

Pavel – apoštol a teolog

Pavel je v Novém zákoně i v církevních dějinách postavou natolik významnou, že byl nazván druhým zakladatelem křesťanství. Tak tomu samozřejmě není, protože takový názor opomíjí kontinuitu mezi Ježíšem a Pavlem a neprávem snižuje přínos lidí, jako byli Petr, Jan či Lukáš.¹ Není ovšem pochyb o tom, že Pavel hrál významnou roli při růstu a ustavení církve a při interpretaci a praktickém porozumění Boží milosti v Kristu. A prostřednictvím třinácti epištol, které se staly součástí novozákonního kánonu, slouží Pavel i nám. Tyto epištoly tvoří dohromady téměř čtvrtinu Nového zákona. Pavel je tak druhým – hned po Lukášovi – pokud jde o procentuální podíl na Novém zákoně. Pokud k tomu přičteme šestnáct kapitol Skutků (13–28), které se takřka výlučně věnují Pavlovi, hraje Pavel roli v necelé třetině celého Nového zákona.

PAVLŮV PŮVOD

Kdo byl tento muž? Studium jeho původu nám pomůže lépe ho pochopit a přesněji vykládat jeho slova. O svém původu nám toho mnoho říká i Pavel sám, avšak tato látka je roztroušena v jeho epištolách. Základní historické podrobnosti jsou vhodně shrnuty v Pavlově promluvě (jak nám je zprostředkoval Lukáš) k nepřátelskému davu Židů na chrámových schodech (Sk 22,1–21) a jeho řeči před králem Agrippou II. a před římským prokurátorem Festem (Sk 26,2–23). (K historické hodnotě této látky ve Skutcích viz jednak chronologie Pavlovy misijní dráhy, jednak 7. kapitola.)

„Narozený v Tarsu v Kilikii“ (Sk 22,3)

Tarsus byl významným městem Kilikie, krajiny v jihovýchodní Malé Asii.² V Pavlových dobách byl Tarsus hlavním městem římské provincie Sýrie a Kilikie (viz Ga 1,21). Bylo to prosperující město obdařené výsadami (nemuselo platit daně)

¹ Viz zejména důkladnou studii Davida Wenhama, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

² O Tarsu obecně viz William M. Ramsay, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought* (London: Hodder & Stoughton, 1907), 85–244; Colin J. Hemer, „Tarsus“, v *ISBE* 4.734–736.

a známé svou vzdělaností – bylo v něm několik významných škol.³ Pavel se v Tarsu narodil, ale nadto byl i občanem tohoto „ne bezvýznamného města“ (Sk 21,39).

Ještě důležitější bylo, že Pavel byl římským občanem. Římané neudělovali občanství jen tak kdekomu. Této výsadě se těšilo jen malé procento obyvatel Římské říše. Pavel své občanství zdědil po předcích (Pavel tvrdí: „Já jsem se jako římský občan už narodil“ [Sk 22,28]) možná proto, že jeho otec či dědeček prokázali Římanům nějakou službu.⁴ Jisté je, že toto občanství bylo důležitým a Prozřetelností darovaným předpokladem pro roli misionáře v rámci Římské říše. Umožnilo mu vyhnout se vězení, když jeho kázání vyvolalo nevoli (Sk 16,37–39), vyhnout se potrestání (Sk 22,23–29) a dosáhnout slyšení u císařského soudu v Římě (Sk 25,10–12).

Jako římský občan měl Pavel tři jména: první jméno (*praenomen*), rodinné jméno (*nomen*) a příjmení (*cognomen*). My známe pouze jeho příjmení, Παῦλος (*Paulos*). Pavlovo rodné město možná předurčilo jeho obor. Místním produktem bylo cilicium (vlna z kilických koz), z nějž se vyráběly stany, a Lukáš nás informuje, že sám Pavel byl „výrobce stanů“ (Sk 18,3).⁵ Tomuto řemeslu se Pavel patrně věnoval během své misijní služby, aby nebyl církvím na obtíž (viz např. 1Te 2,9).

„Vychovaný v tomto městě“ (Sk 22,3)

Tato slova z Pavlovy řeči na chrámových schodech vyvolala debatu, zda Pavel prožil své dětství v Tarsu či v Jeruzalémě. Této otázce bylo věnováno mnoho pozornosti, protože se týká diskuse o Pavlově myšlenkovém světě: Vděčil za své vzdělání spíše světu řeckému, nebo světu hebrejskému? Co přesně znamená obrat, který je nadpisem tohoto oddílu? Mínil Pavel „tímto městem“ Jeruzalém, ve kterém hovoří, nebo město, které právě zmínil, tedy Tarsus? Nigel Turner se snažil dokázat, že mínil Tarsus;⁶ vzhledem k okolnostem, za kterých pronesl Pavel svou řeč, je však pravděpodobnější Jeruzalém. Druhým oříškem je interpunkce daného verše. Je mu možno rozumět dvojím způsobem:

Já jsem Žid narozený v Tarsu v Kilikii, avšak vychovaný v tomto městě. U nohou Gamalielových jsem byl přesně vyučen otcovskému zákonu...

³ Strabon, *Geog.* 14.5.14.

⁴ F. F. Bruce: *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 37–38. Někteří badatelé zpochybňují Pavlovo římské občanství (např. Calvin Roetzel, *Paul: The Man and the Myth* [Columbia: University of South Carolina Press, 1998], 19–22), nicméně tradice hovoří jasně (viz Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 147–156).

⁵ Takový je význam nesnadného slova σκηνοποιός (*skénopoiós*; srv. Sk 18,3), o němž Donald F. Hock a jiní tvrdí, že označuje člověka, který zpracovával kůže (*The Social Context of Paul's Ministry* [Philadelphia: Fortress Press, 1980]). BDAG uvádí, že toto slovo označuje „výrobce jevištních potřeb“ (928).

⁶ Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965), 83–84.

Já jsem Žid narozený v Tarsu v Kilikii, avšak v tomto městě vychovaný u nohou Gamalielových, kde jsem byl přesně vyučen otcovskému zákonu...

První možnost znamená, že Pavel se sice narodil v Tarsu, vyrůstal však v Jeruzalémě. Druhá možnost předpokládá, že vyrůstal v Tarsu a v Jeruzalémě pobýval až během studií.⁷ Pokud se slovo „vychovaný“ pojí s obratem „u nohou Gamalielových“, pak je jím míněno Pavlovo rabínské vzdělání, s nímž musel Pavel začít, když mu bylo třináct až patnáct let. Pokud je tento výklad daného verše správný, pak Pavel vyrůstal v Tarsu a do Jeruzaléma se přestěhoval, až když odešel do školy.⁸

Pravděpodobnější ale je, že Pavel vyrůstal v Jeruzalémě. Pořadí slov narozený/vychovaný/vyučený zní v životopise přirozeně. Náš problém to ovšem neřeší a není to ostatně pro diskusi o Pavlově původu rozhodující. Na jedné straně platí, že pokud Pavel studoval v Jeruzalémě, měl dostatek příležitosti seznámit se s helénistickými myšlenkami (helénismus v tehdejší Jeruzalémě rozhodně nebyl neznámý). Mohl se s nimi setkat rovněž po svém obrácení, během své přes deset let dlouhé služby v Tarsu. Na druhé straně, pokud Pavel prožil prvních deset či více let svého života v Tarsu, neznamená to, že byl nutně vystaven helénistickým názorům. Sám zdůrazňuje, že byl „Hebrej z Hebrejů“ (Fp 3,5), což zřejmě znamená, že jak jeho rodiče, tak on sám se jazykově i kulturně orientovali na židovstvo a Palestinu (viz 2K 11,22 a protiklad mezi židy a helénisty ve Skutcích 6,1). Dům, v němž vyrůstal, byl místem, kde se mluvilo aramejsky a kde se dodržovaly židovské tradice – ať už byl v Tarsu či v Jeruzalémě.⁹ Pokud prostředí, z něž Pavel vyšel, ovlivnilo jeho teologii, bylo to prostředí převážně palestinské a židovské. Je však nutno dodat, že by nebylo správné vidět ostrý předěl mezi „helénistickým“ a „palestinským“ či „helénistickým“ a „židovským“. Rozdíly zde jistě byly, jak ostatně vyplývá i z toho, co říká sám Pavel. Tento rozdíl však bývá někdy přeceňován. V prvním století pronikaly helénistické myšlenky do Palestiny i do judaismu.¹⁰ „Myšlenky ve starověku neproudily potrubím“¹¹ a Pavel žil ve světě, v němž se setkával s různými vlivy a jejich kombinacemi.

⁷ Viz zejména W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* (London: Epworth, 1962).

⁸ Tak např. Richard N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, dotisk (Grand Rapids: Baker, 1976), 25–27; Calvin J. Roetzel, *Paul: A Jew on the Margins* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 11–19.

⁹ Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 21–64; Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, 42.

¹⁰ Viz zvl. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); viz též Troels Engberg-Pedersen, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

¹¹ Leander E. Keck, *Paul and His Letters*, Proclamation Commentaries (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 11.

„... byl jsem přesně vyučen zákonu našich otců...
plný horlivosti pro Boha“ (Sk 22,3)

Pavel byl nejen „Hebrej z Hebrejů“, ale – jak často zdůrazňoval (viz též Sk 26,5; Ga 1,14; Fp 3,5–6) – i oddaným a horlivým přívržencem judaismu. Patřil k „nejpřísnějšímu směru“ (Sk 26,5), k farizeům. O různých aspektech farizejského směru prvního století vedou historici ostré spory, nicméně některé věci jsou jasné. Farizeové věnovali značnou pozornost „ústně předávanému zákonu“, „tradicím starších“ (Mk 7,3 par.), což byl soubor předpisů, jež vykládaly a doplňovaly psaný Mojžíšův zákon. V řadě otázek se zásadně odlišovali od saduceů. Byli totiž ochotnější přijímat nauky, jež nebyly v Tóře jasné formulovány (např. vzkříšení těla – viz Sk 23,6–8). Ve společnosti měli značný vliv, neboť lidé si vážili jejich horlivosti a touhy po svatosti ve všech aspektech života.¹² Pavel se učil u Gamaliele I. (viz Sk 26,3), farizea hillelovského směru. Hillel a jeho následovníci byli známí svým liberalismem. Liberální postoj je znát i z rady, kterou dal Gamaliel Sanhedrinu ohledně prvotní církve (Sk 5,34–39). Na první pohled se zdá, že v této věci se Pavel od svého učitele lišil. Jak sám opakovaně přiznával, horlivost pro judaismus ho vedla k tomu, aby pronásledoval rodící se křesťanské hnutí (např. Sk 22,4a; 26,9–11; Ga 1,13; Fp 3,6). Možná se Pavel od svého učitele tolik nelišil. Gamaliel totiž dal svou radu před tím, než se řešil Štěpánův případ. Až tehdy se ukázalo, do jaké míry byli přinejmenším někteří křesťané ochotni obejít se bez Zákona a bez chrámu. Možná právě toto přimělo Pavla a patrně i další farizee, aby proti začínajícímu křesťanskému hnutí zaujali tvrdý postoj.¹³

„Když jsem se blížil k Damašku“ (Sk 22,6)

Pronásledovatel křesťanů se stal předním Kristovým kazatelem poté, co se náhle setkal se vzkříšeným Ježíšem na cestě do Damašku. Tento zážitek popisuje ve Skutcích jednou Lukáš (Sk 9,3–6) a dvakrát Pavel (22,6–11 a 26,12–15). Pavel ho rovněž jednou zmiňuje v epištole Galatským (Ga 1,15–16). Kromě těchto jasných popisů najdeme na mnoha místech Pavlových listů celou řadu narážek na tuto událost.¹⁴ Někteří badatelé tvrdili, že tato událost a vše, co z ní plynulo, hrála významnou úlohu při formování značné části Pavlovy teologie.¹⁵ Pavlovo setkání s Kristem nebylo pouhým psychologickým zážitkem a nebylo ani viděním od Boha.

¹² Dobrou orientaci v této otázce poskytuje Anthony J. Saldarini, „Pharisees“, v *ABD* 5.289–303, a zvl. Roland Deines, „The Pharisees between ‚Judaisms‘ and ‚Common Judaism‘“, v *Justification and Variegated Nomism*, 1. sv.: *The Complexities of Second Temple Judaism*, ed. D. A. Carson, Peter O’Brien a Mark A. Seifrid, WUNT 140 (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001), 443–504.

¹³ Viz Longenecker, *Paul*, 33–37.

¹⁴ Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981), 3–31.

¹⁵ Zvl. Kim, *Origin*, a Christian Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985). Viz rovněž výklad v *The Road from*

Pavlovi společníci viděli oslnivé světlo, i když neviděli samotného Ježíše (viz Sk 9,7 a 22,9), a slyšeli hlas, ale nerozuměli (srov. Sk 9,7 a 22,9).¹⁶ Pavel nás nenechává na pochybách, že toto zjevení vzkříšeného Ježíše bylo srovnatelné se zjeveními, jichž se dostalo Petrovi a ostatním v době mezi Ježíšovým vzkříšením a nanebevstoupením (1K 15,5–8, viz též 9,1).

Kristovo „zjevení“ (ἀποκάλυψις [apokalypsis]) Pavla zaskočilo. Pavel nijak nenaznačuje, že by byl před touto událostí nějak nespokojen se svými židovskými názory nebo že by hledal hlubší prožitek Boha. Texty, které se někdy uváděly jako náznaky takového přípravného období, je lépe interpretovat jinak. Když nebeský hlas Pavla varoval: „Marně se vzpínáš proti bodcům“ (Sk 26,14), neznamenal to, že se Pavel vzpíral vábení Ducha, ale že by nyní neměl vzdorovat Boží vůli, kterou nebeské vidění vyjadřovalo.¹⁷ Rovněž neplatí, že Římanům 7,14–25 vypovídá o jakémsi psychologickém boji, který Pavel prožíval před obrácením.¹⁸ Popisy Pavlovy zkušenosti, které ve Skutcích nacházíme, stejně jako Pavlovy narážky ve Filipským 3,3–11, dávají tušit, že šlo o náhlý a dramatický obrat: Z horlivého žida a pronásledovatele církve se stal Ježíšův následovník.

Setkání u Damašku udělalo z Pavla ještě něco víc než jen Ježíšova následovníka: proměnilo ho v Ježíšova kazatele. Ačkoli vztah mezi oběma stavy není zmíněn ve všech zprávách o obrácení stejně, každá z nich uvádí, že Pavlovo obrácení bylo rovněž povoláním do služby (Sk 9,15; 22,15; 26,15–18 a Ga 1,16). Někteří jdou dokonce ještě dál a tvrdí, že zjevení u Damašku bychom měli nazývat spíše prožitkem „povolání“ než prožitkem „obrácení“.¹⁹ Nicméně ať už chápeme kontinuitu mezi judaismem a křesťanstvím jakkoli, Nový zákon nás nenechává na pochybách, že jde o dvě různé věci a že spásu lze nalézt pouze v křesťanství. Přechod od judaismu ke křesťanství se správně nazývá konverzí.²⁰ Je však pravda, že pro Pavla bylo obrácení a povolání pevně spjato. Jak zdůrazňoval Johannes Munck, Pavel

Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his Life, Thought and Ministry, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

¹⁶ Tento rozdíl je patrně naznačen posunem od genitivu τῆς φωνῆς (tés fónés, někdy překládáno „zvuk“) ve Sk 9,7 k akuzativu τὴν φωνήν (tén fónén, „hlas“) v 22,9; byť je význam tohoto posunu předmětem sporů (viz Maximilian Zerwick, *Biblical Greek* [Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963], §69; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* [Cambridge: Cambridge University Press, 1971], 36).

¹⁷ Viz Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959), 20–21. „Vzpínání se proti bodcům“ bylo lidové rčení, které označovalo vzdorování Bohu (viz Longenecker, Paul, 98–101).

¹⁸ Pavel má patrně na mysli svou zkušenost znovuzrozeného člověka, případně to, co zakoušel jako Žid pod Zákonem. Pro Židy pod Zákonem byla tato zkušenost typická.

¹⁹ Např. Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 7–12.

²⁰ Viz též Alan Segal, který považuje Pavlovu zkušenost za typickou „konverzi“ v rámci sektářského judaismu (*Paul the Convert* [New Haven: Yale University Press, 1990], 72–114). Viz též Peter T. O'Brien, „Was Paul Converted?“ v *Justification and Variegated Nomism*, 2. sv.: *The Paradoxes of Paul*, ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien a Mark A. Seifrid (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2004), 361–391.

sám sebe chápal jako zvláštní nástroj v Božích rukou; považoval se za někoho, kdo bude – podobně jako starozákonní proroci Izajáš a Jeremjáš – hrát důležitou úlohu v dějinách spásy.²¹ Z tohoto hlediska je důležité, že ač se Pavel cítil být povolán i ke službě Židům (viz Sk 9,15), sám často zdůrazňoval, že jeho služba je především určena pohanům a že její hlavní náplní je zvěstování evangelia (Ga 1,16; 1Te 2,4; Ř 1,1.5; 15,15–16). K samotné podstatě Pavlova povolání patřil úkol přinést evangelium pohanům. K tomu si ho Bůh vyvolil jako zvláštní nádobu.

PAVLOVA MISIJNÍ SLUŽBA A JEJÍ CHRONOLOGIE

Problém pramenů

Pavel se občas zmiňuje o svém bývalém životě a cestování či o svých plánech do budoucna. Přesto nám jeho listy neposkytují dostatek informací, abychom na jejich základě mohli rekonstruovat „Pavlův život“, což samo o sobě není nic překvapivého. Pavel ve svých dopisech řešil konkrétní otázky a o sobě hovoří jen tehdy, pokud s těmito otázkami nějak souvisí či pokud v nějaké konkrétní situaci žádá o modlitbu. Stalo se tedy zvykem popisovat průběh Pavlovy misijní služby na základě podrobnějších a uspořádaných údajů, jež nám přinášejí Skutky. Pavlovy listy se pak zařazují do celkového schématu, který nám podává Lukáš. Jsou ovšem někteří badatelé, kteří tento přístup zpochybňují. Tvrdí, že základní údaje pro rekonstrukci Pavlova života je třeba brát z epištol. Jelikož historická přesnost Skutků je problematická, měli bychom jich užívat jen ve zvláštních případech, kdy mohou být jejich údaje ověřeny nebo pokud potvrzují údaje získané studiem epištol.²²

Náčrty Pavlovy životní dráhy sestavené v rámci těchto omezení vyhlíží dosti odlišně od tradičních modelů. Většina revizionistických modelů se od tradiční chronologie, jež vychází ze Skutků, liší zvláště ve dvou bodech. Prvním z nich je časové zařazení apoštolského sněmu. Lukáš ho klade před Pavlovu druhou misijní cestu. Údaje z Pavlových epištol však prý naznačují, že koncil se konal až po této cestě. Druhou významnou oblastí neshod je počet Pavlových návštěv v Jeruzalémě. V Pavlových listech jsou zmíněny pouze tři: tři roky po obrácení, při svolání apoštolského sněmu a při odevzdání vybraných peněz na konci třetí misijní cesty. O dalších dvou apoštolských návštěvách Jeruzaléma – jde o cestu se sbírkou na oběti hladu (Sk 11,27–30) a návštěvu mezi druhou a třetí misijní cestou (Sk 18,22) – se pak tvrdí, že se nikdy neuskutečnily. Některé revizionistické modely se od tra-

²¹ Munck, *Paul*, 24–33.

²² Viz zvl. John Knox, *Chapters in a Life of Paul* (London: Adam & Charles Black, 1954), 13–43; Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 7–24; Gerd Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 21–29.

diční osnovy Pavlova života, založené na údajích ze Skutků, liší ještě v mnoha dalších bodech.²³

Je však sporné, zda jsou tyto revize přínosné či dokonce nutné. Pavlovy spisy jsou nepochybně základním materiálem pro studium Pavlova života. Jelikož nám ale neposkytují dostatek údajů, abychom z nich mohli sestavit chronologii jeho života, je naprosto legitimní obrátit se k dalším pramenům. Na Skutky je nutno nahlížet jako na spolehlivý zdroj takových údajů. Jak jsme dokazovali v 7. kapitole, Skutky sepsal Pavlův druh Lukáš a lze očekávat, že jeho informace o Pavlově pohybu budou velmi dobré. Kromě toho jsme shledali dobré důvody, proč si vážít Lukášovy historické přesnosti. Jistě to neznamená, že bychom měli dávat Skutkům přednost před Pavlovými dopisy, pokud se v něčem liší. Mnohé údajné rozdíly jdou ovšem na vrub určitým interpretacím textu, které ovšem nejsou zdaleka jediné možné. Pečlivé srovnání Pavlových výpovědí o jeho cestování s údaji zaznamenanými ve Skutcích ukazuje, že se tyto dva prameny do značné míry navzájem potvrzují.²⁴ Přehlížení Skutků při rekonstrukci Pavlova života jednoduše není legitimní. V následujícím náčrtu Pavlovy misijní dráhy a její chronologie tedy budeme vycházet ze Skutků jako z hlavního pramene. Nejprve sestavíme pravděpodobný sled cest, jak nám o nich podávají zprávu Skutky i Pavlovy dopisy, a pak se pokusíme o sestavení finální chronologie.

Nástin Pavlovy misijní služby

Od obrácení k první misijní cestě. Rozhodující údaje pro sestavení pravděpodobné chronologie tohoto raného období Pavlova křesťanského života nacházíme v Galatským 1,13–2,10. V tomto oddílu Pavel vypráví o svých vztazích s jeruzalémskými apoštoly, aby dokázal, že jeho apoštolská autorita není odvozena od nich. Říká nám, že navštívil Jeruzalém poprvé tři roky po svém obrácení, protože se chtěl „seznámit“ s Petrem (1,18). Pak navštívil Jeruzalém znovu „po čtrnácti letech“ (2,1), aby jeruzalémským apoštolům předložil evangelium, které hlásal pohanům. Tento oddíl nastoluje dvě základní otázky: kterým návštěvám, zmíněným ve Skutcích, odpovídají tyto dvě návštěvy? A jak máme rozumět obrátům „po třech letech“ a „po čtrnácti letech“?

První návštěva v Jeruzalémě, kterou Pavel zmiňuje, je nepochybně ta, o níž píše Lukáš ve Skutcích 9,26–30. Návštěva zmiňovaná v Galatským 2,1 může být

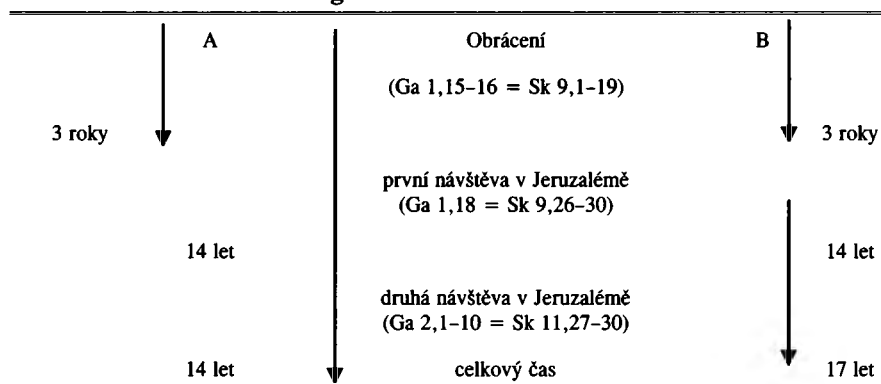
²³ Kupříkladu Lüdemann, který klade velký důraz na Pavlovy výroky o sbírce a na jeho teologii, jak je vyjádřena v epistolách, datuje Pavlovu cestu do Makedonie, při níž zakládal místní křesťanské obce (např. v Tesalonice), již na počátek čtyřicátých let či do jejich poloviny. Pavel se prý vrátil se sbírkou do Jeruzaléma již kolem roku 52 (viz *Paul*, 262–263). K otázce návštěv Jeruzaléma a apoštolského sněmu viz též Charles Buck a Greer Taylor, *Saint Paul: A Study of the Development of His Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 7–8. Podrobnější přehled a důkladný rozbor různých možností přináší zejména Riesner, *Paul's Early Period*, 3–227.

²⁴ Viz T. H. Campbell, „Paul's 'Missionary Journeys' as Reflected in His Letters“, *JBL* 74 (1955), 80–87; Ben Witherington III, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 327–331.

bud' návštěva, při níž Pavel přinesl pomoc hladovějícím (Sk 11,27–30), nebo také návštěva u příležitosti apoštolského sněmu (Sk 15). Mnozí se kloní k druhé možnosti. Upozorňují, že podle Pavla se na této návštěvě řešily otázky, jaké evangelium káže pohanům, což lépe odpovídá okolnostem apoštolského sněmu. Některé podrobnosti Pavlova líčení se ale k situaci ze Skutků 15 příliš nehodí. Okolnosti listu Galatským nasvědčují tomu, že byl psán *před* apoštolským sněmem (viz 12. kap.). To by pak znamenalo, že návštěva zmíněná v Ga 2,1 je totožná s návštěvou ze Skutků 11,27–30, jejímž cílem bylo doručit sbírku pro postižené hladomorem.

Pokud tomu rozumíme takto, pak by časové údaje, které Pavel na tomto místě uvádí, měly neocenitelnou hodnotu pro rekonstrukci relativní chronologie Pavlova života. Nicméně tyto údaje nejsou tak jasné, jak se na první pohled zdá. Panuje obecná shoda, že „tři roky“ z Ga 1,18 jsou intervalem mezi Pavlovým obrácením (1,15–16) a jeho první návštěvou v Jeruzalémě.²⁵ Co ale znamená „čtrnáct let“ z Ga 2,1? Počítají se od Pavlova obrácení, nebo od jeho první návštěvy v Jeruzalémě?²⁶ První pojetí ústí do sekvence A, druhé do sekvence B.

Obrázek 4
Chronologie Pavlova života – dvě verze



Jsou dva důvody, proč dát přednost sekvenci A.²⁷ Za prvé, důležitost Pavlova obrácení v Galatským 1 naznačuje, že tato událost je základem pro všechny chronologické poznámky s ní související. Za druhé, tato sekvence se lépe hodí k ostatním chronologickým údajům, které zmíníme níže.

²⁵ Lüdemann je ale přesvědčen, že „tři roky“ se týkají toho, co bezprostředně předchází, tedy Pavlova návratu do Damašku (1,17) (*Paul*, 63).

²⁶ V tomto případě Lüdemann počítá „čtrnáct let“ od Pavlovy cesty do Sýrie a Kilikie (1,21) (*ibid.*).

²⁷ J. Louis Martyn tvrdí, že souběžné čtení daných časových údajů v Galatským 1 a 2 odpovídá záměru těchto oddílů (*Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A, [New York: Doubleday, 1997], 180–182). Opačný názor zastává Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 6–8.

Zbývá ještě jedna otázka, kterou je nutno rozhodnout, a sice zda Pavel roky počítá inkluzivně či exkluzivně. Nám je bližší exkluzivní metoda: Časový interval mezi událostí X a událostí Y je interval *mezi* roky, v nichž k těmto událostem došlo. Pokud se například Pavel obrátil v roce 33, pak k jeho první jeruzalémské návštěvě – „po třech letech“, Ga 1,18 – došlo v roce 36. Inkluzivní metoda výpočtu časového intervalu mezi událostí X a událostí Y zahrnuje léta, v nichž k těmto událostem došlo, a léta mezi. To by znamenalo, že interval mezi Pavlovým obrácením a jeho první návštěvou v Jeruzalémě mohl trvat pouhý rok a třetinu (kdyby se obrátil dejme tomu koncem roku 33 a kdyby navštívil Jeruzalém počátkem roku 35). Interval mezi Pavlovým obrácením a druhou návštěvou v Jeruzalémě by se pak mohl zkrátit na dvanáct let a jednu třetinu roku. Tato otázka je stále předmětem sporů, nicméně ve starověku se zpravidla používala metoda inkluzivní, a proto jí můžeme při výkladu Galatským 1 a 2 dát přednost.

Použijeme-li údaje z Galatským 1 a 2 a doplníme-li je o údaje ze Skutků 9–11, můžeme rekonstruovat raná léta Pavlovy misijní služby. Po obrácení zůstal Pavel krátký čas v Damašku (Sk 9,19b) a pak odešel do „Arábie“ (Ga 1,17). Pavel nemínil Arabský poloostrov, nýbrž Nabatejské království severovýchodně od Mrtvého moře. Někteří vykladači jsou přesvědčeni, že v Arábii trávil čas meditací a promýšlením své teologie. To je dosti pravděpodobné, zvláště zvážíme-li, jak dramatickou změnu ve způsobu uvažování jeho prožitek u Damašku znamenal. Není však příliš pravděpodobné, že tam Pavel trávil veškerý čas o samotě. Později měl totiž potíže s nabatejským králem Aretou, z čehož můžeme usoudit, že tehdy také kázal evangelium (2K 11,32).²⁸ Po čase, jehož délku neznáme, se Pavel vrátil do Damašku (Ga 1,17; Sk 9,20–22?), kde jeho službu ukončil pokus některých Židů a „místodržitele krále Arety“ Pavla zatknout či zabít (2K 11,32; Sk 9,23–24). Pavel unikl v koši spuštěném otvorem v hradbách (2K 11,33; Sk 9,25) a odebral se – poprvé po svém obrácení – do Jeruzaléma. Došlo k tomu po o něco více než dvou letech. Jeruzalémští učedníci byli zpočátku vůči tomuto nechvalně známému pronásledovateli církve podezřívaví, Barnabáš je však přesvědčil, aby Pavla přijali (Sk 9,26–27). V Ga 1,18 se mluví o „dvou týdnech“, během nichž se Pavel seznámil s Petrem. S dalšími apoštoly se nesetkal – s výjimkou Jakuba, bratra Páně (Ga 1,18–19). Svými křesťanskými bratry byl tedy Pavel přijat; byl však odmítnut svými dřívějšími druhy: někteří „helénističtí Židé“ se ho pokusili zabít a Pavel musel prchnout do Tarsu (Sk 9,28–30, viz Ga 1,21).

Po nějaké době vyslala jeruzalémská církev Barnabáše, aby se přesvědčil o pravdivosti zpráv, že v Antiochii se mnoho Řeků obrátilo ke křesťanství. Barnabáš pozval Pavla, aby se k němu přidal a aby v Antiochii pracovali společně (Sk 11,25–26a). Od Lukáše se dozvídáme, že Barnabáš a Pavel strávili v Antiochii

²⁸ Viz např. Kirsopp Lake, „The Conversion of Paul“, v *The Beginnings of Christianity*, část 1: *The Acts of the Apostles*, ed. F. J. Foakes Jackson a Kirsopp Lake (London: Macmillan, 1920–33), 5.192–194; Martin Hengel a Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 106–177.

celý rok (Sk 11,26b). Během tohoto roku navštívili Jeruzalém a přinesli sbírku na pomoc obětem hladomoru (Sk 11,27–30). Z toho plyne, že Pavel přišel do Antiochie asi dvanáct či třináct let po svém obrácení. Téměř celé desetiletí tedy strávil v Tarsu. Během těchto let se zřejmě udály některé věci, o nichž se Pavel zmiňuje, které ale nejsou zmíněny ve Skutcích (viz 2K 11,22–27).²⁹

Od první misijní cesty do Pavlovy smrti. Na rozdíl od prvního období své misijní služby, pro něž Pavel uvádí v Galatském 1 a 2 určité časové údaje, pro druhé období – od první misijní cesty až po svou smrt – Pavel nezmiňuje žádný sled událostí a neuvádí žádné chronologické údaje. Potřebné informace pro toto období získáváme téměř výhradně ze Skutků. Lukáš nám tuto etapu Pavlova života líčí poměrně jasně a v ničem není v rozporu s Pavlovými autobiografickými poznámkami roztroušenými v epištolách. Nicméně je ohledně chronologie, až na několik důležitých výjimek velmi neurčitý. Libuje si v obrazech „dlouhou dobu“, „po několika dnech“ či „zhruba v této době“. To nám při datování příliš nepomáhá.

Kupříkladu o první misijní cestě začíná Lukáš psát ve Skutcích 13,1–3, aniž uvede, v jakém časovém vztahu byla tato cesta vůči jiným událostem, které nám líčí. Bude patrně správné, když budeme toto vyprávění chápat jako pokračování líčení událostí v Antiochii, jak o nich Lukáš začal psát v Sk 11,19–30. Je-li tomu tak, můžeme předpokládat, že období služby v Antiochii, o němž Lukáš v 11,26 tvrdí, že trvalo „celý rok“, začíná ve chvíli, kdy se Pavel připojil k Barnabášovi, a končí v okamžiku, kdy se spolu vydávají na první misijní cestu. Na této cestě Barnabáš, Pavel a (po určitou část cesty) i Jan Marek navštívili Barnabášův domov – ostrov Kypr – a pak několik měst v jižní Galacii: Antiochii Pisidskou, Ikonium, Lystru a Derbe (Sk 13,4–14,26). Tato cesta byla dlouhá téměř 2300 kilometrů³⁰ a odhady, jak dlouho trvala, se velice různí – od jednoho roku až po pět let.³¹ Nejlepší odhad je asi rok a půl, s jistotou však tuto otázku rozhodnout nemůžeme.³²

Po první misijní cestě strávili Pavel a Barnabáš „delší dobu“ v Antiochii (Sk 14,28; srov. Ga 2,11–14) a pak se odebrali na apoštolský sněm (Sk 15,29). Odtud se opět vrátili na nějakou dobu do Antiochie (15,30–33), kde mezi nimi propukl spor o to, zda je správné vzít s sebou na další cestu Jana Marka. Nakonec se rozešli a každý se vydal vlastní cestou (15,36–41). Pavel se na své druhé misijní cestě odebral nejprve do jižní Galacie, pak rychle prošel Malou Asií a pokračoval do Makedonie – konkrétně prošel města Filipi (viz 1Te 2,2), Tesaloniku (viz 1Te 2,2

²⁹ Bruce, *Apostle of the Heart Set Free*, 127–128.

³⁰ Všechny odhady vzdáleností týkající se Pavlovy cest přejímáme z publikace Barry J. Beitzela, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985), 177.

³¹ K diskusi o této otázce viz Jewett, *Chronology*, 57–62. Jewett sám se kloní k 46 měsícům. Odhaduje se, že loď mohl Pavel urazit asi 160 kilometrů denně, pěšky ale ne více než 24–32 km (Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* [New Haven: Yale University Press, 1983], 18).

³² George Ogg, *The Odyssey of Paul* (Old Tappan: Fleming H. Revell, 1968), 65–71.

a Fp 4,15–16) a Beroji (Sk 17,10–15). Odtud pokračoval do Acháje, kde navštívil Athény (viz 1Te 3,1) a Korint (2K 11,7–9). Lukáš neuvádí žádné konkrétní časové údaje až do chvíle, kdy se Pavel ocitne v Korintě; tam se podle Lukáše zdržel osmáct měsíců (Sk 18,11). Tento údaj se možná týká pouze doby do incidentu s Galliem (18,12–17),³³ pravděpodobně ale označuje celou dobu, kterou Pavel v tomto městě pobýval.³⁴ I u Pavlovy druhé misijní cesty je velmi těžké odhadnout její délku – Pavel urazil asi 4500 km – zdá se však, že před příchodem do Korintu se Pavel nikde příliš dlouho nezdržel, proto můžeme délku jeho putování odhadnout na dva roky.

Po návštěvě Jeruzaléma (ze souvislosti alespoň předpokládáme, že „obec“, kterou Pavel pozdravil v Sk 18,22, byla jeruzalémská obec; [Jeruzalém v řeckém originále není výslovně zmíněn – pozn. překl.]) se Pavel odebral opět do Antiochie, kde pobyl „nějaký čas“ (18,23). Tento pobyt však patrně nebyl dlouhý, protože Pavel se jistě chtěl rychle vrátit do Efezu, kde zanechal Priscillu a Akvilu (18,19). Nicméně „procházel galatskou krajinou a Frygií“ (18,23; míněna je zřejmě frygická část Galacie), než dorazil do Efezu (19,1; viz 1K 16,8). Jak dlouho se tam Pavel zdržel, není jasné. Podle Skutků 20,31 řekl Pavel efezským starším, že mezi nimi pobýval „tři roky“. To by ovšem při inkluzivním počítání mohlo znamenat období dvou let a tří měsíců, jak jsou zmíněny ve Skutcích 19,8 a 10. Lukáš ale možná nechtěl v těchto dvou verších shrnout celkový Pavlův pobyt v Efezu. Patrně se nespleteme, usoudíme-li, že Pavel strávil v Efezu nejméně dva roky a tři měsíce a nejdéle tři roky. Z Efezu se odebral na sever do Makedonie, kde se setkal s Titem, jenž se vracel z Korintu (Sk 20,1; srov. 2K 2,12–13). Někteří odborníci se domnívají, že v této době Pavel mohl sloužit i v Ilýrii (území dnešní Albánie a Jugoslávie; viz Ř 15,19), ačkoli tuto cestu nezmiňují ani Skutky, ani Pavel ve svých listech.³⁵ Pavel patrně přezimoval v Korintě (což odpovídá tříměsíčnímu pobytu v Řecku [Sk 20,2–3; srov. 2K 9,4]), než se znovu vypravil do Césareje a Jeruzaléma (20,3–21,16). Na této cestě urazil asi 4300 km a musela mu trvat nejméně tři a půl roku – patrně však čtyři či pět let.

Zanedlouho po jeho příchodu do Jeruzaléma Římané Pavla uvěznili, neboť byl podezřelý z vyvolání nepokojů v chrámu (Sk 21,27–36). Krátce poté byl přemístěn do Césareje, kde strávil dva roky (Sk 24,27). Odtud byl poslán do Říma. Cesta začala na podzim („půst“ ze Sk 27,9 je nepochybně Den smíření) a skončila na jaře, po třech měsících strávených na Maltě v důsledku ztroskotání (28,11). Lukáš končí své vyprávění zprávou o Pavlově dvouletém domácím vězení v Římě (28,30–31).

Mnozí jsou přesvědčeni, že Pavlův život v tomto bodě skončil, nicméně dvě úvahy nás vedou k silnému přesvědčení, že do Pavlovy smrti uběhla ještě nějaká

³³ Ogg, *Odyssey*, 114–115.

³⁴ Richard Longenecker, „Acts“, v *EBC* 9.484; Riesner, *Paul's Early Period*, 208–209.

³⁵ Riesner (*Paul's Early Period*, 321) vyslovuje domněnku, že Pavel mohl strávit zimu ve Filipech, než pokračoval do Korintu.

doba. Za prvé, poměrně spolehlivé zprávy z doby rané církve spojují Pavlovu smrt s pronásledováním křesťanů za císaře Neronu v letech 64–65. Nezdá se však, že dvouletý Pavlův pobyt v Římě sahal až k tomuto poměrně pozdnímu datu (viz níže). Za druhé jsou zde pastorální epístoly, které ukazují, že po dvouletém věznění v Římě (Sk 28,30–31) Pavel znovu sloužil ve východním Středomoří (viz 17. kap.). Pavel byl tedy pravděpodobně po prvním římském věznění propuštěn a ještě nějakou dobu pokračoval ve své službě. Zda se dostal až do Hispánie, jak původně plánoval (viz Ř 15,24), se s jistotou říci nedá.³⁶

Chronologie Pavlova misijního působení

Pokud vyjdeme jak ze svědectví Skutků, tak z údajů v Pavlových dopisech, můžeme sestavit pravděpodobnou chronologii Pavlova života. Ani Lukáš, ani Pavel ovšem neuvádějí ani jedno absolutní datum Pavlovy životní dráhy. Proto k těmto datům můžeme dospět pouze tak, že události zmíněné ve Skutcích a u Pavla vztáhneme k datům ověřitelným z jiných pramenů. Z tohoto hlediska je nejdůležitější událostí předvedení Pavla před římského prokonzula v Acháji Gallia během Pavlovy druhé misijní cesty.³⁷ Z nápisů lze usoudit, že Gallio byl prokonzulem v Acháji od července 51 do července 52.³⁸ Lukáš naznačuje, že po setkání s Galliem Pavel brzy Korint opustil – „nějaký čas“ (18,18) znamená ve Skutcích vždy dobu relativně krátkou (viz též 9,23.43 a 27,7). Z toho plyne, že krajní meze Pavlova osmnáctiměsíčního pobytu v Korintě jsou jaro 49 až podzim 51 pro příchod a jaro 50 až podzim 52 pro odchod. Někteří se domnívají, že Židé využili nástupu nového prokonzula do úřadu k pokusu proti Pavlovi zakročit – bylo-li tomu tak, pak je třeba se přiklonit spíše k ranějšímu datování. Obojí datování ovšem odpovídá i Lukášově zmínce o Claudiově ediktu (18,2), který byl vydán pravděpodobně roku 49.³⁹

Jelikož toto datum z doby někdy uprostřed Pavlovy misijní služby je poměrně jisté, můžeme od něj postupovat dopředu i dozadu. Postupujeme-li dozadu a při-

³⁶ Důležitá zmínka je v 1. Klementově 5,1–7, kde se tvrdí, že Pavel dosáhl „hranic západu“ (τὸ τέμας τῆς δύσεως [to *terma tēs dyseós*]). Mnozí jsou přesvědčeni, že Říman Klement může mýnit pouze oblasti západně od Říma (viz i Muratoriho kánon), a že Pavel se tedy zřejmě do Hispánie dostal (např. John J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile* [Valley Forge: Judson, 1972], 141–150). Druzí se domnívají, že Klement možná mluví o samotném Římu, nebo tuto tradici z jiných důvodů zpochybňují. Soudí tedy, že Pavel v Hispánii nebyl (Ogg, *Odyssey*, 188–192). Ke službě na východě, popisované v pastorálních epístolách, potřeboval Pavel určitou dobu, a proto není pravděpodobné, že v Hispánii někdy byl.

³⁷ Lüdemann pochybuje o historicitě této události, a proto s ní ve své rekonstrukci nepočítá (*Paul*, 157–164).

³⁸ Viz např. Jewett, *Chronology*, 38–40; Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, 253. Existuje nepřilíh pravděpodobná možnost, že správné datování je posunuto o rok později.

³⁹ Tento edikt zmiňuje Suetonius v jeho *Life of Claudius* 25.4. Do roku 49 ho ale jako první datuje historik Orosius (*Hist.* 7.6.15–16). Někteří toto datování zpochybňují a přiklání se k roku 41, který udává Dio Cassius, *Hist. Rom.* (40.6.6) (např. Lüdemann, *Paul*, 164–171), nicméně pravdu má spíše Orosius (viz Mary E. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, SJLA 20 [Leiden: Brill, 1976], 210–215; Riesner, *Paul's Early Period*, 157–201).

šel-li Pavel do Korintu na jaře roku 49, pak se na svou druhou misijní cestu vypravil někdy v létě či na podzim roku 48. Apoštolský sněm se musel konat nedlouho před tím, patrně rovněž v roce 48. Pak byl Pavel na své první misijní cestě buď v letech 46–47 či v letech 47–48. Cestu do Jeruzaléma s pomocí obětí hladomoru tedy můžeme klást do let 45–47. To by odpovídalo údajům z Josepha Flavie, podle nějž nastal velký hlad v roce 45 nebo 46.⁴⁰ S datováním Pavlovy cesty do Jeruzaléma s pomocí hladovějícím je ovšem jeden problém. Herodes Agrippa I., o němž Lukáš vypráví v následující kapitole (12,19b–23), zemřel roku 44. Máme ale dobrý důvod se domnívat, že zde Lukáš svou látku řadil tématicky, a nikoli chronologicky. Zprávu o Agrippově smrti sem zařazuje jednoduše proto, že je zde přirozeným pokračováním vyprávění o pronásledování věřících (12,1–19a).

Zařadíme-li návštěvu s pomocí hladovějícím do let 45–47 a počítáme-li „čtrnáct let“ z Galatským 2,1 inkluzivně a od doby Pavlova obrácení, můžeme toto obrácení datovat kamkoli do let 32–35. Datum Pavlova obrácení souvisí ještě s dvěma dalšími úvahami. Za prvé, mezi Ježíšovým ukřižováním a Pavlovým obrácením musel uplynout nějaký čas, patrně nejméně rok, během nějž se odehrávaly události ze Skutků 1–8.⁴¹ Datujeme-li ukřižování do roku 30, zůstává celý zmíněný interval – od roku 32 do roku 35 – otevřenou možností. Pokud byl ale Ježíš ukřižován v roce 33, připadá v úvahu pouze druhá polovina tohoto intervalu. Za druhé, Pavlova zmínka, že král Aretas usiloval o jeho zatčení v Damašku (2K 11,32), hovoří pro datování této události po roce 37, neboť se má za to, že Aretas získal v Damašku vliv až po tomto datu.⁴² A jak jsme viděli, Pavlův útěk z Damašku můžeme klást do doby asi dva roky po jeho obrácení. Přestože ohledně data Ježíšova ukřižování panuje značná nejistota, tyto dva faktory hovoří spíše pro pozdější konec intervalu, do nějž je možno datovat Pavlovo obrácení – tedy asi pro roky 34 nebo 35. Problémy spojené s chápáním Pavlovy zmínky o Aretovi nám neumožňují být v této otázce jakkoli striktní⁴³, a proto nelze vyloučit ani ranější datování.

Postupujeme-li od Galliova data kupředu, docházíme k závěru, že Pavlova druhá misijní cesta skončila koncem léta nebo na podzim roku 51. Na třetí misijní cestu se Pavel vydal pravděpodobně dost brzy, snad na jaře roku 52. Nevíme, kdy se

⁴⁰ Jos., *Ant.* 20.2.5. K tomuto datu viz Kirsopp Lake, „The Chronology of Acts“, v *Beginnings of Christianity*, 5.452–455. Jelikož se neví o žádném hladomoru, který by v oněch dobách postihl celý známý svět, mělo se za to, že Lukáš si o hlad, který postihl „celý římský svět“ (ὅλην τὴν οἰκουμένην [holén tén oikúmenén]), buď zcela vymyslel nebo přinejmenším přeháněl. Nicméně římský svět tehdy postihlo několik hladomorů, což Lukášovu generalizaci ospravedlňuje (K. S. Gapp, „The Universal Famine Under Claudius“, *HTR* 28 [1935], 258–265).

⁴¹ Raná gnostická tradice uvádí, že Ježíš se po vzkříšení zjevoval po osmnáct měsíců, přičemž se započítává i zjevení Pavlovi (viz Irenej, *Adv. Haer.* 1.30.14; *Ascension of Isaiah* 9,16), a někteří badatelé berou tuto tradici vážně (např. Ogg, *Odyssey*, 24–30).

⁴² Viz zejména Ogg, *Odyssey*, 16–23, a Jewett, *Chronology*, 30–33; W. P. Armstrong a J. Finegan, „Chronology of the New Testament“, v *ISBE* 1.689–690.

⁴³ Viz zvl. Riesener, *Paul's Early Period*, 75–89. Bruce nabízí zajímavou hypotézu, totiž že „místodržitel“, který se snažil Pavla zatknout, byl představitelem damašských Židů, a nikoli přímý podřízený Aretův (*Paul: Apostle of the Heart Set Free*, 81–82.)

Pavel dostal do Efezu, můžeme ale předpokládat, že v tomto městě pobýval od druhé poloviny roku 52 do druhé poloviny roku 55. Když z Efezu odešel, mohl strávit poměrně dlouhou dobu v Makedonii nebo snad cestoval i do Ilýrie.⁴⁴ Ať už tomu bylo jakkoli, Pavel se patrně nevydal zpět do Palestiny dříve než na jaře roku 57. Tento závěr se opírá o rostoucí shodu odborníků v datování Festova nástupu na Felixovo místo. Festus se měl stát místodržitelem v Judsku v roce 59.⁴⁵ Jelikož víme, že Pavlovo dvouleté věznění v Césareji skončilo krátce poté, co Festus nahradil Felixe (Sk 25,1–12), musel se Pavel vrátit do Palestiny na jaře roku 57. (Víme, že Pavel se do Jeruzaléma vrátil na jaře, neboť se právě slavil svátek nekvašených chlebů [Sk 20,6]. Také víme, že Pavel velmi stál o to, aby se do Jeruzaléma dostal před Letnicemi [20,16].)

Tabulka 6
Chronologie Pavlovy misijní služby

Událost	Pravděpodobné datum
obrácení	34–35 (nebo dříve)
služba v Damašku a Arábii	35–37
první návštěva v Jeruzalémě	37
služba v Tarsu a Kilikii	37–45
návštěva s pomocí obětem hladu	45, 46 nebo 47
první misijní cesta	46–47 nebo 47–48
apoštolský sněm	48 nebo 49
druhá misijní cesta	48 nebo 49–51
třetí misijní cesta	52–57

⁴⁴ Viz např. Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989), 258–261.

⁴⁵ Viz např. Gunther, *Paul: Messenger and Exile*, 140–141; G. B. Caird, „Chronology of the New Testament“, v *IDB*, 1.604–605; Jewett, *Chronology*, 40–44; Hemer, *Book of Acts*, 171; F. F. Bruce, *New Testament History*, 2. vyd. (Garden City: Doubleday, 1971), 345–346; Riesner, *Paul's Early Period*, 219–224. Někteří badatelé tvrdí, že k této výměně došlo mnohem dříve – v letech 55 či 56. Vycházejí ze skutečnosti, že k Felixovu odvolání přispěl římský úředník Pallas, který musel sám opustit úřad právě v těchto letech (viz Lake, „Chronology“, 464–467). Je ale velmi obtížné vtěsnat do tak krátkého časového úseku vše, o čem Josephus píše, že se stalo za Felixe v době, kdy byl císařem Nero (v roce 54 a později); Pallas měl patrně určitý vliv i poté, co byl zbaven svého úřadu. K těmto otázkám viz Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*, nové vydání, sv. 1., revidováno a vydáno Gezou Vermesem a Fegusem Millarem (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), 465–466n. Schürer naopak tvrdí, že Felix byl odvolán až roku 60 (*History*, 465–466n), a Ogg hovoří dokonce o roku 61 (*Odyssey*, 146–170).

věznění v Césareji	57–59
cesta do Říma	59–60
věznění v Římě	60–62
služba na východě	62–64
smrt	64–65

Je-li toto uvažování správné, vydal se Pavel na cestu do Říma na podzim roku 59 (Sk 27,9 – obrat „plavba byla nebezpečná, neboť již minul čas postu“ [tj. Den smíření] znamená, že již nastal podzim)⁴⁶ a do Říma dorazil na jaře roku 60. Předpokládáme-li, že Pavel byl propuštěn po dvou letech, o nichž hovoří Lukáš ve Sk 28,30–31, pak mohl v letech 62–64 znovu sloužit na východě (např. v Efezu [viz 1. Timoteovi] a na Krétě [viz Titovi]). V době Neronova pronásledování byl zřejmě znovu zatčen a zanedlouho poté popraven (64 nebo 65). Tabulka č. 6. shrnuje naše chápání chronologie Pavlova misijního působení.

PAVLOVA AUTORITA A ZDROJE JEHO MYŠLENÍ

Pavlova autorita

Základem Pavlovy služby bylo vědomí, že byl povolán za apoštola. Jako ostatní apoštolové i on viděl Pána (1K 9,1). K apoštolské službě ho povolal sám Pán – nikoli nějaká lidská bytost (např. Ga 1,1). Protože byl apoštolem na základě Božího povolání, nárokoval si stejnou autoritu, jakou měli Petr, Jakub, Jan a ostatní z Dvanácti – tedy ti, které někteří z Pavlových odpůrců nazývali „veleapoštoly“ (2K 11,5). Každý z Pavlových dopisů je psán s vědomím této apoštolské autority. Je pravda, že Pavel někdy rozlišuje mezi učením Pána a učením svým (např. 1K 7,6.10.12 a 2K 11,17) a nikde nedává najevo přesvědčení, že jeho dopisy patří k inspirovaným Písmům. Pokud ale Pavel rozlišuje mezi svým a Pánovým učením, nechce tím naznačit, že jeho učení má menší autoritu. Naopak tvrdí, že to, co píše, je „příkázání Páně“ (1K 14,37). Rozlišení, které Pavel dělá, je mezi povědomím o tom, co učil Ježíš během své pozemské služby a co je nyní podle Pavlova chápání požadavkem Páně na Boží lid. A ač si patrně nebyl vědom, že píše inspirovaná Pís-

⁴⁶ Tento údaj rovněž potvrzuje, že Pavel odjel do Říma roku 59. Podle W. P. Workmana formulace Sk 27,9 naznačuje, že tohoto roku byl Den smíření v kalendáři až po dni, kdy končila plavba („A New Date-Indication in Acts“, *ExpTim* 11 [1899–1900], 316–319). Pokud skutečně platí – a je to pravděpodobné – že tradičním datem, kdy končila bezpečná mořeplavba, bylo 24. září, musel se Pavel plavit v roce, kdy Den smíření připadal na datum pozdější než 24. září. Tak tomu bylo v letech 57, 59 a 62. Většina odborníků se shoduje, že 62 je příliš pozdě a 57 příliš brzy. Workmanovo datum pro konec bezpečné plavby může však být příliš pozdní; Vegetius (*De re Militari* 4.39) uvádí 14. září (Ogg, *Odyssey*, 174).

ma, Pavlovo pojetí apoštolského úřadu mu dávalo svrchovanou svobodu při interpretaci Písem Starého zákona. Nároky, které vznášel na své následovníky, byly stejně závazné jako nároky Písma.

Zdroje Pavlova učení

Zjevení proti tradici. Jakékoli úvahy o pramenech, jimž Pavel vděčí za své učení, musí brát vážně Pavlův nárok, že evangelium se k němu dostalo „skrze zjevení Ježíše Krista“ (δὶ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [*di' apokalypseós Iésú Christú*], Ga 1,12). Tímto „zjevením“ je míněno setkání s Ježíšem Kristem na cestě do Damašku (viz Ga 1,16). Pavel zdůrazňuje, že evangelium, které zvěstoval Galatským, přijal tímto způsobem, *nikoli* prostřednictvím nějakého člověka. Pavlovo evangelium bylo *nadpřirozené* – na to nesmíme zapomínat. Aniž chceme toto tvrzení jakkoli oslabit, musíme konstatovat, že při jiných příležitostech Pavel mluví i o tom, že za své učení vděčí křesťanům, kteří ho předešli. Např. v 1. listu Korintským 15,1–3 tvrdí, že evangelium, které kázal Korintským, „přijal“ [παρέλαβον (*parelabon*)] a „předal“ [παρέδωκα (*paredóka*)] Korintským. Sloveso, které zde používá [παρалаμβάνω (*paralambanó*, „přijmout“)], používali i rabíni, když hovořili o předávání tradic. Pavel zřejmě tvrdí, že prvky jeho vyučování, jako například pravda o Ježíšově smrti, pohřbu a vzkříšení (1K 15,3–5), mu byly předány jinými.

Někteří badatelé se domnívají, že v těchto Pavlových tvrzeních jsou rozpory, nicméně není nijak těžké najít řešení. Je třeba rozlišovat mezi podstatou a formou. Podstatou evangelia je, že Ježíš byl vsutku Boží Syn, který byl vzkříšen a který tedy musel být ukřižován podle Božího plánu a podle Božích záměrů. Toto bylo jádrem zjevení, jehož se Pavlovi dostalo během jednoho okamžiku na cestě do Damašku, který mu proměnil život. Tato pravda měla dalekosáhlé důsledky. Za prvé, ukázalo se, že křesťané, které Pavel pronásledoval, mají vlastně pravdu. Za druhé, nyní, když přišel Mesiáš, už nemůže Zákon hrát ústřední roli v Božích záměrech. Zvlášť zřejmé to bylo ze skutečnosti, že Zákon sám Ježíše proklel, neboť Ježíš „visel na dřevě“ (viz Ga 3,13 a Dt 21,23). Pavel z toho usoudil, že Zákon už nemůže být podmínkou, kterou musí člověk splnit, aby se stal součástí Božího lidu (viz Galatským).⁴⁷ *Specifické rysy evangelia* – včetně řady historických podrobností a určitého výraziva používaného k vyjádření nové pravdy, stejně jako nejstarší interpretace evangelijních událostí ve světle Písem – Pavel přejímal od těch, kteří ho předešli.⁴⁸

Raně křesťanské tradice. Nelze zjistit, jaké raně křesťanské tradice o Ježíšovi měl Pavel k dispozici. Můžeme ovšem předpokládat, že mnohá historická fakta a teologické důrazy, jak jsou zachyceny v promluvách ve Skutcích 1–8, slyšel Pa-

⁴⁷ Viz Peter Stuhlmacher, „The End of the Law“: On the Origin and the Beginnings of Pauline Theology“, v *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays on Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 134–154.

⁴⁸ K této otázce viz F. F. Bruce, *Tradition Old and New* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. vyd. Donald A. Hagner (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 386–394; Kim, *Origin*, 67–70.

vel od Petra a ostatních křesťanů během svého patnáctidenního pobytu v Jeruzalémě tři roky po svém obrácení (Ga 1,18). Viděli jsme, že 1. Korintským 15,3nn používá jazyk, který hovoří o přijímání a předávání tradic.

Samy Pavlovy dopisy nám však mohou o tradicích, které Pavel přejal, říci více. Tvrdí se, že díky stylistickému a teologickému rozboru můžeme v Pavlových dopisech identifikovat raně křesťanské věroučné formulace, hymny a tradiční katechetickou látku. Podle nezvyklého slovníku, rytmických a poetických vzorců a nepavlovských teologických důrazů se odborníci snaží odhalit raně křesťanské tradice, které mohl Pavel citovat.⁴⁹ Jeden z nejznámějších údajných citátů, Filipským 2,6–11, obsahuje několik neobvyklých slov. Dá se rozdělit na několik veršů stejné délky, které lze rytmicky uspořádat, a setkáváme se v něm s christologickými představami, jež jinde u Pavla nenalezneme.⁵⁰

Filipským 2,6–11 je tedy pravděpodobně raně křesťanský hymnus, který Pavel cituje (i když je stejně dobře možné, že jeho autorem je sám Pavel). Je pravděpodobné, že v Pavlových dopisech jsou i jiné podobné citáty. Bylo by zcela přirozené, kdyby Pavel takto pracoval s citáty – jednak by ukázal, že má se svými čtenáři něco společného, jednak by potvrdil, že souhlasí obecně s raně křesťanským učním: Vždyť i dnes kazatelé běžně citují starokřesťanská vyznání víry, písně apod. Přesto musíme vyslovit s ohledem na tyto prameny dvě varování. Za prvé, neměli bychom přeceňovat své schopnosti tyto citáty identifikovat. Je těžké, ne-li nemožné vést přesnou hranici mezi citováním již existujících tradic a použitím tradiční mluvy při své vlastní skladbě. Za druhé, jelikož údaje o těchto tradicích (např. místo vzniku nebo teologická tendence) jsou čistě spekulativní, neměli bychom z nich dělat exegetické či teologické závěry. Víme toho příliš málo, abychom se do něčeho takového mohli pouštět.

Pozemský Ježíš. Za raně křesťanskou tradicí leží učení samotného Ježíše. Do jaké míry byl pozemský Ježíš pramenem Pavlova učení? Někteří lidé tvrdili, že do žádné. Nejslavnější zastávce této teze byl Rudolf Bultmann, který z 2. Korintským 5,16 usoudil, že Pavel neměl žádný zájem o „historického Ježíše“.⁵¹ To je jistě špatné pochopení daného verše. Pavel chce říci, že na Krista nenahlíží „ze světského hlediska“. Zůstává však skutečností, že Pavel málokdy cituje nějakou událost z Ježíšova života či působení (s výjimkou jeho smrti a vzkříšení) a stejně zřídka ci-

⁴⁹ Dobrý přehled naleznete u Martina, 2.248–275.

⁵⁰ Nejobsáhlejší pojednání v angličtině je kniha Ralphi P. Martina *Carmen Christi: Philippians 2,5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983). Viz také důkladné pojednání u N. T. Wrighta, „ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11“, *JTS* 37 (1987), 321–352, a pochybnosti o chápání tohoto textu jakožto předpavlovského hymnu u Gordona D. Fee, „Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose?“ *BBR* 2 (1992), 29–46.

⁵¹ Rudolf Bultmann, „The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul“, v *Faith and Understanding* (New York: Harper & Row, 1969), 241. Viz také mnohem méně radikální přístup Grahama Stantona, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

tuje Ježíšovo vyučování. To ovšem neznamená, že by Ježíš svým učením Pavla nijak neovlivnil. Dá se například poukázat na Pavlovy eschatologické myšlenky z 1. Tesalonickým 4 a 5 a z 2. Tesalonickým 2, v nichž se ozývá Ježíšova řeč z Olivové hory (Marek 13 a par.).⁵² Už dávno si lidé všimli, že etické vyučování v Římanům 12 se v mnohém podobá Kázání na hoře.⁵³ Pavel tedy jistě znal a používal Ježíšovo učení častěji, než by mohly naznačovat přímé citáty.⁵⁴ David Wenham ve své rozsáhlé studii dospěl k následujícímu (patrně mírně přehnanému) závěru: „... existují silné důkazy o tom, že Pavel znal podání o Ježíšovi.“⁵⁵ Ještě důležitější je, že základní rysy Pavlovy teologie jsou s Ježíšovým učením kompatibilní, a to i tehdy, když nemůžeme dokázat, že jsou odvozeny z Ježíšova vyučování.⁵⁶

Starý zákon. Pavel při formulování svého učení vycházel ze Starého zákona. Ve svých listech jej cituje více než devadesátkrát.⁵⁷ Snad ještě důležitější jsou ale početné narážky na Starý zákon – místa, kde Pavel používá starozákonní mluvu, aniž výslovně cituje – a nedocenitelná míra, do jaké Starý zákon formoval Pavlův myšlenkový svět. Pavel samozřejmě používá Starý zákon selektivně a vykládá ho ve zcela určitém kontextu – čte jej s ohledem na skutečnost, že Ježíš naplnil „Zákon a Proroky“.

Řecký svět. Badatelé devatenáctého století často četli Pavla na pozadí svých vlastních rozsáhlých znalostí klasické řecké literatury a filozofie. Předpokládali, že Pavel za mnohé vděčil řeckému světu, v němž vyrůstal a působil. Počátkem dvacátého století se ohnisko zájmu poněkud zúžilo – nábožensko-dějinná škola zdůrazňovala Pavlovu závislost na helénistických mysterijních náboženstvích. Tato v době Pavlově velmi populární náboženství kladla důraz na schopnost mystického spojení s božstvem, tajné rity mystérií a mnohdy i náboženský entuziasmus a extázi. Badatelé jako Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset a Rudolf Bultmann mnohé z těchto rysů nacházeli i v Pavlových dopisech a dospěli (v různé míře) k závěru, že Pavel vyjadřoval své učení o Kristu v kategoriích vlastních těmto

⁵² Viz David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, v GP 4.372–373; idem, „Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples“, v GP 5:7–37.

⁵³ Viz zvl. Michael Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13*, JSNTSup 59 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

⁵⁴ Arnold Resch napočítal u Pavla 1158 narážek na Ježíšovo učení (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, TU 27 [Leipzig: Akademie, 1904]). Toto číslo je značně přehnané, nicméně pomáhá nám věc vidět ve správné perspektivě.

⁵⁵ David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

⁵⁶ Viz např. F. F. Bruce, *Jesus and Paul* (Grand Rapids: Baker, 1974), 55–67.

⁵⁷ Přesné číslo závisí na tom, jak definujeme, co je citát. E. Earle Ellis uvádí číslo 93 (*Paul's Use of the Old Testament*, dotisk [Grand Rapids: Baker, 1981], 11); Christopher Stanley jich napočítal 74 (nezapočítal ovšem pastorální epištoly a Efezským) (*Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 69 [Cambridge: Cambridge University Press, 1992]).

náboženstvím.⁵⁸ V nejkrajnější poloze badatelé tvrdili, že Pavel z Ježíšovy jednoduché, eticky orientované zvěsti udělal spekulativní a mystické náboženství.

Ať už Pavel vyrůstal kdekoli (viz výše), jistě řecký svět dobře znal. Je jen přirozené, že význam Ježíše Krista vyjadřoval jazykem tomuto světu vlastním a že z něj dokonce přejímal pojmy, jež určité aspekty evangelia objasňují.⁵⁹ Nebylo by ale asi správné, abychom považovali řecký svět za zdroj Pavlova učení v úzkém slova smyslu. Řecký svět někdy poskytl vnější formu, ale zřídka, pokud vůbec někdy, její obsah. Zvláště nepravděpodobná je hypotéza Pavlových výpůjček z mysterijních náboženství.⁶⁰ Paralely nejsou příliš zřetelné a každá z údajných výpůjček se dá uspokojivěji vyložit jiným způsobem.⁶¹

Judaismus. V reakci na tendenci vykládat Pavla na základě řeckého či helénistického světa začali mnozí badatelé zdůrazňovat, že Pavel náleží světu židovskému a že na jeho nauku měl největší vliv judaismus. C. G. Montefiore navrhuje, že rozhodující úlohu měl helénistický judaismus v době Pavlova dětství v Tarsu.⁶² (I v případě, že by Pavel nevyrůstal v Tarsu, platí, že největší část svého života v dospělosti prožil v diaspoře.) Albert Schweitzer byl přesvědčen, že klíčem k Pavlovu učení je apokalyptický judaismus.⁶³ W. D. Davies zase zdůrazňuje vliv rabínského judaismu a farizejské strany.⁶⁴ Současní badatelé jsou méně ochotní vidět výrazné rozdíly mezi například palestinským judaismem a helénistickým judaismem nebo mezi apokalyptickým judaismem a farizejským judaismem. Zabsolutňování těchto rozdílů nechceme nijak hájit. Jinak ovšem dnes panuje větší shoda než dříve, že Pavlův myšlenkový svět byl silně ovlivněn jeho židovskou výchovou. Pavlovo tvrzení, že je „Hebrej z Hebrejů“ a farizeus, nelze jen tak přejít. Základní Pavlovy pojmy jsou převzaty ze Starého zákona a s ním se Pavel seznámil v kontextu judaismu své doby. Obrácení však Pavla přimělo k důkladnému přehodnocení všeho, čemu věřil. Pokud byl nějak poplatný judaismu, pak to bylo na základě svobodného rozhodnutí, a nikoli proto, že by si nevědomky vnesl judaismus do své

⁵⁸ Nejvýraznější postavou nábožensko-dějinné školy je Richard Reitzenstein (*Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance* [angl. překlad Pittsburgh: Pickwick, 1978]; definitivní vydání německého originálu *Die hellenistischen Mysterienreligionen* je z roku 1927). Dále viz Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, dotisk (Nashville: Abingdon, 1970); Rudolf Bultmann (např. *Theologie des neuen Testaments*, 7. vyd. [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1977], anglický překlad *Theology of the New Testament* [New York: Charles Scribner's Sons, 1951–55]).

⁵⁹ Tuto skutečnost velmi zdůrazňuje T. Engberg-Pedersen, ed., *Paul in His Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1995); viz také Roetzel, *Paul: A Jew on the Margins*, 11–19.

⁶⁰ Klasickým pojednáním o této otázce je J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (London: Hodder & Stoughton, 1921). Viz též H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (London: Hodder & Stoughton, 1913).

⁶¹ Uvedme alespoň jediný příklad – studii Římanům 6 od Güntera Wagnera, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967).

⁶² C. G. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (London: Goschen, 1914).

⁶³ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York: H. Holt, 1931). *Die Mystik des Apostels Paulus*, 2. fotomechanické vyd. (Tübingen 1954.)

⁶⁴ W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4. vyd. (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

nové víry. Pavel vskutku za mnohé vděčil svému židovskému původu. Tato otázka je natolik složitá a významná, že jí věnujeme samostatný oddíl.

PAVEL A JUDAISMUS

Judaismus prvního století měl zásadní vliv na vývoj Pavlovy teologie. Pavel byl vychován v přísně židovském prostředí. Také jeho teologii významným způsobem utvářel kontakt s různými židovskými a židovskokřesťanskými názory. Židovský základ je nejvíce patrný v listech Římanům a Galatským, v různé míře se s ním ovšem setkáváme ve všech Pavlových dopisech. Máme-li tedy přesně interpretovat Pavla a jeho nauku, je důležité, abychom pochopili, jak judaismus Pavlovy doby vypadal. Pavlovu teologii můžeme přirovnat k elipse o dvou ohniscích. Jedním ohniskem je jeho křesťanské přesvědčení, jehož se mu dostalo na základě Božího zjevení, druhým judaismus, v rámci kterého a současně proti kterému to, co mu bylo zjeveno rozvíjel a uplatňoval. Pokud se jedno z těchto dvou ohnisek změní, změní se pochopitelně i celá elipsa.

„Nová perspektiva“

Protestantští reformátoři šestnáctého století rozhodujícím způsobem ovlivnili tradiční chápání ohniska Pavlova judaismu. V reakci na určité prvky zákonictví v římskokatolickém učení o spáse nacházeli Luther, Kalvín a druzí podobné jevy v judaismu, proti němuž Pavel bojoval např. v listu Galatským. Reformátoři byli přesvědčeni, že Židé v Pavlově době zastávali určitou podobu „ospravedlnění ze skutků“: Člověk dosáhne správného postavení před Bohem tím, že koná „skutky zákona“ – záslužné činy spočívají v poslušném zachovávaní Zákona, na které Bůh odpoví svou přízní a požehnáním. Proti tomuto zákonictví Pavel učil, že člověk může být před Bohem ospravedlněn pouze vírou v dokonané dílo Kristovo – vírou, která sama svou podstatou vylučovala jakékoli skutky poslušnosti. Reformátoři oděli své římskokatolické oponenty do hávu Židů Pavlovy doby a sami oblékli plášť Pavlův: Hlásali, že člověk je ospravedlněn *sola fide a sola gratia*.⁶⁵

Tento nástin reformačního přístupu je samozřejmě značně zjednodušený. Ve skutečnosti existovalo více římskokatolických pohledů a názory reformátorů měly rovněž řadu různých odstínů, zvláště vezmeme-li v úvahu i tzv. radikální reformaci. Nástiněný přehled je však pro naše účely dostatečný – obecně sdílená reformační tendence nahlížet na judaismus prvního století, který Ježíš kritizoval a s nímž se Pavel potýkal, jako na zákonictví, hluboce zakořenil v novozákonním bádání všech odstínů – včetně značné části tradičního římskokatolického učení.⁶⁶ Důležité a vlivné knihy, jež se věnují novozákonnímu pozadí, jako například Strack-Billerbeckův *Kommentar*, obsahující obrovské množství židovských textů, propůjčily tomuto pohledu na židovskou teologii značnou legitimitu. Čas od času bylo možno

⁶⁵ *Pouhou vírou a pouhou milostí* – pozn. překl.

⁶⁶ Moderní bádání často nazývá tento postoj „luterskou ortodoxií“, což je velmi nešťastné označení.

zaslechnout hlasy, že naše představy o judaismu nejsou zcela správné, ale tyto hlasy přehlušil jednotný chór tradičního bádání.

Roku 1977 však vyšla kniha, jež měla tuto situaci dramaticky změnit. Dílo E. P. Sanderse *Paul and Palestinian Judaism* (Pavel a palestinský judaismus) znamenalo předěl ve výkladu judaismu jakožto pozadí Pavlovy teologie.⁶⁷ Sandersova tvrzení nebyla (přínejmenším v hlavních rysech) nová; zřejmě ovšem nazrál čas pro hlubokou změnu v pohledu novozákonní vědy na judaismus prvního století. Sandersova hlavní teze byla rychle přijata a v posledních nejméně pětadvaceti letech začala být považována za vědecky dokázanou. S čím tedy Sanders vlastně přišel?

Sanders v podstatě tvrdí, že tradiční pohled, který viděl v judaismu prvního století zákonické náboženství, je mylný. Sanders prostudoval židovské prameny, které nám víceméně umožňují udělat si představu o tom, čemu Židé v prvním století věřili. Dospěl k závěru, že tyto prameny téměř jednohlasně svědčí o soteriologii, kterou nazývá „smluvním nomismem“. Základním prvkem židovského pojetí spásy je smlouva, kterou Hospodin s Izraelem uzavřel. Bůh si Izrael vyvolil a Židé v Pavlově době byli přesvědčeni, že základem jejich spásy je toto počáteční rozhodnutí Boží milosti. Židé proto nemuseli plnit Zákon, aby byli spaseni – oni už spaseni byli. Zákon dodržovali spíše proto, aby si udrželi postavení smluvní strany. Sanders to vyjadřuje takto: Židé neplnili Zákon, aby se „dostali dovnitř“ (což by bylo zákonictví), ale proto, aby „zůstali uvnitř“ („nomismus“).

Jak se tento nový pohled na judaismus týká Pavla? Sandersova původní studie se zaměřila zejména na „palestinský judaismus“, nicméně obsahuje i část věnovanou Pavlovi. Sanders mimo jiné tvrdil, že Pavel odmítal smluvní nomismus kvůli své „exkluzivní soteriologii“: Jelikož spásu nelze nalézt jinde než v Kristu, zákon a smlouva, která se zákonem souvisí, nemůže být prostředkem spásy. Většinu badatelů – včetně těch, kteří Sandersovo líčení judaismu prvního století přijímali – tato odpověď neuspokojila. Snažili se u Pavla objevit teologické důvody, které ho vedly k odmítnutí smluvního nomismu, jenž patřil k jeho dědictví. Bylo vysloveno několik hypotéz. Nejradikálnější z nich tvrdí, že Pavel své dědictví nikterak neodmítal. I nadále byl přesvědčen, že Židé mohou dojít spásy skrze svou smlouvu. Krista potřebují ke spáse pouze pohané. Když Pavel ve svých dopisech kritizuje židovské pojetí, nekritizuje smluvní nomismus, nýbrž pouze ty Židy, kteří se stavěli proti tomu, že spása byla nabídnuta i pohanům.⁶⁸ Ovšem s nejpřesvědčivějším

⁶⁷ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

⁶⁸ Významnými představiteli tohoto pohledu jsou Lloyd Gaston („Israel's Misstep in the Eyes of Paul“, v *Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. vyd. [Peabody: Hendrickson, 1991], 309–326) a John G. Gager, *Reinventing Paul* (New York: Oxford University Press, 2000). Kritiku nalezneme u Franka Thielmana, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, NovTSup 61 (Leiden. Brill, 1989), 123–133.

a rozhodně nejpopsalárnějším řešením přišel James D. G. Dunn, kterého následovala celá řada dalších badatelů.

Dunn jako první použil výraz „nová perspektiva“ k popsání vlivu Sandersova pojetí judaismu na bádání nad životem a dílem apoštola Pavla. Tento výraz pak začal označovat hnutí jako celek.⁶⁹ Dunnova hypotéza je přitažlivá, neboť nabízí ucelený výklad Pavlova pojetí, které je v souladu se smluvním nomismem, o němž je nyní tolik badatelů přesvědčeno, že byl tím judaismem, s nímž se Pavel musel vyrovnávat. Dunn v podstatě tvrdí, že Pavel se stavěl proti tendenci Židů omezovat spásu na svůj vlastní národ.⁷⁰ Pavlovi na judaismu vadí etnická výlučnost, nikoli osobní zákonictví. Rozdíl mezi Dunnovým a tradičním chápáním Pavla je snad nejzřetelnější na vzájemně neslučitelných výkladech, jako například Římanům 3,20: „... ze skutků Zákona nebude před ním nikdo ospravedlněn“ (srov. též Ř 3,28; Ga 2,16 a 3,2.5.10). Reformátoři tento text chápali jako útok na židovské ospravedlnění ze skutků: Židé tvrdili, že člověk musí konat „skutky“, aby byl ospravedlněn, zatímco Pavel popíral, že by něco takového bylo možné. Podle Sanderse si ale Židé nic podobného nemysleli. S čím tedy Pavel nesouhlasí? S židovskou etnickou výlučností, odpovídá Dunn. Obrat „skutky Zákona“ nelze redukovat na pouhé „skutky“, jak to činili reformátoři. „Zákonem“ je v tomto obratu míněna Tóra. Pavel má na mysli věrnost, a sice takovou věrnost Tóře, která Židy odděluje od všech ostatních lidí. Tento výraz je totiž třeba chápat na pozadí židovské snahy zachovat svou Bohem danou výlučnost uprostřed pohanské nadvlády a dokonce i nepřátelství. Židé, kteří čelili cizím okupačním mocnostem a kteří žili v diaspoře či byli pronásledováni, již několik století před Kristem zdůrazňovali zachovávání Zákona, zejména obřizky, soboty či předpisů o jídle, aby si tak zachovali svou jedinečnou indentitu a postavení Božího lidu. (Není tedy žádnou náhodou, že právě tyto praktiky, jimiž se Židé odlišovali od ostatních, jsou hlavním tématem v listu Galatským.) V této souvislosti je třeba rozumět Pavlovu obratu „skutky Zákona“ i jeho útokům na Zákon obecně. Židovský postoj, proti němuž se Pavel v listu Římanům 3,20 obrací, tedy není, že někdo může být ospravedlněn na základě toho, co dělá („skutky“), ale typický židovský postoj, že člověk je ospravedlněn, pokud si uchová smluvní status dodržováním Tóry.

Dunn a mnozí další, kteří se vydali cestou, jíž on prošlapával, nám v podstatě nabízejí zcela nové chápání Pavla – či přinejmenším zcela nové chápání některých ústředních prvků jeho teologie. Badatelé, o nichž by bylo možno obecně říci, že stojí na straně „nové perspektivy“, se pochopitelně mohou značně lišit ve svých výkladech konkrétních textů a teologických otázek. Zobecňování je někdy nezbytné, nicméně je třeba chápat, že vypovídá o tendencích, které nemusí být nutně přítomné u každého jednotlivého badatele. Přesto lze říci, že k „nové perspektivě“

⁶⁹ „The New Perspective on Paul“, *BJRL* 65 (1983), 95–122, přetištěno v *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster John Knox, 1990), 183–214.

⁷⁰ Nejlepší a také relativně novou podobu Dunnovy argumentace nalezneme v jeho knize *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), zvl. 334–389.

patří několik následujících tendencí:⁷¹ Za prvé, Pavlova teologie je vnímána na pozadí „příběhu“ dějin spásy. Richard Hays a N. T. Wright patří mezi dva přední zastánce tohoto nového pohledu na apoštola Pavla.⁷² V tomto přístupu jsou teologické kategorie, o nichž se tradičně soudilo, že vyjadřují individuální zkušenost, omezeny na kolektivní zkušenost Izraele a Božího lidu.⁷³ Za druhé, z prvního přístupu již částečně vyplývá, že je redukován a v krajních případech dokonce zrušen základní reformační kontrast mezi „vírou“ a „skutky“ jakožto dvěma protikladnými prostředky spásy. Základní protiklad, kterým se Pavel zabývá, není antropologický – jak může lidská bytost dojít spásy – nýbrž souvisí s dějinami spásy: Jak mohou být pohané v novém věku spásy připojeni k Božímu lidu. Za třetí, s předchozím souvisí, že v chápání Pavlova učení o ospravedlnění dochází k posunu od vertikálního – lidská bytost *coram Deo*, „před Bohem“ – k horizontálnímu: pohané jakožto rovnocenní partneři Židů v rámci Božího lidu. Někteří přívrženci „nové perspektivy“ vycházejí ze starozákonního pozadí pojmu „spravedlnost“ a tvrdí, že u Pavla „být ospravedlněn“ znamená stát se součástí Božího lidu.⁷⁴ Současně je otázka ospravedlnění vytlačena z centra Pavlova teologického myšlení – Pavel údajně toto učení rozvinul ve sporech s propagátory judaismu až v době, kdy měl za sebou značnou část svého apoštolského působení.⁷⁵ „Nová perspektiva“ takto – přinejmenším v některých svých projevech – znamená vážné a potenciálně škodlivé zpochybnění charakteristického rysu reformační teologie: ospravedlnění pouhou vírou a pouhou milostí.

Odpověď „Nové perspektivě“

Jak jsme viděli, smluvní nomismus a z něj plynoucí reinterpretace Pavlovy teologie rychle ovládly akademickou půdu – dokonce do té míry, že pozorovatelé hovoří o „změně paradigmatu“ v chápání apoštola Pavla. Nicméně od samotného vydání Sandersovy knihy *Paul and Palestinian Judaism* se stále znova ozývaly osamocené hlasy, které protestovaly proti jednomu či více prvkům tohoto „nového

⁷¹ Patrně nejpřístupnějším pojednáním od vůdčí postavy celého hnutí je N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

⁷² Viz zvl. Haysova monografie o listu Galatským (*The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, rev. vyd. [Grand Rapids: Eerdmans, 2001]); několik esejů ve Wrightově knize *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); jeho populárnější kniha *What Saint Paul Really Said*; a – pokud jde o obecnější přístup k novozákonní teologii – jeho řady *Christian Origins and the Question of God* (*The New Testament and the People of God* [Minneapolis: Fortress Press, 1992]; *Jesus and the Victory of God* [Minneapolis: Fortress Press, 1996]). Viz řada esejů, které hodnotí Wrightův přístup v knize *Jesus and the Restoration of Israel*, ed. Carey C. Newman (Downers Grove: IVP, 1999).

⁷³ Pohyb směrem ke „kolektivnějšímu“ chápání Pavlových základních teologických kategorií odráží i slavná kritika Kristera Stendahla, podle nějž byl Pavel tradičně chápán prismatem západního individualismu („The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, *HTR* 56 [1963], 199–215).

⁷⁴ Tento přístup přehledně shrnuje Richard B. Hays v *ABD* 3.1130–1133.

⁷⁵ V této věci kráčí „nová perspektiva“ ve stopách Wredeho a Schweitzera.

paradigmatu“. V posledních letech se tyto ojedinělé hlasy změnily v silný chór. Charles H. Talbert se vyjádřil takto: „Mnozí badatelé, kteří se zabývají Pavlem, oslavují změnu paradigmatu, kterou navodila Sandersova kniha. Zdá se však, že nastává další, neméně významná změna paradigmatu.“⁷⁶ V následujících odstavcích chceme vysvětlit, že existují dobré důvody, abychom se nad „novou perspektivou“ vážně zamýšleli. Než se těmito otázkami začneme podrobněji zabývat, je důležité zmínit, co toto hnutí jako celek přineslo.

Sandersovo pojetí zde sice podrobíme kritice, ale jeho interpretace přece jen znamenala v tradičním novozákonním bádání určitou nezbytnou korekci pohledu na judaismus. Kupříkladu představa „pokladnice zásluh“ – zásluh shromážděných židovskými „velesvatými“, z níž by mohli jiní Židé čerpat – do prvního století nepatří. Židé byli v Pavlově době jistě mnohem méně zákoníctí, než naznačují mnohá tradiční líčení, která často opomíjejí to, co Sanders zdůrazňuje: význam smlouvy jakožto základu židovského života a myšlení. Židé se považovali za zvláštní lid, protože Bůh si je vyvolil. Jelikož si je vyvolil z milosti, je milost v judaismu silně přítomná. Mnozí Židé nepochybně chápali, že poslušnost Zákonu souvisí se smlouvou. Nemysleli si, že jim poslušnost získává nějaké zvláštní zásluhy. Sanders měl pravdu, když tvrdil, že poslušnost chápali jako způsob, jak si zachovat své postavení a být součástí Božího lidu. Vítané je rovněž i to, že nás „nová perspektiva“ vede ke snaze pochopit židovský základ Pavlova myšlení a učení. Tradiční studie o Pavlovi – a rozhodně to platí i o reformátorech – někdy přehlížely, do jaké míry Pavel reflektoval změnu věků, která nastala Kristovým příchodem. Jaké místo má v tomto novém věku Tóra? Na základě čeho se mohou pohané připojit k Božímu lidu? Co toto zahrnutí pohanů znamená pro Boží zaslíbení daná Izraeli? Tyto otázky byly pro církve prvního století nesmírně důležité. Pavel – člověk, kterého Bůh vyvolil, aby přinesl evangelium pohanům – byl nepochybně v první řadě mezi těmi, kdo hledali odpovědi na tyto otázky. Není pochyb o tom, že tradiční interpretace apoštola Pavla se příliš soustředily na antropologickou rovinu na úkor dějin spásy. Sandersova interpretace judaismu a „nová perspektiva“ však zacházejí do opačného extrému. V následujících odstavcích si nad novým paradigmatem položíme určité otázky – vyjdeme od smluvního nomismu a budeme postupovat k „nové perspektivě“.

Sandersův „smluvní nomismus“ je souhrnným pohledem na judaismus prvního století. K určitým prvkům je ale nutné se vyjádřit. *Za prvé*, nelze říci, že smluvní nomismus bylo jediné soteriologické paradigma judaismu prvního století. Současné bádání ozřejmuje, že judaismus období druhého chrámu byl velmi složitý jev. Nacházíme v něm nejrůznější teologické pohledy a perspektivy.⁷⁷ Sanders sám přiznává, že 4. *Ezdrášova* – židovská apokalyptická kniha z konce 1. století – do paradigmatu smluvního nomismu nezapadá. Přitom je pravděpodobné, že pohle-

⁷⁶ Charles H. Talbert, „Paul, Judaism, and the Revisionists“, *CBQ* 63 (2001), 4.

⁷⁷ Viz zejména *Justification and Variegated Nomism*, sv. 1.

dy, které tato kniha přináší, existovaly již v Pavlově době. Ještě problematičtější je Sandersova metodologie. Tvrdí, že pasáže v židovské literatuře, které znějí zákonicky, ve skutečnosti zákonické nejsou, protože (a) je třeba předpokládat, že jsou součástí širší struktury smlouvy a vyvolení, nebo že (b) jsou svou povahou homiletické. Pokud vyjdeme od tohoto druhého bodu, pak je třeba říci, že homiletické pasáže nám mnohdy pomáhají porozumět, jak byla daná teologie vlastně chápána. Můžeme se zamyslet nad příkladem ze současnosti: Co nám řekne o teologii určitého pastora více: jeho oficiální vyznání víry, nebo přepis jeho kázání? Někdo by mohl tvrdit, že bychom měli dát přednost vyznání víry, což bývá dobře promyšlený dokument. Stejně tak lze ale tvrdit, že kázání vyjadřuje to, čemu daný pastor opravdu věří. V žádném případě není správné nebrat v úvahu homiletické pasáže. Nyní se věnujme prvnímu bodu. Sanders si možná myslí, že homiletické pasáže bychom neměli brát v úvahu, protože svou povahou nemusí vyjadřovat teologii, která leží za homilií jako takovou. Na tom může skutečně něco být. Některé teologické pravdy můžeme považovat za tak evidentní, že je nepotřebujeme specificky zmiňovat. Pokud ale určitá homiletická pasáž obsahuje myšlenky, které jsou s předpokládanou teologií v rozporu, pak je na místě otázka, zda autor těchto pasáží skutečně onu předpokládanou teologii zastává. Rabínské spisy nám v tomto ohledu poskytují dobrý příklad. Podle Sanderse lze mnoha oddílům Písma na první čtení rozumět tak, že vidí spásu jako záležitost odměny: Židé získají spásu, budou-li dodržovat zákon. Sanders ale tvrdí, že tyto texty je nutno číst ve světle nadřazené teorie o vyvolení skrze smlouvu. Nicméně důležitá studie těchto textů nyní ukazuje, že tyto dva směry soteriologického učení – spása na základě vyvolení a spása jakožto „odměna“ – existovaly v rabínské literatuře vedle sebe jako dvě alternativy.⁷⁸ I někteří další odborníci tvrdí, že řada židovských spisů z novozákonní doby postrádá smluvní strukturu, o níž Sanders tvrdí, že je všudypřítomná.⁷⁹

Je ještě jeden důvod, proč si myslet, že v judaismu prvního století existoval vedle smluvního nomismu ještě jiný, zákonický proud. Máme o něm doklady v důležité sbírce základních dokumentů o judaismu prvního století: v Novém zákoně. Výše jsme psali o tom, že James Dunn a řada jiných odborníků obhájí novou interpretaci důležitých pavlovských dopisů, jako jsou Galatským a Římanům. Tato nová interpretace by měla odstranit jakoukoli stopu obvinění ze židovského zákonictví. Zda jsou tyto pokusy úspěšné, je jiná otázka. Ale i kdyby důkazy zákonictví obsažené v těchto spisech byly zpochybněny, téměř všichni odborníci se shodují, že některé novozákonní knihy učí či předpokládají, že někteří Židé zakládali svou spásu na

⁷⁸ Friedrich Avemarie, *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der früh-rabbinischen Literatur*, TSAJ 55 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996); idem, „Erwählung und Vergeltung: Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie“, *NTS* 45 (1999), 108–126. Ke konkrétnímu textu z Mišny viz Charles L. Quarles, „The Soteriology of R. Akiba and E. P. Sanders’ Paul and Palestinian Judaism“, *NTS* 42 (1996), 185–195. Dále viz Graham N. Stanton, „The Law of Moses and the Law of Christ“, v *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn (Grand Rapids: Eerdmans, 2000 [1996]), 105–106.

⁷⁹ Např. Talbert, „Paul, Judaism and the Revisionists“, 7–10.

Zákoně. Při rekonstruování judaismu prvního století jsou tyto knihy často opomíjeny, protože jsou vlastně literaturou, jež propaguje opačné stanovisko. Z hlediska obecné metodologie nutno přiznat, že o názorech nějaké skupiny bychom si neměli dělat obrázek na základě toho, jak tuto skupinu líčí její odpůrci. (Představte si, jaká karikatura by vznikla, kdybychom se pokusili sestavit program Republikánské strany ze sloganů volební kampaně demokratů!) Nicméně o autorech Nového zákona nelze jednoduše tvrdit, že byli odpůrci židů. Současné bádání právem zdůrazňuje, že novozákonní autoři a jiní židé prvního století vedli rozsáhlý dialog v rámci judaismu – dialog o tom, kdo má právo na dědictví starozákonní víry. Chceme-li porozumět judaismu prvního století, nelze novozákonní spisy pominout – zvláště pokud někdo sdílí naše přesvědčení, že tyto dokumenty jsou velmi přesné.

Konečně je třeba zmínit ještě poslední věc. Všichni badatelé se shodují, že judaismus prvního století kladl velký důraz na poslušnost Zákona. I kdyby všechny dochované teologické prameny učily smluvní nomismus (což zpochybňujeme), stejně bychom našli významné projevy zákonictví mezi „Židy na ulici“. Každá víra, která zdůrazňuje poslušnost – a judaismus mezi ně nepochybně patří – má sklon produkovat přívržence, kteří (třeba na základě nedorozumění či nedostatku vzdělání) ze své poslušnosti učiní záslužnou službu, o níž se domnívají, že ji Bůh musí odměnit. I křesťanství, které klade na Zákon důraz mnohem menší, má takové stoupence – není tedy pravděpodobné, že to byl i případ judaismu prvního století, jak to Nový zákon dosvědčuje?

Naše *druhá* obecná poznámka k smluvnímu nomismu se týká prvního slova tohoto obratu: smlouvy. Sanders a jeho následovníci vycházejí ve svém chápání židovské soteriologie prvního století z předpokladu, že východiskem židovské poslušnosti Zákona je Boží smlouva s Izraelem. Tento předpoklad se však značně problematizuje, vezmeme-li v úvahu různé židovské směry, které v té době byly na vzestupu. Například kumránští přívrženci smlouvy byli přesvědčeni, že pravým Izraelem jsou oni, a „hlavní“ směr judaismu ostře odmítali. Evidentně se tedy neodlišovali na základě smlouvy – tu Bůh uzavřel s celým Izraelem. Smlouvu samotnou chápalo kumránské společenství víceméně stejně jako třeba farizeové. Co tedy vedlo kumránské společenství k přesvědčení, že oni mají pravdu, zatímco farizeové jsou „mimo“? To, že se zařadili do svého společenství a přijali jeho učení a zvyky. U mnoha skupin Pavlovy doby tedy bylo vyvolení národa ve skutečnosti nahrazeno vyvolením individuálním. O tom, že člověk patří k vyvoleným, se rozhodovalo na základě dodržování Tóry tak, jak ji interpretovalo a aplikovalo dané společenství. Pro tyto skupiny bylo „přijetí“ něčím jiným než Boží milostí, zjevenou ve smlouvě. Jde o víc a přinejmenším část onoho „víc“ má co do činění se skutky, které člověk koná.⁸⁰ I. Howard Marshall píše: „U nich a u ostatních skupin

⁸⁰ Dvě významné studie pocházejí od Marka Adama Elliotta, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); a Ellen Juhl Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul*, AGJU 27 (Leiden: Brill, 1995).

nešlo o to, aby „zůstali“ v rámci smluvního lidu, ale o to, aby do něj mohli znovu vstoupit – tím, že splní příslušné podmínky, stanovené tou či onou skupinou.⁸¹

Nyní *třetí*, snad nejdůležitější poznámka: stále více lidí je přesvědčeno, že ať už interpretujeme data jakkoli, judaismus prvního století byl synergistický.⁸² Nelze popřít, že judaismus prvního století věděl o zásadním významu Boží milosti pro spásu. Ale sám Sanders dokazoval, že ačkoli člověk „vstoupil“ milostí, „uvnitř zůstával“ poslušností. O soudném dnu tedy rozhodovala kvalita a důslednost poslušnosti Zákonu – a ta také konec konců rozdělovala Židy mezi sebou navzájem. Bylo to dáno zvláště tím, že vyvolení na základě milosti bylo vyvolení kolektivní, nadto vyvolení, které se událo v dávné minulosti. Ano, Bůh si vyvolil Izrael jako národ, nicméně podíl na tomto národě a jeho vyvolení byl do značné míry záležitostí osobního rozhodnutí.⁸³ Prakticky tedy Židé docházeli spásy jak na základě milosti, tak na základě skutků. Zdá se, že Pavel na řadě míst útočí právě na tento synergismus. Jeden závěr díla, které se až doposud nejobsáhleji věnovalo smluvnímu nomismu, zní: „Sama kategorie smluvního nomismu nemůže dosáhnout toho, co od ní Sanders očekává, totiž posloužit jako vysvětlující bašta proti všem tvrzením, že daná literatura hlásá spravedlnost ze skutků a teologii zásluh, neboť toto učení je obsaženo i ve smluvním nomismu.“⁸⁴

Po rozruchu, který Sanders způsobil, bude ještě nějakou dobu pokračovat snaha najít správný pohled na judaismus prvního století. Po prvním období, kdy Sanders dosáhl téměř všeobecného souhlasu, vstupuje Sandersův smluvní nomismus do období, kdy je podrobován důkladnému přehodnocování. Seyoon Kim výstižně shrnuje současnou situaci:

Kyvadlo, které se příliš vychýlilo na stranu popírání, že judaismus druhého chrámu obsahoval prvky spravedlnosti ze skutků, se začíná vracet zpět. Až se zastaví v rovnovážné poloze, patrně zjistíme, že pravdivý není ani ten pohled, který na judaismus nahlíží jako na náboženství pouhé spravedlnosti ze skutků, ale ani „nová perspektiva“, která jakýkoli prvek spravedlnosti ze skutků v judaismu popírá. Patrně dojdeme

⁸¹ Marshall, „Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus“, *NTS* 42 (1996), 357 (Marshall se vyjadřuje zejména k *Survivors of Israel* Marka Elliotta).

⁸² Viz např. Robert H. Gundry, „Grace, Works and Staying Saved“, *Bib* 60 (1985), 19–20, 35–36; Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 143–150; Mark A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, *NovTSup* 68 (Leiden: Brill, 1992), 56–57, 71–81; Timo Laato, *Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen* (Abo: Abo Academy, 1991), 73–75, 195–211; Timo Eskola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology*, *WUNT* 100 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998), 27–94; Lauri Thurén, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, *WUNT* 124 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 146–148.

⁸³ Viz Philip S. Alexander, „Torah and Salvation in Tannaitic Literature“, v *Justification and Variegated Nomism*, 1.261–301.

⁸⁴ *Justification and Variegated Nomism*, 2.545.

k závěru, že judaismus byl smluvním nomismem, jehož součástí byla spravedlnost ze skutků.⁸⁵

Naše kritické úvahy nad Sandersovým smluvním nomismem odstraňují jeden z důvodů, proč se na Pavla dívat z „nové perspektivy“. Tvrdíme, že existovali Židé, kteří zastávali určitou formu zákonictví. Jejich názory Pavel zřejmě ve svých dopisech přímo či nepřímou kritizoval. Zároveň však platí, že padne-li jeden z důvodů pro „novou perspektivu“, neznámá to, že padá celá. „Novou perspektivu“ můžeme konec konců přijmout či odmítnout na základě jediné otázky: Nabízí lepší interpretaci klíčových textů než jiné myšlenkové přístupy? V knize jako je tato, nemůžeme tuto otázku ani začít řešit. Lze však krátce reagovat na dva charakteristické rysy, jež, jak jsme si již všimli, k „nové perspektivě“ patří.

Za prvé, jde o antitezi víry a „skutků Zákona“. Sousedí „skutky Zákona“, které se v Pavlových listech objevuje pouze osmkrát, a to výhradně v listech Římanům a Galatským, bylo již rozebíráno ze všech stran. Porozumění tomuto vyjádření totiž předurčuje chápání celé problematiky s ním spojené. Všimli jsme si, že Dunn a další stoupenci „nové perspektivy“ chápou tento obrat jako zkratku označující dodržování Zákona, o němž se má za to, že vyvyšuje Židy a odděluje je od pohanů. Ten, kdo popírá, že někdo může být ospravedlněn na základě „skutků Zákona“, popírá, že může být ospravedlněn na základě smlouvy obsažené v židovské Tóře. Dunn dále tvrdí, že celá tato věc souvisí prakticky se všemi zmínkami Zákona a „skutků“ v listech Galatským a Římanům. Tento přístup se ale podobá tvrzení, že ocas vrtí psem. Ačkoli Dunn cituje texty ze svitků od Mrtvého moře, nijak neprokázal, že bychom obratu „skutky Zákona“ měli rozumět právě tímto způsobem. Místo abychom „skutky“ na místech jako Ř 4; 9 a 11 chápali jako zkratku pro „skutky Zákona“, měli bychom „skutky Zákona“ chápat jako podmínku obecnějšího pojmu „skutky“. Pavel hovoří o skutcích, které Židé konali v poslušnosti vůči Tóře, protože právě s takovým druhem „lidských skutků“ se nejvíce setkával v situacích, k nimž se vyjadřoval. Je to ale jen předzvěst širší otázky, kterou Pavel ve svých textech řeší. Ve stejném kontextu pak totiž Pavel přechází k obecnějším úvahám o vztahu „víry“ a „skutků“ či „milosti“ a „zásluh“ (viz zejména Ř 4,4–5 a 11,5–7).⁸⁶ Stejným směrem pak ukazuje i pojednání

⁸⁵ Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 83–84.

⁸⁶ K současným pojednáním, které dávají přednost tradičnímu pohledu, patří Mark A. Seifrid, „Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History“, *TynB* 45 (1994), 77–85; Thomas R. Schreiner, „Works of Law‘ in Paul“, *NovT* 32 (1991), 217–244; Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 206–210; idem, „Law“, *Works of the Law‘ and Legalism in Paul*, *WTJ* 45 (1983), 73–100; Stanton, „The Law of Moses“, 183–185; Kim, *Paul and the New Perspective*, 57–75; J. C. de Roo, „The Concept of ‘Works of the Law’ in Jewish-Christian Literature“, v *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, ed. S. E. Porter a B. W. R. Pearson, *JSNTSup* 192 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 116–174; R. Barry Matlock, „Sins of the Flesh and Suspicious Minds: Dunn's New Theology of Paul“, *JSNT* 72 (1998), 79–80;

o „skutcích“ v Pavlových pozdějších epištolách.⁸⁷ Reformátoři sice možná přehlédli některé prvky dějin spásy a důsledky Pavlovy argumentace, ale nemýlili se, když za klíčový pokládali Pavlův protiklad mezi lidským jednáním a vírou jakožto prostředky k dosažení Boží spásy.

Za druhé, pokus nově definovat ospravedlnění na základě smluvní identity a začlenění do Božího lidu naráží na podobný problém: Obrací vztah primárního a sekundárního. Není pochyb o tom, že způsob, jakým Pavel mluví o ospravedlnění, je třeba vykládat na pozadí Starého zákona a judaismu. Někteří současní badatelé se ale snaží vměstnat Pavlovy výroky do parametrů daných touto látkou. Kromě toho moderní bádání potlačuje výpovědi Starého zákona o spravedlnosti, pokud přesahují kategorii smlouvy.⁸⁸ Pavel vychází ze starozákonního vyjadřování, nicméně rozvíjí ho jiným směrem, neboť hovoří obecně o stavu člověka jako takového. Ve světle Božího zjevení v Kristu si Židé už nemohou činit nárok, že jsou před Bohem spravedliví, jsou „mimo“ a podobně jako pohané se potřebují dostat dovnitř (viz např. Ř 1, 16–17 či 3, 22–24). V Kristu Bůh znovu tvoří Boží lid. Ti, kdo k němu patří, k němu náleží na základě své víry. Jazyk, kterým Pavel hovoří o ospravedlnění, se tedy týká především lidské bytosti, která stojí před Bohem. Být ospravedlněn tak znamená především mít správný vztah s Bohem. Vedlejším důsledkem takového ospravedlnění samozřejmě je, že daný člověk se stane součástí Božího lidu. Pokud to obrátíme, mýlíme to hlavní, oč v Pavlových spisech jde: o otázku hříšné lidské bytosti, která musí stát před rozhněvaným Bohem.⁸⁹ Byla to Lutherova vlastní zkušenost, která mu pomohla rozpoznat, že v tomto je jádro Pavlova evangelia. A Luther se v této věci nemýlil. Z ospravedlnění z víry pak Luther učinil jádro pavlovské a novozákonní teologie. V tom s ním souhlasit nemusíme. Ospravedlnění z víry je důležitou součástí Pavlova učení, neboť chrání milost a moc evangelia před jakoukoli zákonickou či synkretistickou modifikací, nicméně nelze z něj učinit ústřední nauku Nového zákona, ba ani ne ústřední nauku Pavlova. Luther měl ovšem pravdu, když rozpoznal, že pro Pavla je tato otázka výsostně důležitá. Současné bádání zdůrazňuje, že ačkoli přívrženci „nové perspektivy“ tvrdí opak, ospravedlnění z víry bylo od samého počátku důležitou složkou Pavlova evangelia.⁹⁰

Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran Paul and His Critics“* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), zvl. 297–340.

⁸⁷ Marshall, „Salvation, Grace and Works“, 339–358.

⁸⁸ Viz např. Mark A. Seifrid, „Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism“, v *Justification and Variegated Nomism*, 1.415–442.

⁸⁹ Viz zejména Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, NSBT (Downers Grove: IVP, 2000).

⁹⁰ Viz např. Martin Hengel a Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville, Westminster John Knox, 1997), 268–311; Kim, *Paul and the New Perspective*, 53–57, 85–100.

BIBLIOGRAFIE

Philip S. **Alexander**, „Torah and Salvation in Tannaitic Literature“, v *Justification and Variegated Nomism*, sv. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*, ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien a Mark A. Seifrid, WUNT 140 (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001), 261–301; R. Dean **Anderson Jr.**, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (The Hague: Kok Pharos, 1996); W. P. **Armstrong** and J. **Finegan**, „Chronology of the New Testament“, v *ISBE* 1.689–90; Friedrich **Avemarie**, „Erwählung und Vergeltung: Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie“, *NTS* 45 (1999); 108–26; idem, *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühenrabbinischen Literatur*, TSAJ 55 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996); Barry J. **Beitzel**, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985); Wilhelm **Bousset**, *Kyrios Christos*, reprint. (Nashville: Abingdon, 1970); F. F. **Bruce**, *Jesus and Paul* (Grand Rapids: Baker, 1974); idem, *New Testament History*, 2. vyd. (Garden City: Doubleday, 1971); idem, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); idem, „Paul the Apostle“, v *ISBE* 3.706; idem, *Tradition Old and New* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); Charles **Buck** a Greer **Taylor**, *Saint Paul: A Study of the Development of His Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969); Rudolf **Bultmann**, „The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul“, v *Faith and Understanding* (New York: Harper & Row, 1969); idem, *Theology of the New Testament*, 2 sv. (New York: Charles Scribner's Sons, 1951–55); G. B. **Caird**, „Chronology of the New Testament“, v *IDB* 1.604–5; T. H. **Campbell**, „Paul's Missionary Journeys' as Reflected in His Letters“, *JBL* 74 (1955); 80–87; D. A. **Carson**, „Pseudonymity and Pseudepigraphy“, v *Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans a Stanley E. Porter (Downers Grove: IVP, 2000), 856–65; D. A. **Carson**, Peter T. **O'Brien**, a Mark A. **Seifrid**, ed., *Justification and Variegated Nomism*, sv. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT 140 (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001); sv. 2: *The Paradoxes of Paul* (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2004); Ellen Juhl **Christiansen**, *The Covenant in Judaism and Paul*, AGJU 27 (Leiden: Brill, 1995); Andrew **Das**, *Paul and the Jews* (Peabody: Hendrickson, 2003) W. D. **Davies**, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4. vyd. (Philadelphia: Fortress Press, 1980); Roland **Deines**, „The Pharisees between ‚Judaisms‘ and ‚Common Judaism‘“, v *Justification and Variegated Nomism*, 1:443–504; J. C. **deRoo**, „The Concept of ‚Works of the Law‘ in Jewish-Christian Literature“, v *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, ed. S. E. Porter a B. W. R. Pearson, JSNTSup 192 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 116–47; Christian **Dietzfelbinger**, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985); James D. G. **Dunn**, „The New Perspective on Paul“, *BJRL* 65 (1983); 95–122; přetištěno v *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster John Knox, 1990), 183–214; idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Mark Adam **Elliott**, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); E. Earle **Ellis**, *Paul's Use of the Old Testament*, reprint (Grand Rapids: Baker, 1981); T. **Engberg-Pedersen**, ed., *Paul in his Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress Press, 1995); idem, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); Timo **Eskola**, *Theodicy and Predestination in*

Pauline Soteriology, WUNT 100 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998); Gordon D. Fee, „Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose?“ *BBR* 2 (1992); 29–46; Robert W. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance“, v *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule a R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 249–68; John G. Gager, *Reinventing Paul* (New York: Oxford University Press, 2000); K. S. Gapp, „The Universal Famine Under Claudius“, *HTR* 28 (1935); 258–65; Lloyd Gaston, „Israel's Misstep in the Eyes of Paul“, v *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. vyd. (Peabody: Hendrickson, 1991), 309–26; Robert H. Gundry, „Grace, Works, and Staying Saved“, *Bib* 60 (1985); 1–38; John J. Gunther, *Paul: Messenger and Exile* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1972); Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); Klaus Hacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Douglas Harink, *Paul Among the Postliberals: Pauline Theology Beyond Christendom and Modernity* (Grand Rapids: Brazos, 2003); Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989); idem, „Tarsus“, v: ISBE 4.734–36; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 sv. (Philadelphia: Fortress Press, 1974); Martin Hengel a Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997); Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors*, rev. vyd. (Philadelphia: Westminster, 1961); Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); Leander E. Keck, *Paul and His Letters*, Proclamation Commentaries (Philadelphia: Fortress Press, 1979); H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (London: Hodder & Stoughton, 1913); Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981); idem, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); John Knox, *Chapters in a Life of Paul* (London: Adam & Charles Black, 1954); Timo Laato, *Paulus und das Judentum: Anthropologische Erwägungen* (Åbo: Åbo Academy, 1991); George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. ed. Donald A. Hagner (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); Kirsopp Lake, „The Chronology of Acts“, v *The Beginnings of Christianity*, část 1: *The Acts of the Apostles*, ed. F. J. Foakes Jackson a Kirsopp Lake, 5 sv. (London: Macmillan, 1920–33), 5.452–55; idem, „The Conversion of Paul“, v *ibid.*, 192–94; Richard Longenecker, „Acts“, v *EBC* 9; idem, *Paul, Apostle of Liberty*, reprint. (Grand Rapids: Baker, 1976); idem, ed., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on his Life, Thought, and Ministry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Gerd Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); J. Gresham Machen, *The Origin of Paul's Religion* (London: Hodder & Stoughton, 1921); I. Howard Marshall, „Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus“, *NTS* 42 (1996); 339–58; Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, rev. vyd. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A (New York: Doubleday, 1997); R. Barry Matlock, „Sins of the Flesh and Suspicious Minds: Dunn's New Theology of

Paul“, *JSNT* 72 (1998); 67–90; Wayne A. **Meeks**, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983); C. G. **Montefiore**, *Judaism and St. Paul* (London: Goschen, 1914); Douglas J. **Moo**, *The Epistle to the Romans*, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); idem, „Law“, *Works of the Law* and Legalism in Paul“, *WTJ* 45 (1983); 73–100, Johannes **Munck**, *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959); Jerome **Murphy-O'Connor**, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon Press, 1996); idem, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995); Carey C. **Newman**, ed., *Jesus and the Restoration of Israel* (Downers Grove: IVP, 1999); Peter T. **O'Brien**, „Was Paul Converted?“ v *Justification and Variegated Nomism*, sv. 2; George **Ogg**, *The Odyssey of Paul* (Old Tappan: Revell, 1968); John B. **Polhill**, *Paul and His Letters* (Nashville: Broadman & Holman, 1999); Charles L. **Quarles**, „The Soteriology of R. Akiba and E. P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism*“, *NTS* 42 (1996); 185–95; William M. **Ramsay**, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought* (London: Hodder & Stoughton, 1907); idem, *Saint Paul, the Traveller and Roman Citizen* (London: Hodder & Stoughton, 1897); Bo **Reicke**, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001); Richard **Reitzenstein**, *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance* (Pittsburgh: Pickwick, 1978); Arnold **Resch**, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, *TU* 27 (Leipzig: Akademie, 1904); Herman **Ridderbos**, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Rainer **Riesner**, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); idem, „The Pharisees between 'Judaisms' and 'Common Judaism'“, v *Justification and Variegated Nomism*, 1:443–504; Calvin J. **Roetzel**, *Paul: The Man and the Myth* (Columbia: University of South Carolina Press, 1998); idem, *Paul: A Jew on the Margins* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003); Otto **Roller**, *Das Formular der paulinischer Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933); Anthony J. **Saldarini**, „Pharisees“, *ABD* 5.289–303; E. P. **Sanders**, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Thomas R. **Schreiner**, „'Works of Law' in Paul“, *NovT* 32 (1991); 217–44; Emil **Schürer**, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, nové vyd., sv. 1, rev. a vyd. Geza Vermes a Fergus Millar (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973); Albert **Schweitzer**, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York: H. Holt, 1931); Alan **Segal**, *Paul the Convert* (New Haven: Yale University Press, 1990); Mark **Seifrid**, „Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History“, *TynB* 45 (1994), 73–95; idem, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, *NSBT* (Downers Grove: IVP, 2000); idem, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, *NovTSup* 68 (Leiden: Brill, 1992); E. Mary **Smallwood**, *The Jews Under Roman Rule*, *SJLA* 20 (Leiden: Brill, 1976); Christopher **Stanley**, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, *SNTSMS* 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Graham N. **Stanton**, „The Law of Moses and the Law of Christ“, v *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn (Grand Rapids: Eerdmans, 2000 [1996]), 99–116; idem, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, *SNTSMS* 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) Krister **Stendahl**, „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, *HTR* 56 (1963);

199–215; idem, *Paul Among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); Peter **Stuhlmacher**, „The End of the Law': On the Origin and Beginnings of Pauline Theology“, v *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays on Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 134–54; Charles H. **Talbert**, „Paul, Judaism, and the Revisionists“, *CBQ* 63 (2001); 1–22; Frank **Thielman**, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, NovTSup 61 (Leiden: Brill, 1989); Michael **Thompson**, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1–15.13*, JSNTSup 59 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); Lauri **Thurén**, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, WUNT 124 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); W. C. **van Unnik**, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* (London: Epworth, 1962); Günter **Wagner**, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967); David **Wenham**, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); idem, „Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples“, v *GP* 5.7–37; idem, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, *GP* 4; Stephen **Westerholm**, *Israel's Law and the Church's Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); idem, *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran“ Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); Ben **Witherington III**, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); W. P. **Workman**, „A New Date-Indication in Acts“, *ExpTim* 11 (1899–1900); 316–19; N. T. **Wright**, „ἀπαγγεῖν and the Meaning of Philippians 2:5–11“, *JTS* 37 (1987); 321–52; idem, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); idem, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996); idem, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); idem, *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); R. J. **Wyatt**, „Pharisees“, v *ISBE* 3.822–29.

List Římanům

OBSAH

List Římanům je ze všech Pavlových dopisů nejdelší a teologicky nejvýznamnější. Luther ho nazval „nejčistším evangeliem“. Je to teologické pojednání, jež je zarámováno úvodem (1,1–17) a závěrem (15,14–16,27), jaký mívají dopisy. Začátek tvoří obvyklý úvod (1,1–7), poděkování (1,8–15) a přechodové vyjádření tématu listu: evangelium jakožto zjevení Boží spravedlnosti, která je přijímána vírou (1,16–17).

Evangelium jako Boží spravedlnost z víry (1,18–4,25). Tématem prvního většího oddílu je Boží spravedlnost z víry. Pavel začíná toto téma vysvětlením, proč musel Bůh zjevit svou spravedlnost a proč lidé mohou tuto spravedlnost přijmout pouze na základě víry. Pavel tvrdí, že hřích ovládl každého člověka. Jeho nadvládu může zrušit pouze Boží čin, přijímaný vírou jako nezasloužený dar (1,18–3,20). Bůh ve svém svatém hněvu postihuje každého hříšníka (1,18–19). Plným právem. Skrze stvoření totiž Bůh dal o sobě všem vědět. Pokud se lidé od něj odvrátili k bohům, které si sami vytvořili, jsou „bez výmluvy“ (1,20–32). Ještě více to platí o Židech, v jejichž Zákoně je jasně a podrobně vyjádřena Boží vůle. To, že Židé mají Boží zákon, ani to, že nesou vnější znamení Boží smlouvy (obřízku), není dostatečnou ochranou před Božím hněvem (2,1–3,8). Pavel uzavírá: Všichni lidé, Židé i pohané, jsou bezmocnými otroky hříchu a vztah s Bohem nemohou sami od sebe navázat (3,9–20).

Tento tragický stav může změnit jedině sám Bůh – a také to učinil, když dal skrze oběť svého Syna lidem možnost stát se před Bohem spravedlivými či dosáhnout nevinnosti (3,21–26). Pavel trvá na tom, že tohoto ospravedlnění nelze dosáhnout jinak než vírou (3,27–31), což jasně ilustruje na Abrahamově případu (4,1–25).

Evangelium jako Boží moc ke spasení (5,1–8,39). Když ukázal, jak mohou být hříšné lidské bytosti prohlášeny za spravedlivé před Bohem, věnuje se Pavel v druhé části otázce, co toto ospravedlnění znamená jednak pro budoucí soud, jednak pro přítomný pozemský život. „Být ospravedlněn“ znamená mít pokoj s Bohem, být s Bohem smířen, a zejména mít neochvějnou naději, že obstojím na Božím soudu (5,1–11). Základem této naděje je vztah věřícího ke Kristu, který zrušil důsledky Adamova hříchu a získal věčný život pro všechny, kdo mu patří (5,12–21). Křesťané jsou sice přeneseni tam, kde kraluje Kristus a kde přebývá spravedlnost, milost a život, nicméně stále se musí potýkat s mocnostmi tohoto světa: s hříchem,