butterworth. Tento preklad *De Principiis* sa musí používať s veľkou opatrnosťou, pretože Koetschau vždy pri podávaní správy o texte veril neskorším Origenovým odporcom Jeromeovi a Justiniánovi. Pozri Norris, "Univerzálna spása", str. 44-46.
26. Pozri Origenove *Comm. Jn.* 19.20.137, a Jeffrey A. Trumbower, „Origena Exegéza z John 8:19-53 ,"

pp. 138-54. Pozri tiež Trumbower, *narodený Od vyššie* , pp. 4-9 .

1. Pozri zhrnutie od Josepha W. Trigga, *Origen* , s. 108-20. Trigg však často zanedbáva pasáže to by mohlo naznačovať Origenove váhanie s apokatastázou; pozri Norris, "Univerzálna spása", str. 40-41.
2. Gilles Dorival, "Origène at-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux?" s. 11-32 .
3. Trans. John Patrik, v *ANF* , zv. 9, pp. 474-75 .
4. Trigg, *Origen* , p. 209.
5. Celia Rabinowitz, „Osobné a Kozmický Spása," pp. 319-29 .
6. Henry Crouzel, "The tému platonista z „vozidlo z čepeľ' v dome o Pôvod," p.p. 225-238 .
7. Lawrence R. Hennessey, "The Miesto z na Svätí a Hriešnici po Smrť," pp. 295-312 .
8. Tamže, s. 306.
9. pôvod, *Homílie na Levitikus 1-16* , s. 100-1 254-55 .
10. Pre a diskusia seba títo pasáže, pozri Crouzel, *pôvod* , s. 100-1 244-45 .
11. Trans. Crouzel, *Origen* , p. 244.
12. Trans. Butterworth, Origen, *On First Principles* , s. 250-51. Butterworth aj Crouzel sa zhodujú v tom, že Origenes tu hovoril o diablovi a nie len o zosobnenej entite „smrť“.
13. Crouzel, *Origen* , s. 262. Fragmenty listu sú preložené v Henri Crouzel, „List od Origena „Priateľom v Alexandrii“, s. 135-50.
14. Crouzel, *Origen* , pp. 264-65 .
15. Michael Frede, "Pôvodu Pojednanie *Proti Celsus* ," s. 100-1 152-53 .
16. Trans. Henry Chadwick, *Pôvod: Contra Celsum* , p. 507.
17. Tamže, s. 508.
18. Trans. Rowan A. Greer, *Pôvod: An Nabádanie do mučeníctvo* , p. 146.
19. Bigg, *Christian platonici* , pp. 233- 34n.1.
20. MÁ. Mouhanna, "The Dizajn z Ahoj Univerzálny podľa Svätý Gregory z Nyssa," p.p. 136-37 .
21. Crouzel, *Pôvod* , s. 263. koniec str.172
22. Anthony Meredith, *Gregory z Nyssa* , pp. 1-2 .
23. Tamže, s. 139.
24. Bigg, *Christian platonici* , p. 293n.3.
25. Mouhanna, "La Koncepcia," pp. 136-37 .
26. C. N. Tsirpanlis, "The koncepcia spoločnosti Universal Spása," s. 100-1 1131-41 .
27. Tamže, s. 1138; *NPNF* , 2 séria, zv. 5, p. 468.
28. Meredith, *Gregory z Nyssa* , p. 23.
29. Stručné zhrnutie Gregorových názorov na otroctvo nájdete v Trevorovi Dennisovi, „Man Beyond Price“, s. 129-45.
30. Viac o Gregorovej interpretácii tohto úryvku v jeho spisoch pozri Monique Alexandre, „L'interprétation de Luc 16, 19-31“, str. 425-41.
31. *PGM* 46,84; *NPNF* , 2 séria, zv. 5, p. 447.
32. *PGM* 46,86-88; *NPNF* , 2 séria, zv. 5, pp. 448-49 .
33. Harold F. Cherniss, *The platonizmus z Gregory z Nyssa* , p. 90n.59.
34. *PGM* 46,100; *NPNF* , 2 séria, zv. 5, p. 451.
35. J. Danielou, „Apokatastáza v dome o Svätý Gregory z Nyssa," p.p. 346-7 .
36. Trans. William Moore a Henry Austin Wilson, *NPNF* , 2 séria, zv. 5, p. 496.
37. Quasten, *Patológia* , zv. 3, pp. 279-80 .
38. Metoda z Olympu, *O zmŕtvychvstaní* , dochovaný v slovanskom preklade a vo fragmentoch citovaných Epifániom; pozri Quasten, *Patrology* , zv. 2, str. 134-36.
39. Angličtina preklad v Filip R. Amidon, Panarion *z St. Epiphanius* , pp. 213-17 .
40. Clark, *Origénista polemika* , pp. 22, 60-62 .
41. Tamže, pp. 100-101 .
42. Tamže, pp. 99 a 125. Pozri tiež Alžbety A. Clark, "The Miesto z Jerome's Komentár," pp. 154-71 .
43. Clark *Origénista Kontroverzia* \_ pp. 99-100 .
44. Tamže. pp. 11-42 .
45. C. Munier *rady Afrika* \_ pp. 33-34 .
46. Trans. Filip Schaff, *NPNF* , 1 séria, zv. 14, p. 89.
47. Derwas J. Chitty, *The Púšť a mesto* , pp. 125-29 .
48. Meredith, *Gregory z Nyssa* , p. 22. Pozri tiež Otto Bardenhewer, *Patológia* , pp. 302-304 .
49. Pre an prehľad z na predmet, pozri Richard J. bauckham, "Univerzalizmus," pp. 22-35 .

# kapitola Sedem

1. Peter hnedá, *autorita a na posvätné* , pp. 20-24 .
2. môj vykresľovanie z na francúzsky preklad podľa Maurice Lefèvre, *Hippolyte* , p. 183.
3. Hippolytus frag., *Proti Grékom, o príčine vesmíru* , *PGM* 10.796-801; trans. A. Cleveland Coxe, *ANF* 5, s. 221-22.
4. Waszink, *De anima* , pp. 592-93; pozri kapitola 4 , "The Dinocrates Vízia."
5. Trans. GW Clarke, *Listy Cypriána z Kartága* , zv. 3, str. 43. koniec str.173
6. Trans. Ernest Wallis, *ANF* , zv. 5, p. 465.
7. Trans. Denis J. Kavanagh, Otcovia z na kostol, pp. 47-48 .
8. Pre a klasický analýza z Augustína a na Pelagian polemika, pozri Peter hnedá, *Augustína z hroch* ,

pp. 340-407 .

1. Tu súhlasím s tézou Anne-Marie LaBonnardière, po ktorej nasledoval Robert O'Connell, že Augustín úplne nepochopil, o čom bola origenistická kontroverzia, kým ho neinformoval Orosius. Robert O'Connell, *Pôvod duše* , s. 141-43.
2. Viac o korešpondencii medzi týmito dvoma priateľmi pozri Anne-Marie LaBonnardière, *Saint Augustin et la Bible* , s. 213-227; Basil Studer, "Der Abstieg Christi in die Unterwelt bei Augustinus von Hippo", str. 267-74.
3. Pozri Dalton, *Kristove vyhlásenie* , pre a histórie z výklad z títo 1 Peter pasáže.
4. Text a preklad v Liguori G. Mueller, *The De Haeresibus z Svätý Augustín* , pp. 115-16 .
5. Presvedčivé argumenty, že to bola skutočne Augustínova *epištola* 190, ktorá vyprovokovala Victorovu prácu, pozri Albert de Veer, „Aux origines“, str. 121-57.
6. Pozri *Ep* . 166, napísaný Hieronymovi v roku 415, kde Augustín jasne uvádza možnosti a problémy s každým uznesením.
7. de veer, "Pomoc pôvod,“ p. 130.
8. Anglický preklad tohto diela možno nájsť v Roland J. Teske, *Answer to the Pelagians* , str. 465-561. Pre štúdium Augustínových rétorických stratégií v tomto texte pozri Mary Preus, *Eloquence and Ignorance* .
9. Pozri Jozefa neverím, *evolúcia* , s. 100-1 31-33 .
10. Bernard M. Peebles, "Úvod," s. 100-1 359-60 .
11. Trans. Peebles, tamtiež, s. 100-1 461-62 .
12. Pre Augustínove rané názory pozri *O morálke katolíckej cirkvi a morálke Manichejov* 34, napísanej v roku 388; aj *Vyznania* 6.2.
13. Pre viac my Svätý Augustín a sny, pozri Martina Dulaey, *na sen v na myslel si z Svätý Augustína* .
14. Pozri Peter Gorday, *Princípy z Patristický Exegéza* , pp. 167-187 .
15. Pozri kapitola 2 , „Apokalypsa z Peter."
16. Jaroslav pelikán, *The Christian tradícia* , pp. 80-105 .
17. O Limbo pozri Christopher Beiting, „Tretie miesto“, s. 5-30; tiež, George J. Dyer, *Limbo: Unsettled Question.* Pre súčasné katolícke učenie pozri *Katechizmus Katolíckej cirkvi* , oddiely 1257-1261, s. 321.

# kapitola Osem

1. Sám Gregor opisuje pustošenie svojej éry: *Hom. Ezek* . 2.6.22; *Hom. Evan* . 1,1; pozri GR Evans, *Myšlienka Gregora Veľkého* , s. 19.
2. O populácii Ríma pozri Michel Route, "Gregoire le Grand face à la economique de son temps."
3. Carole Slamka, *Gregory na skvelé* , pp. 8-12 .
4. Autenticitu diela spochybňuje Francis Clark, *Pseudogregoriánske dialógy* . Jeho tézu rozhodne vyvracia Paul Mavaert, "The Enigma of Gregory Great's *Dialogues* ", str. 335-81. koniec str.174
5. Odo John Zimmerman, trans., *St. Gregory na skvelé: dialógy* , p. 257.
6. LeGoff, *Narodenie seba očistec* , s. 100-1 92-95 .
7. Bertram Colgrave, *The Najskoršie život* , p. 48.
8. Diekamp, "John von Damask," s. 100-1 371-82 .
9. Gordon Whatley, "The Využitie z Hagiografia," pp. 25-64 .
10. Trans. Colgrave, *Najskoršie život* , pp. 127-29 .
11. *Z nich SZO v vierou spali* 16-17 *PGM* 95. 261-64 naprieč. môj
12. kapitoly 4 a 6 , citovanie pseudo-Dionysius, *De Eccl. včera.* 7 a John Chryzostom, *Hom. 32 v Matt.*

a *Hom. v Epist. inzerát Philipp.*

1. Pre históriu interpretácie na Západe pozri Whatley, „Použitie hagiografie“. Pre Východ pozri M. Jugie, „Náuka o posledných koncoch v grécko-ruskej cirkvi“, str. 5-22.
2. *PL* 75,59-242; Colgrave, *Najskoršie život* , s. 100-1 59-60 .
3. *PL* 75,57; Whatley „Používa z Hagiografia," p. 30.
4. Jacobus de Voraigne, *The Zlatý legenda* , zv. 1, p. 179.
5. Colgrave, *Najskoršie život* , p. 63.
6. Whatley, „Používa z Hagiografia," p. 32.
7. Tamže, pp. 37-38 .
8. Thomas Akvinský, *Summa Theologica* , 3, suppl., qu 71, a. 5, obj. 5 a ad 5; Whatley, „Používa z

Hagiografia," pp. 39-40 .

1. Whatley, „Používa z Hagiografia," p. 39.
2. Tamže, pp. 43-50 a 56-59 .
3. Barbara Nový človek, *Od Mužný Žena do Žena Kriste* , pp. 123-36 .
4. J. L. Motley, *The Vstať z holandská republika* , zv. 1, p. 20.
5. Trans. Whitley Stokes, *Tripartitný život Patricka* , s. 123. Som vďačný svojmu kolegovi Rayovi Pattersonovi, že ma na tento príbeh upozornil.
6. Trans. Colm Luibheid v *Pseudo-Dionysius: The Dokončiť funguje* , pp. 249-50 .
7. Peter hnedá, *The Vstať z západnej kresťanstvo* , p. 99.
8. sudca "Doktrína dať plutvy posledný," p. 7.
9. *Rozprávanie v Evanjelium Luke* 12,5; *PGM* 123. 880
10. sudca, "Doktrína z účely najnovšie," p. 9, môj preklad od čaj Angličtina.
11. Pre špecifiká na títo texty a na histórie seba toto rituál, pozri Jugie, "Doktrína des plutvy najnovšie," p. 10.
12. Tamže, s. 9.
13. grécky text v Ludovico Petit a Gregory Hoffmann, *De Purgatorio* , p. 71. Trans. môj.
14. Willy Rordorf, "La prière de svätý Thècle," p. 250; repr. v Willy Rordorf, *liturgia* , p. 446.
15. Grécky text a anglický preklad tejto modlitby sa nachádza v *knihe The Service of the Blessing of the Waters* , str. 75-76, 79.
16. Kallistos tovar, „Jeden Telo v Kriste," p. 190.
17. John Meyendorff, *byzantský teológia* , p. 221.
18. Tamže, s. 222.
19. *Katechizmus z na katolícky kostol* , pp. 320-21 .
20. *Lumen Gentium* , 21. novembra 1964, citované v *Katechizme Katolíckej cirkvi* , s. 224. koniec str.175

# Bibliografia

Ábel, F.-M. a Džínsy Starky. *The knihy z Makabejské* . Paríž: jeleň, 1961.

Alexander, Loveday. "Fakt, fikcia, a na Žáner z Akty." *NTS* 44 (1998), pp. 380-99 .

Alexandre, Monique. "Prvokresťanské ženy." In *A History of Women: I. From Ancient Goddess to Christian Saints* , ed. Pauline Schmitt Pantel, s. 409-44. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

—— ——. "Výklad Lukáša 16, 19-31 v Gregorovi z Nyssy." In *Epektasis: Patristic Mixtures Offered to Cardinal Jean Daniélou* , ed. Jacques Fontaine a Charles Kannengiesser, str. 425-

1. Paríž: Beauchesne, 1972.

Amat, Jacqueline. "Autenticita snov Passio de Perpétue." *Augustinianum* 29 (1989), str. 177-91 .

—— ——. *Passion of Perpetua and Felicity nasleduje Acts* . Zdroje Chrétiennes 417. Paris: Cerf, 1996. Amidon, Philip R. Panarion sv *. Epifánia , biskupa zo Salamíny: Vybrané pasáže* . Oxford: Oxford University Press, 1990.

Atridge, Harold. "Oslobodenie zajatcov smrti: Prehodnotenie ranokresťanského mýtu." In *Gnosticism and the Early Christian World* , vyd. James E. Goehring, a kol., str. Sonoma, Kalifornia: Polebridge Press, 1990.

Baasland, Ernest. "Druhý list Klementa a ranokresťanská rétorika: "Prvá kresťanská kázeň" vo svetle nedávneho výskumu." V *Vzostup a pád rímskeho sveta* II.27.1, vyd. Wolfgang Haase, s. Berlín: Walter de Gruyter, 1993.

Bardenhewer, Otto. *Patrológia: Životy a diela cirkevných otcov* . Preklad z 2. vydania od Thomasa J. Shahana. Fribourg: Herder, 1908.

Barnes, TD *Tertullian: Historická a literárna štúdia* . Oxford: Clarendon Press, 1971. Bastiaensen, Antoon. "Tertullianov odkaz na *Passio Perpetua* v *De Anima* 55, 4." V *Studia Patristica* č. 17, bod. 2, str. 790-95. Oxford: Pergamon Press, 1982.

koniec str.177

Batey, Richard. "Takže celý Izrael bude spasený: Výklad Rimanom 11:25-32." *Výklad* 20 (1966), s. 218-28.

Bauckham, Richard J. "Skutky Pavla ako pokračovanie Skutkov." V *knihe Skutkov v jej starovekom literárnom prostredí* , vyd. Bruce W. Winter a Andrew D. Clarke, s. 105-52. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

—— ——. "Zostup do podsvetia." In *The Anchor Bible Dictionary* , ed. David Noel Freedman, zv. 2, str. 145-59. New York: Doubleday, 1992.

—— ——. *The Osud na Mŕtvy: Štúdie na na židovský a Christian Apokalypsy* . Leiden: Brill, 1998.

—— ——. "Židia a židokresťania v krajine Izrael v čase vojny Bar Kochba, s osobitným zreteľom na *Petrovu apokalypsu* ." In *Tolerancia a intolerancia v ranom judaizme a kresťanstve* , ed. GN Stanton a GG Stroumsa, str. 228-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

—— ——. "Citát zo 4. štvrťroka druhého Ezechiela v *Petrovej apokalypse* ." *Revue de Qumran* 15 (1991-92), s. 437-45.

—— ——. "The Bohatý Muž a Lazarus: The Podobenstvo a na Paralely." *NTS* 37 (1991), pp. 225-46 .

—— ——. "The Dva Figovník Podobenstvá v na Apokalypsa z Peter." *JBL* 104 (1985), pp. 269-87 .

—— ——. "Univerzalizmus: Historický prieskum." *Evanjelická revue teológie* 15 (1991), s. 22-35. Bauer, Walter. *Ortodoxia a heréza v ranom kresťanstve* , Philadelphia, PA: Pevnosť, 1971.

Beiting, Christopher. "Tretie miesto: Augustín, Pelagius a teologické korene myšlienky limbu." *Augustiniana* 48 (1998), s. 5-30.

najlepšie, Ernest. *1 Peter* . Nový storočia Biblia. Londýn: olifanty, 1971.

Bianchi, Ugo. "Origenova liečba duše a debata o metensomatóze." V *Origenana Quarta* , ed. L. Lies, s. 270-81. Innsbruck: Tirolsko-Verlag, 1987.

Bigg, Charles. *Kresťanskí platonici z Alexandrie: Osem prednášok kázaných pred Oxfordskou univerzitou v roku 1886* . New York: AMS Press, 1970.

Biskup, M. Guy. "Čo sa stalo našim otcom?" Krst za mŕtvych v Nauvoo." *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 23 (leto, 1990), s. 85-97.

Bloch-Smith, Elizabeth. "Kult mŕtvych v Judsku: Interpretácia hmotných pozostatkov." *JBL* 111 (1992), str. 213-24.

—— ——. *judský Pochovanie Praktiky a Presvedčenia o na Mŕtvy* . Sheffield: JSOT stlačte, 1992.

Borg, Barbara. "Mŕtvi ako hosť pri stole? Kontinuita a zmena v egyptskom kulte mŕtvych." In *Portréty a masky: pohrebné zvyky v rímskom Egypte* , ed. ML Bierbrier, s. 26-32. Londýn: British Museum Press, 1997.

Nudný, M. (1999). Eugene. "The Jazyk z Univerzálny Spasenie v Paul." *JBL* 105 (1986), s. 100-1 269-92. Bostock, Gerald. "Zdroje Origenovho učenia o preexistencii." V *Origenian Quarterly* , ed. L. Lies,

s. 100-1 259-6 Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987. koniec s.178

Boughton, Lynn C. "Od zbožnej legendy k feministickej fantázii: Rozlišovanie hagiografickej licencie od apoštolskej praxe v skutkoch Pavla/Skutky Thecla." *Journal of Religion* 71 (1991), s. 101–111. 362-8 Braun, René. "Nové lingvistické postrehy o redakcii Passio Perpetuae." *Vigiliae Christianae* 33 (1979), s. 101-1 105-17.

Bremmer, Jan. "Mágia, mučeníctvo a oslobodenie žien." V *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* , ed. Jan Bremmer, s. 101-1 36-5 Kampaň: Coke Pharos, 1996.

hnedá, Peter. *Augustína z Hroch* . Berkeley: univerzite z Kalifornia stlačte, 1967.

—— ——. *Autorita a posvätno: Aspekty christianizácie rímskeho sveta* . Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

—— ——. *The kult z na Svätí* . Chicago: univerzite z Chicago stlačte, 1981.

—— ——. *The Vstať z západnej kresťanstvo* . Oxford: Blackwell, 1996.

hnedá, Raymond. *The Smrť z na Mesiáš* . 2 obj. Nový York: Doubleday, 1994.

Buchholz, Dennis D. *Vaše oči sa otvoria: Štúdia gréckej* ( *etiópskej* ) *apokalypsy Petra* . Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1988.

Burkert, Walter. *Homo Necans* . Trans. Peter Bing. Berkeley: University of California Press, 1983. Burrus, Virgínia. "Čudnosť ako autonómia: Ženy v príbehoch apokryfných činov." In *The*

*Apokryfné skutky apoštolov* , Semeia č. 38, ed. Dennis R. MacDonald, s. 101-17. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986.

—— ——. *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1987.

Capéran, Louis. *Le problème du salut des infidèles: Essai historique* . 2. vyd. Toulouse: Grand Séminaire, 1934.

*Carmina latinčina Epigrapha* , 2 obj. (Lipsko: Teubner, 1895-1897 .

*Katechizmus z na katolícky kostol* . Mahwah, NJ: Paulista stlačte, 1994.

Chadwick, Henry. *Pôvod: Contra Celsum* . Cambridge: Cambridge univerzite stlačte, 1953.

Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha* . 2 obj. Garden City, NY: Doubleday, 1983-1985 .

Cherniss, Harold F. *The platonizmus z Gregory z Nyssa* . Nový York: Burt Franklin, 1971.



—— ——. "Takzvaný fragment Hippolyta περ Δον." *Klasická filológia* 24 (1929), s. 346- 50.

Chitty, Derwas J. *The Desert a City: Úvod do štúdia egyptského a palestínskeho mníšstva v rámci kresťanskej ríše* . Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1966. Clark, Elizabeth A. "Sväté ženy, sväté slová: ranokresťanské ženy, sociálna história a 'lingvistický obrat." " *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), s. 413-30.

—— ——. *Kontroverzia pôvodom: Kultúrna konštrukcia ranokresťanskej debaty* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

—— ——. "Miesto Jeromovho komentára k Efezanom v spore pôvodcov: Apokatastasis a asketické ideály." *VC* 41 (1987), str. 154-71.

Clark, Francis. *Pseudogregoriánske dialógy* . 2 obj. Leiden: Brill, 1987. koniec s.179

Clarke, GW *Listy svätého Cypriána z Kartága: zväzok IV Listy 67-82* . New York: Newman Press, 1989.

Cohen, A., vyd. *midraš Rabbah: Kazateľ* . 3d vyd. Londýn: Soncino stlačte, 1983.

Colgrave, Bertram. *Najstarší život Gregora Veľkého od anonymného mnícha z Whitby* . Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Collins, John J. "Vývoj sibylínskej tradície." In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.20.1, ed. Wolfgang Haase, s. 421-59. Berlín: Walter de Gruyter, 1987.

Conzelmann, Hans. *1 Korinťanom* . Trans. James W. Leitch. Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1975. Cooper, Jerrold S. "Osud ľudstva: Smrť a posmrtný život v starovekej Mezopotámii." V *Smrť a posmrtný život* , ed. Hiroshi Obajashi, s. 19-33. New York: Praeger, 1992.

Cooper, Kate. *Panna a nevesta: Idealizované ženstvo v neskorom staroveku* . Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Cox Miller, Patricia. *Sny v neskorom staroveku: Štúdie o imaginácii kultúry* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Crossan, John Dominik. *The Kríž že Hovoril* . San Francisco: Harper a riadok, 1988.

Crouzel, Henry. "Origénska exegéza z 1. Kor. 3, 11-15 a eschatologická očista." In *Epektasis: Patristic Mixtures Offered to Cardinal Jean Daniélou* , ed. Jacques Fontaine a Charles Kannengiesser, s. 273-83. Paríž: Beauchesne, 1972.

—— ——. "Hádes a na Gehenna podľa Pôvod." *Gregorianum* 59 (1978), p.p. 291-331 .

—— ——. „List z pôvodu ‚Priateľom v Alexandrii‘. „In *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Rev. G. V. Florovský* , vyd. David Neiman a Margaret Schatkin, str. 135-50. Rím: Pontificorum Institutum Studio-rum Orientalium, 1973.

—— ——. *Pôvod: Život a myšlienka prvého veľkého teológa* . Trans. AS Worall. San Francisco: Harper and Row, 1989.

—— ——. "Platónska téma 'vozidlo duše' v Origene." *Didaskalia* 7 (1977), str. 225-38. Dagon, Gilbert. *Život a zázraky svätej Thecly: grécky text, preklad a komentár* . Brusel: Spoločnosť bollandistov, 1978.

Daley, Brian. *The Nádej z na Skoré kostol* . Cambridge: Cambridge univerzite stlačte, 1991.

Dalton, William J. *Christ's Proclation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* . 2. rev. vyd. Analecta Biblica č. 23. Rím: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989.

Daniélou, J. "L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse." *Revue des sciences religieuses* 30 (1940), s. 343-48.

—— ——. *Teológia židovského kresťanstva* . Trans. John A. Baker. Londýn: Darton, Longman & Todd, 1964.

Davies, Jon. *Smrť, pohreb a znovuzrodenie v náboženstvách staroveku* . London: Routledge, 1999. koniec s.180

Davies, Stevan. *Vzbura vdov. Sociálny svet apokryfných činov* . New York: Seabury, 1980.

—— ——. "Ženy, Tertullian a *Skutky Pavla* ." V *Apokryfných skutkoch apoštolov* , Semeia č. 38, ed. Dennis R. MacDonald, s. 139-4 Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986.

de Veer, Albert. "K pôvodu *De natura a originae animae sv. Augustína* ." Review of Augustinian Studies 19 (1973), s. 100-100 *.* 121-5

DeMaris, Richard E. "Korintské náboženstvo a krst za mŕtvych (1 Kor 15:29): Pohľady z archeológie a antropológie." *JBL* 114 (1995), str. 661-82.

Brloh Boeft, Jan a Jan Bremmer. „Notiunculae Martyriologicae II." *VC* 36 (1982), pp. 383-402 .

Dennis, Trevor. "Muž za cenu: Gregor z Nyssy a otroctvo." In *Heaven and Earth: Essex Essays in Theology and Ethics* , ed. Andrew Linzey a Peter J. Wexler, s. 129-45. Worthington, Spojené kráľovstvo: Churchman Publishing, 1986.

Detienne, Marcel. "Orfeus." Preklad David M. Weeks. In *The Encyclopedia of Religion* , vyd. Mircea Eliade, zv. 11, s. 111-14. New York: Macmillan, 1987.

Diekamp, F. "Ján z Damasku "O tých, ktorí zaspali vo viere." " *Rímsky štvrťročník* 17 (1903), s. 371-82.

Dieterich, Albrecht. *Malý spisy* . Lipsko: Teubner, 1911

Dodds, ER *Pagan a Christian vo veku úzkosti* . Cambridge: Cambridge University Press, 1965. Dolger, Franz Joseph. "Staroveké paralely k trpiacim Dinokratom v Passio Perpetuae." In *Antika a kresťanstvo* , vyd. Franz Joseph Dölger, zv. 2, str. 1-40. Münster: Aschendorff, 1930.

Donfried, Karl P. *The Nastavenie z Po druhé Klement v Skoré kresťanstvo* . Leiden: Brill, 1974.

Doran, Robert. *Chrámová propaganda: Účel a charakter 2 Maccabees* . Washington, DC: Katolícka biblická asociácia Ameriky, 1981.

Dorival, Gilles. „Učil tam Origenes transmigrácia duše v tele zvierat? (O de *PArch* I,8,4)." In *Origeniana Secunda* , vyd. H. Crouzel a A. Quacquarelli, s. 11-32. Rím: Edizioni dell'Ateneo, 1980.

Drobner, Hubertus, prekl. *Gregor von Nyssa: Tri dni medzi smrťou a zmŕtvychvstaním nášho Pána Ježiša Krista* . Leiden: Brill, 1982.

Droge, Arthur J. *Homer alebo Mojžiš? Skoré Christian Výklady z na História z Kultúra* . Tübingen: J.

C. B. Mohr (Pavol Siebeck), 1989.

Droge, Arthur J. a James Tabor. *Vznešená smrť: Samovražda a mučeníctvo medzi kresťanmi a Židmi v staroveku* . San Francisco: HarperCollins, 1992.

du Toit, Daniel A. "Descensus a univerzalizmus: Niektoré historické vzorce interpretácie." V *Universalism and the Doctrine of Hell* , ed. Nigel Cameron, s. 73-92. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1992.

Dulaey, Martine. *Sen v myšlienkach svätého Augustína* . (Paríž: Études Augustiniennes, 1973). Dunand, Françoise a Roger Lichtenbergovci. "Pohrebné praktiky a viery v rímskom Egypte." In *Vzostup a úpadok rímskeho sveta* II.18.5, ed. Wolfgang Haase, str. 3216-315. Berlín: Walter de Gruyter, 1995.

koniec s. 181

Dunn, Peter W. "Oslobodenie žien, *skutky Pavla* a iné apokryfné skutky apoštolov: Prehľad niektorých nedávnych interpretov." *Apocrypha* 4 (1993), str. 245-61.

Dyer, George J. *Limbo: Nevyriešená otázka* . New York: Sheed and Ward, 1964. Elliot, JK *The Apocryphal New Testament* . Oxford: Clarendon Press, 1993.

Evans, Christopher F. "Uncomfortable Words-V," *Expository Times* 81, 8 (máj 1970), s. 228-31. Evans, E. *Tertullianova Homília o krste* . Londýn: SPCK, 1964.

Evans, GR *Myšlienka Gregora Veľkého* . Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Feinberg, John S. "1 Peter 3:18-20, Ancient Mythology, and the Intermediate State." *Westminster Theological Journal* 48 (1986), s. 303-36.

Floyd, WEG *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

Frankfurter, David. *Eliáša v Hornom Egypte* . Minneapolis, Minnesota: Pevnosť, 1993. Frazer, James. *Pausaniasov opis Grécka* . 6 obj. Londýn: Macmillan, 1898.

Frede, Michael. "Origenos Traktát *proti Celsovi* ." V *Apologetici v Rímskej ríši: pohania, židia a kresťania* , ed. Mark Edwards a kol., str. 131-55. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Frend, *Mučeníctvo a prenasledovanie WHC v ranej cirkvi* . Oxford: Basil Blackwell, 1965. Garland, Robert. *Grécka cesta smrti* . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

Gebhardt, O von. *Passio S. Theclae Virginis. Latinské preklady Acta Pauli et Theclae spolu s fragmentmi, úryvkami a doplnkami* . Lipsko: Hinrichs, 1902.

Geffcken, Johannes. *Grécke epigramy* . Heidelberg: C. Winter, 1916. Gennep, A. van. *Obrady prechodu* . Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Gingras, George E., prekl. *Egeria: Denník z púte* . New York: Newman Press, 1970. Goldstein, Jonathan A. *II Maccabees* . Kotva Biblia č. 41A. Garden City, NY: Doubleday, 1983.

Gorday, Peter. *Princípy patristickej exegézy: Rimanom 9-11 v Origene, Ján Zlatoústy a Augustín* . New York: Edwin Mellen, 1983.

Graeme Grieve, Lucia C. *Smrť a pohreb v podkrovnej tragédii* . New York: Kolumbijská univerzita, 1898. Graf, Fritz. "Dionýzska a orfická eschatológia: nové texty a staré otázky." V *Dionýzových* maskách vyd. Thomas H. Carpenter a Christopher A. Faraone, s. 238-59. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

grant, Robert M. *Irenej z Lyons* . Londýn: Routledge, 1997.

Grant, Robert M. a Holt H. Graham. *Apoštolskí otcovia: Nový preklad a komentár* . New York: Thomas Nelson a synovia, 1965.

Greenfield, Jonas C. "Dve príslovia Ahiqar." In *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* , ed. Tzvi Abusch a kol., str. 195-201. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990.

Greer, Rowan A. *Origen: Výzva k mučeníctve, modlitba a vybrané diela* . Klasika západnej spirituality. New York: Paulist Press, 1979.

koniec str.182

Guthrie, WKC *Orpheus a grécke náboženstvo* . Londýn: Methuen, 1952; repr. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Habermehl, Paul. *Perpetua a der Ägypter* . Berlín: Akademie Verlag, 1992.

Hahneman, Geoffrey Mark. *Muratorovský fragment a vývoj* kánonu Oxford: Clarendon Press, 1992.

Håkanson, Lennart. *Deklamácie XIX Major Quintilian False Ascriptae* . Stuttgart: Teubner, 1982. Halporn, JW "Literárna história a všeobecné očakávania v *Passio* a *Acta Perpetuae* ." *Vigiliae Christianae* 45 (1991), s. 101-1 223-4

Hanslik, R. "A. Tryphaena." V The *Little Pauly* , ed. Conrat Ziegler a Walter Sontheimer. Stuttgart: Alfred Drukenmuller, 1964, roč. 1, kol. 415.

Harnack, A. von. *Marcion: Evanjelium cudzieho Boha* . Trans. John E. Steely a Lyle D. Bierma. Durham, NC: Labyrinth Press, 1990.

Harris, W. Hall III. *Zostup Krista: Efezanom 4:7-11 a tradičné hebrejské zobrazenie* . Leiden: Brill, 1996.

Hayne, Léonie. „Thecla a na cirkvi Otcovia." *Vigiliae Christianae* 48 (1994), s. 100-1 209-1 Hennessey, Lawrence R. "Miesto svätých a hriešnikov po smrti." In *Origin of Alexandria: His World and His Legacy* , ed. Charles Kannengiesser a William L. Petersen, s. 101-1 295-3 South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

Herzog, Markwart. *Zostup inzerát Inferos* \_ Frankfurt: Jozefa Knecht, 1997.

Heubeck, Alfred a Arie Hoekstra. *Komentár k Homérovej Odysei* . 3 obj. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Hilhorst, A. "Tertullian on the Acts of Paul." V *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* , ed. Jan N. Bremmer, s. 101-1 150-6 Kampaň: Coke Pharos, 1996.

Himmelfarb, Marta. *Tours of Hell: Apokalyptická forma v židovskej a kresťanskej literatúre* . Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 1983 .

Hinnells, John R. "Zoroastriánska náuka o spáse v rímskom svete: Štúdia o Oracle of Hystaspes." In *Man and His Salvation: Studies in Memory of SGF Brandon* , ed. Eric J. Sharpe a John R. Hinnells, s. 101-1 125-4 Manchester : Rowman a Littlefield , 1973 .

Hirschfeld, Otto, ed. *Nápisy Galliarum a Germaniarum Latinae* , Corpus Inscriptionum Latinarum. 13 obj. Berlín: G. Reimer, 1899-1943.

Hopkins, Keith a Melinda Letts. „Smrť v Rím." In *Smrť a obnova* , vyd. Keith Hopkins, pp. 201-

56 Cambridge: Cambridge univerzite stlačte, 1983

rohová topánka, Manfred. *štúdia k epistula apostolorum* . Berlín: Walter en Gruyter, 1965

*Inscriptiones Grecae ad res Romanas pertinentes* , 4 vols. Paríž: Leroux, 1901-1927. James, MR "Nový text Petrovej apokalypsy." *JTS* 12 (1910), s. 36-54.

—— ——. "The Rainer Fragment z na Apokalypsa z Peter." *JTS* 32 (1931), pp. 270-79 .

Jensen, A. *Božie sebauvedomené dcéry: Emancipácia žien v ranom kresťanstve?* Freiburg: Herder, 1992.

Johnston, Sarah Iles. *Nepokojní mŕtvi* . Berkeley: University of California Press, 1999. koniec s.183

Jugie, M. "La doctrine des fins dernières dans l'église greco-russe," *Échos d'Orient* 17 (1914), str. 5-22. Kaestli, Jean-Daniel. "Odpoveď Virginii Burrus." V *Apokryfných skutkoch apoštolov* , Semeia č. 38, ed. Dennis R. MacDonald, str. 119-31. Atlanta, GA: Scholars Press, 1986.

Kaibel, G., vyd. *Epigrammatica Graeca* . Berlín: G. Reimer, 1878.

Kavanaugh, Denis J., prekl. *Cirkevní otcovia č. 11* . New York: Fathers of the Church, 1951. Kennedy, Charles A. "Dead, Cult of the." In *Anchor Bible Dictionary* , ed. David Noel Freedman, zv. 2,

pp. 105-08. Nový York: Doubleday, 1992.

jadro, Otto. *Orphicorum fragmenta* . Berlín: Weidman, 1922

Kiley, Mark, vyd. *Modlitba od Alexandra ku Konštantínovi: Kritická antológia* . Londýn: Routledge, 1997. Klawiter, Frederic. "Úloha mučeníctva a prenasledovania pri rozvíjaní kňazskej autority žien v ranom kresťanstve: Prípadová štúdia montanizmu." *Cirkevné dejiny* 49 (1980), s. 251-61.

Kroll, Jozef. *Boh a peklo: Mýtus o bitke pri Descense* . Leipzig: Štúdie v knižnici Warburg, 1932; repr., Darmstadt: Spoločnosť pre vedeckú knihu, 1963.

Kümmel, WG *Úvod do Nového zákona* . Trans. HC č. Nashville, Tenn.: Abingdon, 1975. Kurfess, Alfons. *Sibyline proroctvá* . Berlín: Tusculum, 1951.

LaBonnardière, Anne-Marie. *St Augustína to la Biblia* . Paríž: Beauchesne, 1986.

Langgartner, George. "Descensus ad Inferos vo Veľkonočných listoch Cyrila Alexandrijského." In *Wegzeichen: Oslava 60. narodenín prof. Dr. Hermengild M. Biedermann, OSA* , vyd. EC Suttner a Coelestin Patock, strany 95-100. Würzburg: Augustinus Verlag, 1971.

Lattimore, Richmond. *Témy v gréckych a latinských epitafoch* . Urbana: University of Illinois Press, 1942. Layton, Bentley. *Gnostické Písma* . Garden City, NY: Dvojitý deň, 1987.

—— ——. "Prolegomena k štúdiu starovekého gnosticizmu." In *The Social World of the First Christians* , vyd. L Michael White a O Larry Yarborough, strany 334-50. Minneapolis, Minnesota: Pevnosť, 1995.

Le Déault, R. "Aspects de l'intercession dans le Judaïsme ancien." *Časopis pre štúdium judaizmu* 1 (1970), s. 35-57.

Lefèvre, Maurice. *Hippolyte: Commentaire sur Daniel* . Zdroje Chrétiennes č. 29. Paris: Cerf, 1947. Lefkowitz, Mary R. "Motivácie pre mučeníctvo sv. Perpetuy." *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1976), s. 417-21.

LeGoff, Jacques. *Zrodenie očistca* . Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Levi, Izrael. "The odpočinok sabatical z duše prekliaty." *Preskúmanie z štúdia židov* 25 (1892), p.p. 1-13 .

lieu, Samuel N. C. *manicheizmus v na Neskôr Romantika Impérium a Stredoveký Čína* . 2 rev. vyd. Tübingen:

JCB Mohr (Paul Siebeck), 1992. koniec s

Lipsius, R. A., vyd. *Acta Apostolorum Apocrypha* , Lipsko: Hermann Mendelssohn, 1891; reprezentatívny Hildesheim: Georg Olms, 1959.

Lohr, Winrich A *Basilides a jeho škola* . Tuebingen: J C B. Moor (Pavol Siebeck), 1996

Long, J. Bruce. "Reinkarnácia." In *The Encyclopedia of Religion* , ed. Mircea Eliade, zv. 12, str. 265-6 New York: Macmillian, 1987.

Luibheid, Colm, prekl. *Pseudo-Dionysius: Kompletné diela* . New York: Paulist Press, 1987. Maas, Wilhelm. *Gott a Hell: Štúdie v Descensus Christi* . Jediné vydanie: John Publishing House, 1979. MacCulloch, JA *The Harrowing of Hell* . Edinburgh : T & T Clark , 1930 .

MacDonald, Dennis R. *Legenda a apoštol. Bitka o Pavla v príbehu a* kánone Philadelphia, PA: Westminster, 1983.

MacKay, Thomas. "Odpoveď Stevanovi Daviesovi." In *Apokryfné skutky apoštolov* . Semeia č. 38., ed. Dennis R. MacDonald, s. 145-49. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986.

Malherbe, Abrahámovi. "The Zvery pri Efez." *JBL* 87 (1968), pp. 71-80 .

Mara, M. G. *Evanjelium de Pierre* . Zdroje kresťanov kedy. 201. Paríž: Cerf, 1973.

Martin, Luther. "Artemidorus: Teória snov v neskorom staroveku." *Druhé storočie* 8 (1991), str. 97-108 .

Matthews, Christopher R. "Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Act of the Apostles." V *Apokryfných skutkoch apoštolov* , ed. François Bovon a kol., str. 205-32. Cambridge, Mass.: Centrum pre štúdium svetových náboženstiev, 1999.

Mavaert, Paul. "The Enigma of Gregory Great's *Dialogues* : A Response to Francis Clark," *Journal of Ecclesiastical History* 39 (1988), s. 335-81.

Meredith, Anthony. *Gregory z Nyssa* . Londýn: Routledge, 1999.

Merkelbach, Rheinhold. "Diodorus o egyptskom súde mŕtvych." *Journal of Egyptian Language and Archaeology* 120 (1993), s. 71-84.

Meyerdorff, John. *Byzantská teológia: historické trendy a doktrinálne témy* . 2. vydanie New York: Fordham University Press, 1979.

Misset dodávka de Weg, Magda. "A Bohatí Žena Pomenovaný Tryphaena: patrónka z Thecla z Iconium." In

*The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* , ed. Jan N. Bremmer, s. 16-35. Kampen: Kok Pharos, 1996. Montefiore, CG a H. Loewe. *Rabínska antológia* . New York: Schocken, 1974.

Moore, Carey A. *Tobit* . Kotva Biblia č. 40A. Garden City, NY: Doubleday, 1996. Morey, Lacey Collison. *Grécke a rímske strašidelné príbehy* . Oxford: Basil Blackwell, 1912.

Morris, Ian. *Rituál smrti a sociálna štruktúra v klasickej antike* . Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

morse, Flo. *The Príbeh z na Shakery* . Woodstock, Vt.: Krajan stlačte, 1986.

Motley, JL *Vzostup Holandskej republiky: História* . Vol. 1. New York: Harper and Brothers, 1879. koniec s.185

Mouhanna, A. "La conception du salut universel selon Saint Grègoire de Nysse." In *Weg in die Zukunft* , ed. A.-T. Khoury a M. Wiegels, s. 135-54. Leiden: Brill, 1975.

Mueller, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine: Preklad s úvodom a komentárom* . Washington, DC: Catholic University of America Press, 1956.

Munier, C. *Concilia Africae A. 345-A. 525* . CCL kedy. 256. Výhybka: Brepols, 1974. Musurillo, H., trans. Skutky kresťanských *mučeníkov* Oxford: Clarendon Press, 1972. Müller, CDG „Apokalypsa Petra. *NTA* , W. Schneemelcher, ed., zv. 2, str. 620-3

Nautin, P. "Basilideské fragmenty o utrpení a ich interpretácia Klementom Alexandrijským a Origenom." V *Melanges d'histoire des religions ponúka Henri-Charles Puech* , s. 393-404. Paríž: Presses Universitaires de France, 1974.

Newman, Barbara. *Od mužnej ženy po ženu Christ: Štúdie stredovekého náboženstva a literatúry* . Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Niebuhr, Gustáv. "Mormóni ukončia krst obetí holokaustu." *New York Times* , 29. apríla 1995, s. 10. [Prístup: Lexis-Nexis; dostupné 4. marca 1998.]

Norden, Eduard. *Vergilius Aeneis Buch VI* . 2 vyd. Lipsko: Teubner, 1916.

Norris, Frederick W. "Univerzálna spása v Origene a Maximovi." In *Universalism and the Doctrine of Hell: Papers prezentované na štvrtej Edinburskej konferencii o kresťanskej dogmatike, 1991* , ed. Nigel Cameron, s. 35-72. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1992.

Ntedík, Jozef. *Evolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustin* . Paríž: Études Augustiniennes, 1966.

O'Connell, Robert. *Pôvod duše v Augustínových neskorších dielach* . New York: Fordham University Press, 1987.

Origen. *Homílie na Levitikus 1-16* . Trans. Gary Wayne Barkley, otcovia cirkvi 83. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1990.

—— ——. *O prvých princípoch: Byť Koetschauovým textom De Principiis* . Trans. GW Butterworth. Gloucester, Massachusetts: Peter Smith, 1973.

Osiek, Carolyn. *Bohatí a chudobní v Hermasovom pastierovi* . Washington, DC: Katolícka biblická asociácia, 1983.

—— ——. *Pastier z Hermas* . Minneapolis, min.: Pevnosť stlačte, 1999.

—— ——. "Pastier Hermas: raný príbeh, ktorý sa takmer dostal do Nového zákona." *Bible Review* 10 (1994), s. 48-54.

Patterson, Daniel W. *Duchovný Shaker* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. Patterson, LG *Methodius z Olympu: Božská suverenita, ľudská sloboda a život v Kristovi* . Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997.

Peebles, Bernard M. „Úvod do *viera, Nádej, a Dobročinnosť* ( *Enchiridion de veriť, spe, et karitate* ).“ In

*Spisy sv. Augustína* , cirkevných otcov č. 4. New York: CIMA, 1947. koniec s.186

ošúpať Malcolm L. "The Zosnulý do Do pekla na Učenie z Silván (CG 7, 4).“ *Bože* 26 (1979),

pp. 23-49 .

Pelikán, Jaroslav. *Kresťanská tradícia: sv. 3, Rast stredovekej teológie* ( *600-1000* ). Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Peres, Jacques-Noel. "Krst patriarchov v podsvetí." *Teologické a náboženské štúdie* 68 (1993), s. 341-46.

Pernveden, Lage. *Pojem cirkvi u Hermasovho pastiera* . Lund: Gleerup, 1966. Pervo, Richard I. "Raná kresťanská fikcia." In *Greek Fiction: The Greek Novel in Context* , ed. JR Morgan a Richard Stoneman, str. 239-54. Londýn: Routledge, 1994.

Pesthy, Monika. "Thecla medzi otcami." V *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* , ed. Jan N. Bremmer, s. 164-78. Kampen: Kok Pharos, 1996.

Peterson, Erik. "Zomri Taufe im Acherusischen Vidíš." *VC* 9 (1955), pp. 1-20 .

Petit, Ludovico a Gregory Hoffmann, ed. *Očistec: Dišputácie na Florentskom koncile* . Rím: Pápežský inštitút orientálnych štúdií, 1969.

Pietersma, Albert a Susan Turner Comstockovi. *Apokalypsa* Eliáša Chico, Kalifornia: Scholars Press, 1981.

pápež, Marvin. *Pieseň z Piesne* . Kotva Biblia č. 7C. Záhrada mesto, NY: Doubleday, 1977.

Preus, Mária. *Výrečnosť a nevedomosť v Augustínovej knihe* O povahe a pôvode duše. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1985.

Quasten, John. "Koptský náprotivok vízie v aktoch Perpetua a Felicitas." *Byzancia* 15 (1940/41), s. 1-9

—— ——. *Patológia* \_ 4 obj. Westminster, Md.: Nový človek, 1950-1986 .

Rabinowitz, Celia. "Osobná a kozmická spása v Origene." *VC* 38 (1984), str. 319-29. Rankin, David. *Tertulián a Cirkev* . Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Raphael, Simcha Paull. *Židovské pohľady na posmrtný život* . Northvale, NJ: Aronson, 1994.

Reardon, B. P. *Zozbierané Staroveký grécky romány* . Berkeley: univerzite z Kalifornia stlačte, 1989. Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien* , zv. 3. Paríž: Presses Universitaires de France, 1959. Reicke, Bo. *Neposlušní duchovia a kresťanský krst: Štúdia 1. Petra III.19 a jej kontext* . Kodaň: Ejnar Munksgaard, 1946.

Reinach, Salomon. "De l'origine des prières pour les morts," *Revue des ètudes juives* 41 (1900), str. 161-73 .

Rissi, Mathis. *Zomrieť Krst pre tie Mŕtvy* . Zürich: Zwingli vydavateľ, 1962.

Robeck, Cecil M. Jr. *Proroctvo v Kartágu: Perpetua, Tertullian a Cyprián* . Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1992.

Robinson, J. A. *The Vášeň z Perpetua* . Cambridge: Cambridge univerzite stlačte, 1891.

Robinson JA a MR James. *Evanjelium podľa Petra a Zjavenie Petra* . 2. vyd. Londýn: CJ Clay and Sons, 1892.

koniec str. 187

Robinson, James M., ed. *Knižnica Nag Hammadi v angličtine* . 3. rev. vyd. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Rordorf, Willy. *liturgia, viera a života z najprv kresťania: štúdia patristika* . Paríž: Beauchesne, 1986.

—— ——. "Modlitba svätej Thecly za pohanského zosnulého a jej ekumenický význam." In *Eschatologie et liturgie* ( *Konferencie Saint-Serge, xxxi týždeň liturgických štúdií, Paríž, 26.-29. júna 1984* ), ed. AM Triacca a A. Pistoia, str. 249-59. Rím: Edizioni Liturgiche, 1985.

—— ——. "Tertulián a Skutky Pavlove (o *Krst* . 17,5)." V *Lex Orandi, lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* , ed. Willy Rordorf, str. 475-84. Frieburg: Universitätsverlag, 1993.

—— ——. "Tradícia a zloženie v *aktoch Thecla* : Stav otázky." V *Apokryfných skutkoch apoštolov* , Semeia č. 38, ed. Dennis R. MacDonald, s. 43-52. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986.

Cesta, Michael. "Gregoire Veľký čelil ekonomickej situácii svojej doby." V *Gregoire le Grand, International Colloquies of the National Center for Scientific Research, Chantilly, 15.-19. septembra 1982* , ed. Jacques Fontana a kol. Paríž: Editions du Centre National de Recherche Scientifique, 1986.

Ruether, Rosemary Radford. "Matky Cirkvi: Asketické ženy v neskorom patristickom veku." In *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* , ed. Rosemary Radford Ruether a Eleanor McLaughlin, s. 72-98. New York: Simon a Schuster, 1979.

Salisbury, Joyce E. *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Riman Woman* . Londýn: Routledge, 1997.

brúsky, E P *Paul iné palestínsky judaizmus* . Philadelphia, Pa.: pevnosť 1977.

—— ——. "Abrahámov testament." V *OTP* , vyd. JH Charlesworth. zväzok 1, strany 871-902. New York: Dvojitý deň, 1983.

Schlunk, H. "O ranokresťanskom sarkofe z Bureba (prov. Burgos)." *Madrider* Nachrichten 6 (1965), s. 139-66 + dosky.

Schmidt, C. ed. *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift nr. 1* . Lipsko: Hinrichs, 1905; repr. Hildesheim, Georg Olms, 1965.

Schneemelcher, Wilhelm, ed. *Apokryfy Nového zákona* . 2 obj. Louisville: West-minster/John Knox Press, 1991-1992.

Segal, Alan F. "Konverzia a univerzalizmus: Protiklady, ktoré priťahujú." In *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity: Essays in Honor of John C. Hurd* , ed. Bradley H. McLean, s. 162-89. Sheffield: JSOT Press, 1993.

*Bohoslužba požehnania vôd na Zjavenie Pána; bohoslužba na kolená na svätodušnú nedeľu* . Londýn: Williams a Norgate, 1917.

Shaw, Brent D. "The Passion of Perpetua." *Minulosť a súčasnosť* 139 (1993), s. 3-45. Sheerin, Daniel. "Sv. Ján Krstiteľ v Dolnom svete." *VC* 30 (1976), str. 1-22.

Shipps, Jan. *Mormonizmus: Príbeh novej náboženskej tradície* . Urbana: University of Illinois Press, 1985.

Smith, Joseph Fielding. *Doktríny spásy* . Salt Lake City, Utah: Bookcraft, 1955. koniec s. 188

Spronk, Klaas. *Blahoslavený posmrtný život v starovekom Izraeli a na starovekom Blízkom východe* . Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986.

Bodaj, Karl. "1 Kor 15,29 vo svetle výkladu gréckej cirkvi." In *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* . Analecta Biblica č.17-18, roč. 1, str. 443-50. Rím: Biblický inštitút, 1963.

Ste. Croix, GEM de. "Prečo boli prví kresťania prenasledovaní?" *Minulosť a súčasnosť* 26 (1963), str. 6-38 .

Stein, Stephen J. *The Shaker Experience in America* . New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1992. Stettner, Walter. *Sťahovanie duší medzi Grékmi a Rimanmi* . Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

Stokes, Whitley, prekl. *Tripartitný život Patrika* . London: Eyre and Spottiswoode, 1887. Stone, Michael E. *Fourth Ezra* . Minneapolis, Minnesota: Pevnosť Augsburg, 1990.

Slama, Carole. *Gregor Veľký: Dokonalosť v nedokonalosti* . Berkeley: Kalifornská univerzita, 1988. Studer, Basil. "Der Abstieg Christi in die Unterwelt bei Augustinus von Hippo." V *Psallendum: Miscellanea di studi in Onore del Prof. Jordi Pinell I Pons, OSB* , ed. I. Scicolone, str. 267-74. Rím: Pontifico Ateneo S. Anselmo, 1992.

*Doplnok Epigrafické grécky* \_ Amsterdam: J. C. Gieben 1923

Sussman, Lewis A. *The Major Declamations Ascribed to Quinitilian: A Translation* . Frankfurt: Peter Lang, 1987.

milé, H. B. „Modlite sa pre čaj Odišla v čaj najprv Rúra storočia." *JTS* 8 (1907), p.p. 500-14 .

Teixidor, Javier. "Téma zostupu do pekla v Saint Ephrem." *The Syrian East* 6 (1961), s. 25-41.

Teske, Roland J. *Odpoveď pelagiánom* , Diela sv. Augustína: preklad pre 21. storočie. Pt. I, zv. 23. Hyde Park, NY: New City Press, 1997.

Thompson, KC „1. Korinťanom 15, 29 a krst za zosnulých.“ In *Studia Evangelica: Referáty prezentované na Druhom medzinárodnom kongrese o štúdiách Nového zákona, ktorý sa konal v Christ Church, Oxford, 1961* , ed. FL Cross, s. 647-59. Berlín: Akademie-Verlag, 1964.

Tischendorf, C. von. *Evangelia Apocrypha* . 2. vyd. Lipsko: Hermann Mendelssohn, 1876. Townsend, John T. *Midrash Tanhuma: Preklad do angličtiny s úvodom, indexmi a stručnými poznámkami* ( *S. Buber Recension* ). Vol. 1, Genesis. Hoboken, NJ: Ktav, 1989.

Toynbee, Jocelyn CM *Smrť a pohreb v rímskom svete* . Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1971.

Toynbee, Jocelyn CM a John Ward Perkins. *Svätyňa svätého Petra a Vatikánske vykopávky* . Londýn: Longmans, Green and Co., 1956.

Trevett, Christine. *Montanizmus: Pohlavie, autorita a nové proroctvo* . Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Trigg, Joseph W. *Origen: Biblia a filozofia v cirkvi tretieho storočia* . Atlanta, Ga.: John Knox Press, 1983.

koniec str. 189

Trumbower, Jeffrey A. " *Skutky Pavla a Thecla* 28-31." In *Modlitba od Alexandra ku Konštantínovi: Kritická antológia* , ed. Mark Kiley a kol., str. 280-84. Londýn: Routledge, 1997.

—— ——. "Apokalypsa Petra 14:1-4 a jej vzťah k modlitbám vyznávačov za nekresťanských mŕtvych." In *Studia Patristica XXXVI* , ed. EJ Yarnold. Leuven: Peeters, blíži sa.

—— ——. *Zrodený zhora: Antropológia Evanjelia podľa Jána* . Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck), 1992.

—— ——. "Origenova exegéza Jána 8:19-53: Zápas s Herakleonom o ideu pevných prirodzeností." *Vigiliae Christianae* 43 (1989), s. 138-54.

Tsirpanlis, CN "Koncept univerzálnej spásy u Gregora z Nyssy." In *Studia Patristica* , roč. 17, strana 3, strana 1131-41. Elmsford, NY: Pergamum, 1982.

Tsukimoto, Akio. *Vyšetrovanie starostlivosti o mŕtvych* (kispum) *v starovekej Mezopotámii* . Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.

tylor, Edward B. *primitívny Kultúra* . 2 obj. Nový York: Henry získať, 1874

Underwood, Grant. "Krst za mŕtvych: Porovnanie perspektív RLDS a LDS." *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 23, 2 (Summer, 1990), s. 99-105.

Vogels, Heinz-Juergen. *Kristov zostup do ríše mŕtvych a očistný súd mŕtvych* . Frieburg: Herder, 1976.

Voraigne, Jacobus de. *Zlatá legenda: Čítania o svätých* . Let. 1. Trans. William GrangerRyan. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

sľuby, L. *The akty z Paul a jeho písmená apokryfy* . Paríž: Letouzey, 1913.

Waal, A de. "Trpiaci Dinokrati vo videní svätca. Perpetua." *Rímsky štvrťročník* 17 (1903), s. 339-47.

Waldstein, Michael a Frederik Wisse, ed. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codes II,1; III, 1; a IV,1 s BG 8502,2* . Leiden: Brill, 1995.

tovar, Kallistos. „Jeden Telo v Kristus: Smrť a na prijímanie z Svätí,“ *Sobornosť* ns 3, 2 (1981),

pp. 179-91 .

Waszink, JH *Pätnásta sedmička florentského Tertulliana: Zo srdca, upravené s úvodom a komentárom* . Amsterdam: Severné Holandsko, 1947.

Whatley, Gordon. "Využitie hagiografie: Legenda o pápežovi Gregorovi a cisárovi Trajánovi v stredoveku," *Viator* 15 (1984), str. 25-6

Wheeler, R. E. M. "A Roman fajka-pochovávanie od Caerleon, Monmouthshire." *Anti-lomy Denník* 9 (1929),

pp. 1-7 .

White, Robert J. *Výklad snov: Oneirocritica od Artemidorusa* . Park Ridge, NJ: Noyes Press, 1975.

Wilken, Robert. *Kresťania ako ich videli Rimania* . New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1984.

Williams, Michael Allen. *Prehodnotenie „gnosticizmu“.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. Zimmerman, Odo John, prekl. *Svätý Gregor Veľký: Dialógy* , Cirkevní otcovia č. 39. New York: Otcovia Cirkvi, 1959.

koniec str.190