Pavlova teologie prismatem reformačních principů[1]

Jan Roskovec

Pauline Theology Seen through the Prism of Reformation Principles. The Apostle Paul is unquestionably the main biblical key to Reformation theological thought. This article attempts to take the opposite approach: to use the scheme of Reformation theology, expressed in the watchwords of the "Reformation principles" (*particulae exclusivae*), to create a clearly arranged summary of Pauline theology. It classifies under the principle of *Sola Gratia* the Pauline interpretation of God, who displayed ("revealed") his own quintessential nature when through the death of Christ he defended forgiveness as justice. The article links *Solus Christus* with the Pauline theology of the cross, in which is to be found the core of the Pauline view of the world and its transformation which occurred with the coming of Christ. Finally, it links the Pauline image of the human being transformed by God's power with the watchword *Sola Fide*.

Keywords: Pauline theology, Pauline Christology, Pauline anthropology, Pauline soteriology, Reformation principles, justification, faith, theology of the cross.

1. Úvodem: sporný Pavel

O tom, že Pavel byl hlavní a orientující teologickou autoritou reformace, není asi sporu.[2] Už nějakou dobu se ovšem mezi biblisty vede spor o to, zda ta reformační renesance zájmu o Pavlovu teologii nebyla jakousi „přemalbou" původního Pavla. Mnoho novozákoníků, zejména protestantské a anglosaské provenience, se pokouší v pohledu na Pavla o „novou perspektivu" – která se ve skutečnosti podobá spíše práci restaurátorů, snažících se obnovit původní tahy apoštolova štětce.[3]

---

[1] Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

[2] Viz Lutherovo „obrácení" i jeho výroky o normativní funkci Pavla v NZ, a tedy i v křesťanské teologii.

[3] Literatura v této diskusi je dnes již velmi rozsáhlá. Dobrý přehled podá sborník studií jednoho z jejích hlavních protagonistů: James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008; dále viz např. Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004; Michael B. Thompson, *The New Perspective on Paul*, Cambridge: Grove Books, 2002; N. Thomas Wright, *Paul and the Faithfulness of God (Christian Origins and the Ques-*

Já ve svém příspěvku nehodlám do tohoto „sporu o Pavla" zasahovat – alespoň ne přímo – a nechci se u příležitosti reformačního jubilea ani pouštět do detailů pavlovské interpretace. Chtěl bych se pokusit naopak o celkový přehled – tedy nikoli podrobný, nýbrž spíše povšechný pohled na Pavlovo teologické myšlení, pohled, který by naznačil jeho vnitřní kongruenci a snad i jeho aktualitu pro současnou dobu. Jedním z úkolů teologa – a dovoluji si stále i biblistiku považovat za disciplinu teologickou – je přece také interpretovat, shrnovat, a proto i zjednodušovat…

Půjde mi přitom o Pavla, nikoli tedy o interpretaci reformační (ať už luterské nebo jiné) teologie, ale ani o nějakou „retraktaci" reformačních výkladů Pavla. Z reformační teologie si vypůjčím jen ono základní prisma – jako interpretační pomůcku, jednoduché schéma, podle něhož je možno Pavlovo myšlení přehledně uspořádat, a tedy nahlédnout v jeho celku.

Nějaké uspořádání, zjednodušení, usoustavnění totiž Pavlovo myšlení potřebuje v každém případě. Je to jistě problém každé „biblické teologie" (ať už celkové nebo pro jednotlivé okruhy), ale v Pavlově případě vyvstává zvláště výrazně. Pavel byl a je myslitelem *významným* – a to nejen pro reformační křídlo západního křesťanstva. Ale zároveň byl a je také myslitelem dosti *nesnadným*.

Už (patrně) nejstarší zmínka někoho jiného o „apoštolu národů", která se nám dochovala ještě uvnitř biblického kánonu (2Pt 3,15n), vyjadřuje právě jisté rozpaky spojené s Pavlovým myšlenkovým odkazem. Autor 2Pt („Petr") o Pavlovi mluví na jedné straně jako o *našem milém bratru*, který psal své epištoly s *moudrostí, která mu byla dána*, na druhé straně ovšem pokládá za nutné připomenout, že v těchto listech je leccos *těžko srozumitelného* (δυσνόητά τινα), čehož se lidé *neučení a neutvrzení*, se sklonem *překrucovat* Písmo, snadno chytají.

To je velmi výstižná charakteristika. *Spornou postavou* byl Pavel podle všeho již za svého života a zůstává jí dodnes. Mnoho z toho, co čteme v jeho listech, rozvíjel v ohni polemiky proti těm, které považoval za vnitřní či vnější nepřátele společenství, která vytvářel a budoval jako „církve Kristovy", jako zárodečné buňky nového Božího lidu (2K 6,16–18). To, co považoval za důležité, formuloval často radikálně a vyostřeně. Zároveň ovšem *nejednoduše*. To bývá příčinou sporů o Pavla (mezi něž patří i otázka „nové perspektivy"), ale také, nejednou, prostého nedbání

tion of God 4), Grand Rapids: Fortress, 2013; klasickými díly, od nichž se diskuse odvíjí, jsou kniha Edward P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM Press, 1977; a studie Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, Harvard Theological Review 56 (1963), 199–215.

o Pavla. Dnes se chci pokusit o poměrně radikální zjednodušení Pavlových výkladů.

Jak jsem naznačil už v názvu, za ono „prisma", s jehož pomocí se pokusím Pavlovo myšlení nahlédnout, jsem zvolil známé schéma „vylučovacích formulí" *(particulae exclusivae)*, které bývají uváděny jako ne snad systém, nýbrž charakteristický profil reformační teologie. Vystihují – podle mého názoru přiléhavě – podstatu reformačního myšlení v jeho metodě, tedy jako *soustředění*, koncentraci – upnutí pozornosti ke středu, k tomu, co je hlavní, důležité, rozhodující. Doktrinální systémy, které byly touto metodou vytvořeny, jsou v lecčems odlišné, ale právě tuto metodu soustředění mají společnou.[4]

Výhodou schematu „vylučovacích formulí" je jeho jednoduchost. Není to rozvedený systém, do něhož bychom Pavlovo myšlení (nebo jeho hlavní důrazy) museli násilím vtlačovat. Přitom je to schéma Pavlovi velmi blízké, vlastně z jeho myšlení (nikoli formulací!) odvozené.

Jak známo, toto schéma v podobě řady vylučovacích prohlášení nepochází přímo od Luthera, ustálilo se až v dobách lutherské orthodoxie. Přesto však lze Luthera považovat za jeho původce, a to právě v souvislosti s jeho výkladem Pavla. Patrně nejstarším výskytem tohoto typu exklusivní formulace (s charakteristickým „pouhý" – *solus*) v reformačních textech je Lutherův překlad Pavlova shrnutí soteriologického výkladu v epištole Římanům 3,28. Pavlovo shrnující prohlášení λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρω πον χωρὶς ἔργων νόμου přeložil Luther *So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*, doplnil tedy slůvko *allein.* Je příznačné, že je to překlad volný, interpretující – ale v tom právě vystihující Pavlovu intenci. Tak svůj překlad Luther později hájil v *Dopise o překládání*[5] a i dnes se na tom shodují mnozí vykladači.[6]

Christologicky soustředěná vyhraněnost je nepochybně pro Pavla charakteristická podobně jako pro Luthera – resp. v tomto ohledu je možno

---

[4] To, že metoda soustředění staví reformaci – zejména z pohledu jejích odpůrců do nebezpečné blízkosti herezí, jejichž charakteristickou metodu je výběr, tu budiž zmíněno jen na okraj a hlavně jako vyjádření naděje, že rozlišit mezi těmito dvěma přístupy je možné.

[5] Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), WA 30/2, 632–646.

[6] Vedle luthersky vyhraněného Ernsta Käsemanna (*Römer*, 97: *die allein adäquate Wiedergabe*) i představitel *New Perspective* James D. G. Dunn (*Romans I*, 187) a římský katolík Otto Kuss (*Römerbrief*, 177). Římský katolík Josef Fitzmyer se otázce Lutherova překladu, včetně jeho předloh v tradici (mj. i Tomáš Aquinský) věnuje v podrobném exkursu (*Romans*, 360–362) a dospívá ke kritičtějšímu závěru: je to teologické rozšíření Pavlova učení, které jde za to, co Pavel výslovně říká.

celkem s jistotou říci, že Lutherovo reformační myšlení bylo autentickým uplatněním Pavlova reformního myšlení.[7]

V následujícím výkladu se tedy pokusím načrtnout hlavní rysy Pavlova teologického myšlení. Nebude to „Pavlova teologie v kostce", vystačím si s jednodušším (dvojrozměrným), nicméně mezi křesťanskými teology oblíbeným obrazcem trojúhelníka. Pokusím se Pavlův obraz Boha, světa a člověka shrnout pod záhlaví tří reformačních principů: *sola gratia*, *solus Christus* a *sola fide* a soustředím se při tom na tři klíčové – a samozřejmě také velmi dobře známé koncepty Pavlova myšlení: jeho koncept *ospravedlnění*, teologii *kříže* a jeho důraz na *víru*.

2. *Sola gratia*: Bůh spravedlivý a ospravedlňující

Pavel sám sebe označoval za *apoštola*, tedy Kristova vyslance, v těsné souvislosti s *poselstvím*, které se cítil povolán, ba nucen (1K 9,16n) zastávat a vyhlašovat: své „vyslání" jinak popsal také jako „oddělení pro *evangelium* Boží" (Ř 1,1). O to mu šlo v jeho misijní i učitelské činnosti především: aby se evangelium šířilo jako dobrá novina a aby mu bylo správně rozuměno. Jak velmi a v jakém smyslu mu na tom záleželo, je dobře vidět v jeho dopise do Filip. V jednom a tomtéž listě můžeme číst Pavlova slova překvapivě smířlivá vůči těm, kteří také káží evangelium, byť z mravně pochybných pohnutek (Fp 1,18) – i ostrý výpad, v němž apoštol ještě na stará kolena laje do „psů" těm, kdo – třeba i z upřímných důvodů – chtějí evangelium nějak doplňovat, a tím omezovat (Fp 3,2nn).

Celý list Římanům, Pavlův nejrozsáhlejší a nejvlivnější text, je vlastně soustavným výkladem o tom, co je obsahem evangelia a co z něj vyplývá. Jako základní rámec pro tento výklad však Pavel zvolil pojem *spravedlnosti*. Tak to píše hned v jakési úvodní tezi: *evangelium* je „Boží moc ke spasení", neboť se v něm „zjevuje *Boží spravedlnost*" (Ř 1,16n). Proč zrovna spravedlnost? Proč ne třeba obecně srozumitelná „dobrota" (evangelium jako ujištění o Boží dobrotě)?

Pavel svojí další argumentací v epištole do Říma míří k tomu (zjednodušeně řečeno), že v Kristově smrti na kříži – kterou na základě vzkříšení lze považovat za Boží jednání – Bůh *obhájil* svoje *odpuštění jako spravedlnost* (Ř 3,25) a projevil se tak jako zároveň *spravedlivý i ospravedlňující*.

[7] I Pavla lze považovat za reformátora. Paralelu mezi Lutherem a Pavlem jako dvěma reformátory, jejichž programem bylo proměnit, obnovit jejich stávající náboženské společenství (a nikoli založit nové), v nedávné době zdůraznil Gerd Theissen ve svém výkladu epištoly Římanům jako „závěti reformátora" (společně s P. von Gemünden: *Der Römer brief: Rechenschaft eines Reformators*, 2016).

To skutečně vypadá jako zbytečná komplikace. Právě sem také míří námitky, které jsou proti křesťanství opakovaně vznášeny. Je opravdu tím základním lidským problémem *vina*, v níž jsme všichni nakonec odkázáni na *odpuštění?* A i kdyby – jestliže veškerý lidský život stojí pod soudem svrchovaného Boha, nemohl by Bůh svoji svrchovanou dobrotu projevit jednoduše tím, že by *prostě odpustil?* Bůh-zákonodárce, který lidem ukazuje a připomíná, co je dobré a co ne, co jsou skutečné „hodnoty", Bůh-soudce, který dobré odměňuje a zlé trestá – to jsou celkem prosté a obecně srozumitelné obrazy Boha. Také obraz přátelského Boha, který lidské „poklesky" (jak jsme nakloněni říkat) shovívavě odpouští. Bůh, který svou spravedlnost prosazuje tak, že ospravedlňuje, spravedlivým činí hříšníka[8] – to nám může připadat jako zbytečně komplikovaná představa.

Jenomže ono nejde jen o představy. Pojem *spravedlnosti* jako označení jednoho z klíčových aspektů lidské existence Pavel převzal ze židovské, starozákonní tradice. Starozákonní pojem spravedlnosti vychází z přesvědčení, že ve vší pestrosti nabídek a možností, které lidský život skýtá, jen něco, jen některé postoje, rozhodnutí, činy jsou pro život – jehož základní podobou, ano podmínkou, je spolu-žití – skutečně dobré, zatímco jiné postoje, rozhodnutí a činy životu a spolužití brání, narušují je a ohrožují. Jen něco jde životu „po srsti". Spravedlnost označuje jak lidské jednání, které jde tím správným směrem, tak situaci, prostor, který je takovým jednáním vytvářen a udržován.[9] A stejně tak patří k základním charakteristikám jednání Božího, jež je protějškem, normou a zárukou lidské spravedlnosti.[10]

Jakkoli je zřejmé, že pojem spravedlnosti je pro myšlení biblických svědků důležitý, ano klíčový, je stejně zřetelné, že to není koncept nějak výlučně specifický, je srozumitelný obecněji, podobným způsobem se o spravedlnosti uvažuje i v jiných myšlenkových prostředích. Bylo tomu tak v soudobé kultuře řecké a římské,[11] ale platí to zřejmě o všech kulturách. Specifickým prvkem biblické víry je ovšem přesvědčení, že za spravedlností stojí, ji buduje a *aktivně* opatruje sám Bůh.

---

8 Srov. Ř 4,5: „ten, který ospravedlňuje bezbožného".

9 Např. Klaus Koch ve výkladovém hesle ke starozákonnímu kořeni צדק tento pojem překládá *gemeinschaftstreu/heivoll sein* (E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 2, 507–530).

10 Odráží se to výrazně v žalmech, ale také v prorockých vizích, srov. např. Iz 5,7.16; 32,17; 61,11; Jr 23,6; 33,16; Am 5,24; Za 8,8; Mal 4,2.

11 Srov. např. Rudolf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig: S. Hirzel, 1907; Gottlob Schrenk, δίκη, *ThWNT II*, 180–183.

Jak se však ke spravedlnosti vztahuje *odpuštění?* Není odpuštění základním ohrožením spravedlnosti? Teď nejde o odpouštění mezi lidmi, jehož významnou součástí je vždycky prostě jen omezení tvrdosti, nedůtklivosti – a také omezenosti, v níž nejsme schopni doopravdy posoudit vinu druhých. Ale: může *Bůh* odpouštět? Neznamenalo by to relativizaci spravedlnosti, a tím vlastně rezignaci na spravedlnost? Dobře víme, že to vůbec nejsou teoretické otázky. Narážíme na ně všude tam, kde se musíme vyrovnat s jen trochu vážnějším zlem. A známe to z lidských systémů spravedlnosti: soudce nesmí odpouštět! Ale zároveň: lze se bez odpuštění obejít?

Ve starozákonní tradici najdeme zhruba dvě řešení, které toto zásadní napětí pomáhají nést. Jedno je *kultické*. To, že odpuštění není možné „jen tak", jakýmsi mávnutím ruky někde na nebesích, připomínalo jeho spojení s obětmi přinášenými v chrámě.[12] Připomeňme, že tento systém není (nebo alespoň ne nutně) spojen s naivní mechanistickou představou, že vina je automaticky přenositelná na „zástupně" umírající zvíře. Oběť je možno také chápat jako vyjádření závažnosti či „ceny" viny.

Druhé řešení je *eschatologické*. Boží odpuštění je možno chápat jako dočasný *odklad soudu*, který s konečnou platností a jasným, důsledným rozlišením dobra a zla proběhne v „poslední den". Odpuštění je v této perspektivě možno rozumět jako projevu trpělivosti, vyčkávání, prodlužování „šance".

Obě tyto tradice se ozývají v Pavlově soteriologii – jež je ovšem v jeho pojetí na prvním místě theo-logií, odhalením Boha v jeho nejvlastnější „povaze".

Pavel pochopil Ježíšovu smrt na kříži jako místo, kde se napětí mezi spravedlností a odpuštěním projevilo vrcholným a rozhodujícím způsobem a kde zároveň bylo překonáno. Zjevení před Damaškem ho přesvědčilo, že Ježíš je trvale a mocně na Boží straně.[13] Proto i Ježíšovu smrt na kříži pochopil jako jednání Boží, jako místo, kde Bůh zároveň setrval ve své spravedlnosti, která jej nevyhnutelně přivádí do konfliktu s nespravedlivým člověkem, i ve své slitovné lásce, v níž člověka zachraňuje před nutným důsledkem tohoto konfliktu. Tak Bůh podle Pavla s konečnou platností prosadil svoji spravedlnost – nikoli *proti* nespravedlivým lidem, jak by k tomu ukazovala logika všech pravidel, nýbrž *pro ně*, v jejich prospěch.

To je, jak jsme už řekli, pointa jeho výkladu o „zjevení Boží spravedlnosti": Bůh v Kristově ukřižování propojil nespojitelné, prokázal, že

[12] Zejm. tzv. „oběť za hřích" (חַטָּאת) a „oběť za vinu" (אָשָׁם), srov. Lv 4–7; viz K. Koch, חטא, *ThWAT II*, 857–870; D. Kellermann, אָשָׁם, *ThWAT I*, 463–472.

[13] Srov. Ga 1,16: Bůh se rozhodl „zjevit mi svého Syna".

zároveň *je spravedlivý a ospravedlňuje* (Ř 3,26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα). Prokázal, že jeho odpuštění není nespravedlnost, svévolný zásah do systému spravedlnosti, nýbrž že je naopak jejím potvrzením. *Ospravedlnění nespravedlivého* („hříšníka") tak neznamená lhostejné mávnutí rukou, ani svévolnou změnu pravidel, nýbrž skutečnou změnu situace.

Je docela zřejmé, že toto jednání je *výlučně* Boží věcí. Takové spojení nespojitelného je možné pouze a jen z „vyšší moci" – a přece k němu nedošlo v nějakém metafyzickém zásvětnu, nýbrž v lidských dějinách, do nichž Ježíšovo ukřižování jednoznačně patří. Toto výlučné Boží jednání Pavel označuje termínem *milost.*[14] Její výlučnost vynikne především v protikladu s druhým způsobem Boží komunikace s člověkem, jímž je *Zákon* (Ř 3,22). Může to vypadat jako protimluv: mluví-li Pavel o dvojím způsobu Boží komunikace (Zákon a milost), jak je možno považovat jeden z nich za výlučný (princip *sola gratia*)? Pavel však rozlišuje mezi „účinností" těchto dvou způsobů. Zákon, tedy sdělení Boží vůle, považuje za způsob komunikace nikoli snad neautentický nebo zbytný, ale neúplný či nedostatečně účinný. Vzájemný vztah těchto dvou druhů Boží komunikace pregnantně vyjádřil v Ř 3,21: k vlastnímu *zjevení*, tedy odhalení, ozřejmění *Boží spravedlnosti* – a jak jsme už naznačili, spravedlnost pro něj není jedna z mnoha Božích charakteristik či „vlastností", nýbrž ta klíčová, určující – tedy ke „zjevení Boží spravedlnosti" dochází *bez Zákona*, pouze Božím jednáním v Ježíši Kristu, tedy „milostí". I zde by tedy doplnění vylučovacího *sola* bylo výstižné.

Abychom ovšem v tomto bodě dostáli myšlenkově jemné přesnosti Pavlova vyjadřování, poznamenejme, že exklusivní *bez Zákona* tu neznamená naprosté vyloučení Zákona popření jeho významu. Pavel pouze Boží Zákon vykazuje na místo, které mu podle jeho přesvědčení náleží, totiž do funkce *svědka.* To Pavel rozlišuje: vlastní zjevení a svědectví, které k tomuto zjevení (odhalení, ozřejmění) odkazuje: „Boží spravedlnost byla zjevena bez Zákona – Zákonem a Proroky dosvědčená."

To je tedy Pavlův *obraz Boha*. Obraz pro naši představivost obtížný, rozhodně však obraz, který je v kontaktu s naší pozemskou realitou. Je to obraz Boha, který nezůstává někde v zá- a nad-světnu, kde bychom si o něm mohli představovat celkem cokoli, co by vyhovovalo naší logice, ale co by se nakonec nijak nedotklo naší skutečnosti nebo by ji to jen zrcadlilo. Bůh,

[14] O Pavlově pojetí milosti jako označení pro Boží jednání jsem pojednal podrobněji ve studii Jan Roskovec, Pojem milosti v pavlovském okruhu Nového zákona, in: Lenka Karfíková a Jiří Mrázek (eds.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, 51–68.

o němž svědčí Pavel, je Bůh, který jedná v lidských dějinách, vstupuje do nich a mění je, a to nikoli nějakým čarováním, jak si vždycky máme sklon představovat „nadpřirozenou“ moc.

Tím se dostáváme ke druhému charakteristickému důrazu Pavlovy teologie:

3. *Solus Christus*: Kristův kříž jako Boží moudrost a moc

Na začátku 1. listu do Korintu Pavel tamním křesťanům připomíná, co si podle něj ve své víře dostatečně neuvědomovali: „my kážeme Krista (tj. Mesiáše, spasitele) ukřižovaného“ (1K 1,23). Tento Pavlův důraz se stal v křesťanstvu dosti populárním, ať už jako programatický nápis nad evangelickými kazatelnami, nebo ve „zbožnosti kříže“ praktikované v různých podobách na Východě i Západě. Někdy ovšem tato popularizace Pavla ústí do až jakési zvláštní záliby v neúspěchu, diletantství a ošklivosti či do uctívání bolesti – a člověk si vzpomene na varování 2Pt.

Pavel měl na mysli něco jiného. Ve výkladu, v němž své poselství evangelia charakterizuje jako „slovo o kříži“ (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, 1K 1,17n; srov. též Ga 5,11; 6,12; Fp 3,18), připomíná, že křesťanská víra je ve svém pohledu na svět i na Boha skutečně *alternativou* k tomu, jak jsou lidé běžně zvyklí o Boží skutečnosti uvažovat a v čem ji hledat. Dvě základní, dodnes běžné možnosti v tomto jeho výkladu reprezentují *Židé* žádající *zázračná znamení* a *Řekové* hledající *moudrost* (1K 1,22). Můžeme si to snadno přeložit do jazyka, jemuž je rozumět i dnes. Ti, kdo se nějak po Bohu a jeho působení ve světě rozhlížejí, pokoušejí se to buď evidovat na jevech, které se svou neobvyklostí („nadpřirozeností“) zdají nést nebeský punc – a nebo se do oblasti transcendence snaží proniknout úvahami rozumu. Náboženství nebo filosofie, supernaturalismus nebo metafyzika – mohli bychom to, jistě trochu riskantně, zjednodušit do známých hesel.

Evangelium o Kristu, jak mu rozumí Pavel, se této alternativě vymyká, nevyhovuje ani jednomu z těchto směrů hledání Boha. Šifrou (opět: heslem) pro to se mu stalo „slovo o kříži“. Není to však nějaký naschvál lidským představám, víra v Kristově kříži může podle Pavla rozpoznat projev zcela nenadálé moci a dospět k jistému porozumění jeho smyslu. Kristův kříž proto Pavlovi není překonanou nesnází minulosti, od níž by bylo třeba co nejrychleji se odpoutat k soustředění na přítomné a budoucí projevy Boží moci – nýbrž trvale orientující skutečností, k níž se stále vrací a na níž poměřuje autentičnost víry a křesťanské existence.

> Tady někde bych hledal kořeny oné charakteristické vyhraněnosti Pavlova myšlení: všechny pokusy nějak obejít nebo relativizovat kříž (jakožto Kristovo proprium) mu jsou podezřelé jako pokusy přizpůsobit Boží jednání lidským představám a požadavkům.

Odkaz ke kříži je Pavlovou odpovědí na prostou, ale závažnou otázku, která patrně byla také – ale nejen – součástí sporu raného křesťanství s židovstvím, z něhož vzešlo: co se ve světě – v tomto našem světě – *Ježíšovým příchodem změnilo?* Kde lze nalézt nějaké známky Boží přítomnosti a pomoci? Pavel se staví proti pokušení představovat si tuto proměnu – příchod Božího království, řečeno termínem, který používal Ježíš – jako všeobecné odstranění problémů a potíží. Tomuto pokušení je velmi snadné podlehnout. Vede to obvykle k nějaké podobě uhýbání, či dokonce utíkání před realitou světa. Buď to bývá útěk do snění o lepším Božím světě kdesi v zásvětnu, snad posmrtné budoucnosti, zatímco tento svět s jeho tísněmi a trápeními je nutno považovat za místo Bohu vzdálené a život v něm je prostě třeba vydržet. Nebo to bývá útěk do sebeklamného enthusiasmu, nadšenectví, které má problémy a nejistoty přehlušit a zakrýt a které obvykle končí v nějaké formě předstírání – pokrytectví.

Proti tomu a na rozdíl od toho Pavel poukazuje na přítomnost Boží moci, která se projevuje – v analogii ke Kristovu kříži – jako moc ve slabosti (2K 12,9n). Ne že by slabost sama o sobě byla nějakou silou, Pavlovi nejde o duchaplné paradoxy. Ale situace slabosti se stává příležitostí, kdy se bez vnějších opor *osvědčí* ona nenadálá, nepravděpodobná Boží moc.

Pavel to demonstruje na své vlastní existenci, ale zve k tomu i své adresáty: 2K 4,7–11. V tomto smyslu na jiném místě říká, že v křesťanské víře se lze „chlubit" i utrpením, neboť právě v něm se osvědčí spolehlivost naděje o Kristův kříž opřené (Ř 5,3–5). Toto přesvědčení je také v pozadí jeho slavného výroku, že „všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha" (Ř 8,28). Evangelium o ukřižovaném spasiteli, zdůrazněme znovu, není podle Pavla nějaký myšlenkový naschvál. Má svoji logiku, lze je také pochopit, je to také svého druhu „moudrost" (1K 1,24; 2,6). Avšak tato logika je nejlépe patrná a pochopitelná tam, kde se osvědčí v životě. Perspektiva vzkříšení, v níž Kristův kříž teprve nabývá smyslu, aniž by sám ztrácel význam (neustupuje do pozadí), se objevuje nejzřetelněji v existenci křesťana a speciálně apoštola, který se dal tomuto evangeliu do služby.

To je tedy Pavlův *obraz světa* ve stínu, či spíše ve světle kříže. A to nás přivádí k poslednímu důrazu jeho myšlení:

4. *Sola fide*: lidský život v jistotě víry

Víra je nesporně charakteristickou, notoricky známou součástí Pavlova slovníku. Se značnou důsledností apoštol skutečně nevynechá příležitost, aby připomněl, že víra je základním a určujícím projevem křesťanské existence, ano na straně člověka jejím počátkem a východiskem, neboť je základním „receptorem" Božího jednání. Všechno, o čem jsme mluvili, ono zjevení Boží spravedlnosti v evangeliu, Kristův kříž jako místo rozhodujícího Božího zásahu do dějin, jsou – jak Pavel výslovně zdůrazňuje – skutečnosti přístupné pouze víře.

> Ve zmíněné základní „tezi" svého listu do Říma (Ř 1,16n) Pavel prohlašuje, že „evangelium je Boží moc ke spasení *každému věřícímu* (παντὶ τῷ πιστεύοντι) […], neboť se v něm Boží spravedlnost zjevuje z *víry a k víře*," (ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν). A v 1K 1,21 mluví podobně o tom, že „bláznivé poselství" je pro *věřící* pro středkem spasení.

Pavlův výměr víry je ovšem také vyhraněný. V žádném případě tímto pojmem neoznačuje nějaký všeobecný náboženský fenomén, myslí velmi specificky a výlučně na víru vztaženou k evangeliu, zaměřenou k Božímu jednání v Kristu, na „víru v Boha, který obživuje mrtvé", máme-li citovat jeho asi nejobecnější výrok v tomto směru (Ř 4,17) – který ovšem vzápětí doplňuje charakteristikou téže víry jako víry „v toho, který vzkřísil z mrtvých Ježíše" (Ř 4,24). Může nám to dnes znít osobivě či úzkoprse, ale nelze přehlédnout, že Pavel ani o svých židovských bratrech, k nimž se jinak nepřestává hlásit, nikde nemluví jako o „věřících". Když ve výkladu v Ř 4, z něhož jsme už citovali, představuje Abrahama jako „otce věřících" (Ř 4,11), dává si velmi záležet, aby zdůraznil, že Abraham uvěřil ještě jako neobřezaný a obřízka pro něj byla jen stvrzením, „pečetí" jeho víry (Ř 4,9–11).

Neznamená to ovšem, že by evangelium a křesťanství bylo podle Pavla jakousi esoterickou naukou, určenou pouze úzkému kruhu zasvěcených nebo zvlášť disponovaných. Pavel se – podobně jako jiní bibličtí svědkové – nijak blíže nezabýval úvahami, kde a jak se vlastně víra v člověku bere. Ale je zřejmé, že ji rozhodně nepovažoval za speciální výkon nějak zvlášť nadaných jedinců. Spíše naopak: klade víru do blízkosti důvěry a poslušného spolehnutí na to, co Bůh koná, na slovo evangelia, které o tom svědčí. Zdůrazňuje, že člověk nemusí a vlastně ani nemůže udělat víc, než se takto spolehnout, a že toto spolehnutí je reálně možné, že k němu dochází tam, kde se člověk s evangeliem setká. (Kdo tu slyší důrazy

reformační, slyší správně: v náhledu na pojem víry se reformační teologie podle mého soudu s pavlovskou kryje docela přesně.)

Ten již zmíněný výklad o Abrahamovi jako „praotci víry" to dobře ilustruje. Onen abrahamovský „vzorec" víry je spolehnutí na Boží *slib* – a termín ἐπαγγελία Pavlovi zřejmě nejen etymologicky, nýbrž i věcně velmi blízce souzní s εὐαγγέλιον (srov. Ř 1,1–2). V Abrahamově případě šlo o slib potomka a Abraham se na něj podle Pavla spolehl *navzdory* tomu, že on ani jeho žena už pro své stáří podle všelidské zkušenosti už děti mít nemohli – jak tam Pavel zdůrazňuje, jejich těla už byla „zmrtvělá" (Ř 4,19). Abraham tedy dal přednost Božímu slovu před evidentní skutečností, spolehl se na Boha, který může dát život i navzdory smrti. To je základní schéma pavlovské víry.

Tato víra pak otevírá nový pohled na svět, pohled, který nemusí uhýbat před těžkostmi života, ale přece také nemusí ztrácet naději. To je tedy Pavlův *obraz člověka* proměněného Boží mocí.

5. Závěrem

Tolik tedy pokus o co nejúspornější náčrt Pavlova teologického myšlení. Veliký historik křesťanské teologie, Adolf von Harnack, o pavlovském myšlení napsal, že bylo vždy spíše kvasem než základnou, spíše jakýmsi zneklidňujícím svědomím církve než jejím klidným přístavem. Dějiny církevních reforem by se podle něj daly psát také jako dějiny návratů k Pavlovi.[15] Lutherova reformace, již si letos zvláště připomínáme, byla nepochybně jedním z těchto návratů.

Pokud jde o dnešek, zdá se mi, že žijeme v době a v církvi, která je spíše naladěna Pavla obcházet. Zdá se, že to, co v církvi potřebujeme nejméně, je teologie složitá a ještě k tomu tak exklusivisticky se vyjadřující, jako je ta Pavlova. Prosté a přátelské musí být křesťanství, má-li být vůbec nějak schopno oslovit své okolí. K tomu se napohled lépe hodí samotný příběh Ježíšův, zvlášť pokud je vylíčen jako příběh zajímavého nekonformního náboženského učitele a proroka, který prohlašoval „kdo není proti nám, je s námi" (Mk 9,40; trochu se při tom zapomíná na také doloženou variantu tohoto výroku: „kdo není se mnou, je proti mně", Lk 11,23par, Mt 12,30). Život sám ovšem není vždycky jednoduchý – to je naše zkušenost. Patří k němu také otázky, na které nestačí jednoduché odpovědi, a problémy, v nichž jen přátelsky otevřená náruč nepomůže. Kdo začne narážet na

[15] Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 155.

problémy a ptát se a přemýšlet, objeví potřebu teologie a s ní i Pavla teologa jako vítaného pomocníka a rádce.

Těžko odhadovat, jestli v nejbližší době církev čeká nějaká reforma, která by byla opět velkým návratem k Pavlovi. Ale třeba nám prospějí i malé návraty k Pavlovi, s nimiž není nutno čekat, „až to přijde". Tou nesmlouvavou výlučností, s níž ukazuje ke Kristu, bude Pavel teologům komplikovat jejich koncepce – a církev bude udržovat otevřenou, protože jí bude připomínat, že to rozhodující nemá ve svých rukou.