



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Doplňující materiál k přednáškám z Teologie Nového zákona

Portrét „historického Pavla“ I – dějiny bádání

1. Úvod k přednášce a její cíl:

„Portrét“ apoštola Pavla je v oblasti novozákonní teologie stejně významným tématem jako „portrét“ historického Ježíše. V době, kdy začíná kritické tázání po Ježíši Nazaretském, začíná zkoumání Pavlova profilu. Na rozdíl od Ježíše Nazaretského máme od apoštola Pavla v Novém zákoně minimálně sedm epištol, u nichž se nepochybuje o jeho autorství a další informace v rámci kánonu nabízí stylizovaný profil v Lukášových Skutcích apoštolů. Někdy bývá Pavůl portrét modelován jen na základě informací z jeho listů, jindy jsou brány Skutky apoštolů v potaz jako samostatná tradice. Přednášky *Portrét „historického Pavla“ I a II* doplňují informace z řádných přednášek o pohledy dalších významných badatelů a stručně mapují pavlovské bádání, které má fázi budovanou již německými liberály, jejichž postoje se opíraly o analýzu jazyka a stylistických technik. Bultmannovská a postbultmannovská éra pavlovského bádání byla ovlivněna postoji tradiční luterské věrouky a Pavel byl viděn jako někdo, kdo se s přijetím Ježíše jako Mesiáše zbavuje své frustrace ze zákona, odkládá své rituální zvyklosti a přijímá novou identitu. Tyto postoje byly předchůdci „nové perspektivy“ vystaveny kritice (zvl. K. Stendahl, E. P. Sanders) a „nová perspektiva“ (J. D. G. Dunn, N. T. Wright) již zasazuje apoštola Pavla do kontextu judaismu, světa helénismu i kontextu římské říše. „Radikálně nová perspektiva“ (M. Nanos, P. Eisenbaum, P. Fredriksen, F. Ábel) pak trvá na Pavlově židovství a interpretuje jeho život v kontextu judaismu II. chrámu. Pavel pro tuto současnou generaci badatelů nepředstavuje zakladatele křesťanství, nového náboženského hnutí, ač je apoštolem „pohanů“, ale má apokalyptická očekávání, která zasáhnou ještě jeho generaci. Samostatnou cestou kráčel Jesus seminar (J. D. Crossan, M. Borg), který Pavla, podobně jako Ježíše Nazaretského, zasadil do kontextu římské říše, v němž ho interpretuje. Badatelé hlásící se k „radikálně nové perspektivě“ se podíleli rovněž na bádání Jesus seminar zaměřeného na apoštola Pavla.

2. Doporučené online přednášky k tématu apoštol Pavel:

<https://www.youtube.com/watch?v=mWfiuR1rDQw>

<https://www.youtube.com/watch?v=53PDO7OQSTs>

<https://www.youtube.com/watch?v=WkcjFHYlugY>

<https://www.youtube.com/watch?v=9kfXXnrUWp0>

<https://www.youtube.com/watch?v=cqZYbcvANhM>

3. Doporučená literatura k tématu:

* M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (SCM Press London 1991)

Text přednášky

1. Osobnost apoštola Pavla – základní informace z biblických textů

Helenizovaný Žid z pokolení Benjamínova, farizej, původně pronásledovatel vyznavačů Mesiáše Ježíše Nazaretského (Fp 3,5; Ga 1,13-14; 1 K 15,9; Sk 22,4-5), autor přinejmenším sedmi novozákonních listů (Ř, 1 K a 2 K, Ga, Fp, 1 Te, Fm), jejichž autorství považuje soudobé kritické bádání za nezpochybnitelné. Jedná se o jednu z vůdčích osobností nejranějšího křesťanství, jež po své transformaci (Ga 1,15-17; Sk 9,1-22) vnesla zvěst o ukřižování, vzkříšení (1 K 15,3-5) a brzkém návratu vzkříšeného Krista (1 Te 4,13-18; 1 K 7,29; 10,11) mezi nežidovské národy (Ga 2,9n; Sk 13,46). Autor Skutků apoštolů připisuje Pavlovi římské občanství (Sk 22,25) a označuje jej nejprve židovským jménem „Saul“ (do Sk 13,9), následně řecko-římským jménem „Pavel“ (od 13,13) v souvislosti s jeho misijními aktivitami mezi pohany. Kromě zmíněných sedmi listů je Pavel v písemnostech Nového zákona zmiňován jako autor dalších šesti listů (2 Te; Ef; Ko; 1 Tm a 2 Tm, Tt), které jsou však považovány za pseudoepigrafní (či za dílo „pavlovské školy“) a připisováno mu bylo také autorství listu Židům. Svou transformaci vnímá Pavel jako analogii k povolání proroků (1 K 15,8) a neváhá se prezentovat jako vizionář (2 K 12,1-5), přičemž tento obraz přebírá i Lukáš, autor Sk (22,17-18). Pavel se narodil v Tarsu v Kilikii (Sk 21,39) a židovské vzdělání získal podle Sk 22,3 v Jeruzalémě, ve škole, která nesla jméno po Gamalielovi I., jenž byl dle tanaitské tradice (*Shab.* 15a) syn Šimona, vnuk Hillela a první předsedající Velkému sanhedrinu v Jeruzalémě. Tarsus byl zase podle Strabona (14.5.13) městem, jehož obyvatelstvo převyšovalo v oblasti vzdělání Atény i Alexandrii a byl centrem řecké filosofie, rétoriky i vzdělání obecně. Ve Sk je Pavel vylíčen jako velký řečník (řeční v Aténách, Efezu – v přednáškové síni filosofa Tyrana, před veliteli, prokurátory, městskou honorací, králem a má řečnit před císařem), etický vzor, který snáší útrapy pro evangelium, Bohem vedený apoštol a charismatik, vzdělanec ovládající řečtinu a aramejštinu (snad i hebrejštinu nejen pasivně, ale aktivně – Sk 21,37.40), jeho stylizace autorem Sk je značně prořímská, sociálním zařazením spadá spíše do vyšší společenské vrstvy, avšak svého židovství se Pavel nikdy nevzdává, je znalcem Písem i řecké literatury, což autor Sk (pokud Pavla neznal a nedoprovázel na jeho misijních cestách či nemá-li spolehlivý zdroj tradice) dovozuje ze znalosti minimálně některých jeho listů a vnáší to do Pavlových řečí. Ty ukazují na schopnost citovat nejen z řecké literatury (zejména básníků či stoiků), ale také tvořit dle zásad antické rétoriky, což potvrzují jeho listy, jejichž intertextualita poskytuje tematickou souvislost rovněž s autory římskými (např. Ovidius, Cicero), ačkoli hlavním zdrojem citací a narážek je LXX. Bezesporně byl Pavel osobností, která polarizovala židovský i nově se rodící křesťanský svět. Zatímco v Antiochii byl populární a měl zde svou misijní základnu, v Jeruzalémě měl Pavel řadu odpůrců, a to i mezi křesťany ze Židů (Sk 21,20-25), kteří nesouhlasí s podobou evangelia hlásanou pohanům a nedokáží si představit, stejně jako Židé napříč římskou říší, že by měli mít pohané plný přístup k Bohu bez obřizky a Zákona toliko skrze Mesiáše Ježíše Krista. Církev v Pavlově době není plně oddělená od judaismu, místy jsou sbory smíšené (židé a proselyté, kteří přijali Krista, spolu s křesťany z nežidovských národů, jež byli získáni misí), versus Židé, kteří přijali Ježíše jako Mesiáše - „bratří farizeové“, kteří nesouhlasí se „zrychleným“ přijímáním pohanů do církve (oproti zásadám šaliachu), vytvářejí složité prostředí, v němž není možné vidět Pavla jednotnou optikou. Jinak byl Pavel vnímán optikou svých současníků, a jinak v době sepsání Sk, kdy je církev již oddělena od judaismu (ač Lukášovi velmi záleží na tom, že z něj vzešla a křesťanství je bezpečným náboženstvím). Skutky, jako (rétorická) historiografie, jsou určeny vzdělaným čtenářům z pohanských národů a Pavel je největším hrdinou (*theios aner*) první křesťanské generace, jenž předčí i Petra a vytváří z venkovského galilejského hnutí velkoměstské náboženství, které se prosadí napříč římskou říší. Dramatické okolnosti svého života (kromě Ga 1,13-2,14) líčí sám Pavel v 2 K 11,23-33.

2. Kritické pavlovské bádání a vývoj konceptů Pavlova portrétu Počátky kritického pavlovského bádání

Velkým teologickým tématem kritické protestantské scény bylo již od 19. století stanovení historického i teologického portrétu apoštola Pavla. Kritéria pro jeho hledání byla rozmanitá a odpovídala dobové hermeneutice i převládající badatelské orientaci významných osobností. Někteří badatelé brali v potaz toliko Pavlovy listy, jiní pracovali zároveň se Skutky apoštolů a zohledňovali velké koncepty raného křesťanství. Díla mají proto rozmanitý charakter a mnohá byla soudobým moderním bádáním prakticky zapomenuta.

Velmi zajímavé byly pokusy o Pavlův autorský portrét, jenž měl být stanoven na základě analýzy rétoriky jeho listů. Tyto snahy jsou zaznamenatelnější od konce 18. století, kdy dochází k probuzení zájmu o rétorické bádání v oblasti Nového zákona, což se týká zejména německých prací s tematikou Pavlových epištol. Příkladem jsou díla **K. L. Bauera**, zaměřená na Pavlovu logiku a rétoriku či pozdější práce **C. G. Wilkeho**, jenž zkoumal hlavně tropy a figury v Novém zákoně.¹ Z řady dalších komentářů k Pavlovým epištolám, jež udávaly dobový tón výkladu, je nutné zmínit především komentář k Pavlovu 2. listu Korintským, jehož autorem je **C. F. G. Heinrici**.² Jeho komentář se zabývá Pavlovým vztahem k rétorické teorii, stylem a diatribou. Deset let po Heinricim vychází studie (v řadě oblastí mimořádně progresivního a vlivného) **J. Weisse**, která bere do úvahy předchozí práce a zaměřuje se na Pavlovy listy Římanům a Korintským, v nichž zkoumá užití paralelismu, antiteze a symetrii obecně.³ Pavlově rétorice se následně věnuje i Weissův doktorand **H. Windisch**, který rovněž analyzoval 2. list Korintským.⁴ Na Heinriciho bádání reagoval kriticky **E. Norden**, který nepřisouval rétorické figury užívané Pavlem jeho příslušností k rétorickým školám či zevrubné znalosti jejich praktik, ale asianismu, který mnohde převažoval.⁵ Heinrici se bránil takovéto argumentací tím, že nezamýšlel zařadit Pavla pod přímý vliv rétorických škol, ale jsou u něj rozpoznatelné toliko rétorické efekty, jež

¹ BAUER, K. L. *Logica Paulina*. Halle/Magdeburg 1774; *Rhetoricae Paullinae*. 2 vols., Halle 1782. WILKE, C. G., *Die neutestamentliche Rhetorik: Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*. Dresden / Leipzig: Arnold, 1843.

² HEINRICI, C. F. G. *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*. Berlin: Hertz, 1887. Druhé, revidované a na Nordenovu kritiku reagující vydání komentáře, vyšlo r. 1908. Ve vztahu k rétorické teorii se opírá Heinrici nejvíce o Augustina. Výrazným komentářem z této doby je i dílo WENDLANDA, H., *Der zweite Korintherbrief*. Meyer Kommentar 6. Göttingen, 1924, repr. 1970.

³ WEISS, J. „Beiträge zur paulinischen Rhetorik“. In: *Theologische Studien*, Bernhard Weiss zu seinen 70. Geburtstag dargebracht, s. 165-247, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897. WEISS, J. *Die Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft in dem Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. V těchto studiích Weiss zastává názor, že epištoly mají řečnické rysy, neboť byly psány pro veřejné čtení, což platí i o epištolách Pavlových. Zaměřuje se zejména na strukturu vět, styl, rétorické prostředky – zvláště paralelismus.

⁴ WINDISCH, H. *Der zweite Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924; repr. 1970.

⁵ NORDEN, E. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhunderts vor Christus in die Zeit der Renaissance* (1909), repr. Stuttgart, 1983. V tomto díle zkoumá Norden rétorickou prózu od 6. st. př. K. po dobu renesance a zahrnuje i diskusi o Novém zákoně. Pavlovy epištoly poměřuje pravidly klasického kánonu uměleckého prózového stylu a hodnotí je jako nehelénské. Užívají však prostředků antitezí a opakování. Další Nordenovou prací z téhož období je *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1913). Přínos obou studií je zejména v rozpoznání kategorií stylu a jejich aplikaci na NZ. Ve své druhé práci se Norden zaměřuje na rétoriku v knize Skutků apoštolů, kde jako nejtypičtější model řečnictví vidí stoicko-kynickou diatribu. Hodnotí zde především Pavlův projev v Athénách – v Areopágu, který není určen jen prostým, ale i publiku rétoricky vzdělanému. V řeči se objevuje stoická terminologie a stoický panteismus. Spory mezi Heinricim, Nordenem a dalšími badateli jsou přiblíženy v několika publikacích, které se zabývají aplikací klasické rétorické teorie na Pavlovy epištoly (např. ANDERSON, R. D. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s. 19-21. Leuven: Peeters, 1999).

helenistická kultura jeho časů užívala. Norden následně zveřejnil svá stanoviska v další edici svého díla, kde mimo jiné zaujmou zapracované poznámky církevních otců k Pavlovu stylu. Kromě Heinricha atakoval Norden i Wilkeho a Blasse, přičemž určitou názorovou podporu našel u amerického badatele T. S. Duncana, který předpokládal ovlivnění Pavla asianismem a dokonce i jeho průpravou v některé z asianistických škol.⁶

Jak je patrné, spory o osobnost a teologii apoštola Pavla provázejí celou moderní novozákonní teologii od dob teologického liberalismu až do dneška. Bádání se během jednotlivých etap mnohým způsobem diferencovalo a za pozornost stojí v počátcích novodobého kritického bádání především zastánci řadíci apoštola Pavla do prostředí helénismu, a na straně druhé pak zastánci řazení Pavla do kontextu judaismu. Do první skupiny náleží především již zmiňovaný J. Holtzmann, dále W. Morgan, W. Bousset či R. Reitzenstein, jež zastávali stanovisko, že apoštol Pavel byl ovlivněn synkretistickými náboženskými proudy své doby a nejlépe je mu rozumět ve světle helenistického prostředí. Do druhé skupiny patří např. **C. J. G. Montefiore** (1858-1938), který portrétuje Pavla jako diasporního Žida neznalého rabínského judaismu v oblasti Palestiny a obeznámeného toliko s judaismem diasporním, který byl svými projevy vlažnější, chudší a pesimističtější.⁷ Montefiore předpokládá, že některá novozákonní prohlášení nemohou být historická (Sk 22,3b), což je typické rovněž pro badatele, kteří zdůrazňovali Pavlův helénismus a odmítali mnohá novozákonní tvrzení. Montefiore vidí značný rozdíl v judaismu Palestiny a diaspory, přičemž palestinský rabínský judaismus je atraktivní, Bůh je v něm i pro průměrného Žida své doby milosrdný, milující, intenzivně osobní, velký, ale i hrozný a vzbuzující bázeň. Tóra tak není břemenem, ale radostí na zemi a radostí pro život, který má přijít. Je zdrojem spirituálního požehnání, jakož i intelektuální aktivity a rozvoje společenství. Větší, než strach z Božího hněvu a nedostatečnosti při plnění požadavků Zákona, je radost z jeho plnění a důvěra v Boží slitování. Proti tomuto judaismu Palestiny staví Montefiore judaismus diasporní, v němž je Bůh méně intimní, méně láskyplný a méně přístupný než v judaismu rabínském, palestinském.⁸ Montefiore to vysvětluje mimo jiné určitým kontaktem s filosofií a politicko-ideologickými poměry v Palestině a Středomoří, kde řecký vliv dominoval již od roku 333 před Kristem a intenzivní helenizace a helenistická propaganda probíhaly zvláště silně za Seleukovců. Palestina je v důsledku toho bilingvální, řecké termíny užíval i Sanhedrin a dostávají se poměrně hojně také do Talmudu (kde jich je popsáno na 1100).⁹ Helenistické synagogy fungovaly také v Jeruzalémě a řecké vzdělání získala řada Židů (např. Simeon b. Gamaliel II. a Elisha b. Abuyah).¹⁰ Pavel kontakty s Jeruzalémem mít mohl, musel platit chrámovou daň a mohl se zde stýkat s helenizovanými Židy, kteří praktikovali i reflektovali svou

⁶ DUNCAN, T. S. *The Styl and Language of Saint Paul in his First Letter to the Corinthians* (1926) - článek je zmiňován Andersonem (*Ancient Rhetorical Theory and Paul*, s. 20-21).

⁷ DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. London: SPCK, 1965, s. 1.

⁸ MONTEFIORE, Claude J. G. *Judaism and St Paul*. London: Max Goschen, 1914, s. 26, 28, 31, 43-48, 53-54, 69.

⁹ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 5.

¹⁰ V helenistickém období fungovala gymnasia na území Palestiny prokazatelně v Jeruzalémě, Kanawatu, Gerase, Ptolemais, Jerichu, Philadelphii, Skythopolis, damšku, Petře, Týru a Sidonu. Viz KINNEAVY, James L. *Greek Rhetorical Origins of Christian faith. An Inquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1987, s. 78. DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 6. „According to *b. Sotah 49b* R. Simeon b. Gamaliel II had 500 lads learning the wisdom of the Jews in his house and another 500 learning the wisdom of the Greeks. The fact that after a.d. 70 it was necessary to forbid the teaching of Greek to one's shows that previous to that date this was customary. Even after Judaism had felt compelled to close its ranks against the influences of Hellenism we find that Judah the Prince (died A.D. 219), to whom we owe the compilation of the *Misnah* received a Greek education as had his father Simeon b. Gamaliel II and Elisha b. Abuyah.“ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 6 na základě *Tos. Sotah 15.8*, p. 322; *b. Sotah 49a*; COHEN, A. *Everyman's Talmud*. London, 1932, s. xxvi; EDERSHEIM, A. *The Life and Times of Jesus the Messiah*. Vol. I, II. London, 1901, vol. I, s. 22.

víru jinak. Za příklad takové víry je často uváděn Filón Alexandrijský jako reprezentant helenistického judaismu, jehož Bůh je „tak neosobní“ a je spíše „metafyzickou entitou“.¹¹ Je bezesporu skutečností, že helenistické filosofické koncepce ovlivnily judaismus ve velkých kulturních centrech jako byla Alexandrie či Antiochie, a zrodil se helenistický judaismus, avšak Zákon a synagoga byly společným pojítkem pro všechny, a to v jak Palestině, tak v diaspoře. Jak judaismus palestinský, tak judaismus diasporní měl své konzervativce a komunity liberálnější, a helenistický i ortodoxní judaismus využívaly své nástroje propagandy. Z Palestiny byli vysíláni poslové, kteří navštěvovali synagogy v diaspoře, aby je povzbudili ke správné víře. Judaismus helenizovaných Židů zase používal k propagaci všudypřítomnou směs populární stoické filosofie a platonismu, jakož i řeckou literaturu. Vliv na rabínské diskuse a rabínský judaismus měl zvláště stoicismus,¹² a nedá se předpokládat, že by do helenizované Palestiny nedorazil. Na straně druhé, v době křesťanské éry má každé větší město v Římské říši svou synagogu či synagogy a v diaspoře je tlak okolí a helenistický vliv na židovské obyvatelstvo větší než např. na palestinském venkově,¹³ což ovlivňuje myšlení i náboženskou praxi. V době helénismu proto vzniká řada různých formací, v nichž se mísí judaismus Palestiny a diaspory, do náboženských představ proniká řecké myšlení i koncepty populárních filosofických škol, a zjistit přesný stav judaismu (a jeho jednotlivých skupin) z hlediska myšlenkového obsahu či žité víry je z dochovaných pramenů, které pocházejí spíše až ze třetího století, nemožné. Přesto Montefiore hovoří o větší skepsi a tendenci k zoufalství v rámci judaismu diasporního. Na základě takové představy vnímá Pavlova překřesťanskou minulost, jeho mysticismus i dualistickou koncepci těla a ducha. Pavlovi chyběly hlavní rabínské ideje, důrazy na lítost a odpuštění.¹⁴ Z toho důvodu je pro Pavla (dle Montefioreho) nová orientace na Ježíš – Krista, kvalitativní náboženskou změnou, jež mu umožňuje těsnější kontakt s Bohem a intenzivnější či plnější náboženský život. Z dnešního hlediska se dá říci, že Montefioreho koncept je snad až příliš černobílý a Jeruzalém prvního století měl bezesporu „řecko-židovskou atmosféru“,¹⁵ což se dá předpokládat i o palestinských městech, kde fungovala gymnasia a judaismus Palestiny nebyl uchráněn před helenistickým způsobem myšlení.¹⁶ Otázkou zůstává Pavlova apokalyptická orientace. Apoštol Pavel nemusel stát díky ní někde na periférii. Apokalyptické spekulace byly součástí judaismu v době Druhého chrámu a apokalyptické proudy mohly být integrovány do rabínského judaismu, neboť nebyly jen „vlastnictvím“ určitých škol nebo sekt, ale objevovaly se i u palestinské „ortodoxie“, jejímiž představiteli byli právě farizeové.¹⁷ Apokalyptický judaismus a judaismus striktně zachovávající Zákon i rabínská nařízení nemusely stát v překřesťanské éře proti sobě, což může platit o palestinském judaismu až do pádu Chrámu v roce 70, neboť oba stavěly na svrchovanosti Zákona.¹⁸ Přesně opačně to však viděl **A. Schweitzer**, který izoloval apokalypticismus od ostatních prvků judaismu a považoval ho za nezávislý fenomén, který je

¹¹ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 10-11.

¹² DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 8. Strack-Billerbeck (sv. 4, s. 405) uvádí, že rabíni znali knihy Homéra (*M. Yadaim* 4.6) a N. Bentwich (*Hellenism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1919) se domnívá, že stopy kosmologických spekulací rabínů v *Ma'aseh Bereshith* a *Ma'aseh Merkabah* vedou do prostředí helénismu. Je známo, že rabíni diskutovali filosofické otázky s jejich řeckými současníky (*Gen. Rabba* I.; Strack-Billerbeck, sv. 4, s. 405; *Gen. Rabba* 10).

¹³ K tématu blíže KINNEAVY, *Greek Rhetorical Origins of Christian faith*, s. 73-91.

¹⁴ MONTEFIORE. *Judaism and St Paul*, s. 75-79, 83, 96-98.

¹⁵ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus*. London: SCM Press, 1969, 1991, s. 58-86.

¹⁶ O řeckých městech v Palestině blíže KINNEAVY. *Greek Rhetorical Origins of Christian faith*, s. 63-73.

¹⁷ Apokalyptický příklon farizeů a očekávání příchodu Ježíše jako Syna člověka těsně před rokem 50 dosvědčují také Sk 15,5.

¹⁸ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 9.

ale klíčem k Pavlovu myšlení.¹⁹ Jinak to vnímá **C. H. Dodd**, když píše, že Pavlova eschatologická víra je nejlépe reprezentována spisy jako jsou 1. kniha Henochova, Apokalypsa Báruchova či Apokalypsa Ezdrášova,²⁰ čímž zasazuje Pavla do židovského apokalyptického myšlení. Palestinský judaismus není apokalyptiky prost a apokalyptika není výhradním fenoménem judaismu helenistického, diasporního, který má dle Montefioreho Pavel představovat.²¹ Montefioreho zasazení apoštola Pavla do kontextu helenizovaného diasporního judaismu není potvrzeno dnešními poznatky.²² Helenistický svět neměl žádný monopol na pesimismus, ač universum bylo kontrolováno osudem a hvězdy ovlivňovaly či určovaly běh života jedince i událostí. Tyto představy judaismus znal a polemizoval s nimi.²³ Pro Montefioreho nebyl judaismus Pavlovy doby náboženstvím, které by tendovalo k mysticismu. Viděl v něm zápal, etiku, náboženskou výbušnost, ale jeho spirituální tóny byly jiné než mystické. Naproti tomu badatelé jako **J. Abelson** či **G. G. Scholem** ukazují na fakt, že judaismus prvního století nebyl jen náboženstvím radosti z Tóry, ale rozvíjela se v něm i extatická radost mystiky. Právě Scholem si všímá židovského mystického myšlení v apokalyptických dílech Etiopského Henocha či 4. Ezdráše. Abelson zase dovozuje, že mysticismus nebyl jen záležitostí esejců, ale v prvních stoletích křesťanské éry existovaly sekty nebo zvláště zbožní jedinci, kteří se oddávali mystickým spekulacím a asketickému životnímu stylu.²⁴ **W. D. Davies** k tomu dodává, že stoupenci mystiky byli i mezi farizeji a poukazuje na mystickou zkušenost rabínů v *Hagigah* 14b.²⁵ A. Schweitzer zase přesvědčivě ukazuje, že Pavlův mysticismus nemůže být helenistický a Pavel nikdy nehovoří o bytí definovaném tak, jak to činili helenističtí mystici. Rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením je u Pavla vždy zachován a ukazuje na vztah k židovskému a ne helenistickému mysticismu.²⁶ Je-li možné vše předchozí shrnout, to, co Montefiore považoval za proudící z prostředí helénismu, mohlo být vlastní i farizejskému judaismu a apoštolu Pavlovi, který o sobě jako o stoupenci tohoto judaismu hovoří (Fp 3,5; Ga 1,13-14). Přesto se v případě Montefioreho jedná o jeden ze zajímavých pokusů, kdy je Pavel zasazen do prostředí judaismu, leč na základě zcela jiných předpokladů než to činí badatelé na konci 20. století spjatí s *novou* či *radikálně novou perspektivou*.

Zaměříme-li se dále v rámci teologického tázání po apoštolu Pavlovi především na nepřehlédnutelné osobnosti dvacátého století, jejichž vliv jistým způsobem stále trvá, nelze vynechat **R. Bultmanna** (1884-1976), jenž v otázce teologie apoštola Pavla či v otázce vztahu Ježíše a Pavla drží svou typickou linii, která sleduje existenciální důrazy a „antropologické“ teologické hledisko s přihlédnutím

¹⁹ SCHWEITZER, Albert. *Paul and His Interpreters: A Critical History*. London: A. and C. Black, 1912, s. 241.

²⁰ DODD, Charles H. The Mind of Paul. In: *Ryl. Bull.* Vols. xvii, no. I, s. 27. Manchester 1933.

²¹ „... the author of Salathiel Apocalypse is our best representative of the kind of Jewish thought with St Paul must have been acquainted in his pre-Christian days.“ BOX, George H. *The Ezra-Apocalypse*. London: Haymarket, 1912, s. xlii. Také DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 11.

²² K současnému stavu bádání a zde řešené problematice viz GRABBE, Lester L. *A history of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Vol. 1. London: T & T Clark, 2004, s. 118-130, 167-172, 238-262. WEINFELD, Moshe. *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*. London: T & T Clark, 2005, s. 286-293. BOCCACCINI, Gabriele. *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C. E.* Philadelphia: Fortress Press, 1991, s. 15-17, 66-75, 126-160, 220-222.

²³ „The Schools of Hillel and Shammai disputed two and half years whether it would have been better if man had or had not been created. Finally they agreed that it would have been better had he not been created, but since he had been created, let him investigate his past doings, and let him examine what he is about to do.“ Viz *’Erub.* 13b; *Exod. Rabba* 48. DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 13.

²⁴ SCHOLEM, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken Pub. House, 1941, s. 39, 47. ABELSON, J. *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons, 1913, repr. 1969, 2001, s. 17-32. DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 14.

²⁵ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 15.

²⁶ DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 15.

k hlavním bodům luterské teologie. Apoštol Pavel dle něj používá ve svých listech formu populárních filosofických kázání (*diatriba*) či formu, která se jim podobá.²⁷ Projevy stoické filozofie však postrádaly sílu, entuziasmus a schopnost probudit lidskou duši k jejímu vlastnímu životu. Stoik Epiktétos měl dle Bultmanna víru v Bohy, ale neznal živého Boha, který řídí přírodu a historii, neměl žádnou historii spasení a tedy ani důvod pro entuziasmus.²⁸ Samotný apoštol Pavel není podle Bultmanna ovlivněn Ježíšem, ač v otázkách etických jsou si blízcí, a Ježíšovo učení je pro Pavla vlastně irelevantní.²⁹ V čem je soulad mezi Ježíšem a Pavlem největší, je pohled na zákon, který je sumarizován v „příkázání lásky“, a oba, Ježíš i Pavel, jsou zajedno v pohledu na člověka, kterého vidí jako hříšníka před Bohem. Pavel však nemá nejmenší zájem rozvíjet Ježíšovo učení, ale potvrzuje, že Mesiáš již byl zde a s ním se otevírá nový věk a čas spasení. Pavel nemá v úmyslu hlásat novou ideu Boha či nové pojetí mesiáše. Pavel hlásá Boží zásah do historie a potvrzuje, že Mesiáš je identický s osobou Ježíše. Pro apoštola Pavla tak Ježíš není ani učitel, ani hrdina, ba ani vzor, ale je zaujat pouze faktem, že Ježíš se stal člověkem a žil na zemi. Pavlovi nejde o Ježíše v těle, ale základem je *kérygma*, které konfrontuje člověka s jeho situací. O co jde, je Ježíš Kristus hlásaný, který je Pánem. Pavlova teologie pak není pro Bultmanna spekulativním systémem, ale hovoří o ní tak, že v každém momentu je zároveň antropologií. Pavel nespekuluje o metafyzické přirozenosti Ježíše nebo jeho vztahu k Bohu, ale hovoří o něm jako o tom, skrze kterého Bůh pracuje na spáse světa a člověka. Výpovědi o Kristu jsou tak vlastně výpověďmi o člověku a Pavlova christologie je současně soteriologií.³⁰ Bultmann tedy na historické otázky a rekonstrukce v případě Pavla rezignuje, stejně jako v případě Ježíše a soustředí se na moment víry Bohem zasaženého člověka, který mění pod vlivem *kérygmatu* svou existenci. Není podstatné, zda se jedná o člověka doby Pavlovy nebo člověka dnešního. Zásadní je reorientace života a změna existence z nevykoupené na vykoupěnou. Bultmannova teologie svým způsobem směřuje do církve a jako evangelium směřuje k člověku. Je výpovědí víry, ač má v mnohém reduktivní charakter. V tom je zásadním způsobem odlišná od bádání dnešního, které se soustředí na řadu historických, rétorických či sociologických rekonstrukcí a usiluje o „striktně vědecké“ hodnocení, přičemž dominantní je funkce deskriptivní. Bultmannova teologie dobře zapadá do luterského dogmatického konceptu a řeší záchranu jedince zasaženého evangeliem. Luterova otázka: „Jak mohu já, hříšník, nalézt Boží milost?“ z Bultmannova myšlení často prosakuje a patrné je to právě na příkladu apoštola Pavla. Apoštol Pavel a jeho dílo jsou zcela ve službách spásy člověka a jeho teologie je interpretována luterským prizmatem.³¹

3. Předchůdci nové perspektivy

²⁷ BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. BULTMANN, R. Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament. In: *ZNW* 13/3 (1912), s. 177-191.

²⁸ BULTMANN, Rudolf. Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament. In: *ZNW* 13/3 (1912), s. 177-191. Také: HATINA. *New Testament Theology and its Quest for Relevance*, s. 33-35.

²⁹ BULTMANN, Rudolf. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. In: *Theologische Blätter* 8 (1929), s. 137-51; repr. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen, 1933 (6th ed. 1966), s. 188-213. SCHNELLE, Udo. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, s. 105-106.

³⁰ BULTMANN, Rudolf. The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul. In: *Faith and Understanding I*. New York: Harper & Row, 1969, s. 220-246. BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984, s. I. 45, 240-245, 293.

³¹ WRIGHT. *Paul: In Fresh Perspective*, s. 83.

Zcela protikladným badatelem (k zažitému vnímání Pavlovy teologie z perspektivy centrálního bodu ospravedlnění skrze víru a skrze kritiku nábožensky přetíženého judaismu Pavlovy doby) je švédský teolog **Krister Stendahl** (1921-2008), který se již v šedesátých a sedmdesátých letech minulého století pokusil ukázat,³² kde jsou „reálné“ hranice teologie Pavlových listů a kde do hry vstupuje zažitá Augustinova a Lutherova „introspektivní“ teologická interpretace Pavla,³³ zaměřená na individuální spasení a ospravedlnění vírou, která ovlivnila celý křesťanský Západ, nejen protestantismus.³⁴ Stendahl rovněž odkryl antijudaismus v jádru moderní křesťanské interpretace a proti lutersko-protestantskému čtení Pavla, zaostřenému na hřích a spasení jednotlivce skrze ospravedlnění pouhou vírou, staví Pavla jako Žida, jenž se daleko více soustředí na historii spasení vlastního lidu a jde mu o spasení „celého Izraele“, kde se pohanům nabízí možnost být zahrnuti do mesiášské komunity.³⁵ Dále Stendahl relativizuje vnímání Pavla jako hrdiny křesťanské víry, který stojí proti židovské posedlosti zákonem, což bylo po dlouhý čas centrem protestantské interpretace Pavlovy teologie.³⁶ Apoštol Pavel není Stendahlem vnímán jako ten, kdo se sám snaží osvobodit od judaismu a břemene zákona, ale stává se tím, kdo buduje vztahy mezi církví a judaismem - ne mezi „křesťany“ a judaismem -, ale mezi církví, jež je tvořena židy, proselyty i těmi, kdo uvěřili mezi pohany, a judaismem. Pavlovi jde především o život lidí a obcí v nové situaci, nikoliv o vlastní náboženskou praxi, kterou měl dávno vyřešenou. Dopisy směřuje do konkrétních obcí a mezi epištolami jsou velké rozdíly. Zasazením do kánonu však byly „homogenizovány“, vytvořily *corpus christianum* a jejich

³² STENDAHL, Krister. Paulus och Samvetet. In: *Svensk Exegetisk Årsbok* 25 (1960), s. 62-77. Angl. verze: STENDAHL. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In: *HTR* 56 (1963), s. 199-215.

³³ „St Augustine's re-discovery of Paul and 'Paulinism' was closely connected with his recognition of the specific character and function which the Apostle assigned to faith. ... He himself pronounces valueless a faith which could even 'move mountains', if it were not associated with love (I Cor. xiii.2).“ Viz ANDERSON SCOTT, C. A. *Christianity according to St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961, s. 106. Protikladem K. Stendahl je také Charles A. Anderson Scott, jenž se drží tradiční křesťanské pojmové interpretace a Pavlovu výpověď v listech vztahuje toliko k centrálním Pavlovým termínům, nově vzniklému uskupení těch, kteří přijali Ducha, rozpoznávají v Ježíši Kristu Božské Bytí a očekávají návrat Ježíše jako Syna člověka. Nebylo zcela běžné, aby se v šedesátých letech minulého století zkoumala Pavlova teologie v jiných kontextech než v novozákonním a „biblickém“. ANDERSON SCOTT, *Christianity according to St Paul*, s. 41-46, 53-75, 158-169.

³⁴ Pro pochopení nástupu *new perspective* je přínosné přečíst si polemiku Ernsta Käsemanna s Kristerem Stendahlem: KÄSEMANN, E. Justification by Faith and Salvation History in the Epistle to the Romans. In: *Perspectives on Paul*. Fortress Press, Philadelphia 1971, s. 60-78. Kritiku Stendahlových postojů prezentoval E. Käsemann také v *Paulinische Perspektiven* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969), s. 108-116. „Im diesem Sinne möchte ich mich nun mit dem ungewöhnlich provokativen und deshalb so wichtigen Aufsatz auseinandersetzen, den Krister Stendahl in der *Harvard Theological Review* 1963 unter dem Titel veröffentlichte 'The Apostle Paul and the introspective Conscience of the West' (s. 199-215). Er hält jene Paulusdeutung für einen Irrweg, die nach seiner Darstellung über Augustin und die Reformation zur existentialen Interpretation Bultmanns geführt hat. Kampf gegen das judaistische Gesetzesverständnis, infolgedessen aber auch die daraus resultierende Rechtfertigungslehre zu Unrecht in die Mitte der Theologie des Apostles gerückt. Der verschärfte Begriff von Sünde und Gewissen in der westlichen Christenheit soll die zeitbedingte und rasch überholte Abwehr des Judaismus durch Paulus überbewertet haben. Nach Stendahl sind dabei die Schwergewichte vertauscht worden: die Polemik des Apostels wurde zur beherrschenden Position. Denn weder der pharisäische Jude noch der bekehrte Christ Paulus hat jenes ausgeprägte Schuldbewußtsein besessen, welches seine späteren Ausleger ihm untergeschoben haben. ... In ihrem Kern sind Stendahls Feststellungen nicht neu. Schon William Wrede und Albert Schweitzer hatten aus verschiedenen Gründen die Rechtfertigungslehre einen Nebenkrater der paulinischen Theologie genannt und damit eine in der historischen Kritik verbreitete Ansicht offen ausgesprochen.“ KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, s. 109, 110, 111.

³⁵ STENDAHL. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, s. 86. Také HORSLEY, Richard A. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies. In: HORSLEY, R. A. (ed.). *Paul and Politics*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000, s. 1-16, zvl. 2.

³⁶ HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 2-3, 5-6, 72.

poselství se stalo nadčasové, čímž byl obsah generalizován a rozdíly setřeny.³⁷ Stendahl také trval na odlišování mezi Pavlovými dopisy v jejich historické situaci a konkrétním kontextu na straně jedné, a jejich následné interpretaci v kontextech jiných. Dle Stendahla je zásadní, aby dřívější měnilo pozdější, nikoliv naopak. Je tedy nutné podrobit zděděné předpoklady kritice a zavdat podněty k novým interpretacím.³⁸ Stendahl si uvědomoval, díky zaměření na životy původně afrických a následně amerických otroků či na životech žen, že biblické texty a křesťanská tradice mají své „nebezpečné efekty“ a Nový zákon se může stát zárodkem antijudaismu.³⁹ Stendahlovi proto nešlo o obranu Bible nebo Boha, ale o rozpoznání nebezpečných efektů a jejich nápravu.⁴⁰ Samozřejmě jiný pohled než západní teologové spjatí s protestantismem, kde Pavel je vnímán jako hrdina individuálního spasení pouhou vírou, byl prezentován židovskými badateli **Danielem Boyarinem** a Alanem Segalem. Boyarin si všímá, že apoštol Pavel má velmi blízko k filosofu Filónovi Alexandrijskému a jeho „platónské hermenetce“,⁴¹ na základě čehož kritizuje Pavlovo pojetí „univerzální lidské esence“, kdy Pavel nabízí každému jedinci, bez ohledu na sociální a kulturní původ či pozadí života, participaci na „jediném“, v kontrastu k rabínskému důrazu na ztělesnění osobní identity v každém člověku. Boyarin zde vidí „helenistickou touhu po jednom“, kterou západní muž – *homo religiosus* – nalézá u Pavla a přijímá ji.⁴² Západní teologie tak vyústila do individualizace i univerzalizace v oblasti interpretací Pavla, což se Stendahl snažil měnit.⁴³

Na Stendahlovy (ale i Boyarinovy) postřehy a stanoviska navazuje *nová perspektiva*,⁴⁴ což přiznává N. T. Wright.⁴⁵ Svou exegetickou prací a z ní vzešlými úvahami otevírá K. Stendahl jasně novou vlnu pohledu na Pavlovu teologii (zvláště v listu Římanům) a navazovat na něj může nejen „nová perspektiva“, ale v řadě aspektů i dnešní silně diferencovaná *radikálně nová perspektiva* zasazující apoštola Pavla do složitých, často sociálně-religionisticky definovaných vztahů světa křesťanských náboženských obcí tehdejší doby ve vazbě na judaismus.⁴⁶ Přesto není K. Stendahl prvním z kritických badatelů moderní éry, kdo prezentuje vstřícnost k zasazení apoštola Pavla do světa judaismu a pokouší se na jeho teologii nahlížet v kontextu dobového judaismu a Pavlova židovství.

Jak ve své kritice podotknul E. Käsemann (který podezíral i J. Jeremiase z návratu k liberalismu, když prizmatem dobového judaismu nahlížel na rané křesťanství a Ježíše Nazaretského), již Albert Schweitzer (1875-1965) interpretoval osobnost apoštola Pavla exklusivně v kontextu židovského

³⁷ HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 3.

³⁸ STENDAHL, Krister. *Paul among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, s. 2-4, 5-7, 27-28, 74.

³⁹ HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 4, 6.

⁴⁰ STENDAHL. *Paul among Jews and Gentiles*, s. 74.

⁴¹ BOYARIN, Daniel. *A radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.

⁴² HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 9-10.

⁴³ HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 10.

⁴⁴ *Nová perspektiva* zajisté odráží multikulturní zájmy společnosti a tehdejší nově probuzený zájem o judaismus. Sociálně-vědecké směry interpretace biblických textů sice přijaly sociologické, antropologické, politické i ekonomické nazírání na texty, avšak bez hlubší reflexe jejich metodologické složitosti či možnosti reálného vyhodnocení. Moderní socio-vědecké či socio-rétorické metody exegeze jsou komplexem řady způsobů čtení a je proto otázkou, zda jsou texty díky jejich závěrům lépe a hlouběji objasněné, či je tomu naopak, a dochází k další problematizaci obsahu bez možnosti vytvořit ucelený obraz. Také HORSLEY. Krister Stendahl's Challenge to Pauline Studies, s. 13-14.

⁴⁵ WRIGHT, Nicholas T. *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. Downers Grove: IVP Academic, 2009, s. 28. WRIGHT, Nicholas T. The Paul of History and the Apostle of Faith. In: *Tyndale Bulletin* 29 (1978), s. 61-88.

⁴⁶ Např. NANOS, Mark D. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letters*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 42-84. NANOS, Mark. *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis: Fortress Press, 2002, s. 1-9.

prostředí a termínů, což se týká zvláště eschatologie a Pavlova mysticismu.⁴⁷ Ač K. Stendahl nebyl první, kdo zasadil apoštola Pavla do kontextu judaismu své doby, byl tím, kdo dokázal v protikladu k hlavnímu „pavlovskému proudu“ upozornit na určité předporozumění v interpretaci Pavlovy teologie i osobnosti, jež se bere jako samozřejmé a neměnné, ač historická realita může být zcela jiná. Svou kritikou tradičních stanovisek (navíc v době silného vlivu Bultmannovy teologie) učinil významný krok, na který mohli záhy navázat teologové *nové a radikálně nové perspektivy*.

Stěžejní roli sehrál při zkoumání role apoštola Pavla v kontextu judaismu prvního století rovněž **Ed P. Sanders** (1937), a to nejen revizí stanovisek Joachima Jeremiase (1900-1979) a blízkostí k postojům K. Stendahla, ale právě novým pohledem na judaismus období Druhého chrámu. Sandersův pojem „smluvní nomismus“ (*covenantal nomism*), který stojí proti pojmu „legalismus“, se stal charakteristickým pro „novou perspektivu“ a ukazuje rovinu, v jaké Žid rozumí Zákonu.⁴⁸ Pokud je Boží plán s Izraelem založen na smlouvě, pak smlouva s Hospodinem vyžaduje odpověď člověka ve formě zachování přikázání. Striktní zachování přikázání znamená pevné držení se smlouvy a náležití k Božímu lidu, což se dá vyjádřit pojmem „smluvní nomismus“ a ne pojmem „legalismus“, což je pojem již významově posunutý a pejorativní. Otázka, „jak“ je smlouva zachována, je svěřena člověku, a právě zde dochází k různé realizaci, a rozhodně nemůže být odsouzen judaismus jako takový. Pokud se tedy v rámci judaismu má hovořit o zachování přikázání, je to v rámci „smluvního nomismu“ a ne „legalismu“. Na co Pavel reaguje, a co mu vadí, je exklusivismus, s jakým judaismus vystupuje. Co Pavel nachází v judaismu špatným, to rozhodně není křesťanství, které se v rámci něj usídlilo a vznikla tím další odnož specifického judaismu, ani judaismus sám o sobě.⁴⁹ Sanders také přichází s tím, že Pavlovo řešení předcházelo problému, neboť křesťané nespádali svým přesvědčením do již existujících náboženských vzorců, které znal a uznával rodilý Žid, ale jedná se v jejich případě o „nové přesvědčení“ a staré vzorce na ně nelze zcela napasovat. Dále Sanders upozorňuje na fakt, že je nutné vnímat rozdíl mezi „rétorickým povrchem“ Pavlovy argumentace a zásadní strukturou jeho přesvědčení, neboť Pavel musí své přesvědčení bránit v mnoha kontextech, které se vzájemně liší. Specifický je pak Pavlův jazyk, který užívá soudní výrazivo, což se týká i obratu „ospravedlnění vírou“, který Sanders nevnímá jako Pavlův první teologický princip nebo fundamentální přesvědčení, ale jako součást argumentace v různých okolnostech, kdy bylo potřeba bránit víru.⁵⁰ Co mohlo na Pavlovi jeho židovským současníkům vadit, je jeho role „eschatologického poutníka mezi (nežidovskými) národy“⁵¹ a nastolování židovských eschatologických představ mezi nimi. V období Druhého chrámu je však role nežida v posledním čase v rámci judaismu reflektována různě a Pavel zřejmě vnímal sebe v tradici

⁴⁷ SCHWEITZER, Albert. *Paul and his Interpreters: A Critical History*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004. První vydání 1912.

⁴⁸ Pojem „smluvní nomismus“ je v dnešní době vystaven poměrně ostré kritice (např. Jacob Neusner), neboť pracuje s představou „běžného Žida“, jenž ochotně a s radostí zachovává Zákon. Otázkou však je, jak takového „běžného, mainstreamového Žida“ doby Ježíšovy či Pavlovy definovat? Přiměřené zachování Zákona je pro každou frakci judaismu jiné a důrazy mohou ležet v různých oblastech tradice i životní praxe. Kritikové tedy spíše dovozují, že co Izrael pojilo, byla jeho etnicita, která jej definovala a určovala identitu. Pojem „smluvní nomismus“ neumožňuje zkonkretizování představy, což je jeho výraznou slabinou a význam má vlastně jen jako opozitum k „legalismu“, kdy upozorňuje na nutnost mnohem pozitivnějšího vnímání v přístupu k Zákonu (a vytlačuje staré, schematické hodnocení praxe judaismu Ježíšovy a Pavlovy doby). „Smluvní nomismus“ je tak paradoxně hlavním pojmem, ale i nejslabším článkem „nové perspektivy“ v tázání se po podobě judaismu Pavlovy doby.

⁴⁹ SANDERS, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press 1977, s. 75, 550-552. SANDERS. *Paul, the Law, and the Jewish People*, s. 65-86. SANDERS, Ed P. *Judaism: Practice and Belief*. London: SCM Press, 1992.

⁵⁰ SANDERS. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Str. 143-162. DONALDSON. *Paul within Judaism*, s. 279-280.

⁵¹ DONALDSON. *Paul within Judaism*, s. 282.

proroků, kteří volají pohany (*ethné*) do Jeruzaléma na den Páně do Hospodinova domu (dle Iz 2,2).⁵² Nežidé se tak stávají na konci času či přelomu věků (1 K 7,29; 10,11) účastníky spasení a mírou „požadavku“ spasení pro všechny (židy i nežidy - Ř 9,4-5) je Pavlovi Mesiáš Izraele - Ježíš Kristus zmrtvýchvstalý. Je otázkou, zda Pavlovo doslovné pochopení a naplňování Izaiášových slov bylo konzistentní se symbolickým významem a výkladem slov proroka u jeho židovských současníků. Jaký je pak status těchto „*ethné*-komunit v Kristu“, které Pavel zakládal, v rámci světa judaismu? Nemohlo být takové jednání považováno za nerespektování základních pravidel židovské víry, např. „smluvního nomismu“? A jaký byl sociální status těchto komunit, které získávaly novou identitu, vyčleňovaly se ze světa dřívějších vztahů a představ, a nebyly plně integrovány do judaismu či byly případně neuznány i palestinskými žido-křesťany (viz list Galatským a křesťané z Jakubova okruhu jako možní Pavlovi oponenti)? Usiluje apoštol Pavel (po vzoru některých farizeů, kterým sám je či jím býval) o plnou integraci těchto komunit do společenství Izraele, anebo je ochoten přijmout a budovat jejich nezávislý status (s vizí eschatologického řešení vzniklé situace) v rámci helenistické společnosti, kde i judaismus má více podob a „křesťané“ mohou být jeho specifickou odnoží? Je „smluvní nomismus“ v těchto „*ethné*-komunitách v Kristu“, jež nepraktikují obřizku a nebudují ani znalost Tóry jako její podmínku, praktikují křest a večeři Páně, nahrazen „ospravedlněním vírou“ jako centrálním bodem víry? Nebo je „ospravedlnění vírou“ opravdu jen jedním z vícera různých Pavlových argumentů, byť významným, ale centrální postavení nemá?

3. Závěr

Jak je patrné, apoštol Pavel byl podrobován zkoumání dobovými nástroji a jeho portrét se mění v závislosti na exegetických metodách a stavu teologie v dané epoše. Od nástrojů lingvistických a zkoumání jazyka listů či věrohodnosti Lukášova popisu se bádání přesouvá ke kontextu judaismu a sociologické perspektivě bádání.



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Inovace předmětu *Teologie Nového zákona*

Zvýšení kvality vzdělávání na UK a jeho relevance pro potřeby trhu práce

CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_015/0002362

⁵² DONALDSON. Paul within .