

IZRAEL A CÍRKEV V MYŠLENÍ APOŠTOLA PAVLA*

Josef B. Souček

(Prof. Janu Patočkovi v upřímném přátelství)

ISRAEL UND DIE KIRCHE IM DENKEN DES APOSTEL PAULUS

Der Aufsatz des 1972 verstorbenen Prager Neutestamentlers arbeitet mit der These, im Denken des Paulus sei das wahre Israel das Volk der Auserwählten, nicht das genealogisch Verwandter. Seine geschichtliche Kontinuität war nie eine Selbstverständlichkeit, sondern wurde immer neu durch Gottes freie Wahl geschaffen. In diesem Sinne ist die Heidenmission eine authentische Erweiterung Israels, begründet durch die rechtfertigende Gnade Gottes, wie sie im Christusereignis offenbar wurde. Die bleibende Bedeutung Israels für die Kirche liegt in dem Hinweis auf die „Sozialität des Glaubens“: Das Volk, die Existenz der konkreten Gemeinschaft, gehört untrennbar zum Glauben. „Israel wird die Erfüllung seiner Berufung und Sendung nicht erreichen, wenn es nicht die Grenzen seiner engeren Existenz überschreitet und so aus sich selbst ausgeht. Und umgekehrt: die Kirche Christi wird ihr Ziel und ihre Lebensberechtigung verfehlen, wenn es ihr nicht gelingt, das Erbe Israels in seiner gemeinschaftsbildenden Konkretheit den Völkern zu vermitteln.“ – Die ursprüngliche deutsche Fassung des Aufsatzes wurde veröffentlicht in: *Communio viatorum* 14 (1971), 143–154; neuerdings auch: P. Pokorný und J. B. Souček, *Bibelauslegung als Theologie* (Tübingen 1997), 172–182.

1. Izrael a církev: těmito slovy lze popsat snad nejobsáhlejší a nejobtížnější problém, s nímž se muselo vyrovnávat rané křesťanství v prvních desetiletích své existence. Tento problém byl dán tím, že první sbor těch, kdo uvěřili v Ježíše jako Mesiáše, Spasitele Izraele, vznikl uprostřed židovského společenství a v něm měl své kořeny, avšak brzy postupně přešel k misii v mimožidovském světě pronárodů (*ethné*, pohanů). Látky dochované v novozákonní knize Skutků apoštolských (Sk 2,6–7; 8; 10–11; 13), byly ovšem upraveny ve smyslu tehdejších názorů a představ, aniž při tom byly uvedeny do vzájemného souladu. Prozrazují však, že ona cesta k misii byla nastoupena v podobě rozličných, paralelně jdoucích pokusů, podnikaných zvláště těmi vyznavači Mesiáše Ježíše, kteří pocházeli z helénistického diasporního židovstva (Štěpán Sk 6–7, Filip Sk 8), a že první misijní akce

* Jedna z posledních prací J. B. Součka je cenným příspěvkem k probíhajícím rozhovorům. Proto se redakce rozhodla tuto studii uveřejnit, i když její autor sám už v diskusi pokračovat nemůže. Text nebyl nikdy publikován česky; vyšel německy v časopisu *Communio viatorum* 14 (1971), 143–154 a byl převzat do souboru: P. Pokorný a J. B. Souček: *Bibelauslegung als Theologie*, Tübingen 1997, 172–182.

větších rozměrů vyšla z křesťanského sboru v helénistickém velkoměstě Antiochii (Sk 13,1nn). Že to nebyl samozřejmý počín, naznačují i relativně pozdní zprávy Skutků apoštolských, když líčí některé z těchto pokusů jako podnícené nebo potvrzené zvláštními viděními či vnuknutími Ducha. Zvláště významná je zpráva, podle níž musel být o legitimitě misie k pohanům přesvědčen viděním Šimon Petr, vůdčí představitel jeruzalémského sboru (Sk 10–11).

Nesamozřejmost tohoto rozšíření horizontu mimo Izrael, který existoval v historické podobě židovstva, je patrná i z podání o Ježíšovi, jak jsou obsažena v synoptických evangeliích. Ježíš je tam líčen jako velmi nekonvenční židovský učitel. Suverénně překračuje hranice stanovené farizejskými strážci čistoty Izraele. Do společenství u svého stolu přijímá jak notorické hříšníky, tak celníky, kteří se zpronevěřili svému lidu službou pohanské římské moci (Mk 2,16–17; Lk 15,2); ano odvažuje se neslýchaně pohoršlivého slova: „celníci a nevěstky vás předcházejí do království Božího“ (Mt 21,31). Distancuje se od zélótského programu osvobození Izraele z římské nadvlády ozbrojeným bojem; to je smyslem nejen jeho odpovědi na otázku, zda je možno platit daň císaři (Mk 12,13–17), ale také onoho známého příkazu neodpírat zlému (Mt 5,39). Starozákonní přikázání lásky k bližnímu, které původně mělo na zřeteli pouze soukmenovce (Lv 19,17–18), rozšiřuje příběhem o milosrdném Samaritánu (Lk 10,25–37) a vyhrocuje je do příkazu lásky k nepřátelům (Mt 5,43–48; Lk 6,27–36). Ještě radikálnější odstup od tehdy běžných židovských názorů se projevuje v jeho svrchovaném, kritickém až negativním postoji k rituálům; v tom také spočívá zásadní rozdíl od názorů jeho současníků v kumránském společenství. Dokonce i zachovávaní soboty, záležitost pro židovství tak ústřední, je relativizováno, či snad lépe řečeno: funkcionalizováno: sobota je učiněna pro člověka, nikoliv člověk pro sobotu (Mk 2,27). Tím byl rozvíklán hlavní sloup v plotě zákona, který tvořil a před celým světem vyznačoval hranici, dělící Izrael od pohanů. Tak jsou již v Ježíšových postojích, jak je známe z podání synoptických evangelií, dány předpoklady k překročení této hranice. Nicméně však toto podání také ukazuje, že Ježíš se vědomě pohyboval uvnitř těchto hranic, adresoval zvěst o přicházejícím Božím království ztraceným ovcím v Izraeli a svým učedníkům zakázal vyjít do měst samařských a na cesty pohanů (Mt 10,5–6). Pouze na prosby, ano dotírání ze strany pohanů poskytoval svoji pomoc i ve prospěch neizraelců (Mk 7,24–30; Mt 8,5–13; Lk 7,2–9). Tyto naposled zmíněné zprávy jsou ovšem pozdějšího původu a lze je chápat jako pokusy ukázat, že misie k pohanům, později v křesťanské obci samozřejmá, je založena v Ježíšových slovech a činech. Avšak právě za tohoto předpokladu je

nápadné, s jakou zdrženlivostí se to děje: souhlas k pomoci pro pohany je na Ježíšovi téměř vynucen. Výslovný příkaz ke zvěstování evangelia všem národům je s Ježíšem spojen teprve jakožto se vzkříšeným Pánem (Mt 28,19–20; Lk 24,47; Sk 8,26nn). Tato zdrženlivost ostatně také potvrzuje, že ačkoli se synoptické podání nezajímá o historickou skutečnost v dnešním smyslu, nýbrž vzpomínky na Ježíše vybírá, přetváří a legendárně dotváří s ohledem na zvěst a teologické zápasy, přece jen není v tvorbě zcela nových motivů tak nespoutané, jak se to obecně v novějším kritickém bádání pokládá za samozřejmé. Všechny údaje nejstarších křesťanských pramenů, které jsou nám dostupné, ukazují k tomu, že legitimita zvěstování evangelia nežidovským národům byla v prvokřesťanském společenství vskutku brzy všeobecně uznána, ačkoli nemohla být založena na výslovných pokynech historického Ježíše. To pak potvrzuje, že první křesťané počítali s tím, že jim Duch vyvýšeného Pána může ukazovat nové cesty; právě proto mohli vcelku ponechat podání o Ježíšovi založená na historické vzpomínce tak jak byla, aniž by do nich za každou cenu vnašeli nové duchovní pohledy. To ostatně platí i o dalších tématech od počátku pro křesťanskou obec významných: christologických titulech, eklesiologii, křtu jakožto křesťanském iniciačním rituálu a mnoha dalších.

2. Rozhodnutí k misii mezi pohany však neznamenalo konec, nýbrž spíše počátek zápasů. Právě když tato misie dosáhla významných úspěchů a v Antiochii vznikl živý křesťanský sbor (Sk 11,19–26; 13,1–3), vynořily se nové těžké problémy a kontroverze. Nežidé, kteří byli získáni k víře v Krista v Antiochii a oblasti, do níž zasahovala tamní misie, byli na základě křtu, jímž se přiznali ke Kristu, rovnou přijímáni do křesťanského společenství jako jeho plnoprávní členové. S tím však někteří vůdcové jeruzalémského sboru, zejména pokrevní Ježíšův bratr Jakub, nesouhlasili (Sk 15,1; Ga 2,11–13). Požadovali, aby se tito neofyté podrobili také obřizce jakožto židovskému iniciačnímu ritu. Patrně měli za to, že obřizka má vlastně křtu předcházet, avšak v každém případě žádali, aby byla provedena alespoň dodatečně. Dokud se to nestane, nemají křesťané židovského původu se svými neobřezanými bratry udržovat společenství stolu. Ať byl tento požadavek motivován jakkoli – vysvětlení se nabízejí různá –, je zřejmé, že jeho prosazování nejen ohrožovalo společenství křesťanského sboru, nýbrž také muselo stavět nově obrácené před striktní nárok, aby se připojili k židovstvu – tedy ke společenství, které mělo zvláštní povahu nejen náboženství, nýbrž i národa. To obojí muselo na mladé misijní sbory těžce doléhat a znatelně brzdit další rozvoj misie.

S těmito konkrétními problémy bezprostředního praktického dosahu se vyrovnává apoštol Pavel ve své teologické reflexi, jak je vyjádřena v jeho nepochybně pravých dopisech.¹ Prokazuje se tu jeho duchovní svébytnost a myslitelská síla, neboť on tyto otázky klade a snaží se na ně odpovědět nikoli pouze prakticky a oportunně, nýbrž zásadně, tj. teologicky. Nepokouší se ani vyřešit problém kompromisem: nespokojí se s tím, že by prohlásil obřízku pro křesťany nežidovského původu za sice nikoli závaznou, nicméně přípustnou možnost. Říká s jednoznačnou ostrovní: „Já, Pavel, vám říkám: pokud se dáte obřezat, Kristus už pro vás nic neznamená ... už nemáte s Kristem nic společného, vy, kdo chcete být ospravedlněni ze zákona; vypadli jste z milosti“ (Ga 5,2–4). Toto je podnět a souvislost jeho učení o ospravedlnění z milosti a vírou, bez skutků předepsaných zákonem. Nejhlubší základ tohoto myšlení osvětluje Pavlovo významné osobní svědectví (Fp 3,4–15). Jeho setkání s Kristem jakožto svrchovaným Pánem jej pohnulo k tomu, že se vzdal všech zděděných privilegií i získaných hodnot věrného a horlivého Izraelity a spolehl se výlučně na spravedlnost, kterou nezískal vlastním úsilím, nýbrž kterou přijal vírou v Krista, v připojení ke Kristově smrti a výhledu k budoucímu vzkříšení. Proto nemůže spočinout na tom, čeho již dosáhl a co již prožil, nýbrž musí se vztahovat k tomu, co leží před ním, k cíli, k němuž ho Pán povolal. V tomto světle může v požadavku obřízky jakožto předpokladu příslušnosti ke Kristu vidět pouze popření jeho svrchovanosti a nevěru.

Zde je ovšem zahrnuto i přesvědčení, že s příchodem, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista je u konce staré, Mojžíšem počínající období a otevírá se doba nová. Východiskem je tu namísto zákona Boží milostivé sklonění, srdcem života Božího lidu je namísto skutků zákona víra, na místo obřízky vstupuje křest, který je chápán jako akt osobního odevzdání Ježíši Kristu. To pak znamená: sbor Ježíše Krista není zúžením Izraele, židovskou sektou, ani jen pročištěným a obnoveným Izraelem, nýbrž novým lidem Božím. Nikoli pouze pokračování, nýbrž nový počátek, až i protiklad, je tím, co charakterizuje vztah církve k Izraeli. Tento protiklad umí Pavel vyjádřit s překvapivou vyhroceností. V dopise Galatským (zvláště Ga 3) je mojžíšovský zákon, na němž je založen Izrael, ukázán jako jakási mezihra, ano takřka improvizace, pocházející nikoli přímo od Boha samého, nýbrž dvakrát prostředkovaná – skrze anděly a skrze Mojžíše. Ve Druhé Korintským (2K 3) jsou proti sobě postaveny stará a nová smlouva jako desky

¹ Římanům, dvě Korintským, Galatským, Filipským, První Tesalonickým. S určitostí je Pavlův také list Filemonovi, ten však pro svoji krátkost a zvláštní tematiku není pro naši otázku nijak vydatný.

„kamenné“ a „masité“, jako litera a Duch, jako služba smrti a služba životu, jako otroctví a svoboda, jako pomíjitelné a trvalé.

Bylo by možno rozumět tomu tak, že Izrael je docela vyřízen, že pro ty, kdo věří v Ježíše Krista, ztratil jakýkoli význam. Zvláště v Římanům 4 a v Galatským 3 jsou výpovědi, které ukazují tímto směrem. Ještě nedávno byl zastáván názor, že Pavel všem Izraelcům mezi Abrahamem a Kristem zcela upíral synovství Abrahamovo.² I ze slov jako „obřízka jsme my, kteří Bohu sloužíme v jeho Duchu a chlubíme se Kristem Ježíšem a nespolehnáme na tělo“ (Fp 3,3) se zdá, že pro Pavla pravý Izrael přešel nyní beze zbytku do církve Kristovy. To by znamenalo, že židovstvo v Krista nevěřící se pro Pavla dostává na jednu rovinu s ostatním lidstvem, je „paganizováno“ a mizí z obzoru křesťanské víry.

3. Souhlasí to však s Pavlovými výpověďmi v jejich značně složitém a dialektickém celku? Jedno je v každém případě významné: kdykoli se Pavel setkal s tím, že byly z jeho slov podobné názory vyvozovány, s rozhodností, ano s rozhořčením je odmítal; toto odmítnutí je často vyostřeno do jeho *me genoito*, „naprosto nikoli!“. Obřízka – což tu znamená celek židovstva – má mnohý užitek, neboť jim, židům, byla svěřena slova Boží, a Boží věrnost nemůže být zrušena nevěrností některých lidí (Ř 3,1–4). Ve třech dlouhých kapitolách (Ř 9–11) Pavel dovozuje, že i Izrael, který Ježíše Krista odmítá, si zachovává trvalý význam. Je nositelem zaslíbení a předmětem Boží lásky, má ústřední místo v Božích plánech; Boží cesty a jeho slitování nade vším lidstvem mají být naplněny tím, že se celý Izrael přizná k Ježíši Kristu, a z druhé strany Pavlova misijní činnost má být cestou – či snad oklikou – vedoucí právě k tomuto cíli (Ř 11,13–14.25–36).

Máme tomu rozumět jako nedostatku důslednosti, jako výsledku toho, že Pavel nebyl schopen se oprostit od myticko-apokalyptického chápání dějin? Je ovšem zřetelné, že se tu Pavel pohybuje v představách, které se nesrovnávají s kategoriemi pro nás běžnými. Přesto bychom tyto apoštolovy výpovědi neměli prostě odepisovat. Jsou totiž úzce spojeny s výkladem o tom, na čem je Izrael založen a co je podstatnou známkou a zvláštní povahou i způsobem jeho existence. Tyto úvahy jsou obsaženy především v Římanům 9, ale též v Římanům 4 a Galatským 3. Svou tezi, že křesťan neizraelského původu nesmí přijmout obřízku, tam Pavel opírá o zvláštní pojetí Izraele. Abraham se stal praotcem Izraele tím, že uvěřil Božím

² G. Klein: Römer IV. und die Idee der Heilsgeschichte, EvTh XXIII., 424nn; též: Heil und Geschichte nach Röm IV., NTS XII., str. 43nn.

zaslíbením; tato víra mu byla počítána za spravedlnost (Ř 4,3). Obřízka byla pouze dodatečným znamením této spravedlnosti z víry (Ř 4,11). Zaslíbení a vyvolení je však určeno nikoli pouze jeho tělesným potomkům, nýbrž platí všem národům (Gn 12,3, citováno v Ga 3,9). Abraham je tedy praotcem nás všech, včetně pohanů (Ř 4,1.17). To se projevuje již v dějinách Izraele. Jeho kontinuita s Abrahamem nebyla nikdy samozřejmostí, nebyla zajištěna pouhou souvislostí genealogickou, ani vnější příslušností k celku obřezaných, nýbrž byla vždy znovu tvořena svobodnou Boží volbou. Tak tomu bylo již s prvními Abrahamovými potomky: nikoli starší, běžným způsobem narozený Izmael, nýbrž později a proti vši pravděpodobnosti, na zvláštní Boží zásah narozený Izák byl pravým semenem Abrahamovým. Pro Pavla je to důkazem, že synovství Abrahamovo se nezakládá na tělesném původu, nýbrž na slovu zaslíbení (Ř 9,7–8). Tak tomu bylo také se syny Izákovými: starší Ezau byl určen ke službě mladšímu Jákobovi (Ř 9,10–13). Tentýž řád platí také pro dobu Mojžíšovu: základ existence Izraele je kladen stále znovu svobodným Božím smilováním (Ř 9,15–18). To ovšem znamená: stále znovu docházelo v Izraeli ke tříbení, Božímu výběru. Izrael nejsou všichni, kdo z Izraele pocházejí (Ř 9,6). Pravý Izrael byl od samého počátku zůstatek po vyvolení z milosti (Ř 11,4–5; sr. Ř 9,27–29). Pán Bůh měl vždycky moc za svůj lid povolat ne-lid, ty, kdo k němu podle vnějších znaků vůbec nepatřili (Ř 9,25n podle Oz 2,25).

Vše nasvědčuje tomu, že Pavel chápal již Izrael, totiž ten pravý, uprostřed mnohé nevěry skrytý Izrael, jako společenství založené na víře. Slova víra ovšem ve svých výkladech neužívá, takže je tu na místě jistá opatrnost. Na druhé straně je však třeba si uvědomit, že Pavel může mluvit o ospravedlnění (Ř 8,10 8,29nn; sr. Ř 5,12–21), aniž by mluvil o víře, ačkoli ospravedlnění je pro něj tak podstatně s vírou svázáno. Zřejmě mu bylo možno vyjádřit tentýž obsah pomocí různých soustav pojmů. Zvláště pojmy vyvolení a víra pro něj patří tak úzce k sobě, že se popřípadě mohou navzájem zastupovat.

Souhrnem lze tedy říci, že Pavel viděl již předkřesťanský Izrael ve světle zvěsti o ospravedlnění, a tak ho chápal jako předobraz církve Kristovy. Příchod Ježíše a zvěstování evangelia pak znamená dovršení tříbení, výběru v Izraeli. Většina se urazila na kameni úrazu, na ukřižovaném Mesiáši (IK 1,23; Ř 9,33 podle Iz 28,16). Zároveň však znamená smrt a vzkříšení Ježíše Krista rozšíření Izraele, jelikož zaslíbení a dary, které mu byly dány, jsou nyní nabízeny všem národům. Izrael, Božím vyvolením stále znovu vytvářený a vybíraný lid, je tedy pro víru vše jiné než lhostejný. To nám umožňuje pochopit, proč Pavel ze své poslední naděje nejen Izrael nevyklučuje, nýbrž tuto naději na Izrael soustřeďuje (Ř 11).

4. Je však tento výklad Izraele z hlediska spravedlnosti z víry věcně oprávněný? Není tím zkreslena zvěst Starého zákona a znásilněna historická skutečnost Izraele?

Je nesporné, že Pavel vykládá starozákonní texty po rabínském způsobu. Soustřeďuje se často na náhodné podobnosti a asociace, jen zřídka bere v úvahu souvislost citátu a vůbec je velmi vzdálen modernímu historickému poznání a myšlení. O to pozoruhodnější však je, s jakou neomylností vybral řadu starozákonních textů, v nichž je vyjádřeno univerzální poslání Izraele a poznání, že existence tohoto lidu je neustále závislá na Božím vyvolení, na jeho soudu a milosti.³

K otázce po historické skutečnosti je třeba vzít v úvahu novější starozákonní bádání, které vede stále zřetelněji k poznání, že zvláštnost izraelského lidu historicky spočívala v tom, že to původně nebyl plně zformovaný národ, nýbrž sakrální svaz, amfiktyonie kmenů sice příbuzných, nicméně sjednocených teprve společným uctíváním Hospodina.⁴ Ve zkratce se dá povědět, že na tomto základě zbudovaný lid Izrael byl lidem Hospodinovým, Hospodin však nebyl národním či lidovým bohem Izraele. Tak tomu rozuměli přinejmenším rozhodující nositelé a tvůrci sebeepochopení tohoto lidu. Významně tím byl utvářen pospolitý život a vnitřní řád Izraele. Tento řád patrně navazoval na některé tradice nomádského způsobu života kmenů, z nichž Izrael vznikl, avšak právě víra v Hospodina byla tím, co tyto tradice, smysluplně přetvořené, zachovalo a využilo i ve změněných společenských podmínkách. Na tom byly založeny trvalé znaky izraelské pospolitosti: vědomí základní rovnosti všech příslušníků lidu, zákonná ustanovení na ochranu vdov, sirotků, dlužníků, chudých a utištěných, předpisy o propouštění otroků po určité lhůtě a kritický postoj vůči instituci království, vyjádřený v mnoha příbězích Starého zákona a zachycený v takzvaném Královském zákoníku v Deuteronomiu (Dt 17,5nn). Nositeli tohoto sebeepochopení Izraele byli zejména proroci, kteří ve svém zápase o konkrétní důsledky Hospodinovy svrchovanosti protestovali jak proti svévoli mocných, tak proti poblouzenému názoru lidu, že řádně prováděný kult zaručí Boží ochranu.⁵ Tento kritický postoj vůči danému stavu Izraele, vůči jeho nárokům a představám ohledně jednání Hospodinova, stále ohroženým magickou vůlí po ovládnání, byl však u proroků spojen s věrností poslání

³ Iz 1,9 10,22; 1Kr 10,10–18 citováno v Ř 9,27.29 11,3n; Dt 29,2; Iz 29,10 cit. v Ř 11,8; Ž69,23n cit. v Ř 11,9; Ž32,1n cit. v Ř 4,7n; Dt 32,43; Ž117; Iz 11,1.10 cit. v Ř 15,9–12.

⁴ Sr. např. *G.v.Rad*: *Theologie des Alten Testaments I.*, str. 13–17.

⁵ Sr. např. Am 2,6–8; 3,2; 5,4–7.20–27; 6,1–10; Iz 1,10–17; 10,1–4; Jr 7,23.

Izraele a s nadějí na jeho očistění, obnovení, ano nové stvoření z nezasloužené Boží milosti.⁶

Pavel – jako před ním už Ježíš – žil v těchto tradicích. Proto nemohl a nechtěl Izrael – ani ten nevěrný, evangelium odmítající Izrael – vypustit ze své naděje. To je nejhlubší důvod, proč rozvíjí svou zvěst o ospravedlnění z milosti a z víry způsobem, který zároveň také podává výklad o základu, smyslu a cíli existence Izraele.

5. Toto pojetí Izraele má ovšem zpětný význam pro chápání sboru Ježíše Krista a evangelia. Předně jde prostě o to, že pro Pavla k víře v Ježíše Krista patří jeho lid, církev, úzce spjaté společenství víry a života, jako něco podstatného a neoddělitelného. Evangelium jistě oslovuje každého jednotlivě a naléhá na jeho osobní rozhodnutí. Tento moment osobní odpovědnosti je pro křesťanství podstatný a nezbytný. Ve zdůraznění tohoto momentu nepochybně spočívá významný rozdíl od židovstva i od starozákonního Izraele, kde sice tento osobní moment také nechyběl, avšak nebyl tak zdůrazněn. Stejně podstatné a nezbytné však je, aby ten, kdo z osobního rozhodnutí přichází k víře, nebyl ponechán sám, nýbrž aby byl začleněn do solidárního obecenství společného poslání. To je obzvlášť patrné na novozákonním chápání křtu, jenž je zároveň osobním rozhodnutím jednotlivce i včleněním do těla Kristova, přijetím milosti Boží i závazkem k chození v novosti života.

Přijetí do tohoto společenství není vázáno na žádné předběžné podmínky. Dovnitř jsou vpouštěni Židé i Řekové, barbaři i Skythové a všechny národy, muži i ženy, svobodní občané i otroci, vzdělání i prostí, vznešení i plebejci (Sr. Ga 3,28; 1K 12,13; Ko 3,11; 1K 1,26–29). Ano – to je vrchol pohoršení! – nikoli pouze řádní, dobří, mravně ukáznění, nýbrž také smilníci, modláři, cizoložníci, lakomci, opilci, utrači... – „takoví jste někteří byli, avšak byli jste obmyti, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a skrze Ducha našeho Boha“ (1K 6,9–11). Je to tedy minulost Ježíšem Kristem odňatá a odčiněná, od níž každý smí a má jen prchat – ale nejedná se tu právě o nějakou předběžnou podmínku, nýbrž o nezbytný, nepominutelný a nepopiratelný důsledek začlenění do těla Kristova. Právě toto je konkrétní podoba pavlovské zvěsti o ospravedlnění.

Ospravedlnění z milosti a z víry je tedy základem a způsobem existence církve Kristovy, tak jako bylo svobodné vyvolení základem a kontinuitou Izraele. K existenci pravé církve patří bezpodmínečnost pozvání stejně jako

⁶ Sr. např. Am 9,11–15; Iz 4,2–6; 9,1–7; 10,20–27; 11,1–16; 31,23–34.

závazek. Tento závazek je však ve své konkrétní podobě rozpoznáván, prožíván a uplatňován v živém společenství bratří a sester. Je bezpodmínečný, avšak není zachycen v nějaké neměnné soustavě předpisů, v níž by byl každý případ předem vyřešen. To je smysl novozákonního výroku, že obsahem jediného absolutního přikázání je láska (Mk 12,28–31; Ř 13,8–10; Ga 5,13–14; Ko 3,14). Láskou je zákon zároveň naplněn i překonán, láska je jak základem, tak hranicí svobody. Pavel – a Nový zákon vůbec – ovšem chápe lásku nikoli ve smyslu výběrového pocitu náklonnosti, nýbrž ve smyslu solidarity, založené na přesvědčení víry, že žijeme pouze z milosti Boží, a proto můžeme a máme nést jedni břemena druhých. Napomínající oddíly pavlovských dopisů přinášejí ilustrativní příklady toho, jak se tato solidarita může projevat v praxi. Vše je nesenno svobodou, která není svévolí, nýbrž otevřeností vůči Božímu přikázání, vyvstávajícímu před člověkem v rozličných potřebách bratří a bližních, s nimiž žije a s nimiž se setkává. To se procvičuje a praktikuje v konkrétním životě sboru. Může, ano musí se to dít velmi rozmanitým způsobem, má-li poznané přikázání odpovídat dané chvíli. Patří k tomu bratrská rada, učení i povzbuzování stejně jako napomínání, varování, kárání – až po mezní případ přerušení bratrského obecenství s nekajícím hříšníkem, aniž by ovšem byl vydán věčnému zatracení (1K 5,1–5; sr. Mt 18,15–17). Vždy se však tato láska prokazuje nesením vnitřních i vnějších břemen – včetně urovnávání majetkových sporů (1K 6,1–8). Také vztah k vnějšímu světu je určen tímto konkrétním působením zvěsti o ospravedlnění. Pneumatik, duchovní člověk, si má dávat pozor především na sebe, a teprve pak se pokoušet napravovat druhé (Ga 6,1). Tak také křesťanské společenství má soudit nejprve ty, kdo jsou uvnitř, t.j. kriticky posuzovat samo sebe, a soud na těmi, kdo jsou vně, ponechat Bohu (1K 5,12–13; sr. Ř 12,18–19). Toto je také nejhlubší důvod onoho pokojného a nadějného postoje vůči představitelům nekřesťanského světa a jeho mocenských struktur, jak je vyjádřen v onom známém slovu o vrchnostech (Ř 13,1–7) a rozveden na několika místech pozdějších novozákonních listů (1Pt 2,13nn; 3,13–17; 1Tm 2,1–4).

6. V tomto společenstevním horizontu a společenstevním působení evangelia je v nové podobě a na nové rovině dědictví Izraele viditelné. V soudobé religiozitě helénisticko – římského světa, obzvláště v mysterijní zbožnosti a v gnosticismu tato „socialita víry“⁷ chybí. Moderní bádání přesvědčivě ukázalo některé podobné rysy raného křesťanství a těchto náboženských

⁷ Sr. P. Pokorný: Die Sozialität des Glaubens in der entstehenden Kirche, CV V. (1962), str. 130nn.

jevů. Bez dalšího je zřejmá analogie s mýty o umírajícím a povstávajícím božstvu. Jsou tu však i další analogie. Mystéria byla univerzalistickým, kosmopolitním přetvořením staroorientálních národních kultů. Také křesťanství lze chápat jako univerzalizaci izraelského dědictví. Není důvodu bránit se těmto analogiím, neztratíme-li z očí také některé důležité rozdíly. V křesťanské univerzalizaci Izraele našla dějinná konkrétnost izraelské víry svůj protějšek v tom, že v centru křesťanského mystéria nestojí nějaká postava mytického pravěku či nadzemského nebeského světa, nýbrž člověk tehdejší doby, jehož osobní rysy jsou navzdory všem úpravám tradičního procesu dobře patrné. S tím je podstatně svázán také společenský vztah křesťanské víry a životní praxe. Spravedlnost přinášená Ježíšem Kristem není pouze osobně přijímaným či dokonce uchváceným darem, nýbrž také a předně mocí, která uchvacuje člověka, a tak vytváří mezi lidmi nové společenství:⁸ solidární, ale otevřené společenství víry, lásky a naděje.

V tomto světle můžeme snad nejlépe porozumět také obtížným Pavlovým výrokům, že „plnost Izraele“ je určena za nesmírné bohatství pohanů (Ř 11,12), a naopak, vstup plnosti pohanů do církve Kristovy má znamenat konec zavržení Izraele (Ř 11,25). Je obtížné tyto představy zcela rozluštit, natož pak přeložit jejich smysl do myšlenkového postupu, který by nám byl poněkud průhlednější. Avšak tolik snad můžeme chápat a předpokládat, že Pavel mohl mít na mysli: Izrael nedosáhne naplnění svého povolání a poslání, pokud nepřekročí hranice své užší existence a nevystoupí tak sám ze sebe. A naopak: církev Kristova se mine svým cílem a oprávněností svého bytí, pokud se jí nepodaří zprostředkovat národům dědictví Izraele v jeho konkrétnosti, vytvářející společenství.

Toto poslední je úkol, který křesťanské církve ve svých dlouhých dějinách velmi často neviděly – což není bez souvislosti s jejich často tak zaslepeným nepřátelstvím vůči židovstvu, zjevně zcela nedotčeným žhavou láskou Pavla k jeho lidu – a i v nejlepším případě tento úkol pojímaly velmi zlomkovitě a provést jej se pokoušely jen velmi chabě. Proto by Pavlovy výklady o existenci a určení izraelského lidu ve vztahu k poslání církve Ježíše Krista měly zůstat ostnem v našem křesťanském svědomí a pobídkou k soustavné revizi naší cesty.

Přeložil Jan Roskovec