

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Institut doktorských studií

Doktorský program Antropologie

***Apoštol Pavel a filosofie:
Studie k politické teologii a její recepci v soudobé
filosofii***

Dizertační práce

Mgr. Milan Hanyš

Školitel: Prof. Jan Sokol, Ph.D.

Praha 2014

Za vedení práce vřele děkuji prof. Janu Sokolovi. Zavázán jsem i těm, kdo přispěli povzbuzením, poznámkami a kritikou. Za výsledné dílo a jeho nedostatky odpovídá ovšem jedině autor.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury, které byly řádně citovány. Tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Souhlasím s jejím zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

12. února 2014, v Praze

1. Úvod.....	2
1. 2. Předběžné metodologické poznámky	8
1. 2. 1. Pojem politické teologie.....	8
1. 2. 2. Pavel v historicko-sociologické analýze Maxe Webera.....	13
2. Recepce Pavlovy politické teologie v soudobé filosofii.....	19
2. 1. Jacob Taubes: „Jsem pavlovec, ne křesťan“	21
2. 2. Alain Badiou: Pavel jako zakladatel univerzalizmu	38
2. 3. Giorgio Agamben: Mesianismus a vykoupení z politiky	48
2. 4. Univerzalizmus a partikulární identita	66
3. Pavlova politická teologie a proměny politické imaginace	75
3.1. Tělo Kristovo	76
3.2. Časovost.....	85
Exkurs: <i>Katechon</i>	92
3.3. Občanství v nebesích	98
3.4. Spravedlnost a depolitizace	105
3.5. Sociální hierarchie, (ne)rovnost a politická moc.....	118
3.6. Předpoklady univerzalizmu.....	124
3.7. Univerzalita a partikularita, láska a socialita	135
3.8. Niternost, ortodoxie a (ne)tolerance.....	145
4. Závěr: Ambivalence Pavlovy politické teologie	159
5. Seznam použité literatury.....	170
Ostatní edice a vydání pramenů:	183
Summary.....	185

1. Úvod

Čtenář, který právě bere do rukou tuto práci, jež byla připravována na FHS UK v letech 2009–2014, si pravděpodobně klade otázku, co od díla s tak zvláštním názvem čekat. Je proto nutno alespoň v obrysech naznačit směr a smysl tohoto podniku. Ač se práce zabývá *politickou teologií* významné postavy křesťanské tradice, nejedná se o práci teologickou. Autor sám se během studií věnoval převážně studiu dějin myšlení, náboženství a filosofie. Kdysi započatých teologických studií zanechal a rozhodně není jeho cílem provozovat teologii pod hlavičkou jiné disciplíny. Tzv. politická teologie však stojí v názvu proto, aby byla vyjádřena zvláštní souvislost mezi náboženstvím a politikou, mezi teologickými koncepty a státoprávními koncepty. Tuto souvislost nacházíme například ve studiích Ernsta Kantorowicze, Jacoba Taubese nebo Jana Assmanna bez normativních nároků, které se objevují ještě u Carla Schmitta, moderního otce, přesněji však znovuobjevitele tohoto pojmu. Pojem politické teologie tak v pojetí těchto autorů zohledňuje onen zvláštní rys souvislosti mezi náboženskými představami a teologickými pojmy a politickým myšlením, souvislosti, která zdaleka není jenom záležitostí minulosti.

V jakém smyslu ale lze hovořit o apoštolově politické teologii nebo politickém myšlení? Josef B. Souček, jeden z našich nejvýznamnějších novozákonníků 20. století, napsal v roce 1951, že „Nový Zákon nepodává soustavného učení o státu ani ovšem podrobných rozborů skutečností státního života. Mluví o těchto skutečnostech jen nesoustavně, příležitostně, jakoby na okraji toho, co tvoří jeho vlastní thema (...).“¹ Ani Pavlovy listy nejsou výjimkou: nějaké soustavné politické učení v listech Nového zákona vypracováno není. Lze tedy vůbec hovořit o nějaké politické teologii či politickém myšlení apoštola Pavla? Jako výraz svébytné tematizace nikoli. U Pavla je vše podřízeno spáse a věnuje-li se vztahu k vrchnosti, starším, otrokům, nebo etickým otázkám, pak jen s ohledem na hlavní cíl, kterým je dar spásy v Ježíši Kristu pro všechny.² Pavel nepodává nějakou ucelenou teorii státu, nebo dokonce politickou filosofii, přesto lze ale hovořit o politickém myšlení, které není omezeno na nějakou „disciplínu“. Dějiny politického myšlení by nebyly

¹ Souček, J. B. „Stát v Novém zákoně.“ In: Pokorný, P. (ed.). *Kristus a dějiny*. Praha: Kalich, 1987, s. 47–59.

² Podobně také Günther Bornkamm: „Pavlova teologie je opanována „setkáním mezi Bohem, člověkem a světem, že tu prostě není místo pro žádná oddělená ‚témata‘. Všechno je vřazeno do generálního tématu – soud a milost.“ (Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*. Přel. M. Hájek. Praha: Kalich, 1998, s. 119).

kompletní, kdyby v nich chyběli autoři jako Hérodotos, Thukydidés, ale také Pavlovy listy, Zjevení Janovo, Tertullianovo *Apologeticum* nebo Augustinovo *De civitate Dei*. I v textech básníků, historiků nebo teologů lze v různé míře nalézat více či méně soustavné a systematické uvažování o politice, jež bylo mnohdy vlivnější než texty politických teoretiků nebo filosofů.³ Pavel se vztahu k politické moci věnoval explicitně pouze ve třinácté kapitole listu Římanům, ale na mnoha místech svých listů používá některých politických pojmů (spravedlnost, občanství v nebesích, apoštol) a mnoho primárně nepolitických témat a formulací jeho listů s sebou nese implicitní politické významy a důsledky, jež ovlivnily dějiny politického myšlení, politické imaginace i politické praxe dlouho po něm.

Ve své pavlovské interpretaci jsem vycházel ze sice v základní intenci překonané, v dílčích analýzách ovšem stále platné a cenné Bultmannovy *Teologie Nového zákona*.⁴ Užitečná mi byla i klasická kniha Günthera Bornkamma⁵ a také nedokončená *Teologie apoštola Pavla* českého novozákonníka Josefa B. Součka.⁶ O soudobém stavu badání užitečně referuje kompendium Ody Wischmeyerové⁷ a rozsáhlý *Dictionary of Paul and His Letters*⁸ a především do češtiny nedávno přeložený *Úvod do Nového zákona* Petra Pokorného a

³ Tak i mnichovský filosof a historik Henning Otmann píše v předmluvě ke svým několikavazkovým dějinám politického myšlení: „(...) das Nachdenken über Politik ist weder die Sache nur einer Disziplin, noch ist es auf die Wissenschaft beschränkt. Nachdenken über Politik kann jeder. Eine Geschichte des politischen Denkens muß offen sein für das, was von Historikern und Dichtern, Theologen und Juristen, ja von wem auch immer, zum Verständnis der Politik einer Zeit beigetragen wird.“ (*Geschichte des politischen Denkens: Die Griechen. Teilband 1: Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag, 2001, s. v). I v českém prostředí vzniklo v poslední době několik textů, který rozšiřují politické myšlení i na oblast teologie a náboženských textů (viz: Wernisch, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011; Herold, V. – Müller, I. – Havlíček, A. (eds.). *Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: OIKOYMENH, 2011).

⁴ Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984.

⁵ Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*, c.d.

⁶ Souček, J. B. *Teologie apoštola Pavla*. P. Pokorný (ed.). Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1982.

⁷ Wischmeyer, O. (ed.) *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2006.

⁸ Hawthorne, G. F. – Martin, R. P. (eds.) *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove (Illinois) – Leicester: Intervarsity Press, 1993.

Ulricha Heckela.⁹ Vedle těchto zdrojů jsem pak čerpal z článků a studií uvedených v poznámkovém aparátu. Jelikož práce není teologická a přistupuje k tématu z perspektivy dějin idejí, popřípadě soudobého filosofického diskursu, mohl jsem se spouště – pro naše téma nepříliš plodných – sporů pavlovského bádání prostě vyhnout.

Cílem této studie je tedy pojednat o politických rysech a implicitních významech Pavlovy teologie, jež měla přinejmenším pro latinskou Evropu a v některých rysech dodnes má dalekosáhlý význam a vliv. Pavel není explicitním a systematickým politickým myslitelem a přesto je jeho *politická teologie* významnou historickou křižovatkou a zdrojem další historické politické imaginace, bez jejíhož elementárního pochopení nelze pochopit další politicko-náboženský vývoj. To, že se věnujeme autorovi, který svými idejemi významně přispěl k formování evropské civilizace, je neseno nejenom snahou porozumět dějinám a tradici, ale je také vyjádřením úsilí o nalezení odpovědi na aktuální otázky a problémy. Žádné seriózní promýšlení soudobých problémů, dilemat a otázek soudobé podoby evropské civilizace se bez studia významných historických zvrátů a křižovatek nemůže obejít a těžko lze pochybovat o tom, že Pavel a vznik křesťanství právě jednu z těchto historických křižovatek představuje.

Metodologicky vycházíme z hermeneutického přístupu:¹⁰ přistupujeme k textu nikoli jako k „objektu“ zkoumání, který je nám dán jaksi *mimo* náš vlastní kontext, interpretační tradici a dějiny působení. K Pavlovým listům se přece vztahujeme právě proto, že jsou součástí tradice, mají velkolepé dějiny působení a tvořily a tvoří naše kulturní a civilizační kořeny. Interpretace starého textu se může jen zdánlivě vyhnout tradici a pokoušet se číst text jaksi mimo ní; interpret je vždy součástí tradice a nemůže z ní vystoupit. I jeho vlastní pozice, stanovisko, kontext, otázky, které si klade, jsou viditelně i neviditelně utvářeny tradicí. Jsme dědici minulých interpretací a texty čteme situačně, tedy z určitého historicky utvářeného socio-kulturního kontextu. To však neznamená, že by taková interpretace mohla být libovolná.

⁹ Pokorný, P. – Heckel, U. *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Přel. P. Moskala – L. Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013.

¹⁰ Konkrétně z kanonické knihy Hanse-Georga Gadamera: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975, zejména s. 250–261.

Podtitul práce však upřesňuje, že se jedná o studii, jež Pavlovu politickou teologii umísťuje do kontextu soudobé filosofie. Východiskem našeho zkoumání, situací, v níž se nacházíme a z níž se k textu vztahujeme – je určitá větev soudobé filosofie, která se věnuje právě politickým významům a interpretacím apoštola Pavla. Pavel je ve filosofii přítomen většinou jako inspirátor (Augustin, raný Heidegger)¹¹, provokující protivník (Nietzsche),¹² ale také jako obdivovaná postava, jejíž myšlení je považováno za politicky aktuální (Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben). Naše pozornost se po předběžných metodologických poznámkách v první části zaměří právě na onu třetí skupinu myslitelů, kteří nejsou teology ani praktikujícími křesťany a přesto otevřeli diskuzi o politickém významu Pavlovy teologie. Každý z nich z jistého specifického úhlu pohledu Pavla interpretuje, každý jej svým způsobem instrumentalizuje, ale také otevírá určité interpretační možnosti. Naší snahou nebylo postihnout a představit celý soudobý filosofický diskurs o Pavlovi, ale představit v této části tři – po mém soudu – nejzajímavější a nejvíce inspirující interpretace.

Pokud je ovšem čtenář netrpělivý a nečte knihy „od desek k deskám“, není-li to nutné, může přeskočit první a druhou část a věnovat se rovnou třetí části, která tvoří vlastní jádro práce. V ní přejdeme k vlastní interpretaci Pavlovy politické teologie, jež ze soudobého filosofického diskurzu vychází, zároveň se snaží ukázat na jisté opomíjené aspekty diskuze a přitom nerezignovat na historickou věrohodnost a plauzibilitu. Výklad v jednotlivých kapitolách této části postupuje tematicky od základních motivů (tělo Kristovo, časovost) k těm komplikovanějším (univerzalismus, interiorizace, náboženská netolerance). Kvůli snaze o komplexní interpretaci a zdůraznění souvislostí jsou jednotlivé

¹¹ Jedná se o přednášky k úvodu do fenomenologie náboženství ze zimního semestru 1920/21, kde se Heidegger snaží o fenomenologické čtení Pavlových listů a vystižení základního fenoménu (*Grundphänomene*) raně-křesťanského života s cílem odkrýt tak základní fenomény faktické životní zkušenosti, v níž už zde hraje klíčovou roli žitá a prožívaná časovost. Viz: Heidegger, M. *Gesamtausgabe 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. Srov.: Pöggeller, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. vyd. Tübingen: Neske 1990, s. 36–45; Brejda J. „Philosophia Crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus.“ *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998): 21–44.

¹² Viz: Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten.“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (1974): 97–124; Havemann, D. *Der ‚Apostel der Rache‘: Nietzsches Paulusdeutung*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2002.

kapitoly sice provázané, ale výklady se někdy také částečně překrývají, což je daň za výklad, který nepostupuje po způsobu komentáře k jednotlivým veršům a perikopám. V samotném závěru pak kromě obligátního shrnutí nabízíme i stručné zamyšlení nad aktuálními rysy Pavlova politického myšlení, které mohou být podnětné pro naši socio-politickou situaci a jež tedy jde nad rámec historické interpretace, které se jinak pokud možno držíme.

Jak vyplývá ze zmíněného hermeneutického přístupu, práce rozhodně nemůže přinést nějakou definitivní interpretaci; humanitní vědy ostatně takový cíl většinou dávno opustily. Jde o pozvání k promýšlení, nabídku interpretace, která si neklade nárok na výlučnost a úplnost, ale chce upozornit na některé více či méně známé, nebo dokonce úplně neznámé společenské a politické rysy, souvislosti a důsledky Pavlova myšlení. K dílu ovšem nepřistupujeme z perspektivy teologické, vyznavačské – k Pavlovým listům přistupujeme tak jako bychom četli třeba Platónovy dialogy nebo Apuleiovy *Proměny*. Primárně nám také nejde o *teologii*, ale sociálně-politické důsledky a etické souvislosti, významy a důsledky. Kdo tedy hledá v této práci teologii, povzbuzení ve víře, nebo inspiraci pro kázání, bude zklamán, možná i rozhořčen. Situaci, kdy studium těch nejdůležitějších textů evropské tradice je omezeno téměř výlučně na teologické fakulty, považujeme za velmi nešťastnou. Pro evropské vzdělance bylo vždy charakteristické vztahování se ke starým textům a jejich (kritická) reinterpretace. Kde jinde než na humanitních fakultách by se v tomto úkolu mělo pokračovat?

Závěrem je nutno připojit i několik terminologických a jazykových poznámek. Citáty z Nového zákona jsem přebíral z Českého ekumenického překladu tam, kde to bylo možné. Mnoho citátů však bylo nutné kvůli přesnosti upravit s ohledem na znění řeckého originálu. Tam, kde cituji do češtiny dosud nepřeložený text, je přetlumočení mé a za jeho nedokonalost se čtenáři předem omlouvám. Cílem nebylo nabídnout profesionální překlad, ale pouze pro účely této práce přetlumočit smysl. Klasické texty jsem citoval v dostupných českých překladech tam, kde to bylo možné, někdy jsem citáty s ohledem na znění originálu a záměr výkladu mírně upravil, na což také většinou v poznámkách upozorňuji. V celém spise se vyhýbám nábožensky příznakovému označení Starý zákon a užívám tradiční hebrejské označení Tenach (tóra, nebijím, ketubím), případně hebrejská

bible nebo řecké označení Septuaginta tam, kde máme na mysli řecký překlad. Vzhledem k tomu, že práce je interdisciplinární a nechceme klást čtenáři zbytečné překážky, hebrejská slova foneticky přepisují do latinky, řecká slova přepisují podle zdejších nakladatelských zvyklostí (čárky nad písmeny neoznačují přízvuky, ale dlouhé samohlásky). Laikovi by byly pojmy v alefbětě, nebo řecké abecedě k ničemu, odborník si v případě nutnosti jejich přesnou podobu snadno dohledá v textech v originálních jazycích. Označení Žid píše všude velkým písmenem, neboť lze ve většině případů jen velmi obtížně oddělit označení příslušnosti k národu od výhradně náboženského určení. Při interpretaci Pavlových listů se držíme pouze těch listů, o jejichž autenticitě nepanují pochybnosti. Jedná se tedy o sedm listů: Římanům, oba listy do Korintu, Galatským, Filipským, 1. Tesalonickým a list Filemonovi, k ostatním deuteropavlovským listům (Efezským, Koloským a 2. Tesalonickým) a legendickým Skutkům apoštolů pouze tu a tam přihlížíme. Výsadní postavení v interpretaci zaujímá pochopitelně list Římanům, Pavlův nejsystematičtější list a jakási summa jeho myšlení.

1. 2. Předběžné metodologické poznámky

Zda autor zvolil metodu přiměřenou předmětu zkoumání a cíli, který si vytyčil, se ukáže zpravidla ve vlastních interpretacích a metodologické části knih plní tak často funkci zbytečné vaty, kterou lze přeskočit. Vzhledem k relativní novosti zkoumaného přístupu a tématu však jisté metodologické poznámky, respektive metodologická východiska, musíme alespoň předběžně uvést – bez nich je další text a jeho směřování jen obtížně srozumitelné. O hermeneutice jako východisku celé práce již byla řeč v předmluvě, na tomto místě je třeba uvést další inspirace, jež se do díla promítly, a ukázat tak ingredience, z nichž je výsledný produkt vytvořen.

1. 2. 1. Pojem politické teologie

Ve 30. letech 20. století věnoval teolog Erik Peterson slavnou studii *Monoteismus jako politický problém*¹³ polemice s Carlem Schmittem a jeho spisem *Politická teologie* (1922).¹⁴ Peterson se snažil ukázat, že politická dimenze a možnost politické instrumentalizace křesťanské teologie končí ve 4. století s formulací trojiční dogmatu. Peterson tvrdí, že je to monoteismus, tedy představa jediného principu, jediného Boha, který jediný může sloužit legitimizaci monarchie.¹⁵ Tento monoteismus je ovšem s prosazením trojičního dogmatu omezen a křesťanství se tak jakékoli politické instrumentalizaci vzpírá. Trojjedinému bohu totiž neodpovídá ve stvořeném světě nic, nelze jej nijak rozumem konceptualizovat, zatímco Bohu monoteistickému odpovídá jediný vládnoucí princip, vladař, který vládne skrze mnohost satrapů, místodržících. V závěru Peterson dokonce říká, že o politické teologii můžeme hovořit jenom na půdě židovství nebo pohanství.¹⁶ Zaujímá tak postoj, který je z hlediska jeho snahy zabránit instrumentalizaci křesťanství nastupujícími totalitami v Evropě pochopitelný, nicméně

¹³ Peterson, E. *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Betrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.

¹⁴ Schmitt, C. *Politická teologie: Čtyři kapitoly k učení o suverenitě*. Přel.: J. Kranát – O. Vochoč, Praha: OIKOYMENH 2012.

¹⁵ Peterson vidí kořen propojení evropského monarchismu v Aristotelově *Metafyzice*: „Jsoucná nechtějí být spravována špatně. *Nedobrá vláda je mnohých – jen jeden vladařem budiž!*“ (*Met.* XII, 1076a; mírně upravený překlad A. Kříže).

¹⁶ Peterson, E. *Der Monotheismus als politisches Problem*, c.d., s. 98–100.

heuristicky nepřilíš plodný a historicky neadekvátní.¹⁷ Vezmeme-li za východisko Schmittův spis *Politická teologie*, pak můžeme získat inspirující teoreticko-metodologický aparát ke zkoumání některých souvislostí mezi náboženstvím a politikou. Vezměme za východisko slavnou formulaci Carla Schmitta ze třetí kapitoly:

„Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými. Nejen ve svém historickém vývoji, protože byly z theologie přeneseny na státovědu, když se například z všemohoucího Boha stal všemocný zákonodárce, ale také ve své systematické struktuře (...). Výjimečný stav má pro právní vědu analogický význam jako zázrak pro theologii. (...) Idea moderního právního státu se totiž prosazuje spolu s deismem, theologií a metafyzikou, která zázrak vykazuje ze světa a odmítá ono prolomení přírodních zákonů obsažené v pojmu zázraku, které bezprostředním zásahem ustavuje výjimku, právě tak jako odmítá i bezprostřední zásah suveréna do platného právního řádu.“¹⁸

Schmitt tedy předpokládá historické transfery theologických pojmů do politické sféry a vzájemnou strukturální souvislost obou sfér; theologické pojmy v dějinách korelovaly s pojmy politickými: všemohoucímu Bohu odpovídá všemohoucí suverén, výjimečnému stavu odpovídá pojem zázraku. Jenže s deismem je z povědomí vylučována jak představa zázraku, tedy Božího zásahu do řádu přírodních zákonů, tak výjimky, tedy zásahu suveréna do právního řádu. Takové zavržení možnosti výjimky a výjimečného stavu ovšem znamená depolitizaci. Politično spočívá v rozlišování mezi přítelem a nepřítelem a takové rozlišování je nepodmíněné. Rozhoduje o něm suverén, který má také možnost rozhodovat o vyhlášení výjimečného stavu. „Suverén stojí mimo normálně platný právní řád, a přece k němu patří, neboť mu přísluší rozhodnutí, zda může být ústava *in toto* suspendována.“¹⁹ Suverén tedy v sobě sjednocuje dimenzi politicko-právní s dimenzí absolutna – absolutního rozhodnutí, které je nepodmíněné a nekontrolovatelné. Ač se náš právní řád snaží tuto suverenitu všemožně omezovat, nelze popřít, že každý takový řád, rozhodnutí o platnosti práva, spočívá na *rozhodnutí*. Skutečný stát se proto bez náboženství neobejde. Jen formální liberalismus a sekularismus není ve Schmittově vidění s to zajistit potřebnou závaznost a společenský konsensus. Není například schopen přimět

¹⁷ Viz: kap. 3.1.

¹⁸ Schmitt, C. *Politická teologie*, c.d., s. 31.

¹⁹ Tamtéž, s. 10.

občany státu, aby šli za stát obětovat své životy,²⁰ není s to vytvářet přetrvávající pocity sounáležitosti a pouta solidarity. Čím může své občany zavazovat a motivovat, předpokládá-li nábožensko-hodnotovou pluralitu, respektive neutralitu?²¹

Tento Schmittův náhled zvláštní souvislosti mezi suverénní mocí a náboženstvím nese rysy normativní: Schmitt říká, že taková skutečná politika je a má být. To, co se odehrává mimo nepodmíněné rozhodování o příteli a nepříteli, se odehrává mimo sféru politična. Politično v tomto pojetí ovšem vždy nutně předpokládá odpovídající politickou teologii. Pokud si od Schmittových tezí odmyslíme jejich normativní rysy a vezmeme-li je jenom jako teoretické východisko, otevře se nám prostor pro zkoumání explicitních a implicitních významů náboženských výpovědí, podobně jako je pak možné se ptát po implicitních náboženských významech určitých výpovědí politických. Právě tuto souvislost nazýváme v návaznosti na Schmitta a další autory *politickou teologií*.²²

Ukažme si na příkladu, co onou politickou teologií můžeme také rozumět. Práví-li se ústavě České republiky, čl. 2, odst. 1., že „lid je zdrojem veškeré moci“, pak jde o performativní právně-politickou výpověď. Taková výpověď má zároveň i svůj implicitní náboženský význam, který lze zkoumat. Je-li zdrojem veškeré moci lid, pak to zároveň znamená, že tím zdrojem moci není Bůh, jako je tomu ve formulaci „není moci než od

²⁰ Skutečný politický útvar předpokládá *ius belli*. Možnost války ale předpokládá, že stát může disponovat životy svých občanů, která je liberálnímu státu zapovězena. Srov.: Schmitt, C. *Pojem politična*. Přel. O. Vochoč. Praha – Brno: OIKOYMENH – CDK, 2007, s. 46nn.

²¹ Pregnantně tento nedostatek či paradox liberálního sekulárního státu shrnul Schmittův žák Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Z čeho žije stát, kde bere potřebnou nosnou, stmelující sílu a vnitřní regulátory svobody, když už svou podstatu nečerpá a nemůže čerpat z vazby náboženské?“ (...) „Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat. To představuje nejodvážnější krok, který – v zájmu svobody – udělal.“ (Böckenförde, E.-W. „Vznik státu jako proces sekularizace“. In: Hanuš, J. [ed.]. *Vznik státu jako proces sekularizace: Diskuze nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: CDK, 2006, s. 7–24, 20–21).

²² Pojem *teologie* vzniká ostatně v politickém kontextu. Poprvé se objevuje u Platóna v kontextu debaty o spravedlivé obci v Ústavě. Adeimantos se Sókratem zde probírají „zásady vypravování o bozích“ (*typoi peri theologias*), které nebude pro obec a její občany škodlivé, ale naopak bude obci i jim samým prospěšné (Resp. 379a). Z hlediska dějin pojmů je pojem teologie od počátku svých dějin propojen s politikou.

Boha“ uvedenou v listu Římanům.²³ Performativní juristická výpověď Ústavy v sobě tedy nese implicitně polemický osten a má nutně také nepřímé teologické důsledky. Právě tuto souvislost a důsledky politických výpovědí na náboženství a náboženských výpovědí na chápání politična lze označit souhrnným pojmem politická teologie. Politická teologie je tak označení takového zkoumání souvislosti náboženských a politických výpovědí, které si neklade normativní nároky, ale jedná se o analytickou kategorii, pojem, který se snaží zachytit hraniční jevy mezi politickou filosofií či politickým myšlením a teologií.²⁴

Ačkoli tedy užíváme ve spojení politická teologie také pojmu teologie, o teologii jakožto snahu o přiměřenou a racionální artikulaci náboženské zkušenosti a obsahů víry nám v této studii nejde. Jde nám o sociálně-politický rozměr a konsekvence právě určitých náboženských představ. Z tohoto hlediska se náš přístup blíží Weberovým zkoumáním „hospodářské etiky“ světových náboženství a náš příspěvek chápeme jako skromné navázání na velkolepý program, který Weber nestihl dokončit.²⁵ Ten svůj záměr v *Protestantské etice* shrnul následovně:

„Pro naše účely zde jde jen o ty stránky reformace, které se vlastnímu náboženskému vědomí musejí jevit jako periferní a přímo vnější. Neboť zde se má pouze stát srozumitelnějším *zásah*, který měly náboženské motivy v tkanivu vývoje naší moderní, specificky světové kultury vyrostlé z nesčetných jednotlivých historických motivů. Ptáme se tedy pouze, co lze z jistě charakteristických obsahů této kultury *přičíst* reformaci jako jejich historické příčině.“ (zvýraznil M.H.)²⁶

Ačkoli zde Weber hovoří o reformaci, lze tento program rozšířit i na další období dějin náboženství. V pozadí našeho zájmu o apoštola Pavla tedy není otázka po správnosti, nebo nosnosti určitých náboženských představ, ale otázka po tom, jak určité náboženské představy Pavlových listů přispěly ke konstituci socio-politického světa evropské civilizace. Takový přístup se nutně může jenom snažit o vystihnoutí určitých socio-politicky

²³ Ř 13,1.

²⁴ Takové pojetí politické teologie vychází především z díla Jana Assmanna. Viz: Assmann, J. *Panství a spása: Politická teologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a v Evropě*. Přel. O. Vochoč. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 13–33.

²⁵ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III.: Das antike Judentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921.

²⁶ Weber, M. *Metodologie, sociologie a politika*. Přel. M. Havelka. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 241.

relevantních tendencí, nikoli ovšem o úplné postižení Pavlova myšlení. Naším cílem je tedy načrtnout přibližný rozvrh, který by přispěl k porozumění dalšímu historickému vývoji a tak i naší dějinné situaci. Metodologicky se přitom opíráme o historicko-sociologický přístup Maxe Webera a pojem politické teologie rozpracovaný autory jako je Jacob Taubes nebo Jan Assmann. Než se pustíme do vlastního zkoumání, je na místě představit Weberovu historicko-sociologickou interpretaci apoštola Pavla, která slouží jako jisté východisko našeho výkladu.

1. 2. 2. Pavel v historicko-sociologické analýze Maxe Webera

Zatímco je dosti pozornosti věnováno postavě Pavla v myšlení Friedricha Nietzscheho nebo Martina Heideggera, Max Weber stojí z tohoto hlediska stranou pozornosti. Postava Pavla má přitom centrální význam v jeho výkladu racionalizace a historicko-sociologické analýze okcidentální civilizace. Weber si v celku svých historicko-sociologických zkoumání náboženství klade otázku „jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na půdě Okcidentu a jen zde se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má – jak si rádi představujeme – *universální* význam a platnost.“²⁷ Webera tedy nezajímá primárně teologický obsah jako takový, ale pouze praktické důsledky určitých náboženských postojů a představ.²⁸ Na jiném místě svou perspektivu vyjadřuje tak, že náboženství jej nezajímá co do podstaty (*Wesen*), ale chápe je metodologicky záměrně reduktivně jako „podmínky a účinky specifického druhu subjektivních prožitků, představ, záměrů člověka, projevujících se navenek v rozmanitě probíhajícím jednání.“²⁹ Je to právě sociologická perspektiva *jednání* v tomto světě, která Webera vede k tomu, že se zabývá „hospodářskou etikou světových náboženství“. Nikoli tedy pro jejich věroučný obsah jako takový, ale pro sociálně-ekonomické důsledky, které určité typy teologií, postojů ke světu a hodnotových vztahů implikují. Náboženství lze chápat jako sociálně-kulturní konstelace, jež produkují určitou společenskou formu hodnotového *a priori* a spolu s dalšími faktory vytváří předpoklady a podmínky jednání individua a dodávají mu určitý smysl.

Weber tedy zaměřuje svou pozornost na „historická centra“ (Rickert),³⁰ jedinečná zřetězení okolností vytvářející specifická „vztažení k hodnotám“ (*Wertbeziehung*), které „umožňují porozumět individuálním řetězcům historických událostí, jež zasahují až do naší

²⁷ Formulace je z tzv. *předznamenání* (*Vorbemerkung*) z roku 1920. Weber, M. *Metodologie, sociologie a politika*, c.d., s. 169.

²⁸ Podobně se Weber vyjadřuje v úvodu ke studii o konfucianismu a taoismu: náboženství jej zde nezajímá z hlediska teologie – ta je jenom prostředkem, ale „die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religion gegründeten *praktischen Antriebe zum Handeln* sind das, was in Betracht kommt.“ (Weber, M. *Gesamtausgabe. Band I/19: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, s. 85).

²⁹ Weber, M. *Sociologie náboženství*. Přel. J. J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 121.

³⁰ Viz: Havelka, M. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. In: Weber, M. *Sociologie náboženství*, c.d., s. 13–115, s. 70.

přítomnosti“.³¹ Věda s profesionální vrstvou odborníků, harmonická tonální hudba, racionální teologie, systematické právo, profesionální byrokracie a kapitalismus – to jsou všechny jevy, které vznikají, nebo se plně rozvíjejí v evropské civilizaci a Weberovo historicko-sociologické zkoumání náboženství je vedeno právě touto snahou pochopit, jaké zřetězení okolností k tomuto vývoji vedlo.³² Při četbě *Protestantské etiky* nebo studie o starověkém židovství se ukáže, že jedním z takových klíčových historických uzlů, zřetězení okolností, které určily charakter dalšího historického vývoje, je vznik křesťanství a působení apoštola Pavla. Tyto – Weberovými slovy - dějinné „výhybky“ (*Weichenstelle*) a „body obratu“ (*Angelpunkte*)³³ ovšem nelze vidět jako jakési kauzální hybatele k nějakému cíli, nýbrž jen jako náhodné shluky okolností, které vedly k nezamýšlením důsledkům.³⁴

Weber ve své rozsáhlé a důkladné studii o starověkém židovství, která si v mnohém dodnes podržuje svou platnost, připisuje židovství významné kulturní výkony, které tvoří stavební kameny, ony náhodné okolnosti, které přispěly k určitému směru evropského vývoje. Starověké židovství především představuje určitý civilizační výkon, bez něhož si nelze evropský vývoj představit. Jmenovitě mezi nejdůležitější výdobytky patří: náboženská etika nitrosvětského jednání zahrnující specifickou koncepci Boha odlišného od světa a uzavírajícího s lidem smlouvu a institucionalizované odmítnutí magie. Této etiky si Weber mimořádně cenní a považuje ji za jeden ze stěžejních bodů nejenom

³¹ Tamtéž, s. 71.

³² Weber, M. *Metodologie, sociologie a politika*, c.d., s. 169-181.

³³ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 7.

³⁴ Jedním z takových epochálních shluků okolností je vznik protestantismu a Lutherův překlad slova *kléisis* novotvarem *Beruf*, který dodal světskému povolání morálně-náboženský význam. Jakkoli v luterství nebo u Luthera samotného nelze hovořit o nějakém pozitivním hodnocení kapitalismu, neboť zde převládá tradicionalistický postoj nebo pavlovský postoj eschatologické indiference, Luther vytvořil jisté podmínky pro vznik „ducha kapitalismu“. Ač Weber explicitně nepoužívá pojmu *nezamýšlených důsledků* (na jednom místě *Protestantské etiky* hovoří o důsledcích nepředvídaných a nechtěných), nezdá se mi, že by byl s jeho intencí v rozporu.

civilizačního vývoje Předního východu. Období 9.–5. století př. n. l.³⁵ chápe spolu s 15.–17. stoletím n. l. jako období zásadních a co do důsledků důležitých okcidentálních inovací, jako důležitých milníků a křižovatek v procesu racionalizace.³⁶ Důležité ovšem je, že kulturní inovace starověkého židovství jsou „zachráněny“ a rozšířeny díky teologii a působení apoštola Pavla. Weber píše:

„K nejdůležitějším výkonům pavlovské misie patří to, že se podařilo zachránit a přenést do tohoto náboženství svatou knihu Židů jako svatou knihu křesťanství a přitom však omezit všechny rysy její vyostřené etiky jako už nezávazné; neboť skrze křesťanského Spasitele došlo k vyloučení jako neplatných právě těch aspektů etiky, které vytvářely charakteristické zvláštní postavení Židů: jejich rituálně zakotvené postavení páriů.“³⁷

Weber na jedné straně vyzdvihuje jedinečný komplex kulturních inovací předexilního židovstva, zároveň ale říká, že tyto inovace mají omezený dosah kvůli poexilnímu ritualismu, který brání jejich rozšíření mimo oblast uzavřeného a etnicko-nábožensky definovaného židovství. Hovoří dokonce o statutu páriů v nekastovní společnosti. Pojem pária je pro nás dnes pochopitelně politicky nekorektní a nepřijatelný, Weber jím chce říci to, že poexilní židovství se dobrovolně uzavíralo do jakési ghetto-existence, alespoň v kulturním slova smyslu. Tato konstrukce je zřejmě historicky chybná – jedná se o projekci středověké situace židovství na starověký svět, přičemž tato projekce nezohledňuje pluralitu a významnou kulturní kreativitu poexilního židovstva.³⁸ Toto poměrně negativní hodnocení poexilního židovství, které se ve Weberově vidění jaksi dobrovolně uzavřelo a nepřispělo nějakými dalšími kulturními inovacemi k procesu rozšiřování racionality na další životní oblasti, vytváří kontext, v němž pak ve Weberově podání září Pavlovo misijní působení jako klenot a historický bod obratu *par excellence*.

³⁵ Weber vycházel pochopitelně ze znalostí biblistiky své doby. V některých ohledech a především v dataci určitých jevů jsou jeho teze pochopitelně překonané. Většina jevů, které Weber připisuje předexilnímu judaismu, jsou spíše plodem exilním nebo poexilním.

³⁶ Viz: Schluchter, W. „Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus“. In Týž (ed.). *Max Webers Studie über das antiken Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, s. 11–77.

³⁷ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d, s. 6–7.

³⁸ Viz: Schluchter, W. „Der Ansatz von Max Webers Religionssoziologie am Beispiel seiner Studie über das antike Judentum“. In: Luchesi, B. – Stuckrad, K. von (eds). *Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans. G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 75–101.

Pavel totiž zachovává Weberem vysoce ceněnou náboženskou etiku každodenního jednání, tak zároveň zbavuje vzniklé křesťanství oné hradby rituálních předpisů, které Židy oddělovaly od jejich okolí. Ocitujme znovu Webera samotného:

„Bez převzetí Starého zákona jako svatých knih by na půdě helénismu sice existovaly pneumatické sekty a mysterijní společnosti kultu Kyrios Christos, ale nikdy křesťanská církev a křesťanská etika každodennosti. Neboť pro to by chyběl jakýkoli základ. Bez emancipace od rituálních předpisů Tóry, jež zakládaly kastovní oddělení Židů, by ale křesťanské společenství zůstalo podobně jako třeba eseji a therapeuti malou sektou židovského párijského lidu. Ale právě v jádru tohoto křesťanského učení, vysvobozující z dobrovolně vytvořeného ghetta, navazuje pavlovská misie na židovské, již napůl překryté učení, které vzniklo z náboženské zkušenosti exilu.“³⁹

Pavel má tedy ve Weberově historicko-sociologické naraci o procesu racionalizace ústřední místo, neboť zachovává náboženskou etiku každodennosti a příklon ke světu.⁴⁰ Zároveň navazuje na univerzalistické motivy vzniklé ze zkušenosti exilu. Ty jsou ve Weberově interpretaci zachyceny především u Deuteroizajáše v motivu spravedlivého služebníka, který jako obětní beránek trpí za hříchy ostatních.⁴¹

Weber bohužel nestihl dokončit svůj projekt „hospodářské etiky světových náboženství“ a nestihl napsat studii o starověkém křesťanství a rabínském židovství. Přesto je možné z jeho kusých vyjádření rekonstruovat jeho pohled na Pavla a rané křesťanství. Pavlovi se podařilo vyřešit napětí mezi univerzalistickou koncepcí Boha a partikulární etnickou identitou vymezující se vůči sousedním etnikům.⁴² Velký význam Weber připisuje sporům o komensalitu mezi Petrem a Pavlem. Křesťanství se konstituuje jako městské náboženství a odmítnutí rituálních omezení je podle Webera zásadním průlomem, který mimo jiné

³⁹ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 7.

⁴⁰ Weber se pokoušel různá světová náboženství klasifikovat co do jejich vztahu ke světu a každodennosti. Názorně je to předvedeno v jeho „mezipojednání“ (*Zwischenbetrachtung*). Ke vzniku kapitalismu a racionalizace přispívaly náboženské postoje, které svět neodmítaly, neuchylovaly se k mystice, ale ke každodenní nábožensky motivované etice, nebo dokonce pozitivnímu oceňování světské práce, jako čemusi nábožensky relevantnímu (srov.: Weber, M. *Gesamtausgabe. Band I/19*, c.d., s. 479-522).

⁴¹ Viz: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 7.

⁴² Viz: Eisenstadt, S. „Max Webers Sicht des frühen Christentums und die Entstehung der westlichen Zivilisation. Einige vergleichende Überlegungen.“ In: Schluchter, W. (ed.) *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 509-524.

otevřel cestu pro pozdější vznik středověkého měšťanského stavu.⁴³ Vznik křesťanství ovšem není pouze krokem ve směru racionalizace, ale jsou zde také zpětné tendence. Křesťanství oslabuje monoteismus, ale hlavně otevírá dveře magii, tedy ovládnutí posvátných sil skrze uzdravování, nebo extatickým projevům ducha. Pavlův význam je v konstituci raného křesťanství o to větší, že je to právě on, kdo omezuje prostor pro magii, extatické projevy a různé pneumatické tendence. Raně-křesťanská eschatologie není eschatologií úniků ze světa (*Weltflucht*), ale spíše indiference (*Weltindifferenz*).⁴⁴ Pavel sám přitom chápe svou činnost jako praktický úkol, je nástrojem Boží činnosti, nikoli prodlévajícím mystikem.

Weber ve své interpretaci z počátku 20. století vypracovává mnohé motivy vyzdvižené Alainem Badiou, a to mnohem důkladněji a komplexněji. Jeho interpretaci rozvrženou na mnoho set stran jsme zde představili jenom ve veliké zkratce. Je pro náš účel zajímavá jak z hlediska metodologického, tak obsahového. Metodicky je ovšem nutno se zbavit Weberova poněkud skrytého evolucionismu specifického typu. Weber není evolucionistou v tom smyslu, že by předpokládal, že nějaká kultura může vyčerpat lidské možnosti, ale při podrobnějším čtení si nelze nevšimnout, že Weber klasifikuje jednotlivé náboženské tendence jako jisté vývojové stupně co do jejich přínosu k procesu racionalizace, vztahu ke světu a míry vnitřní racionalizace a systematizace náboženského obsahu.⁴⁵ Následující kapitoly chápeme jako skromný příspěvek k diskuzi o politické teologii apoštola Pavla a určitým historicko-sociologickým důsledkům jeho teologie, přičemž oboje spolu souvisí. K povaze implicitních významů politické teologie patří to, že se projevují mnohdy až s jistým časovým zpožděním a jen ve spojení s mnoha dalšími faktory a ovlivňují charakter dalších epoch. Pavlovo misijní působení nepochybně patří k oněm historickým křižovatkám, které „umožňují porozumět individuálním řetězcům historických událostí, jež zasahují až do naší přítomnosti“.⁴⁶ I naše tázání je proto

⁴³ Viz: Weber, M. *Sociologie náboženství*, c.d., s. 158; Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 439–440; Schluchter, W. „Der Ansatz von Max Webers Religionssoziologie am Beispiel seiner Studie über das antike Judentum“, c.d., s. 95–96.

⁴⁴ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 342.

⁴⁵ Viz: Schluchter, W. „Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus“, c.d., s. 54–58.

⁴⁶ Havelka, M. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“, c.d., s. 71.

historické, ale zároveň explicitně vychází ze snahy lépe pochopit naši přítomnou dějinně-konstituovanou situaci.

2. Recepce Pavlovy politické teologie v soudobé filosofii

Je na první pohled překvapivé, s jakou intenzitou se někteří filosofové poslední doby věnují postavě apoštola Pavla, postavě spíše nefilosofické, či dokonce antifilosofické.⁴⁷ Je to o to překvapivější, že filosofové, kteří se Pavlovi intenzivně věnovali nebo věnují, se rozhodně explicitně nedefinují jako křesťané, ale spíše jako ateisté či agnostici a výjimečně jako Židé. Autory, kteří se s Pavlem intenzivně vyrovnávají, zajímá *politická dimenze* Pavlových listů, tedy to, co v návaznosti na Carla Schmitta nazýváme *politickou teologií*. Co činí Pavla v jejich očích tak aktuálním? V čem ona aktualita spočívá? Zájem o politickou dimenzi Pavlových listů není již jen nějakým okrajovým akademickým jevem, neboť tito myslitelé zpravidla zaujímají také niku angažovaných intelektuálů; jsou lidé známí nejen akademické obci, ale i široké veřejnosti. Je to fenomén, který by si zasloužil i podrobnějšího sociologického pojednání. My se zde budeme zabývat výhradně tím, co tito autoři říkají o Pavlovi, jak jej interpretují, případně, jak ho instrumentalizují, jak mu rozumí a nerozumí.

V této části nás však zajímají politické implikace Pavlovy teologie, tak jak vystupují v interpretacích vybraných soudobých filosofů. Tento způsob tematizace politické teologie má svá omezení, ale i možnosti. Na jedné straně rozhodně není nezajímavé přistoupit k historickému textu v kontextu myšlenek lidí, kteří mají kladení a hledání odpovědí na soudobé otázky jaksi vetknuty ve svém povolání. Na straně druhé takový kontext a způsob čtení činí textu také jisté „hermeneutické násilí“. Je na místě připomenout základní předpoklad Gadamerovy hermeneutiky, že k textům tradice nelze přistoupit jaksi nezprostředkovaně, bez kulturních předpokladů, jako bychom mohli škrtnout dějiny jeho působení. Každý výklad vychází z konkrétní a vůči vykládanému textu vzdálené situace. Představa, že bychom mohli psát nějakou politickou teologii apoštola Pavla *an sich*, tedy přistoupit k tomu, co Pavel učil, jaké byly jeho politické představy, je neudržitelná a v silném slova smyslu naivní. Při výkladu se nemůžeme vymanit ze situace a našich vlastních otázek a problémů, nemůžeme se ani vymanit z tradice výkladu, které nám text podávají vždy již s určitým předporozuměním. My v této práci budeme přistupovat

⁴⁷ Některé výroky naznačují, že Pavel touhou po moudrosti a filosofii spíše pohrdá (Ř 1,21-22; 1 K 1,19-26; 2,1.4-6; 3,19-20). Vypovídající je také literární zpracování epizody na Areopagu Sk 17,18-32.

k tématu Pavlovy politické teologie z perspektivy soudobé filosofie a z otázek, které si klade, a budeme zkoumat plauzibilitu odpovědí a interpretací. Současná filosofie přistupuje k Pavlovi způsobem, který je – navzdory vší problematičnosti – velmi inspirující. Postupně se ale také ukáží problémy, které současná aktualizace Pavla ve filosofii nese. Ve třetí části knihy přistoupíme k vlastní interpretaci Pavlovy politické teologie, jež se pokusí navázat na aktuální filosofickou diskuzi a neopomenout přitom historicko-náboženský kontext a vyhnout se tak problémům a jednostrannostem, jež se v tomto diskursu někdy objevují.

2. 1. Jacob Taubes: „Jsem pavlovec, ne křesťan“

Na počátku soudobého filosofického zájmu o apoštola Pavla stojí Jacob Taubes, výrazná postava německé poválečné intelektuální scény a její tak trochu *enfant terrible* a intelektuální *trickster*. Dodnes je Taubes v Německu ceněn jako významný myslitel,⁴⁸ ač je při bližším a kritickém zkoumání jeho originální intelektuální přínos spíše skrovný a je cenný především jako nadaný kompilátor schopný efektivní a výstižné zkratky. Taubesovi nelze upřít charisma a schopnost udělat show, jeho přednášky byly prokládány anekdotami, vtipnými příklady, ale také invektivami a urážkami kolegů. Taubes fascinoval již samotným vzhledem: *kippa* na hlavě, levicový deník *Tageszeitung* v podpaží, snad i proto byl berlínskými revolučně naladěnými studenty velmi oblíben. Později spolu s levicovou filosofkou a angažovanou intelektuálkou Margheritou von Brentano tvořili obdivovaný, dnes bychom řekli „trendy“ pár Svobodné univerzity v Berlíně. Akademické zásady citování a dokládání převzatých tezí mu však nebylo příliš vlastní a u určitých jím zastavaných myšlenek lze jen těžko rozhodnout, zda šlo o geniální intuici, nebo o prostý plagiát doprovázený sečtělostí překračující hranice disciplín.⁴⁹ Nebudeme zde čtenáře zatěžovat anekdotickými historkami z Taubesova života a akademického působení⁵⁰ a podíváme se přímo na jeho čtení apoštola Pavla. Postupovat přitom budeme – kvůli nedostatečné systematičnosti Taubesova myšlení – chronologicky.

Pro Taubese se zhruba od 50. let stává apoštol Pavel intelektuálním souputníkem, až jsou mu v posledních fázi života Pavlovy texty – jak říká sám Taubes - jakýmsi palimpsestem,

⁴⁸ Péči o dílo Jacoba Taubese a jeho první manželky Susan Taubes se věnuje berlínské *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung*.

⁴⁹ Přinejmenším jeho dizertace by dnes byla ohodnocena jako plagiát. Jsou zde nepřiznané parafráze a dokonce i citace z děl Oswalda Spenglera (za upozornění a doklady vděčím doktoru Matthiasu Riedlovi ze Středoevropské univerzity v Budapešti).

⁵⁰ Zvědavého čtenáře můžeme odkázat jak na velmi zajímavé vzpomínky Hanse Jonase (Viz: Jonas, H. *Erinnerungen*. Ed. Ch. Wiese. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag, 2003, s. 271-273.), nebo korespondenci s Gerschomem Scholemem, který Taubese, svého bývalého žáka, z celkem pochopitelných důvodů nemohl ani vidět (Viz: Taubes, J. *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob an Gerschom Scholem und andere Materialien*. Ed. E. Stimilli. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006). Dále pozapomenutý a dnes znovuobjevený „feministický“ román *Divorcing Susan Taubesové*, který pojednává také o jejich bolestném soužití. Očekává se také vydání životopisu Jacoba Taubese z pera jeho syna.

tedy textem, který je na pozadí implicitně přítomen při čtení jiných autorů, jež tím vystupují v novém a nečekaném světle. Autory, které Taubes tímto způsobem uvádí do vztahu k Pavlovi, jsou především Nietzsche, Freud, Benjamin a Schmitt. V roce 1952 Taubes napsal dopis svému příteli z dob basilejských studií Arminu Mohlerovi, radikálnímu konzervativci, který tehdy pracoval jako sekretář Ernsta Jüngera. Přátelství levicově orientovaného Taubese s radikálním konzervativcem – a takovým Mohler tehdy i později byl – není ničím neobvyklým, ale naopak je tím, co je na Taubesovi jako intelektuálovi zajímavé: jeho schopnost integrovat extrémny, vytáhnout něco zajímavého i u oponentů, kteří jsou mu světonázorově zcela vzdáleni. V dopise se Taubes poprvé zmiňuje o svém vztahu k Pavlovi. Píše zde:

„(...) zákon přece není tím prvním a posledním, neboť se „dokonce“ i mezi člověkem a člověkem vyskytují vztahy, které zákon „překračují“, „narušují“ – láska, slitování, odpuštění (míněno nikoli „sentimentálně“, ale „reálně“). Neuměl bych se svým bídným a často křiváckým životem postoupit ani krok dále (ostatně ani nevím, jak bych měl nějaký krok dále učinit), bez toho abych se upínal na lásku, slitování, odpuštění, což mne vede stále znovu – a proti mé „vůli“ – k Pavlovi.“⁵¹

Taubes, ač v roce 1946 ordinovaný rabín, se zde vůči Pavlovi vyjadřuje nečekaně pozitivně. Přísnost tóry jako by musela být vyvažována výjimkou – láskou a odpuštěním. V Taubesově původně anglicky psané studii z roku 1953 má Pavel ovšem mnohem méně pozitivní roli. Text o sporném bodu mezi židovstvím a křesťanstvím je psán z ortodoxní perspektivy a nedostatek ortodoxie je naopak vyčítán Pavlovi, stejně jako Martinu Buberovi a – poněkud překvapivě – také Franzi Rosenzweigovi, kteří údajně židovství romantizují a zbavují jej jádra a pilíře identity, kterým je od časů Ezdrášových *halacha*. Rosenzweig ovšem především tím, že ve *Hvězdě vykoupení* představuje židovskou teologii dějin, do níž sofistickým způsobem zahrnuje i církve.⁵² Úlohou křesťanství podle Rosenzweiga je – velmi jednoduše řečeno – šíření monoteismu ve světě. Zatímco církve má teologii „Starého zákona“ a začleňuje dějiny Izraele do dějin spásy, podobný krok ze strany židovské teologie je nesmyslný. Podobně kritický je Taubes i vůči Rosenzweigovi

⁵¹ Taubes, J. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, s. 34-35.

⁵² Bouertz, P. *Svědkové budoucího času I: Cohen, Rosenzweig, Benjamin*. Přel. M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 154–160, 219–232.

pojetí zákona, neboť i on je pro jistý selektivní přístup k příkázáním (*micvot*), jež se musejí adaptovat na určitou dějinnou situaci.⁵³ V tomto jsou tedy oba myslitelé ovlivněni křesťanskou filosofií dějin a Pavlovým zpochybněním platnosti a závaznosti zákona.⁵⁴ Ten musí být neměnný, nepodléhat dějinným změnám. Pavel podle Taubese také ruší a relativizuje závaznost Tóry svou dějinnou interpretací, kdy ji vidí jako něco, co se stalo v průběhu dějin po příchodu mesiáše nadbytečným. Tóra v Pavlově pojetí není vyjádřením vztahu mezi Bohem a člověkem, vyjádřením touhy po spravedlnosti, která se má střízlivě projevat v detailech každodenního jednání, ale je viděna jako břímě, jho, které člověka znesvobodňuje. Proti *halashe* jako cestě lidského života, po níž člověk může „kráčet“⁵⁵ před Bohem, pak Pavel staví lásku, která tóru a *halachu* překračuje. Z perspektivy ortodoxie, kterou zde Taubes zaujímá, se jeví Pavel jako protivník, jehož údajný antinomismus by dnes znamenal rozpuštění židovství v kultuře, která je i v moderní době nadále ovlivněna křesťanskými symboly a hodnotami. Sporný, neuralgický bod mezi židovstvím a křesťanstvím je vyjádřením ustavičného konfliktu mezi principem zákona a principem lásky. „Jho zákona“ je podle Taubese zpochybňováno entusiasmem lásky, ale na konci časů může sama „spravedlnost zákona“ zpochybnit onu svévoli lásky.⁵⁶

Zatímco v dizertaci o Západní eschatologii z roku 1947 Pavel ještě nehraje v Taubesově myšlení nijak zvlášť významnou roli,⁵⁷ nejpozději rokem 1952 se stává důležitou postavou v jeho myšlení. Překvapující je ovšem protikladnost soukromého a veřejného stanoviska. Na jedné straně v soukromém dopise vyjadřuje osobní fascinaci Pavlovým antinomismem

⁵³ Tamtéž, s. 248–250.

⁵⁴ O závaznosti příkázání (*micvot*) a vztahu zákona a zjevení vedli Buber s Rosenzweigem ve 20. letech poměrně intenzivní spor. Viz korespondence in: Rosenzweig, F. *On Jewish learning*. Ed. N. Glatzer. Schocken Books: New York, 1955, s. 111–118.

⁵⁵ Halacha je odvozena od slovesa *halach*, tedy kráčet, jít.

⁵⁶ Taubes, J. „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum“. In: Týž, *Vom Kult zur Kultur*. 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007, s. 85-98.

⁵⁷ Schulte, Christoph. „Paulus“. In: Richard Faber, Eveline Goodman-Thau, Thomas Macho (eds.). *Abendländische Eschatologie: Ad Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, s. 93-104. Tremml, M. „Die Figur des Paulus in Jacob Taubes‘ Religionsphilosophie“. In: Gesine Palmer et al (ed.). *Torah – Nomos – Ius: Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Berlin: Vorwerk 8, 1999, s. 164-186.

lásky, milosrdenství a odpuštění, na straně druhé ve zmiňované studii činí z halachy nutný pilíř židovské identity v kultuře, která přes určitou míru sekularizace nadále využívá křesťanské symboliky. Toto těžko řešitelné napětí mezi fascinací Pavlem a jeho nahrazením „principu zákona“ „principem lásky“ a snahou udržet si židovskou identitu postavenou právě na *halaše* je pro Taubese charakteristické a toto napětí je důležité, jak ještě uvidíme, také pro jeho pozdější interpretaci Pavla.

Vzhledem k Taubesově schopnosti vztahovat se k extrémům příliš nepřekvapí, že navázal osobní kontakt i s Carlem Schmittem, který stál jakožto význačný říšský právník po válce mimo vědecké instituce. Podívejme se na pasáž z dopisu Carlu Schmittovi z roku 1978, kde Taubes píše:

„Nikoli „první liberální Žid“ odkryl onen bod zlomu, nýbrž byl to právě (...) apoštol Pavel, k němuž se obracím v obratu časů, který vnitřně i vnějšně rozlišoval „politično“(...) Hranice mezi duchovním a světským může být sporná a je třeba ji vždy znovu ustavovat (to je trvajícím úkol politické teologie), ale když toto rozlišení zmizí, tak nám dojde (západní) dech; též Thomasu Hobbesovi, který vždy rozlišoval mezi *power ecclesiastical* a *power civil*.“⁵⁸

Taubes zde záměrně dává pojmu politické teologie trochu jiný význam než Schmitt. Úkolem politické teologie je pro něho stále ustavování hranice mezi světským a duchovním. Toto vymezování je potřeba činit znovu a znovu, neboť se vždy přirozeně objevují tendence ke stírání diferencí mezi náboženstvím a politikou. Schmitt, který znovuobjevil a dal moderní význam pojmu politické teologie, mu dává nejenom obsah analytický, ale také normativní: politická teologie je programem a politický útvar se bez politické teologie neobejde, stejně jako se neobejde náboženské společenství bez alespoň implicitní artikulace politického náhledu. Je-li podle Schmittovy slavné definice vlastním kritériem politična nepodmíněné rozlišování mezi přítelem a nepřítelem,⁵⁹ pak se toto rozlišení neobejde bez náboženské legitimizace. Skutečná politická moc – suverén – musí být absolutní, musí mít svou náboženskou komponentu, aby stát mohl požadovat například obětování v boji, vyžadovat minimální hodnotový konsensus, nebo vyhlášovat výjimečný stav.

⁵⁸ Taubes, J. *Ad Carl Schmitt*, c.d., s. 42.

⁵⁹ Schmitt, C. *Pojem politična*. c.d., s. 26.

Taubes konstruuje svou politickou teologii přesně opačně. Jistě že hranice mezi světským a náboženským mají tendenci se stírat a tyto dvě moci se vzájemně prostupovat. Vlastním programovým úkolem politické teologie je však vedle analýzy vztahů mezi duchovní a světskou mocí právě ustavování hranice, stálé vymezování, desakralizace moci. Tato Taubesova reinterpretace pojmu politické teologie vyústila i v interdisciplinární sborníky k politické teologii, které byly výsledkem práce výjimečné mezioborové skupiny *Poetik und Hermeneutik*, na jejíž činnosti se Taubes svého času velmi aktivně organizačně i obsahově podílel.⁶⁰ Pro naše téma je ovšem důležité, že dějinným otcem rozlišování mezi politickým a náboženským je Taubesovi právě Pavel.⁶¹

Nejkomplexnější – i když stále nesystematický, skicovitý a místy obtížně srozumitelný – výklad Taubesovy interpretace politické teologie apoštola Pavla je obsažen v heidelbergských blokových přednáškách k Listu Římanům, které pronesl na pozvání tamního evangelického akademického společenství v roce 1987 a které vyšly posléze knižně péčí manželů Assmannových na základě upraveného přepisu magnetofonových pásků.⁶² Přednášky Taubes pronesl v době, kdy již věděl, že „lhůta“ jeho života se následkem dlouhé nemoci blíží ke konci a „čas naléhá“,⁶³ a mají tak charakter také jakéhosi testamentu, v němž se koncentrují všechna důležitá témata Taubesova celoživotního nábožensko-filosofického uvažování. Nehovoří zde „jako profesor“, ale z osobní perspektivy jako Žid, jehož postava Pavla bytostně fascinuje.⁶⁴

Výklady jsou promíseny množstvím osobních vzpomínek, anekdot, invektiv a lakonických komentářů. Z úzce odborného hlediska Taubesovy přednášky zase tak mnoho originálního o Pavlovi a jeho politické teologii neříkají. Hlavní teze knihy je v podstatě parafrází jedné z

⁶⁰ *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen* (1983); *Gnosis und Politik* (1984) a *Theokratie* (1987).

⁶¹ Není přitom zcela jasné, proč Taubes nepřikládá podobnou důležitost například evangeliím (Mt 22,21, Mk 12,17, Lk 20,25).

⁶² Samotný obdivný vztah egyptologa a historika starověku Jana Assmanna, jehož význam přesahuje hranice těchto oborů, k Jacobu Taubesovi by si zasloužil zvláštní pojednání, na něž zde bohužel není místo.

⁶³ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*. A. Assmann et al. (eds.). München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, s. 9. Taubes zemřel několik týdnů poté.

⁶⁴ Tamtéž, s. 10-12.

tezí Hegelova žáka, ateistického filosofa a historika Bruno Bauera:⁶⁵ list Římanům představuje politickou teologii, která je nesena protestem proti „kvetoucímu císařskému kultu“.⁶⁶ Hned se ovšem nabízí námitka spočívající ve známé kapitole třinácté o poslušnosti vůči vrchnostem. Tu ovšem v návaznosti na Karla Bartha⁶⁷ čte Taubes v kontextu předchozího verše: „Nenech se přemoci zlem, ale přemáhej zlo dobrem.“⁶⁸ Toto vyhlášení války císařskému kultu se tak neděje pomocí „zlých prostředků“, ale láskou a dobrem. Historická plauzibilita takové teze je nicméně sporná, neboť výrok „není moci než od Boha“⁶⁹ tak snadno odbýt nelze. Tuto často interpretovanou pasáž lze poněkud oslabit, když ji zasadíme do kontextu eschatologického očekávání vyjádřeného v dalších verších kapitoly,⁷⁰ přesto z Pavlových listů asi nelze přímo a jednoznačně odvodit, že by list Římanům byl vyhlášením války císaři a císařskému kultu, jak Bauerovu tezi znovu vyzvedává Taubes.⁷¹

Důležitým tématem Taubesovy pavlovské interpretace je motiv *lásky*, který je podle Taubese Pavlem radikálně revidován. Evangelijní dvojí přikázání nijak nevybočuje z tradice judaismu, Pavel však Ježíšovo dvojí přikázání⁷² ve třinácté kapitole listu Římanům údajně redukoval na jedno. Pavel skutečně hovoří jenom o lásce k bližnímu a láska k Bohu zde pro něho není explicitním tématem.⁷³ Podle Taubese má tedy Pavlova teologie lásky

⁶⁵ Bauer, B. *Christus und die Caesaren: Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenthum*, 2. vyd. Berlin: Eugen Grosser, 1879.

⁶⁶ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., 27.

⁶⁷ Barth, K. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. Zürich: Theologischer Verlag, 2010, s. 637nn. Taubesovo poněkud účelové či nepřiměřené čtení Bartha pojednává: Pangritz, A. „Ende des Gesetzes (Röm 10,4)?“: Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes“. In: G. Palmer et al. (eds.). *Torah – Nomos – Ius: Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Berlin: Vorwerk 8, 1999, s. 187-202.

⁶⁸ Ř 12,21.

⁶⁹ Ř 13,1.

⁷⁰ Ř 13,11nn.

⁷¹ Teze o skryté anti-imperiální rétorice Pavlových listů se objevuje i u různých současných autorů (R. A. Horsley, D. Georgi aj.). Zdá se ovšem, že takové čtení vychází z projekce moderního imperialismu na římskou říši. Srov.: Harill, J. A. „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn.“ *Early Christianity 2* (2011): 281-311. Srov. náš výklad v kap. 3.5.

⁷² Mt 22,36-40.

⁷³ Ř 13,9-10.

polemickou funkci k raně křesťanské tradici dvojího přikázání lásky,⁷⁴ což je teze odvážná ale v kontextu Pavlovy teologie nedává smysl. Namísto lásky k Bohu a bližním prý Pavel staví pouze lásku k bližním. Tato láska není ovšem ničím sentimentálním, ale má *zakladatelský politický význam*. Ona umožňuje existenci církve jako protiklady a rozpory překlenujícího univerzalistického společenství, jež má zahrnout všechny. Láska (*agapé*) je tím sociálně-integrujícím prvkem, který zajišťuje otevřenost a univerzalitu společenství. Proto Pavel klade takový důraz na lásku, která má z triády víra (*pistis*), naděje (*elpis*), láska (*agapé*) dokonce větší sociálně-konstitutivní význam než víra, resp. důvěra (hebr. *emuna*).⁷⁵ Zatímco víra a naděje mohou být individualizovaným výkonem jednotlivce, který se vztahuje k duchovní entitě, vytváří láska sociální pouto. Láska nás zároveň ujišťuje o naší nedokonalosti, dosvědčuje nám, že si nestačíme sami, ale potřebujeme někoho druhého, s nímž vytváříme společenství.⁷⁶

Láska tak Pavlovi umožňuje překlenout rozpory a sváry, etnické, genderové a jiné rozdíly a najít své místo ve společenství církve, kde jsou si všichni rovni, aniž by museli být stejní. Židé ovšem, kteří tuto zvěst nepřijmou, jsou sice nepřátelé (*echtroi*) vzhledem k evangeliu a vzhledem k církvi jako společenství, ale jsou i tak Bohem vyvolení.⁷⁷ To, že Krista jako mesiáše nevyznávají, souvisí s Božím plánem na spásu všech.⁷⁸ Pavla tedy v Taubesově podání nelze podezřívát z nenávisti k těm, kdo stojí mimo církve – on je zakladatelem univerzálního společenství, které je součástí Božího plánu na spásu všech. Proto je láska k bližnímu víc než láska k Bohu. Toto univerzální společenství je však analogické římské říši, kterou má ale církve nahradit. Římská říše bude překonána nikoli revolucí politickou, ale láskou, která zahrne všechny a její politické panství ukončí příchod Mesiáše, jehož příchod je blízko, blíže než kdykoli dřív.⁷⁹ Hodina *parúsie* je tak blízko, že se dokonce ani

⁷⁴ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s.74.

⁷⁵ 1 K 13,3.

⁷⁶ Srov.: Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 78.

⁷⁷ Ř 11,25-28.

⁷⁸ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 72.

⁷⁹ Ř 13,11nn.

nevyplatí plánovat nějakou revoluci – teď stačí jen prokazovat vrchnosti poslušnost, platit daně a „přemáhat zlo dobrem“.⁸⁰

Učinil-li Pavel centrem společenství bezpodmínečnou lásku, pak nutně naráží na tradiční interpretaci zákona. Toto napětí mezi láskou a zákonem jsme viděli již v dopisu Arminu Mohlerovi a jinak interpretováno také ve studii o sváru mezi židovstvím a křesťanstvím (která činí z halachy ústřední pilíř židovské identity). Nyní se tedy dostáváme k tomu, jak Taubes v 80. letech interpretuje Pavlův vztah k zákonu, resp. jeho – ať už domnělý, nebo skutečný – antinomismus. Na rozdíl od jednoho z hlavních trendů v biblistice posledních desetiletí⁸¹ Taubes Pavlovy výroky proti zákonu neoslabuje, naopak. Nechápe je jako namířené primárně proti Tóře, ale proti tomu, co by šlo v jeho intenci nazvat mediteránní apoteózou zákona nebo židovsko-římsko-helénistickou syntézou.⁸² Pavlova kritika zákona je podle Taubese mimořádně radikální: „nikoli *nomos*, ale ten, který byl skrze *nomos* přitlučen ke kříži, je tím vládcem.“⁸³ Nejedná se však o akt náboženský, který by byl namířen proti dodržování *halachy*, ale o akt politicko-teologický – o snahu subvertovat zákon, kterému je odebrána absolutní, sakrální platnost, závaznost a legitimita. Tato „logika paradoxu“ – ten, který byl skrze (božský) zákon ukřižován, je jeho naplněním, je podle Taubese základní mesiánskou logikou, jež údajně vždy pracuje s paradoxem a inverzí.

Zde je nutno učinit krátkou odbočku a upřesnit, co se myslí onou mesiánskou logikou paradoxu a inverze zákona.⁸⁴ Jasnější to bude, připomeneme-li mesiáše Šabtaje Cvi (1626-1676) a jím založené hnutí sabatianismu, což je vůbec nejrozsáhlejší novodobé židovské mesianistické hnutí. Šabtaj Cvi, v kabale vzdělaný mladý muž, zažíval stavy osvětlení,

⁸⁰ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 74-75.

⁸¹ Tzv. *new perspective on Paul*, je pojem užitý biblistou Jamesem Dunnem pro interpretační proud, který se vymezuje vůči tradičnímu, „protestantskému“, čtení Pavla a židovství 1. století, kde židovství slouží jako šifra pro „skutkaření“ a za jádro Pavlovy teologie pokládá učení o ospravedlnění. O nové interpretaci stručně viz: Pokorný, P. – Heckel, U. *Úvod do Nového zákona*, c.d., s. 214n.

⁸² Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s.36-38.

⁸³ Tamtéž, 38.

⁸⁴ Doklad pro tezi o paradoxu jako základním předpokladu mesianismu Taubes nachází u Scholema. Srov.: Scholem, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, s. 340-345.

během nichž byl různými způsoby nucen překračovat zákon a především nucen vyslovovat Boží jméno, tetragramaton, jehož vyslovení je přísně zapovězeno. Šabtaj Cvi došel asi jako dvaadvacetiletý mladík k tomu, že právě on sám je očekávaný mesiáš. To nejprve v jeho rodné Smyrně vzbudilo pobavení, když však míra excesů přesáhla tolerovatelnou mez, byl z města vyloučen, což se následně opakovalo i na jiných místech Řecka a Thrácie. Šabtaj se po čase usadil a ukončil svou mesianistickou agitaci do doby, než jej „Boží muž“ Nátan z Gázy, jenž měl Šabtaje zbavit jeho patologických – pravděpodobně maniodepresivních – stavů, označil za mesiáše. Hnutí kolem Šabtaje Cvi a úzkého kruhu jeho dvanácti následovníků reprezentujících dvanáct kmenů Izraele se následně velmi rychle masově z Palestiny šířilo do dalších oblastí. Šabtaj Cvi byl po čase zavřen do vězení tureckou mocí a donucen vybrat si mezi odpadlictvím a konverzí k islámu nebo trestem smrti. Šabtaj Cvi kupodivu konvertoval. Zpráva o konverzi způsobila mezi jeho následovníky nejprve šok. Mnozí z nich se odmítli své mesianistické víry vzdát a naopak se v ní ještě utvrdili nebo jej v odpadlictví následovali. Nátan z Gázy šířil představu, že celé dění je obestřeno mystickým tajemstvím, jehož smysl vyjde teprve časem najevo. Smyslem Šabtajova odpadlictví mělo být sesbírat věřící a spravedlivé také mezi pohany a urychlit tak běh mesiánských událostí.⁸⁵

Uvedená logika paradoxu tedy spočívá v tom, že určitá nenaplněná předpověď způsobuje takovou kognitivní disonanci, jež paradoxně může vést a často vede k posílení víry v mesiáše. Ten zdánlivě a podle obrazu většiny prohrál, ve skutečnosti však naplnil své poslání a jeho prohry jako ukřižování nebo konverze k islámu (v případě Šabtaje Cvi) jsou jenom dokladem jeho božského poslání a dodávají víře nepodmíněnost, která umožňuje zachování soudržnosti skupiny a osobnostní integrity jejích členů.⁸⁶ Mesianismus má tak podle Taubese ve svých různých podobách zpravidla silný politicko-emanipační potenciál, neboť zpochybňuje legitimitu zákona a politického řádu.⁸⁷

⁸⁵ Zde čerpáme především z výkladu *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 14. Cecil Roth, Geoffrey Wiggoder a kol. (eds.). Jerusalem: Keter, ca 1990, s. 1219–1254.

⁸⁶ Srov.: Festinger, L. – Riecken, H. W. – Schachter, S. *When Prophecy Fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. London: Pinter & Martin, 2008.

⁸⁷ Argument tvoří také jádro Taubesovy kritiky G. Scholema. Viz: Taubes, J. „Der Messianismus und sein Preis“. In: Týž. *Vom Kult zur Kultur*, c. d., 43-49.

Již jsme řekli, že podle Taubese ovšem nelze Pavlovy výroky proti zákonu vztahovat jenom na zákon židovský. Jakýkoli zákon podle něho vytváří vědomí viny. Zákon je nárokem, který sám vytváří touhu po jeho transgresi,⁸⁸ jak si všiml již Augustin, Pavlův pozorný čtenář a komentátor.⁸⁹ Taubese však více než tato dialektika zákona a hříchu zajímá důsledek, který z ní plyne, tedy vědomí viny. Obrací se pak především k Sigmundu Freudovi, který Pavlovi v několika spisech okrajově věnoval pozornost. Podle Taubesova výkladu v centru Freudových prací stojí problém *viny (Schuld)*. V tom a v prožití této základní zkušenosti viny je Freud v jistém slova smyslu následníkem Pavlovým.⁹⁰ Pavel podle Freuda dovedl uchopit rostoucí vědomí viny v celém mediteránním světě a transformovat je v ideu prvotního hříchu celého lidstva.⁹¹ Podle Freudova výkladu Pavel navázal na kulturní vědomí viny Izraelců, živené potlačenou kulturní vzpomínkou na údajnou vraždu praotce – Mojžíše. Toto vědomí viny Pavel ovšem nezrušil, nýbrž mu dodal univerzální rozměr. Freud reprodukuje svůj výklad známý již z knihy *Totem a tabu*. Tlupa zabije svého tyranského otce, který jim zakazoval uctívat jiné bohy, nebo zhotovovat obrazy. Zabijí ho, rituálně jej snědí, ale poté je provázejí výčitky svědomí. Mrtvý otec se tak díky výčtkám stává ještě mocnějším, nežli byl otec živý – stává se totemem, který je nutno uctívat. Toto vědomí viny může být utištěno jedině smrtí – smrtí

⁸⁸ Ř 7,9. Viz kap. 3.4.

⁸⁹ Např.: *Conf.* II, 4-6, VIII, 7-10 (*Vyznání*. Přel. M. Levý. Praha: Kalich, 2006). *Ad Simplicianum* I, 1. (Augustinus, Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Přel.: S. Sousedík, O. Koupil. Olomouc: Krystal, 2000, s. 71nn).

⁹⁰ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 123.

⁹¹ Freud píše (přejímaje přitom luterský obraz Pavla a židovství): „Zdá se, že jako předzvěst návratu vytěšněného obsahu ovládlo židovský národ, a možná i celý tehdejší kulturní svět, vzrůstající vědomí viny. Až nakonec jeden z příslušníků tohoto židovského národa našel v ospravedlnění jistého agitátora důvod pro to, že se od židovství oddělilo náboženství nové, křesťanské. Pavel, římský Žid z Tarsu, se chopil onoho vědomí viny, a správně je vyvodil z jeho prehistorického zdroje. Nazval je ‚dědičným hříchem‘, byl to zločin proti Bohu, který mohl být odčiněn jedině smrtí. Dědičným hříchem vstoupila do světa smrt. Ve skutečnosti byla ale tímto zločinem, který si zasluhoval smrt, vražda praotce, později zbožštěného. Tento vražedný čin se však nepřipomínal; místo toho se rozvíjela fantastická předtava o jeho odčinění, a tato fantazie mohla být proto přivítána jako poselství spásy. Syn Boží podstoupil jako nevinný smrt, a tím vzal na sebe vinu všech“ (Freud, S. *Spisy z let 1932-1939*. Přel.: L. Hošek, J. Pechar, O. Vochoč. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1998, s. 153; v citovaném překladu je tučné písmo nahrazeno kurzívou).

syna. Podle Freudova psychohistorického výkladu Pavel nabídne z této z tíživé viny vysvobození v podobě radostné zvěsti o ukřižovaném Synu. Kristus má tak podle Freuda funkci náhradníka (*Ersatzmann*) za zabitého Mojžíše.⁹² V novém náboženství je tak jakási ambivalence: dochází sice ke smíření s Bohem–Otcem, zároveň však tohoto smíření dosáhl syn, který na sebe vzal vinu a sám se stal Bohem vedle Otce, vlastně dosedl na jeho místo. Křesťanství se stalo z otcovského náboženství (*Vaterreligion*) náboženstvím syna (*Sohnesreligion*).

Pro nás je zajímavé především to, proč a jak se Freudovu výkladu věnuje Taubes. Ten chce především ukázat, že Pavel má klíčový význam pro Freuda. Je to figura, s níž je třeba se vyrovnávat, zároveň ale figura, která svou funkcí odpovídá Freudovi samému – Pavel je ve Freudově pojetí lékařem kultury nemocné vědomím viny, strůjcem osvobození od tíže viny a zákona, podobně jako je lékařem – ovšem skutečným – Freud, který zbavuje od potíží nejenom jednotlivce, ale i celé kultury, které jsou postižené patologickým viktoriánským mravním životem, jehož přísná vnějšková morálka dává vzniknout traumatům.⁹³

Vedlejším cílem Taubesových přednášek je totiž snaha ukázat nebo alespoň ve zkratce naznačit, jakou roli hraje Pavel a mesianismus v moderním německém myšlení (u Freuda, Nietzscheho, W. Benjamina, Th. Adorna). Zajímavý, i když zřejmě také nepůvodní, je Taubesův výklad vztahu mezi Pavlem a Nietzsche. Nietzsche podle Taubese chápe Pavla podobně jako Freud – tedy jako protivníka, s nímž jej ale pojí jistá podobnost. Taubes svůj výklad podává bez odkazů na sekundární literaturu, ale již v roce 1974 vyšel text známého nietzscheovského badatele Jörga Salaquardy,⁹⁴ který se pokusil ukázat, že postava Pavla má pro Nietzscheho ústřední význam a pro její adekvátní interpretaci je třeba se věnovat zejména textům vydaným i nevydaným, které vznikly po roce 1880. Totéž ovšem činí Taubes o několik let později a jeho teze mohou být ovlivněny právě Salaquardovou studií, na kterou však nijak neodkazuje. Salaquarda především ukázal, že pozdní Nietzsche

⁹² Freud, S. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. s. 117nn.

⁹³ Dokladem této aspirace mají být již názvy jako *Nespokojenost v kultuře (Das Unbehagen in der Kultur)*, *Mimo princip slasti (Jenseits des Lustprinzips)*.

⁹⁴ Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, c.d.

oceňoval Pavla jako úhlavního protivníka, jehož ale tím zároveň vyzdvihuje; jedná se o jakousi *Verwandtschaft in Gegnerschaft*, tedy spřízněnost navzdory nepřátelství.⁹⁵ Pavel, který podle Nietzscheho stvořil boha na kříži, dokonal ono kýžené *Umwertung der Werte*, přehodnocení, převrácení hodnot antického světa.⁹⁶ O takové druhé převrácení v evropských dějinách usiloval také Nietzsche, hlasatel Dionýsa místo Krista. Paralely ovšem pokračují podle Salaquardy i dále: mystický zážitek v Maria-Sils (srpen 1881) je analogický Pavlovi obrácení na cestě do Damašku, zvěst o zrušení zákona odpovídá učení o věčném návratu.⁹⁷ Proto Nietzsche nachází v Pavlovi svůj antipod, svého více než protivníka, na něhož lze především – a to už říká Taubes⁹⁸ – žárlit, neboť jemu se skutečné převrácení hodnot zdařilo. Právě Pavlovi se totiž podařilo sjednotit všechny tendence dekadentních hnutí starověku v symbolu boha na kříži. To je úspěšné dokonání povstání zastánců otrocké morálky, morálky slabých proti morálce aristokratické (*Herrenmoral*), která tak byla se vznikem křesťanství poražena.⁹⁹ A je to především zásluha Pavla, který dal křesťanství světodějný rozměr, neboť bez něho by křesťanství zůstalo jenom jednou z bezvýznamných židovských sekt.¹⁰⁰

Taubes jde v interpretaci Nietzscheho vztahu k Pavlovi ovšem o něco dále než Salaquarda, který se při své interpretaci přísně drží pramenů. Taubesovi pečlivá práce s texty sice není cizí, ale jeho přínos spočívá především v jistém odvážném náhledu, ve formulaci odvážné

⁹⁵ I Salaquardova studie má ovšem své meze. Především problematicky interpretuje Nietzscheho vztah k Pavlovi jako vztah, který má za cíl dialektické převrácení, zrušení a naplnění (*dialektisches Aufheben*), což je snad až příliš hegelovské čtení. Srov.: „Wenn Nietzsche in der Spätphase mit der Formel ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten‘ als ‚dionysischer Umwerter‘ dem ‚Umwerter‘ Paulus entgegentritt, dann bedeutet das, daß er seine Beziehung zu dem Apostel wesentlich weder als bloße Bestreitung noch als geheimnisvolle Verwandtschaft faßt, sondern als ein *dialektisches Aufheben*.“ (Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, c.d., s. 112).

⁹⁶ Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, c.d., s. 110n. Nemůžeme zde uvádět všechny doklady a citáty z Nietzscheho pozdní tvorby. Dnes už ovšem taková interpretace nijak nepřekvapí. Podrobněji je téma zpracováno v dizertaci D. Havemanna *Der ‚Apostel der Rache‘*, c.d.

⁹⁷ Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, c.d., s. 121–124.

⁹⁸ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 109.

⁹⁹ Salaquarda, J. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“, c.d., s. 117–119.

¹⁰⁰ Toto ovšem zastává i Max Weber, který ostatně přebírá i Nietzscheho formulace o resentimentu předexilního židovstva z *Genealogie morálky*.

až vyostřené teze, které má v sobě zpravidla také kus správné intuice. Podle Taubese lze velmi rudimentárně rozlišit dva způsoby filosofování: pravda je těžko dosažitelná, jen některým, ale zato nezávisle na čase (antický modus). Druhý modus je ovlivněný křesťanskou filosofií dějin: pravda je těžko dosažitelná a zjevuje se v dějinách, ale je to pravda přístupná všem („hegelovský“ modus).¹⁰¹ V době vrcholné realizace tohoto druhého typu filosofie Nietzsche znovu otevře tento starý problém. A kde tedy zůstane to lidské, je-li pravda přístupná všem? Nedělá právě moudrost jedněch, jež předpokládá porobení jiných, z člověka něco víc než dvounohé zvíře? Na to Taubes odpovídá svou interpretací Nietzscheho:

„Mudrc je možný jenom na základě práce jiných. Je odkázán na volný čas. Volný čas je ale tehdy, když ostatní pracují pro moudrého, což znamená otroctví. A Nietzsche říká: ano, to je hodnota! Na otroctví stojí mudrc a díky němu je to lidské přítomno.“¹⁰²

Kdo je výraznějším protivníkem této teze než Pavel? Kdo je ničitelem tohoto antického způsobu filosofování založeného na nerovnosti, na *scholé* jedněch a otrocké práci druhých? Podle Taubesovy interpretace Nietzscheho především Pavel, který činí konec představě, že někteří lidé jsou *přirozeností* (*fysis*) otroci, jiní přirozeností lidé svobodní.¹⁰³ Toto nemůže křesťan principiálně přijmout: může přijmout to, že jsou ve stavu otroctví, ale nikoli, že jsou otrocké přirozenosti. Kristus zemřel pro všechny, není žádná dílčí *fysis*, která by na tom mohla něco změnit: před Bohem není rozdílu mezi otrokem a svobodným, Židem a Řekem, mužem a ženou.¹⁰⁴

Nietzsche podle Taubese Pavla pochopil lépe než leckterý teolog a následující citát z pozůstalosti dokládá, že si byl vědom Pavlovy hloubky, jakkoli s obsahem jeho zvěstí nesouhlasil:

¹⁰¹ Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 110–111.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Aristotelés, *Pol.* I, 1252a30nn a 1254b15nn.

¹⁰⁴ Ga 3,28.

„Všichni hlubší lidé se shodují v tom – a byl si toho vědom Luther, Augustin i Pavel –, že naše moralita a její výsledky se nekryjí s naší vědomou vůlí – krátce, že vysvětlení z účelných záměrů je nedostačující.“¹⁰⁵

Není tedy jistě správný poměrně rozšířený názor, že Nietzsche si vážil Ježíše a Pavla nikoli. Ježíš byl pro něho spíše „idiot“, prostáček, jak vysvítá z Nietzscheho poznámek,¹⁰⁶ zatímco Pavel byl hlubokým duchem, který svým omylem dovedl proměnit antický svět. Zároveň odkrývá i cosi hluboce lidského: není to ono vědomé já, vědomá vůle, která plně kormidluje kroky člověka, nýbrž se silou této vědomé vůle se srážejí síly temnější a mocnější. Křesťanství ovšem podle Nietzscheho tento koloběh hříchu, oběti a odpuštění neboří, naopak jej petrifikuje, na vědomí viny a provinilosti stojí a tímto soukolím je udržováno.¹⁰⁷ Zatímco pro Nietzscheho, který tuto strukturu odkryl, je tento postoj něčím negativním, tím, co je nihilistické a odporuje životu, pro Taubese je to naopak rys, který je třeba zachovat. Z tohoto důvodu a v tomto kontextu sebe nazve dokonce *pavlovcem*.¹⁰⁸

Co je na tématu viny pro Taubese tak důležité, se přímo nedozvíme. Můžeme jenom odvozovat, že je pro něho klíčové téma viny jako základního fenoménu lidského života, který jeho bytí proniká ještě hlouběji, než Heideggerova *provinilost* (*Schuldigsein*) jako způsob, jak člověk vždy jest.¹⁰⁹ „Být vinen“ pro Heideggera není v *Bytí a času* výsledkem nějakého provinění, nějakého nepovedeného činu či špatného rozhodnutí, nýbrž naopak: *provinění* (*Verschuldung*) je možné teprve „na základě“ *původního bytí-vinen, původní provinilosti* (*ursprüngliche Schuldigsein*).¹¹⁰ Tato „původní provinilost“, je otevřena lidskou

¹⁰⁵ „Alle tieferen Menschen sind darin einmüthig – es kommt Luthern Augustin Paulus zum Bewußtsein –, daß unsere Moralität und deren Ereignisse nicht mit unserem *bewußten Willen* sich decken - kurz, daß die Erklärung aus Zweck-Absichten *nicht reicht*.“ Nietzsche, F. *Nachlaß 1885 – 1887: Kritische Studienausgabe* 12. G. Colli, M. Montinari (eds.). Berlin – New York: de Gruyter, 1999, 1 [55], s. 24 (dále jen KSA).

¹⁰⁶ Viz: KSA 13, 15 [9], s. 409. K výkladu vztahu Nietzscheho k Pavlovi, Ježíši a křesťanství viz také Kouba P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 121–129.

¹⁰⁷ Srov.: „Křesťanství vzniklo, aby ulehčilo srdci; teď by však muselo srdce nejprve zatížit, aby je poté mohlo nadlehčit. Proto zanikne.“ (Nietzsche, F. *Lidské, příliš lidské I*. Přel. V. Koubová. Praha: Oikoymenh, 2010, III, 119, s. 87).

¹⁰⁸ „Ich bin ja Pauliner, nicht Christ, aber Pauliner“ (Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 122).

¹⁰⁹ *Sein und Zeit*, § 58.

¹¹⁰ Tamtéž, § 58, s. 284.

svobodou, jako svobodou rozvrhovat se, volit určité možnosti, což znamená také nést to, že jsme ne zvolili a nemohli zvolit zároveň možnost jinou.¹¹¹ Provinilost je tak něčím, co je důsledkem lidské svobody, bytostnou vlastností pobytu, který se rozvrhuje: jako rozvrhující se pobyt *jsem* tak, že jsem vždy již vinen. Jenže co když je fenomén viny založen ještě hlouběji? Co když vina předchází lidskou svobodu a jakoukoli volbu člověka? To je pavlovská představa viny předcházející lidskou svobodu, která Taubesovi přijde – jak je vidět od první tematizace v dopisu Arminu Mohlerovi po poslední přednášky – z nějakého důvodu atraktivní a to natolik, že sebe sama nazve pavlovcem.¹¹²

Pro Taubese je figura Pavla důležitá i z hlediska jeho zvláštního chápání judaismu: podle Taubese je Pavel „židovštější“ než jakýkoli reformní rabín.¹¹³ Pavel podle Taubese chápe sebe sama jako jistý protiklad Mojžíše, který měl podle Exodu 32-34 (Nu 14) vzít Boží hněv za hřích Izraele na sebe a odmítl možnost vybrat si jiný lid.¹¹⁴ Pavlův vztah k lidu Izraele je proto ambivalentní: „přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím“, říká v listu Římanům.¹¹⁵ Jeho nasměrování k pohanům a založení nového lidu je projevem lásky, takže selhání Izraele, které spočívá v neuznání Mesiáše, „přineslo pohanům spásu, aby to vzbudilo žárlivost Židů.“¹¹⁶ Pavlův univerzalizmus, rozšíření vyvoleného lidu o pohany, pak v tomto kontextu Taubes interpretuje z židovské perspektivy jako akt lásky, jehož konečným cílem je, aby všechno

¹¹¹ Tamtéž, s. 285.

¹¹² Manifestovanou identifikaci dokládá i následující anekdota, kterou Taubes častokrát vyprávěl, dokonce i při svém posledním přednáškovém bloku, který měl na Svobodné univerzitě v Berlíně. *Mladý, často nemocný Taubes šel s receptem do lékárny. Lékárník však ve špatném osvětlení přečetl špatně jméno, takže, když podává Taubesovi, lék se zdvořilostí říká: „Prosím pěkně, Pavle“ A Taubes odpověděl: „Jak to víte?“* Ať se to skutečně stalo nebo si to Taubes vymyslel, aby upoutal posluchače, svědčí to o jeho (manifestované) sebeidentifikaci. (Schulte, C. „Paulus“, c.d., s. 93; Tremel, M. „Die Figur des Paulus in Jacob Taubes' Religionsphilosophie“, c. d., s. 164).

¹¹³ Taubes hovoří o „*heimholung des Ketzers*“. Srov.: Taubes, J. *Die politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 22).

¹¹⁴ Nu 14,12nn; Ex 32,10nn. Taubes se opírá o rozvedení příběhu v babylonském Talmudu v traktátu *Berachot* 32a. Zde Mojžíš vystupuje jako přímlovce, který nepřijme Hospodinovu nabídku na vytvoření nového lidu a který tak zachrání národ před Hospodinovým spravedlivým hněvem a zničením.

¹¹⁵ Ř 9,3.

¹¹⁶ Ř 11,11.

bylo spaseno. Pavel je figurou, jež pro Taubese představuje jistou hranici a její překročení, které umožňuje pohled zpět. Taubes je touto hranicí bytostně fascinován, snad i proto, že je jakoby obrazem jeho samého a jeho „hraničním způsobem existence“: je Židem, který o sobě říká, že je „pavlovec“, Židem, který se hlásí k orthodoxii, ale intenzivně studuje katolické teology nebo říšského právníka Carla Schmitta; zůstává v Berlíně na univerzitě, ale od univerzitního prostředí si zachovává jistý odstup; mezi historiky filosofem, mezi filosofy outsiderem, politicky levicový radikál, který má blízko k radikálům pravicovým. Liminalita farizejského učně, apoštola Pavla, který snad dle Taubese rozvede tendence inherentní judaismu, je mu jakýmsi vzorem i v tomto ohledu. Taubes očekává jakousi obnovu judaismu, jeho proměnu, která není nepodobná proměně, jež vzešla z farizejského hnutí v postavě apoštola Pavla.

Komplex motivů (univerzalizmus, láska, odpuštění, politická teologie) Taubese existenciálně fascinuje natolik, že Taubes ze své pozice vede s Pavlem téměř celoživotní rozhovor, který vyústí až v manifestovanou sebeidentifikaci. Pavel je pro Taubese zakladatelskou postavou a představitelem hraničního způsobu židovské existence, která zároveň umožňuje transformaci judaismu v nových podmínkách. Taubes zřejmě očekával transformaci judaismu, která by měla vzejít právě z ortodoxie a měla dát judaismu větší otevřenost a nový politicko-kritický náboj.¹¹⁷ Tato transformace, reforma judaismu si mohla vzít do jisté míry za vzor právě Pavlovo založení nového lidu, ovšem bez oné kerygmatické dimenze. Proto je Taubes z hlediska vlastní sebeidentifikace „sice pavlovec, ale ne křesťan“.¹¹⁸

Z hlediska politické teologie apoštola Pavla se sice Taubesovi nepodařilo představit systematický a původní výklad, zároveň se zde ale objevují motivy, které přebírají další interpreti. Jakýmsi vedlejším produktem výkladu Pavlových listů je pak také ukázka významu mesianismu pro moderní německé myslitele, u nichž bychom to na první pohled nečekali (od Nietzscheho, Freuda a Benjamina až po Adorna nebo Schmitta). Zároveň právě Taubes otevírá nový způsob čtení Pavla, které akcentuje politické motivy, resp.

¹¹⁷ Srov.: Taubes, J. *Die Politische Theologie des Paulus*, c.d., s. 44-55, kde Taubes říká, že se mnohokrát na oslavy výročí založení státu Izrael místo oslavy raději postil.

¹¹⁸ Tamtéž, 122.

politickou teologii. To znamená, že se nezaměřuje na ideologickou kritiku a nesnaží se odhalovat mocenské zájmy teologicko-náboženských formulací, ale na politické implikace. V tomto je Taubes inspirující a důležitý a na některé jeho myšlenky navážeme ve třetí části, i když se pokusíme vyhnout jednostrannostem jeho interpretace.¹¹⁹

¹¹⁹ Potenciální přínosy Taubese pro novozákonní biblistiku shrnul Alain Gignac. Viz: Gignac, A. „Taubes, Badiou, Agamben: Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers“. In: D. O. Scott (ed.). *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*. New York: T & T Clark, 2007, s. 155–211.

2. 2. Alain Badiou: Pavel jako zakladatel univerzalizmu

Autorem, který téma politického významu apoštola Pavla vlivným způsobem otevřel v 90. letech, je ovšem spíše než Taubes Alain Badiou. Jeho kniha o Pavlovi, vydaná v roce 1997, vzbudila záhy daleko větší rozruch než Taubesovy přednášky vydané přitom německy již v roce 1993. V následujícím textu nejprve s jistým kritickým odstupem shrneme teze zmíněné. Po tomto shrnutí představíme námitky, které mu byly učiněny a připojíme nějaké další. Ač se interpretace Badiou nakonec ukáže jako *neudržitelná*, její přínos je přinejmenším v tom, že otázku po politickém a civilizačním významu apoštola Pavla vůbec klade a zahajuje tak řetězec komentářů, kritik a interpretací, které jsou vesměs reakcí nebo přímo kritikou Alaina Badioua.

Pro Badioua je Pavel atraktivní a zajímavý jednak jako teoretik *události* a jednak jako zakladatel univerzálního subjektu a univerzalizmu. Zajímavý není obsah Pavlovy zvěsti sám o sobě – tu pokládá za bajku. Daleko zajímavější je formální struktura, kterou Pavel svou zvěstí o vzkříšeném Kristu ustavuje. Badiou hledá historický vzor pro figuru aktivisty (*le militant*). Tato figura má být charakteristická tím, že se přihlašuje k nějaké pravdě, která je *singulární*, jedná se o jednu pravdu jedné singulární, jedinečné a nezaměnitelné události, ale zároveň je *univerzální*, tedy principálně otevřená bez ohledu na statusovou příslušnost, etnicitu, nebo genderovou příslušnost. Je univerzální, protože nevytváří jednu kulturu, ale spíše transkulturu, společenství, které se nedefinuje na základě nějakých kulturně-vymežujících znaků, ale pouze na základě přiznání se k pravdě a věrnosti události.

Je třeba vysvětlit, jak Badiou rozumí pojmu události (*l'événement*). Událost má charakter *nitrosvětské transcendence*, je prolomením kauzálních souvislostí a diskursivních pravidel: je nepředvídatelná a neodvoditelná z žádných situačních podmínek. Je jakoby průnikem nekonečna: svět je pro Badioua nekonečnou mnohostí možností a konečnost není typickou vlastností světa jako spíše výjimečným stavem.¹²⁰ Z nekonečnosti imanence může vždy povstat něco, co předtím nebylo možné zahlédnout: „událost“, řečeno jazykem

¹²⁰ „Konečnost se již nevyjevuje jako základní předpoklad Kosmu, nýbrž jako zvláštní případ v nekonečnu možností.“ Komentuje Badiouovo pojetí Finkelde D. *Die politische Eschatologie nach Paulus: Badiou-Agamben – Žižek – Santner*. Wien: Verlag Turia + Kant, 2007, s. 26.

Badioua, „zázrak“, řečeno jazykem teologie. Událost není ovšem výrazem nějakého Božího zásahu, ale jako něco zcela nového vychází, či spíše tryská přímo z nekonečnosti imanence.¹²¹ Událost může otřást parametry každodennosti, právě svou nevyzpytatelností a neodvoditelností z žádného „již zde“.¹²² Událost nejenom proniká a narušuje danost situace, ale zároveň otevírá zcela nové perspektivy a možnosti jednání.¹²³

Aby byla nějaká politická událostí ve smyslu Badiouovy teorie musí splnit tři podmínky.¹²⁴ 1) Událost je politická tehdy, je-li matérií této události nějaký kolektiv. Kolektiv neznamena určitý počet lidí, ale kolektiv povstává ze vztahu mezi aktivistou a univerzalitou. Univerzalita v tomto smyslu znamená, že událost je otevřená každému, kdo ji chce učinit svým vlastním východiskem. 2) Událost prolamuje konečnou situaci (ta je z definice uzavřená) a otevírá prostor pro nekonečno, respektive pro skutečnou politiku. Skutečná politika je pro Badioua jenom taková, která je egalitářská a univerzalistická, narušuje konečnou situaci, která možnosti uzavírá, a prolamuje ji. 3) Pravá politická událost provokuje stávající moc, která chce být jediná a uzavírá možnosti. Z tohoto důvodu vede každá pravá politika události k represím ze strany stávající moci. Pravá politika má tedy emancipační funkci a je spíše záležitostí podřízených než vládnoucích.¹²⁵

Posledním historickým příkladem takové politické události nové doby je pro Badioua Říjnová revoluce. Jiným příkladem *události par excellence* v tomto smyslu je Pavlovo setkání s Kristem na cestě do Damašku.¹²⁶ Badiou zastává tezi, že Pavel má pro křesťanství

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Struktura bytí zde stojí jakoby v opozici k události, která proráží jeho řád. Tamtéž., s. 27.

¹²³ Tamtéž, s. 29n.

¹²⁴ Referuji zde výklad Olivera Marcharta. Viz: Marchart, O. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, s. 165–166.

¹²⁵ Vidíme, že Badiou používá pojem politiky úplně jinak, než je běžné. Jeho užití odpovídá tomu, čemu říká Oliver Marchart *politická diference* a co se pod různými pojmy objevuje u různých autorů. Jedná se stručně řečeno o rozdíl mezi *la politique* a *le politique*, mezi politikou jako provozem a mocenským bojem a političnem jako ideovým střetem a výrazem lidské svobody a otevřenosti. Viz: Marchart, O. *Die politische Differenz*, c.d., s. 13–84.

¹²⁶ Badiou, A. *Svatý Pavel: Zakladatel univerzalizmu*. Přel. J. Fulka. Praha: Svoboda Servis, 2010, s. 18-19.

stejnou roli jako Lenin pro bolševismus.¹²⁷ Je zřejmé, že Badiou rád provokuje, nicméně i tato teze je míněna vážně: jak Říjnová revoluce, tak zjevení na cestě do Damašku jsou formálně událostmi a mají obdobnou strukturu. Badiou tuto paralelu nicméně nerozvádí a pro nás není relevantní. Zajímavé je především to, jak interpretuje Pavla. Na počátku své útlé knížky příznačně uvádí, že „Hegel, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Heidegger a v naší době i Jean-François Lyotard rovněž pokládali za nutné zabývat se postavou Pavla, ostatně vždy podle jistých extrémních dispozic (zakladatelských či regresivních, osudových či pomíjivých, exemplárních či katastrofických), aby mohli rozvrhnout svůj vlastní spekulativní diskurz.“¹²⁸ Formulace je přesná, neboť všichni zmínění autoři skutečně z různých pozic Pavla interpretovali a vsazovali do svých myšlenkových světů. Totéž ovšem činí i její autor, který právě na Pavlovi rozvíjí svůj „vlastní spekulativní diskurz“.

Badiou vidí postavu Pavla – spolu s Pascalem, Nietzsche, nebo Kierkegaardem – nejen jako aktivistu, ale také jako „velkou postavu antifilosofie“.¹²⁹ To, že je Pavel postava anfilosofa, podle Badioua znamená, že vypovídající subjekt a jeho vlastní existenciální situace, události jeho života, mají argumentativní a persuasivní funkci; ze svého života činí exemplum své filosofie nebo teologie. V čem ale spočívá ona exemplární životní zkušenost a zároveň zakládající událost, z níž se rodí univerzalita? Co je charakteristické pro událost setkání se vzkříšeným Kristem na cestě do Damašku? Předně je to setkání naprosto neočekávatelné a čistě subjektivní. Evidence setkání se zmrtvýchvstalým Kristem je nedokazatelná, ale přesto zavazující a v tomto smyslu je *pravdou*, která konstituuje subjekt. Údajné přejmenování Saula na Pavla vyjadřuje tuto subjektivní proměnu. Pavel se ovšem *subjektem* stal, nikdo jej „neobrátí“: událost je zvnějšku naprosto nevypočitatelná a neodvoditelná z jakýchkoli externích faktorů. Jak k takové subjektivaci podle Badiou dochází? Autorova vyjádření v knize o Pavlovi nejsou příliš jasná a pro jejich adekvátní porozumění je nutné se podívat na jeho pozdější knihu o etice, kde se vyjadřuje konkrétněji.¹³⁰ Subjekt se konstituuje totiž právě ve věrnosti události a jenom v tomto. Věrnost události je rozhodnutím, v němž je třeba vytrvat navzdory situaci a navzdory

¹²⁷ Marchart, O. *Die politische Differenz*, c.d., s. 169.

¹²⁸ Badiou, A. *Svatý Pavel*, c.d., s. 8.

¹²⁹ Tamtéž, s. 17.

¹³⁰ Badiou, A. *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous, 2003, s. 94.

vládnoucímu diskurzu.¹³¹ Událost sama přitom není komunikovatelná, neboť se zcela vymyká tomu, co by odpovídalo nějaké očekávatelné a tedy také sdělitelné zkušenosti.¹³²

Pravdu události není třeba si nechat potvrdit zvnějšku nějakou autoritou. Její evidence plyne ze subjektivního přesvědčení. Pavel po setkání s Kristem na cestě do Damašku neběží do Jeruzaléma za autoritou učedníků-apostolů, aby si nechal událost „potvrdit“, nýbrž vydává se „do Arábie“,¹³³ kde zůstane tři roky, aniž bychom o jeho činnosti měli nějaké zprávy.¹³⁴ Po třech letech se sice v Jeruzalémě zastaví, ale ve své misionářské činnosti pokračuje řadu let dále, aniž by usiloval o posvěcení nebo schválení své činnosti autoritou jeruzalémských učedníků. Subjektivita ve výkladu Badiou tedy znamená to, že člověk se ve svém působení nemusí odvolávat na vnější autoritu, ale pouze na autoritu události. Pavel se přitom nepovažuje za filosofa, který by zvěstoval pravdu přístupnou rozumem, ale pravdu, která je bezprostředně přístupná *všem* bez ohledu na jejich kognitivní schopnosti (ty jsou leckdy spíše na škodu). Pavel se tedy vyhýbá oběma referentům, které by mu mohly poskytnout legitimitu: jak diskurzu řecké filosofie, tak odvolání se na židovský zákon.¹³⁵ Pavlem zvěstovaná pravda události je nezávislá na kognitivních schopnostech či na etnické nebo genderové příslušnosti: je pro všechny a stojí mimo obvyklé režimy řeckého i židovského diskursu,¹³⁶ tvrdí Badiou, aniž by ovšem důkladnou analýzu dobových diskursů poskytl.¹³⁷

Pavel podle Badioua rozbíjí diskurz panství, diskurs otce.¹³⁸ Dva vládnoucí diskursy této doby jsou diskurs řecký a židovství, oba však představují obdobnou figuru panství

¹³¹ Srov. také Marchart, O. *Die politische Differenz*, c.d., s. 168-169.

¹³² Stejná struktura události je popsána v Platónově podobenství o jeskyni. Ti, kdo jednou nahlédli slunce a vrátili se do jeskyně, nemají možnost tuto událost komunikovat, neboť se vymyká jakékoli představitelné a očekávatelné zkušenosti (srov.: Badiou, A. *L'éthique*, c.d., s. 94). Je však také nutno dodat, že komunikovatelná taková zkušenost je, i když omezeně. Třeba právě oním podobenstvím.

¹³³ Ga 1,17.

¹³⁴ Badiou, A. *Svatý Pavel*, c.d., s. 19.

¹³⁵ Tamtéž, s. 27.

¹³⁶ 1 K 1,23nn.

¹³⁷ Badiou, A. *Svatý Pavel*, c.d., s. 37nn.

¹³⁸ Ač na to Badiou neupozorňuje, je zřejmé, že zde přebírá výklad Freudův. Viz: Freud, Sigmund. „Muž Mojžíš a monoteistické náboženství“, s. 87–200 in Týž, *Spisy z let 1932–1939*. Přel.: L. Hošek, J. Pechar, O.

(Boha/bohů, zákona, kosmu). Oproti tomu Pavel staví diskurs syna, který je zásadně odlišný: my všichni se stáváme syny¹³⁹ a toto naše „synovství“ konstituuje rovnost, neboť „vzkříšený Syn činí syny z celého lidstva“.¹⁴⁰ Rovnost je podle Badioua nutným korelátém univerzality, jež vychází z události: namísto figury pána nastupují synové a spolupracovníci, či dokonce spolu-dělníci (*co-ouvrier, synergoi*) na Božím díle.¹⁴¹ Pavla příliš nezajímají konkrétní Ježíšovy činy: Ježíšův příběh je podle Badiou pro Pavla „jen nahodilý materiál, kterého se událost zmocňuje za zcela jiným účelem. Ježíš v tomto smyslu není ani pán, ani příklad. Je jménem pro to, co se univerzálně přihází nám všem.“¹⁴²

Význam Pavlův je pro Badioua dvojitý. Na jedné straně emancipační: emancipací od vládnoucích diskursů umožňuje vznik samostatného subjektu. Druhý význam je zakladatelský: Pavel tím, že zakládá církve jako univerzální společenství, vytváří také generické podmínky univerzality.¹⁴³ Ačkoli je církev založena na *bajce* o zmrtnýchvstalém, na tyto generické podmínky univerzality lze politicky navazovat a založit nové politické společenství, které překlene rozdíly a bude principiálně otevřené všem, kdo se přiznají k události.

Badioua na Pavlovi přitahuje ono založení univerzalismu, ale o tom, co to znamená a jak si je konkrétně představuje, píše jenom velmi nejasně. Z jeho vyjádření můžeme pouze usuzovat na to, že Pavel není zakladatelem jenom nějaké *formální* univerzality, která je univerzalitou falešnou: tu pro Badiou představuje univerzalita trhu, která se přizpůsobuje „pestrým komunitárním směsicím“, tzn. využívá poptávky rozličných menšin a subkultur pro svou vlastní univerzální expanzi. Trh sám má zájem na co největší diferenciaci a kulturní pluralitě, neboť to umožňuje jeho expanzi. Zároveň tím ale dochází k nivelizaci rozdílů, k přijetí kulturního relativismu, který je opakem skutečné univerzality, tedy

Vochoč. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1998; Freud, Sigmund. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, c.d., s. 113nn.

¹³⁹ Ga 4,7.

¹⁴⁰ Badiou, A. *Svatý Pavel*, c.d., s. 53.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 54. Viz: 1 K 3,9.

¹⁴² Tamtéž, s. 54.

¹⁴³ Tamtéž, s. 8.

univerzality singulární: skutečná univerzalita nemůže rezignovat na pojem pravdy.¹⁴⁴ Pavel představuje údajně jedinečné propojení *subjektivity* (subjektivní legitimizace, odmítnutí vnějších autorit – komunity, apoštolů, říše), *pravdy* vycházející z *události* (evangelium vycházející z ustavující události na cestě do Damašku) a *univerzality* (společenství z této souvislosti vzniklé je *univerzální*, otevřené všem). Pavel je tak zakladatelská figura propojení mezi univerzalitou, pravdou a subjektem.

Pavel svou zvěstí o Ježíši Kristu podniká podle Badiou jakousi *ontologickou subverzi*: „Bůh vyvolil to, co není (*ta mé onta*), aby to, co jest (*ta onta*), obrátil v nic (*katargésis*).“¹⁴⁵ Podle Badioua se tak jedná o subverzi obou diskursů: řeckého i židovského. Oba totiž pracují s ideou kosmického řádu: řecký diskurs mu dodává punc božství a dokonalosti, zatímco židovský se obrací k zázraku exodu, k výjimce z řádu, která odkazuje k Boží transcendenci.¹⁴⁶ U Pavla podle Badioua nic takového není: on představuje diskurs syna, který není diskursem moci a panství. Ježíšova smrt je popřením spojení Boha a pozemské moci, pozemského panství ať už v podobě řádu nebo možnosti výjimky v podobě mocného Božího zásahu. Bůh vyvolil to, co je ne-jsoucí, aby to, co je jsoucí, zničil a provádí tak zásadní proměnu a subverzi řádu. Vzkříšení pak otevírá novou epochu, je dosvědčením změny vztahů mezi možným a nemožným: vzkříšení není událostí v řádu fakticity, ale je subjektivní dispozicí; vzkříšení je třeba vztahovat k vlastnímu vzkříšení.¹⁴⁷

Co podle Badioua znamená ona dispozice k subjektivnímu vzkříšení? Život je nikoli danost, ale subjektivní dispozice, je možností volby, kterou máme. Smrt je sice fyzickou určeností k smrti, ale svou orientací na tělo (*sarx*) si ji také sami volíme.¹⁴⁸ Smrt si volíme svou orientací na zákon, který reprezentuje to vnější. Fyzická smrt je ale přirozenou daností, jíž se nelze vyhnout, lze však umřít této orientaci na tělo a zákon, jež vede ke smrti. Smrt a život jsou tedy nikoli nějaké danosti, ale dvě cesty, které si volíme. Cesta života je cestou

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 9.

¹⁴⁵ 1 K 1,28.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 38.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 41.

¹⁴⁸ Badiou, A. „St. Paul, Founder of the Universal Subject“. In: J. D. Caputo, L. M. Alcoff (eds.). *St. Paul among the Philosophers*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press. 2009, s. 27-38, s. 33n. Srov.: Ř 8,5-6.

„svobody dětí Božích“,¹⁴⁹ svobody od zákona, svobody subjektu, který se konstituuje věrností události. Cesta druhá je spíše necestou – znamená spíš nechat se vláčet *tělem* a ve své svobodě se nechat omezovat institucemi moci, které si osobují moc nad životem a naším jednáním. V Pavlově době takovou mocí byla politická moc římská, pravidla diskurzu řecké filosofie nebo židovský zákon. Je třeba „umřít s Kristem“¹⁵⁰ – smrt spolu s Kristem je zde událostí smíření, nikoli ovšem spásy; ono „umřít“ je skutečností na straně *těla (sarx)* a znamená umřít tělu, zákonu, vnější moci a všemu vnějšímu a přináší osvobození a smíření.¹⁵¹ Je třeba zvolit smrt, která není jednorázovou událostí, ale procesem na straně těla.¹⁵² Dispozice k subjektivnímu vzkříšení je ve skutečnosti vzkříšením subjektu, resp. jeho ustavením. Ke vzniku subjektu dojde tehdy, když člověk umře s Kristem tělu a zákonu, který jen vzbuzuje žádostivost. Subjekt konstituuje až událost, která není strukturována zákonem, ale láskou. Vzkříšení je tedy událost, která může konstituovat subjekt: tím, že se k ní subjekt přiznává jako k události.

Dosud jsme neobjasnili souvislost zákona a těla, konkrétněji jsme neodpověděli na otázku, proč zákon vzbuzuje žádostivost. V Badiouově výkladu jde o známou dialektiku zákazu a žádostivosti, v tomto případě inspirovanou Jacquesem Lacanem. Jejím prvním objevitelem je ovšem podle všeho Pavel.¹⁵³ Zákon svým zákazem vzbuzuje žádostivost poznat a ochutnat to zakázané. Touha po zapovězeném je něčím, co již stimuluje právě zákaz sám. Badiou říká, že podstatou zákona je navázání touhy na objekt. Pak to ale není subjekt, který si sám určuje své jednání, ale žádostivost vzbuzená zákonem. Aby subjekt unikl hříchu a žádostivosti, musí zde být nějaká událost, neboť pak zde není žádný zákon, který by cokoli zakazoval a tak uváděl v pohyb dialektiku zákazu a žádostivosti.¹⁵⁴ Subjekt vzniká ze subjektivní deklarace, z přiznání se k události, které v Pavlově terminologii odpovídá *víře (pistis)*.

¹⁴⁹ Ř 8,21.

¹⁵⁰ Ř 6,4–10.

¹⁵¹ Badiou, A. „St. Paul, Founder of the universal subject“, c.d., s. 34.

¹⁵² Tamtéž, c.d., s. 35.

¹⁵³ Ř 7,9nn. Srov.: kap. 3.4.

¹⁵⁴ Badiou, A. „St. Paul, Founder of the universal subject“, c.d., s. 35.

Po představení výkladu je nyní možno přistoupit ke kritice. Nejsilnější výtkou proti Badiou je ahistoričnost jeho výkladu. Tak například není možné říci, že Pavel nivelizuje diference. Pavel sám nikdy nějaké „rozpuštění identity univerzalizujícího subjektu v univerzálnu“¹⁵⁵ nehlásá. I ve svých univerzalizujících výpovědích Pavel rozlišuje: „předně pro Žida, ale také pro Řeka“.¹⁵⁶ Slavný citát z listu Galatským: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“¹⁵⁷ je podle všeho křestní formulí a starokřesťanským křestním vyznáním¹⁵⁸ a neznamená zrušení diferencí na sociálně-statusové rovině. Spíše se jedná o vyznání, kterým byl iniciovaný informován o svém eschatologickém statu před Bohem: jedná se tedy o nové eschatologické dělení napříč sociálními diferencemi, jež ty stávající ovšem neruší. Křesťanem se může stát každý, ať otrok či svobodný, Žid či Řek, muž nebo žena, ale přijetí křtu neznamená žádnou sociálně-politickou revoluci, nebo dokonce zrušení statusových rozdílů. Podobně lze kritizovat Badiouovo tvrzení, že Pavel se nelegitimizuje žádným z diskurzů. Je tomu spíše naopak. Nejen že Pavel zachovává všechna antická pravidla psaní dopisů, ale – jak nedávno ukázal J. Albert Harril – dokonce navazuje na římský diskurz *auctoritas*. Pavel užívá rétoriky podobné císaři Augustovi, rétoriky *auctoritas*, která se dokládá činy, nikoli pověřením:¹⁵⁹ Pavla mají legitimizovat jako významnějšího apoštola jeho úspěchy, jeho kongregace – má tedy větší *auctoritas*. V listu do Korintu pak říká, že by raději zemřel, než by požíval výsad úřadu, *exúsia*.¹⁶⁰ To je paralelní také Augustově odmítání úřadu:¹⁶¹ člověk získává *auctoritas* tím, že se se vzdává *potestas/exúsia*.¹⁶² Pavel navazuje na stávající diskurz

¹⁵⁵ Badiou, A. *Svatý Pavel*, c.d., s. 95.

¹⁵⁶ Ř 1,16.

¹⁵⁷ Ga 3,28.

¹⁵⁸ Viz např.: Longenecker, R. L. *World Biblical Commentary 41: Galatians*. Dallas: Word Books, 1990, s. 154–157.

¹⁵⁹ 2 K 3,1–3.

¹⁶⁰ 1 K 9,15.

¹⁶¹ Císař Augustus popisuje, jak mu byla v jeho nepřítomnosti nabídnuta diktatura, kterou odmítl a v době nouze a krize zásobování si nevzal ani zrno z obecních sýpek, zato velmi rychle situaci vyřešil ve prospěch všech a na vlastní náklady. Podobně apoštol Pavel klade veliký důraz (a z toho odvíjí svou *auctoritas*) na to, že jej nikdo nemusí živit a nepobírá darů (*Res Gestae Divi Augusti* 5).

¹⁶² Harril, J. A. „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn.” *Early Christianity* 3, 2011: 281–311.

auctoritas, tedy jakési osobnostní cti a důvěryhodnosti, která se získává tím, že člověk nezneužívá moci (*potestas*) a nepožívá výsad úřadu. Velkou roli hraje v Pavlově rétorice „římská“ rétorika války a boje: Pavlova apokalyptická imaginace přímo navazuje na římské ctnosti spojené s dobýváním a válkou.¹⁶³

Lze také jen velmi obtížně přijmout tvrzení, že Pavlovo založení univerzalizmu je jako *událost* nijak podmíněné kulturou a dobovým diskursem. Lze si například představit Pavlův univerzalizmus bez židovského monoteismu a tradice apokalyptického myšlení? Bez jednoduché *koiné*, která jazykově sjednocovala velkou část římské říše? Bez univerzalizující římské říšské teologie? Nebo bez dávné tradice mystérií, jež nebyly vázány na nějakou kmenovou, genderovou, nebo rodinnou identitu?¹⁶⁴ Badiou frapantně ignoruje odbornou religionistickou a biblistickou literaturu, což vede k tomu, že mnohé jeho teze jsou sice efektní, ale při kritickém zkoumání jsou stěží udržitelné.

Metodický problém Badioua spočívá také v tom, že na jedné straně tvrdí, že je jeho interpretace *subjektivní*, na straně druhé ale vynáší dalekosáhlé historické soudy. Budeme-li se ptát, na jakou otázku Badiou odpovídá, pak je to otázka, kdo dal v dějinách vzniknout dnešnímu univerzalizmu. Je to otázka historická a proto se nelze vyhýbat historické kritice, schováváním se za fráze o subjektivitě. Fundamentální metodologická potíž se skrývá v napětí mezi dějinami idejí a dějinami institucí, či dějinami mentalit. Do jaké kategorie spadají teze Badiou? Je Pavel zakladatelem univerzalizmu z hlediska dějin idejí? Jaký univerzalizmus má konkrétně na mysli?

Univerzalizmus sám o sobě je příliš vágní a tedy nicneříkající pojem. Můžeme rozlišit přinejmenším univerzalizmus vědecký (pravda je přístupná každému člověku rozumem), univerzalizmus antropologický (všichni lidé jsou co do své podstaty stejní), univerzalizmus

¹⁶³ Konverze znamená v Pavlově vidění záchranu od „hněvu, který přichází“ (1 K 4,14; 1 Tes 2,11nn; Ga 4,19). Bojová imaginace je Pavlovi blízká i jinde (Ř 6,14; 13,12–14; 2 K 6,7; srov.: Ef 6,10–20; 2 K 10,3nn). V listu Filemonovi se Pavel dokonce nazve „vojákem“, když označí Archippa za spolubojovníka (Fm 2). Pavel bojuje dokonce proti kosmickým mocnostem (1 K 15,24–28). Křest umožňuje zapojit se v boji proti smrti (Ř 6,3–11). Také představa věčného míru, který přijde po boji, je typicky římská (1 Te 5,3). Viz: Harril, J. A. „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn“, c.d., s. 281–311.

¹⁶⁴ Srov. Burkert, W. *The Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 1987, s. 10–11.

politický, náboženský či univerzalizmus právní. Důležitá je také časová orientace: eschatologický univerzalizmus (předpokládající dosažení jednoty v budoucnosti) a aktuální univerzalizmus, ale je třeba zohlednit i vztah k misii (expanzivní univerzalizmus). Badiou pojem univerzalizmus nijak nedefinuje a zřejmě jim myslí univerzalizmus evropský. Ale je univerzalizmus jenom evropskou záležitostí? Není to spíše tak, že univerzalizmus je jakousi všeobecně lidskou možností, která docházela za určitých podmínek svého rozvinutí a realizace v různých dobách a v různých civilizacích, jak tvrdí například soudobý čínský filosof Tong Shijun?¹⁶⁵ A není to dokonce tak, že i údajný Pavlův univerzalizmus má své meze? Pavlův univerzalizmus přísně a prakticky vzato končí na *limes Romanus*, je to univerzalizmus omezený hranicemi římské říše. Ale i vnitřně se Pavlova misijní činnost orientuje na městský svět; Pavel dělí krajinu na město, divočinu a moře.¹⁶⁶ Jeho svět nezahrnuje oblast nazývanou *chóra*, tedy venkov, zemědělskou krajinu, neboť mimo město nic není, pouze *erémia*.¹⁶⁷ Hovoří-li o přístupnosti evangelia, říká, že je „předně pro Žida, ale také pro Řeka“. Explicitně univerzalistické poselství je obsaženo především v evangeliích (Matouš, Lukáš) a ve Skutcích apoštolů. Velkým tématem je pak univerzalizmus od 2. století, s tím jak misie čím dál více překračuje hranice říše: například u Ireneje z Lyonu, listu Diognetovi a jinde. Ale i nadále jsou některé skupiny z možnosti účastnit se univerzálního společenství zcela vyloučeny: například homosexuálové¹⁶⁸ nebo Židé, kteří by trvali na závaznosti příkazů Tóry. Jakkoli tedy analytický přínos Badiou není valný a z části nevědomě reprodukuje překonané teologické teze 19. století (F. C. Baur), znovu otevřel téma politické významu apoštola Pavla v soudobé filosofii. Pavel se tím dostává do kontextu moderního levicového politického myšlení a soudobé filosofie. Jak se čtenář přesvědčí ve třetí části práce, naše interpretace je i v otázce Pavlova univerzalizmu podstatně odlišná, i když Badiouem jistě inspirovaná. Předtím než však představíme vlastní interpretaci, je nutné se zastavit u posledního z důležitých soudobých (politických) filosofů, kteří svou pozornost věnovali Pavlovi.

¹⁶⁵ Shijun, T. „Varieties of Universalism.“ *European Journal of Social Theory* 12 (2009): 449-463.

¹⁶⁶ 2 K 11,26.

¹⁶⁷ Meeks, W. A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, s. 9-10.

¹⁶⁸ Ř 1,26-28.

2. 3. Giorgio Agamben: Mesianismus a vykoupení z politiky

„Každá epocha se musí snažit o to, aby si vyvzdorovala tradici na konformismu, jenž se jí chystá přemoci.“ napsal v VI. tezi k pojmu dějin Walter Benjamin¹⁶⁹ a tento citát může posloužit jako úvod do následující politicko-filosofické interpretace apoštola Pavla. Artikulovat náležitě minulé znamená „zmocnit se vzpomínky, jak se zablýskne v okamžiku nebezpečí.“¹⁷⁰ S Benjaminem Giorgio Agambena nespojuje jen to, že je jedním z vydavatelů Benjaminova díla v italštině, ale především obdobný hermeneutický přístup, politicko-filosofický program a občas i benjaminovský pojmový aparát.

Agamben ve své interpretaci Pavla vychází do určité míry z Jacoba Taubese, což plyne nejen z jejich společného zájmu o Benjaminovo myšlení, ale i z toho, že je jejich v něčem intence podobná. Agambenův (i Taubesův důraz) je jiný než důraz Badioua: zajímá jej *mesianismus* a snaží se rekonstruovat naléhavost Pavlova mesianismu. Tento úkol ztěžuje podle Agambena okolnost, že v církvi často působily antimesianistické tendence, které radikální povahu mesianismu zakrývají. Církev je paradoxní instituce: je to mesiánské společenství (zaměřené k parúsii), které je ale zároveň institucí, v jejímž zájmu je *ex definitione* stabilita. Klíčové pro porozumění Pavlovi je porozumět zkušenosti *mesiánského času*, který je paradigmatem času historického.¹⁷¹ Co je mesiánský čas se Agamben snaží vysvětlit v ambiciózním a ve svém důkladnosti fascinujícím výkladu *incipitu* listu Římanům: celá kniha věnovaná Pavlovi je důkladným komentářem k prvním deseti slovům listu Římanům, jako by jimi byl shrnut celý smysl následujícího textu.

Agamben proti obvyklému syntaktickému členění (které není původní a je již výsledkem konvenční interpretace) navrhuje posunout čárku a číst incipit takto: *Paulos dúlos christú lesú klétos, apostolos afórismenos eis euangelion theú = Pavel otrokem mesiáše Ježíše povoláný, jako apoštol oddělený pro Boží zvěstování.*¹⁷² Verš tak vzestupně v originále předkládá čtyři motivy: otroctví, povolání, vyslání (apoštol) a oddělení. Výklad Agamben

¹⁶⁹ Benjamin, W. „O pojmu dějin.“ In: Týž. *Výbor z díla II: Teoretické pasáže*. Přel. M. Ritter. Praha: Oikoymenth, 2011, s. 307–316, 309.

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*. Přel. D. Giurato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, s. 11-13.

¹⁷² Ř 1,1. V zájmu snahy vystihnout Agambenův záměrův překládáme co nejdoslovněji.

začíná svým vysvětlením v biblistice dosud nevyřešené otázky: proč se Pavel vzdává svého vznešeného jména Saul a vybírá si toto velmi neobvyklé jméno?¹⁷³ Změna z řeckého Saulos na Paulos má být typickým přejmenováním, které nalézáme u biblických postav (Abraham, Sára, Jákob). Toto přejmenování je zároveň pouze výměnou řecké *sigmy* za *pí* a přitom způsobuje to, že vznešené a královské jméno Saulos,¹⁷⁴ jež odkazuje k velikosti, nahradí neobvyklé latinské jméno Paulus, které odkazuje k malosti. I drobná změna jména v biblické tradici znamená změnu osobnosti a ustavení nové harmonie.¹⁷⁵ Tato změna jména zde značí vstup do *mesiánské perspektivy*: jméno Pavel není jménem, ale pouhým *označením* (signum). Pavel sebe sama označuje za otroka: otrok ale v antice nemá právní status osoby a tudíž ani žádné skutečné jméno. Pán může svého otroka pojmenovat libovolně a otroci často také dostávají při koupi jméno nové.¹⁷⁶

Agamben důsledně užívá slova *otrok* odpovídající řeckému *dúlos*, namísto v překladech se objevujícího *služebníka*. Slovo *dúlos* a z něho odvozené tvary mají pro Pavla svou důležitost: v jeho listech se objevují čtyřicetsedmkrát a označení otrok dokonce předchází jeho sebedefinici jako apoštola.¹⁷⁷ Toto označení je podle Agambena v Pavlově vidění technickým označením: stav „otroka mesiáše“ neutralizuje a zbavuje platnosti všechny jiné identity a distinkce (otrok/svobodný, obřezaný/neobřezaný). Agamben se odvolává na pasáž z listu Korintským: v pánu je svobodný otrokem a otrok svobodným.¹⁷⁸ Otroek mesiáše je tak označením stavu proměny všech právních stavů, které jsou jen dočasné.¹⁷⁹ Agamben dále upozorňuje na skutečnost banální, která ovšem pozornosti často uniká: Kristus je Mesiáš. Kristus není jméno, ale označení funkce a pojem křesťan Pavel ani nezná a nepoužívá.¹⁸⁰ Agamben proto trvá na užívání označení mesiáš, které nabourává zažité a

¹⁷³ Srov.: Hengel, M. "Der vorchristliche Paulus." In: Hengel, M., Heckel, U. (eds.). *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991, s. 177–293, zejména s. 197-198.

¹⁷⁴ 1 S 9,2.

¹⁷⁵ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 17-20.

¹⁷⁶ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 21. Agamben se zde opírá o Lambertz: *Die griechischen Sklavennamen*, 1906-1908, s. 19.

¹⁷⁷ 1 Tit 1,1; 1 Fm 1,1.

¹⁷⁸ 1 K 7,22.

¹⁷⁹ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 23-25.

¹⁸⁰ Označení *christianos* se objevuje až v Sk 26,28.

příliš lehce vyslovované spojení Ježíš Kristus, jež má být původně a v Pavlově užití vždy vyznáním.¹⁸¹

Zajímavější je ovšem výklad slova *klétos*, povoláný. Co je ale povolání v tomto kontextu (a v kontextu 1 K 7)? Církev je *ekklésia*, tedy společenství povoláných mesiášem, které nemá na povolání vliv jenom zdánlivě: ve skutečnosti je v jejich světském „povolání“ proměňuje, neboť nivelizuje jeho význam. Mesiášské povolání nemá ve vztahu ke světu charakter *indifference* (Weber),¹⁸² ale nivelizuje světské povolání, v němž má člověk sice zůstat,¹⁸³ ale fakticky nic neznamená, neboť je v silném slova smyslu dočasné.¹⁸⁴ Tento mesiášský život má charakter „*jako by ne*“ (*hós mé*): „lhůta je krátká, ti, kdo mají ženy, ať jsou, *jako by je neměli* (...), kdo užívají věcí tohoto světa, *jako by jich neužívali*, neboť podoba (*schéma*) tohoto světa pomíjí.“¹⁸⁵ V této části listu do Korintu je podle Agambena podána definice mesiášského života a nejhlubší definice mesiášského povolání: mesiášské povolání je opak každého světského povolání, suspenzí každé situace a každého stavu do podoby *jako by ne*. V mesiášském prožívání času, v tomto skutečném *povolání*, je možné mít pouze zaměstnání, nikoli ovšem světské povolání. Podobně je tomu s vlastnictvím, které je také suspendováno formulí *jako by ne*: toto *jako by ne* nezakládá žádnou novou identitu, naopak je suspenzí každé světské identity.¹⁸⁶ V tomto rámci lze nahlížet celé spektrum společensko-právních vztahů, které Pavlův mesianismus zakládá: společenský stav a zákon není popřen, ale má charakter pouhé nahodilosti, lze jej zcela pragmaticky využít,¹⁸⁷ neboť zóna jeho platnosti a relevance je časově i významově vymezena a v každém případě není existenciálně a nábožensky relevantní. Tato pasáž z prvního listu Korintským je i Agambenovou implicitní výtkou vůči Badiouovi: Pavel žádnou subjektivitu

¹⁸¹ Tato teze je ovšem velmi diskutabilní. Rudolf Bultmann byl toho názoru, že Pavel (ne tak Skutky apoštolské) používal označení *Christos* jako titul mesiáše jen velmi zřídka, naopak spíše jako vlastní jméno, což lze podložit častým spojením „jména“ s titulem: *ho kyrios hémón iesus christos* (srov.: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., s. 83).

¹⁸² Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, c.d., s. 342.

¹⁸³ 1 K 7,20.24.

¹⁸⁴ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 33-34.

¹⁸⁵ 1 K 7,29.31.

¹⁸⁶ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 37. Srov. také s. 64 tamtéž.

¹⁸⁷ 1 K 7,21.

a univerzalizmus nezakládá; naopak je mesianizmus u Pavla požadavkom, nárokom, jemuž lze těžko dostať, neboť je nárokom na dislokaci a anulaci subjektu:¹⁸⁸ „nežiji už já, ale žije ve mně mesiáš“.¹⁸⁹ Nejen *já* je anulováno, ale celé sténající stvoření ve své marnosti očekává vykoupení.¹⁹⁰ Pavlovské *povolání (klésis)* tak spíše jakékoli nároky na pozemskou identitu odnímá: Bůh přece vyvolil to, co není (*ta mé onta*), aby to, co jest (*ta onta*), obrátil v nic,¹⁹¹ což podle Agambena nelze chápat jako proměnu pozemského mocenského řádu a ustavení jiného.

S předchozím slovem *klétos* souvisí další významný pojem incipitu: *afórismenos*, který označuje vydělení nebo oddělení (*segregatus in evangelium Dei*). Jak je možné, že Pavel, který hlásá konec dělení na Židy a pohany, hovoří o oddělení? Mesiáš přece zbořil zeď rozdělení¹⁹² a Pavel proti dělení na Židy a ne-Židy velmi ostře vystupoval.¹⁹³ Podle Agambena má u Pavla toto slovo jednak biografický význam: odkazuje k jeho dřívější příslušnosti k farizejskému hnutí.¹⁹⁴ Pavel na jedné straně ruší toto dřívější oddělení farizeů (tj. oddělených) dodržujících přísné požadavky zákona, na straně druhé ale přináší dělení nové: dělení na *sarx* a *pneuma*, tělo (maso) a ducha.¹⁹⁵ Principem zákona¹⁹⁶ je dělení na obřezané a neobřezané. Podle Agambenova výkladu mesiánská zvěst přidává dělení další, které oběma kategoriemi (Židé, ne-Židé) prochází a dělí je dále. Vedle Židů podle těla a Židů podle ducha¹⁹⁷ se prý předpokládá také dělení na ne-Židy podle těla a ne-Židy podle ducha. Vytváří se tak z obou skupin jakýsi *zbytek*, který spojuje mesiánské dělení, resp. dělení zákona mesiáše.¹⁹⁸ Na tomto zbytku je zajímavé to, že nevytváří

¹⁸⁸ K Agambanově kritice Badioua viz: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 53 a s. 65-66.

¹⁸⁹ Ga 2,20.

¹⁹⁰ Ř 8,20-22. Srov.: Ř 8,26.

¹⁹¹ 1 K 1,28; Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 53.

¹⁹² Ef 2,14.

¹⁹³ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 56-57.

¹⁹⁴ Farizeus je od hebrejského *perušim*, oddělení, vydělení a odkazuje na oddělení vznešených bohabojných farizeů dodržujících zákon od obyčejného lidu, *lidu země (am haarec)*, jež nebyl s to plnit všechny požadavky Tóry. Pavel o své pravověrnosti a příslušnosti k farizejskému hnutí hovoří v listu Filipským (3,5).

¹⁹⁵ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 59 a 61.

¹⁹⁶ *Nomos* se odvozuje i do *nemein*, tedy také *dělit*.

¹⁹⁷ Ř 2,28n.

¹⁹⁸ Srov.: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 63 a 1 K 9,20.

prostor pro nějakou světskou identitu: vytváří pouze jakýsi zbytek v obou skupinách, který není identický se Židy nebo Řeky. Proto nelze u Pavla hovořit o žádném univerzalizmu, neboť mu nejde o to nějak tolerovat difference v zájmu nějakého univerzálního principu. Žádný takový princip není, mesiánské dělení přináší pouze nemožnost identifikovat se s vlastní kulturou; mesiánské povolání stávající identitu spíše rozvrací a žádnou novou nenabízí: Žid je *jakoby ne* Žid, Řek *jakoby ne* Řek.¹⁹⁹

Mesiánské povolání tak podle něho vytváří „zbytek“, který prochází dělením na Židy a ne-Židy, jakýsi rozdíl mezi každou identitou. Agamben připomíná zejména verš z listu Římanům: „v tomto čase-nyní povstává zbytek vyvolení milostí“.²⁰⁰ Tento zbytek (*leimma*) je ozvukem prorockých výpovědí o zbytku Izraele, který bude spasen.²⁰¹ Pavel ovšem věří, že tento zbytek je už přítomností. Důležité přitom je, že ani u proroků *zbytek* netvoří nějaké počítatelné množství zbylých lidí z Izraele, ale jedná se o figuru vyvolení. Zbytek zde neoznačuje celek ani část celku, ale nemožnost identity celku a části, říká Agamben.²⁰² Takový pojem zbytku by mohl mít podle Agambena bezprostřední politický význam pro nové promýšlení pojmů lidu a demokracie:²⁰³ zbytek není ani částí ani celkem, ale něčím co nemůže být redukováno na nějakou většinu nebo menšinu, je výrazem nemožnosti vytvořit a mít nějakou sociopolitickou identitu. Agambenův výklad je však příliš enigmatický: jak by měl pojem zbytku nahradit pojem lidu, vůbec není z textu vůbec zřejmé.²⁰⁴

Další slovo incipitu je *apostolos*, vyslanec, apoštol. Ač lze v autobiografické pasáži listu Galatským vidět ohlas Jeremiášových slov,²⁰⁵ Pavel sám sebe nikdy neoznačuje za proroka. Jedním důvodem je snad to, že židovství po pádu prvního chrámu prorocství čím dál více delegitimizuje. Jiným to, že prorok má podstatně jiný vztah ke slovu, které přináší. Zatímco prorok dostává slovo Hospodinovo, které předává dál, apoštol musí slova své

¹⁹⁹ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 64–65.

²⁰⁰ Ř 11,5.

²⁰¹ Iz 10,21–22; 37,32; 46,3; Mi 4,7; Am 5,15.

²⁰² Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 66–68.

²⁰³ Tamtéž, s. 70.

²⁰⁴ Srov.: Geulen, E. *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005, s. 124–126.

²⁰⁵ Gal 1,15n; Jr 1,5-10.

zvěsti sám najít a jedná se tedy v tomto smyslu o „jeho evangelium“.²⁰⁶ Ústředním rozdílem mezi prorokem a apoštolem je v jejich vztahu k času. Zatímco prorok se orientuje k budoucnosti a k příchodu mesiáše,²⁰⁷ apoštol naopak od příchodu mesiáše vychází, příchod mesiáše je přítomností. Technickým výrazem pro čas příchodu mesiáše je podle Agambena výraz *ho nyn kairos*,²⁰⁸ což podle Agambena odpovídá Benjaminově koncepci času jako *Jetztzeit*.

Alespoň stručně je nutné se věnovat i Benjaminovým tezím, neboť jsou základem také Agambenovy interpretace a jeho celkové hermeneutiky dějin.²⁰⁹ Benjamin podle Agambena přesně pochopil a bez explicitních odkazů v konceptu *Jetztzeit* převzal Pavlovu ideu mesiánského času „nyní“ (*ho nyn kairos*). Mesiánský čas „nyní“ přináší do řádu času, do chronologické linie dříve-později jakýsi zlom, rozlamuje kontinuitu dějin, a zároveň se v něm spojuje motiv poznání dějin a výzva k politickému jednání. Minulé dostává smysl právě v tom, nakolik je *nyní* výzvou k jednání, je časem nyní, v němž jakoby se ve zkratce shrnovaly dějiny celého lidstva, jak píše Benjamin v XVIII. tezi k filosofii dějin.²¹⁰ Mesiánský čas je tedy časem, v němž se minulost vyjevuje jako smysluplný znak, jako potlačená a znovu vyzvednutá minulost, která je právě v mesiánském čase *nyní* naplněna, vytržena z homogenní kontinuity dějin a její smysl dovršen činem. Smysl minulých epoch se nám může dát jenom jakoby v záblesku v určité spřízněné dějinné situaci.²¹¹ Existuje totiž něco jako jistá spřízněnost epoch, jistá „tajná úmluva mezi minulými pokoleními a pokolením naším“.²¹² Osvobozená naléhavá minulost ohrožuje vládnoucí moc; historicky artikulovat

²⁰⁶ Ř 2,16; 16,25, aj.

²⁰⁷ Ž 74,9.

²⁰⁸ Viz: Ř 3,26; 8,18; 11,5; 2 K 16,2; 8,14.

²⁰⁹ Jenom na základě takového pojetí dějin lze pochopit i Agambenovy „historické“ teze obsažené v jeho nejdůležitější knize *Homo sacer* (Agamben, G. *Homo Sacer*. Přel. N. Bonaventurová, Praha: Oikoymenh, 2011).

²¹⁰ Benjamin, W. „O pojmu dějin“, c.d., XVIII, s. 316.

²¹¹ „Dějiny jsou předmětem konstrukce, jejímž místem není homogenní a prázdný čas, nýbrž čas naplněný nyníškem. Tak byl antický Řím pro Robespiera minulostí nabitou nyníškem, kterou vytrhnul z kontinua dějin.“ (Benjamin, W. „O pojmu dějin“, c.d., XIV, s. 314).

²¹² Benjamin, W. „O pojmu dějin“, c.d., II, s. 307.

minulé neznamena poznat „jak to skutečně bylo“, ale „zmocnit se vzpomínky, jak se zablýskne v okamžiku nebezpečí.“²¹³

Agamben tak vykládá Pavlovo pojetí mesiánského času ve smyslu Benjaminova konceptu *Jetztzeit*. Pavlův čas-nyní je časem, který zásadně proměňuje náš vztah a vnímání času chronologického. Mesiánský čas-nyní není časem mezi chronologickou minulostí a budoucností, ale časem, který se časuje z budoucnosti a proměňuje přítomnost, minulost i budoucnost. Apoštol nezvěstuje konec času, ale čas konce, je to „čas, který zbývá“.²¹⁴ Pavlův mesiánský čas je tedy časem v napětí mezi „už“ a „ještě ne“ a zároveň je časem, který představuje kvalitativní proměnu chronologického času, je to čas, v němž dochází k propojení času profánního, chronologického s časem sakrálním. Parúsie není v tomto smyslu nějakým budoucím příchodem, ale je již nyní přítomností (*para-úsia*), která se děje: mesiáš již přišel, ale jeho definitivní a úplná přítomnost nastane v čase sakrálním.²¹⁵

Agamenovo čtení Benjaminova je zde ovšem poněkud jednostranné.²¹⁶ Ač se Agamben v závěrečné části svého spisu snaží doložit, že Benjamin byl při formulaci svých tezí ve spisku *O pojmu dějin* ovlivněn čtením Pavla, je jeho teze, že *Jetztzeit* odpovídá Pavlovi *ho nyn kairos* nepřesvědčivá. Čas Pavlův je časem očekávání, časem mezi prvním a druhým příchodem Kristovým. U Benjaminova je čas nyní časem k činu, časem k jednání. Čas-nyní neznamena nic jiného než naší schopnost „zastavit dění“, vytrhnout okamžik z kontinua dění, zarazit do kontinua času klín a jednat.²¹⁷ Podobně i Benjaminova „slabá mesiánská síla“²¹⁸ má údajně odpovídat Pavlovi síle ve slabosti (*dynamis en astheneia*).²¹⁹ Jenže Pavlova síla, jež se projevuje ve slabosti je zcela apolitická a má úplně jiný význam, než Benjaminova slabá mesiánská síla. Benjaminova mesiánská síla je slabá proto, že je lidská. Je výrazem našich možností, které máme jako smrtelníci hledící zpět do minulosti na utrpení, kterým již nemůžeme zabránit. Ona síla se však projevuje v jednání, jež hledí do

²¹³ Tamtéž, VI, s. 309.

²¹⁴ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 75.

²¹⁵ Celý Agambenův výklad je mnohem podrobnější a vychází z konceptu „operativního času“ lingvisty Gustava Guillaumea. Viz: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 75–85.

²¹⁶ Viz: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 153-162.

²¹⁷ Benjamin, W. „O pojmu dějin“, c.d., XVII, s. 315.

²¹⁸ Tamtéž, II, s. 307–308.

²¹⁹ 2 K 12,9.

minulosti naplněné nyníškem, to znamená, že vidí spřízněnost mezi nyníškem naší situace a minulostí. Čas-nyní (*Jetztzeit*), „který jako model mesiánského času v neslýchané zkratce shrnuje dějiny celého lidstva“ je vyjádřením spřízněnosti mezi minulým a přítomným. Mesiánský čas je pak čas plně vykoupený, nám lidem však zbývá jenom slabá mesiánská síla, která nám umožňuje v čase-nyní vytrhnout z kontinua dějin určitý okamžik a dovršit jej v politické akci.

Jiné Agambenovy postřehy jsou ovšem podnětnější. V Pavlově pojetí dějin má svoje místo také pojem *typu* a *antitypu*. Klíčová je podle Agambena desátá kapitola prvního listu do Korintu, kde čteme, že něco se stalo *typoi hémón egenéthésan*, tedy něco se událo jako *typ*, jako příklad, exemplum, nám pro výstrahu.²²⁰ O pár veršů dále je pak řečeno: *věci, které se jim děly, se udály jako příklad/příkladně (typikós), byly zapsány jako varování pro nás, kteří čelíme konci věků (telé tón aiónón)*.²²¹ Pavlova hermeneutika dějin vyjádřená v této pasáži se podle Agambena odráží v hermeneutice Benjaminově: minulé má charakter figury nebo příkladu, záblesku, který nemá být poznán, ale uchopen ve své aktualitě; získává smysl pouze v mesiánském čase-nyní a ve vztahu k němu. Koncept figury (*typos*) tak předpokládá vztah mezi minulými událostmi a časem-nyní.²²² Tak i postava Adama je v listu Římanům typem Adama budoucího, tedy mesiáše (*typos tou mellontos*).²²³ Za těmito alegorickými výroky se skrývá pozoruhodné chápání času a dějin. Mesiánský čas není jedním z pólů, není přítomností, která se vztahuje k minulosti, ale je právě tímto vztahem k minulosti jako takovým a je zároveň jakousi cézurou vůči všem časům, je inverzí přítomnosti, minulosti a budoucnosti. Minulost v tomto mesiánském čase přestává být něčím uzavřeným, získává znovu aktualitu a stává se něčím neuzavřeným, zatímco přítomnost tímto zakouší jakýsi druh uzavřenosti, dokonanosti.²²⁴ Budoucnost přestává být něčím ještě ne-jsoucím a principiálně otevřeným, ale je něčím přicházejícím, co lze zakoušet již nyní. Mesiánský čas je tedy jakýmsi mimoběžným časem, který mění vztah člověka k času chronologickému. Čas lze nyní také „vyprodat“

²²⁰ 1 K 10,6.

²²¹ 1 K 10,11.

²²² Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 87.

²²³ Ř 5,14.

²²⁴ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 89.

(*exagorazein*):²²⁵ mesiánské společenství je společenstvím povoláných (*klétoi*) a je to společenství časově podmíněné, které je v čase „už ano“ a „ještě ne“, tedy v čase, který zbývá, ale který nelze nikterak kvantifikovat.

Je nutné se dále věnovat Agambenovu diferencovanému výkladu Pavlova vztahu k zákonu. Pavel nehlásá podle Agambena čistý antinomismus: zákon je přece svatý,²²⁶ proti tomu ovšem stojí Pavlovy výroky proti zákonu. Jak tuto aporii vyřešit? Podle Agambena je třeba vzít potaz, že již samo označení *nomos* má v helénistickém židovstvu víceznačnou povahu. V pojmu lze odlišit dva sémantické aspekty. Jednak je to preskriptivní aspekt, „zákon přikázání“ (*nomos tón entolón*).²²⁷ Slovo *entolé* je přitom v Septuagintě ekvivalentem hebrejského *micvah*, tedy přikázání zákona. Druhým aspektem je normativní aspekt zákona, *nomos tón ergón*, zákon skutků,²²⁸ tedy konkrétních jednání provedených v souladu s předpisy.²²⁹ Pavel se tedy v interpretaci Agambena staví proti normativnímu aspektu zákona. Proti *zákonu skutků* pak v listu Římanům může klást *nomos pisteós*, tedy „zákon víry“.²³⁰ Preskriptivní aspekt zákona je tedy v Agambenově intenci zachován: Mesiáš je koncem (*telos*) zákona²³¹ a láska jeho naplněním.²³² Zákon je zrušen i naplněn. Pavel v prvním listu Korintským říká, že těm, kdo jsou bez zákona, byl „jakoby bez zákona“ (*hós anomos*), zároveň však není zcela bez zákona Božího (*anomos theú*), ale je *ennomos christú*, tedy v zákonu mesiáše.²³³ Mesiánský zákon je tedy zákonem víry: to neznamená nahrazení starých přikázání novými,

²²⁵ Ef 5,16; Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 81–82.

²²⁶ Ř 7,12.

²²⁷ Ef 2,15. Je ovšem třeba vzít v potaz (a Agamben to nečiní), že list Efezským patří mezi ty epištoly, u nichž je Pavlovo autorství sporné.

²²⁸ Ř 3,27.

²²⁹ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 108.

²³⁰ Ř 3,27.

²³¹ Ř 10,4. K pojmu *telos nomou* viz: Brož, J. „Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10“. In: Tichý, L. – Opatrný, D. (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2009, s. 5-30. Brož preferuje teleologický aspekt pojmu *telos*, tedy rys účelu spíše než konce.

²³² Ř 13,10.

²³³ 1 K 9,21.

ale nahrazení normativního aspektu zákona nenormativním.²³⁴ Agamben svůj výklad upřesňuje interpretací Pavlova výrazu *katargein*, které se jinak v předpavlovské řečtině objevuje velmi zřídka. Opakem slova *katargein* je *energein*, tedy „působit, aktivizovat“. *Katargein* tedy neznamena prostě zákon „zrušit“, ale cosi jako „de-aktivovat“.²³⁵ Slovo *katargein* pak Luther překládá *aufheben*, které později udělalo velkou metafyzickou kariéru. *Katargein* je tedy cosi jako de-aktivovat, ale ponechat v platnosti, což odpovídá Pavlovu vztahu k zákonu: zákon není zrušen, ale právě ve své de-aktivaci naplněn.²³⁶

Pozoruhodný je dále kontextuální výklad Schmittova výjimečného stavu²³⁷ a Pavlova pojmu *katargésis*.²³⁸ Zákon Pavlův je podle Agambena zcela v analogickém vztahu k židovskému zákonu jako zákony k výjimečnému stavu. Tomu jsou vlastní tři charakteristiky: 1. nerozlišitelnost mezi uvnitř a vně zákona. 2. Nerozlišitelnost mezi poslušností a porušením zákona. I jednání v souladu se zákonem může být ve výjimečném stavu transgresí. 3. Neformulovatelnost zákona ve výjimečném stavu. Zákon ve výjimečném stavu nemá charakter předpisů.²³⁹ Mesiánský stav je tímto výjimečným stavem: rozlišení mezi Židy a ne-Židy ztrácí platnost, onen zbytek z obou skupin není ani vně ani uvnitř zákona, nýbrž uvnitř zákona víry. Zákon dále není proveditelný: „nikdo není spravedlivý, ani jeden, (...) všichni se odchýlili, všichni propadli zvrácenosti, není, kdo by činil dobro, není ani jeden.“²⁴⁰ Zákon ve výjimečném stavu není zformulovatelný, neboť zákonu předchází jeho aplikace suverénem. Jakákoli pozitivní formulace zákona zároveň vede k žádosti a jeho transgresi (Ř 7). Proto je Kristus koncem zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří:²⁴¹ zákon víry naopak nelze shrnout do jednotlivých příkazů.

S pojmem zákona souvisí pojem víry, který Agamben také originálně uchopuje. *Víra, pistis*, podle něho původně souvisí s přísahou (*horkos*). Pojem *pistis* má svůj kořen již

²³⁴ Jak si to Agamben představuje konkrétněji, není jasné.

²³⁵ Agambane, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 109–111.

²³⁶ Srov.: Tamtéž, s. 109–115.

²³⁷ Slavný výklad je obsažen v úvodu Schmittova spisu *Politická teologie*, c.d., s. 9–16.

²³⁸ Viz: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 118–123.

²³⁹ Srov.: Tamtéž, s. 119–120.

²⁴⁰ Ř 3,10.12.

²⁴¹ Ř 10,4.

v předprávní sféře, kde nelze odlišit juristicko-politické a náboženské fenomény. Agamben upomíná na římskou praxi *deditio in fidem*. Ve válce mohla být nepřátelská města po dobytí zničena a jejich obyvatelé pozabíjeni, nebo zotročeni. Jinou možností bylo, že se tato města odvolají na praxi *deditio in fidem*: předem se bezpodmínečně vzdají a tak sice pozbydou svobody, jejich majetek bude zabrán, ale jejich obyvatelé zato nebudou zabiti nebo zotročeni. Ti, kdo se takto vzdávali, se vzdávali „ve víře“ (*in fidem populi Romani venire*) a podobně v řečtině se pro tuto praxi používal výraz *dúnai eis pistin*. Pojem *pistis* si podle Agambena u Pavla zachovává tento rys *deditio*, tedy bezpodmínečného se vydání jiné moci, která je tím také zavázána.²⁴² Podobně i hebrejský pojem *emuna* zahrnuje aspekt přísahy, neboť *emuna* je závazek vycházející ze smlouvy (*berit*), jejíž platnost je stvrzena a garantována přísahou.²⁴³ Z toho hlediska pojem *pistis* plně odpovídá pojmu víry (*emuna*), neboť oba aspekty v sobě v před-právní sféře spojují motiv závazku vycházejícího z přísahy.²⁴⁴ Agamben ovšem z této archaické souvislosti odvozuje proměnu pojmu víry v Pavlově mesianismu. Agamben doslova říká: „Mesianismus je tedy takový historický proces, skrze nějž se archaické spojení mezi právem a náboženstvím, které má své magické paradigma v přísaze, *horkos*, ocitá v krizi a element *pistis*, víra ve smlouvu, paradoxně směřuje k emancipaci od závazku a pozitivního práva (tedy od skutků prováděných podle smlouvy).“²⁴⁵ Jinými slovy v mesianismu dochází k vydělení složek, které byly v archaické sféře předpráva nerozlišitelné: víry a práva.²⁴⁶ Z tohoto rozdělení vychází *charis*, láska a milost, která není nějakou zvláštní sférou, ale spíše jakýmsi novým přemostěním mezi zákonem, právem a náboženstvím, vírou. Proto je milost v jistém smyslu naplněním zákona²⁴⁷ a zákon průvodcem, „pedagogem“ až do příchodu mesiáše.²⁴⁸

²⁴² Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 129–131.

²⁴³ Max Weber hovořil v případě starověkého Izraele o společenství přísahy (*Eidgenossenschaft*).

²⁴⁴ Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 131–132.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 133.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 134.

²⁴⁷ Ř 8,4.

²⁴⁸ Ga 3,24; Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 134–135.

Agamben se dále věnuje pojmu *pistis* v kontextu desáté kapitoly listu Římanům jako performativnímu aktu.²⁴⁹ „Slovo víry“ (*rhéma tés pisteós*) je vyslovováno *homologeín*²⁵⁰ a vede k spasení, což znamená doslova vyslovovat totéž, říkat totéž. *Homologeín* je tedy performativním aktem: vyznat v jednotě srdce a úst Ježíše jako spasitele vede ke spáse. Mesiánské vyznání je performativem, archaickým vyjádřením jednoty slova a věci, slova a činu.²⁵¹ Agamben proto hovoří o *performativum fidei*. Vlastností performativu víry je ovšem otevřenost vůči zjevení, kdežto *nomos* reprezentuje uzavřenost, dokonavost. Performativní akt, *homologeín*, vyslovení slova víry je výrazem svobody,²⁵² zatímco *nomos* je ten kodifikovaný aspekt slova, které předpokládá uzavřenost; je odvozeným výrazem denotativního aspektu řeči: věřím v tyto články víry. Tak tomu v pravé mesiánské víře ovšem není.²⁵³ Není podle Agambena náhodou, že Pavel až na jednu výjimku užívá spojení věřit v Ježíše Krista (*pisteueín eis iesón christón*)²⁵⁴ a to výhradně bez přísudku. Jedná se tedy o větu nominální, která se neliší od věty verbální jenom tím, že v ní chybí přísudek, ale liší se i sémanticky. Pavel nevěří, že Ježíš *jest* Mesiáš, on věří v Ježíše mesiáše. V této nominální formulaci jako by nebyl prostor pro sponu, pro sloveso být; Ježíš a Mesiáš jsou neoddělitelní, Mesiáš není predikátem subjektu Ježíš. Nevěř v Ježíše, protože *je* Mesiášem, nenechává zde prostor pro žádné zdůvodnění. *Homologeín*, vyslovení slova víry, je tedy čistým performativem, kde není prostoru pro nějakou výpověď o tom, že Ježíš *je* Mesiáš. *Performativum fidei* je aktem lásky, která také nezná žádná zdůvodnění. Nemilujeme *kvůli* něčemu nebo *pro* něco. Každé „protože“ nás ve skutečnosti vzdaluje bezpodmínečné lásce vůči milované osobě.

²⁴⁹ Ř 10,8–9.

²⁵⁰ Ř 10,9.

²⁵¹ V Agambenově pojetí je performativ původnějším výrazovým prostředkem než denotativ. Performativ není jedním z běžně dostupných způsobů komunikace, ale souvisí se sférou práva, odkazuje na nějakou autoritu. Primát performativu se nám uchoval ve výrazech jako medvěd nebo grizzly. Jméno je zároveň vyvoláním, zpřítomněním a proto je třeba jej v určitých případech raději vyjádřit opisem (ten, který ví, kde je med). Denotativní vztah představuje jakýsi průlom do původní magické jednoty mezi slovem a věcí (srov.: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 147-149)

²⁵² Ga 2,4.

²⁵³ Srov.: Agamben, G. *Die Zeit, die bleibt*, s. 150-151.

²⁵⁴ Např.: Ga 2,16.

Poměrně podrobně jsme představili Agambenovy interpretace Pavlových listů, poněvadž je shledáváme podnětné a poučenější než výklady Alaina Badiou nebo Jacoba Taubese. V obou předchozích kapitolách jsme se pokusili představit také motivaci zájmu obou filosofů o Pavla: u Taubese šlo o existenciální zájem, o snahu reformovat judaismus, obohatit jej o pavlovské pochopení lásky a zákona, u Badiou o konkrétní historický příklad toho, co je to událost a jak vzniká subjekt. U Agambena jde stručně řečeno o snahu kompletně přepracovat politickou filosofii a obohatit ji o mesianismus pavlovského typu. K pochopení Agambenova záměru je však nutné představit širší kontext jeho myšlení. To je samo o sobě dost komplikované a v některých bodech velmi nejasné. Agambenova filosofie je zatím nejrepresentativněji představena v knize *Homo sacer*, přičemž myšlenky zde obsažené se objevují i ve studiích shromážděných ve výboru *Prostředky bez účelu*.²⁵⁵ I teze obsažené v těchto textech jsou však jen přípravou ohlášeného ambiciózního projektu fundamentálního *přepracování politické filosofie a praxe Západu*.

Evropská politika²⁵⁶ – tvrdí a snaží se ukázat ve svých textech Agamben – je totiž od svých historických základů až do současnosti postavena na vylučování a odlišování: života jednotlivců na sféru politicko-kulturní (vyjadřovanou pojmem *bios*) a animální (*zooé*). V řecké filosofii až na formulace *zoón logon echon* a *zoón politikon* není užíván pro pojem kulturně-politického života jiný pojem než *bios*. Člověk je tak živočich, který se oproti ostatnímu živému odlišuje právě onou dimenzí politická a logu, je tedy disponován k životu *bios*. Život označovaný pojmem *bios* je kulturním výkonem, výrazem lidských možností a svobody.

Podstata západní formy moci se projevuje ve výjimečném stavu.²⁵⁷ Suverénní moc je moc, která rozhoduje o výjimečném stavu. Právě ve výjimečném stavu se tak ukazuje, kdo je suverénem, kdo stojí uvnitř i vně zákona jako jeho pán. Pojem suverenity tak otevírá

²⁵⁵ Agamben, G. *Prostředky bez účelu: Poznámky o politice*. Přel. N. Bonaventurová. Praha: Slon, 2003.

²⁵⁶ Dále budeme hovořit jenom o politice bez upřesňujícího přívlastku, přičemž tím myslíme politiku tzv. Západní, tedy evropské, případně euroamerické civilizace. Agamben se totiž jiné nevěnuje.

²⁵⁷ Agamben zde v podstatě reprodukuje Schmittův výklad z *Politické theologie*. Jenom Schmittovy obecné formulace omezuje na západní formu, aniž by ovšem tento „západ“ přesněji specifikoval.

prostor výjimky, prostor bez-práví. Tento prostor symbolizuje postava *homo sacer*, což je právní figura, kterou Agamben přebírá z pozdního pramenu římského práva (Pompeius Festus) a činí komplementární figurou postavy suverénní moci. *Homines sacri* může kdokoli beztrestně zabít, ale nikoli obětovat. *Homo sacer* je člověk vyloučený z oblasti lidského i božského práva, v právu je ale zahrnut. Jeho právní statut je tedy statutem inkluzivní exkluze analogicky k suverénovi, který je také vně i uvnitř právního řádu.²⁵⁸

Suverénní moc zahrnutá do právního řádu po způsobu inkluzivní exkluze pak také produkuje bytosti *homo sacer*, které postavení suveréna strukturálně odpovídají: jsou do právního řádu zahrnuty také po způsobu inkluzivní exkluze. Toto je železná logika moci, která se údajně projevuje v různé míře intenzity, ve všech obdobích západních dějin. Patří sem římský *homo sacer*, starogermánský *wargus*, *freidlos* nebo *werwolf*, nebo středověký *ban-dita*, tedy psanec, bytost vyvržená z lidské společnosti (*banned*).²⁵⁹ Paradigmatickou postavou této tendence suverénní moci vylučovat jednotlivce nebo skupiny do stavu výjimky, tedy do stavu bez ochrany civilního práva, je ovšem vězeň koncentračního tábora. Koncentrační tábor není legalizován na základě občanského práva, ale práva válečného (*ius belli*).²⁶⁰ První koncentrační tábory²⁶¹ vznikají pro uprchlíky jako prostor zadržení a „ochranné vazby“ (*Schutzhaft*). Tábor pak není jakousi jednorázovou historickou anomálií, ale skrytou maticí politického prostoru, v němž žijeme.²⁶² Koncentrační tábor je tak nejintenzivnějším vyjádřením podstaty suverénní moci a zároveň prostorem výjimečného stavu, v němž stále žijeme:²⁶³ „*Tábor je prostor, který se otevírá, když se výjimečný stav stává pravidlem.*“²⁶⁴

²⁵⁸ Viz: Agamben, G. *Homo sacer*, c.d., s. 23–37; Týž, *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 11–13.

²⁵⁹ Viz: Agamben, G. *Homo sacer*, c.d., s. 106–107.

²⁶⁰ Agamben, G. *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 36.

²⁶¹ Historicky první *campos de concentraciones* byly zřizovány Španěly na Kubě pro místní obyvatelstvo a Brity pro Búry v jižní Africe, na evropské půdě pak v Německu pro uprchlíky z východu v době 1. světové války. (Agamben, G. *Homo sacer*, c.d., s. 162nn).

²⁶² Tamtéž, s. 162.

²⁶³ Agamben je více než kýmoli jiným ovlivněn Benjaminem. Viz jeho VII. teze k pojmu dějin: „Tradice utlačovaných nás poučuje o tom, že „výjimečný stav“, ve kterém žijeme, je pravidlem. Musíme dospět k pojmu dějin, jenž tomu odpovídá.“ Benjamin, W. „O pojmu dějin“, c.d., VII, s. 311.

²⁶⁴ Agamben, G. *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 36.

Co je charakteristické pro tábor? Zaniká zde rozdíl mezi právem a jeho aplikací, mezi výjimkou a pravidlem. Tábor představuje dislokující lokalizaci: vylučuje bytosti a celé prostory ze sféry práva, zároveň však redukuje bytosti na *holý život (zóé)*. Lidé v koncentračním táboře jsou redukováni na nositele pouhého animálního života a na základě kritéria narození jsou zbaveni občanství a tedy zbaveni dimenze života kulturně-politického (*bios*) a redukováni na pouhý animální život, *zóé*, který odpovídá statutu *homo sacer*. Tento mechanismus dislokující lokalizace, který je důsledkem suverénní moci rozhodující o výjimečném stavu, však podle Agambena neskončil holocaustem, ale projevuje se všude tam, kde jsou splněna jistá formální kritéria. Agamben v jedné studii z roku 1994 spojil pod šifru „tábor“ rozmanité prostory, pro něž je charakteristická ona dislokující lokalizace:

„(...) pokud podstata tábora spočívá v zhmotnění výjimečného stavu a v následném vytvoření prostoru pro holý život jako takový, musíme připustit, že máme potenciálně co dělat s táborem pokaždé, když je vytvořena nějaká podobná struktura, a to nezávisle na množství a charakteru zločinů, k nimž tam dochází, a bez ohledu na název a specifickou topografii takového zařízení. Je tedy táborem stejně tak fotbalový stadion v Bari, kde v roce 1991 italská policie provizorně shromáždila nelegální albánské přistěhovlance(...) jako zimní velodrom ve Vichy, kde úřady shromáždily Židy, aby je předaly Němcům(...) a jako *zones d'attente* na mezinárodních francouzských letištích, kde jsou zadržováni cizinci, kteří žádají o přiznání statusu utečence.“²⁶⁵

Co mají tato místa společného? Vymezují prostor, „v němž je fakticky zrušeno fungování normálního řádu, a to zda dochází, či nedochází ke krutostem, nezávisí na právu, ale jen na civilizovanosti a morální úrovni policie, která provizorně působí jako svrchovaná moc.“²⁶⁶ Do této kategorie Agamben nakonec řadí i *gated communities* v USA, které se začínají podobat táborům, „v nichž holý život a život politický vstupují, alespoň v určitých okamžicích, do zóny naprosté nerozlišitelnosti“.²⁶⁷ Máme tu co dělat s extrémním formalismem, úplným obsahovým vyprázdněním kategorie „tábor“, „lágř“, který má pak zahrnout velmi odlišné fenomény, přičemž ale Agamben ztrácí z očí podstatné difference. *Gated communities*, tedy hlídané rezidenční oblasti bohatých lidí, nemají s lágřem společného téměř nic: jedině snad to, že se člověk při vstupu do nich musí identifikovat.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 38.

²⁶⁶ Tamtéž, s. 39.

²⁶⁷ Tamtéž.

Působí až neuvěřitelně, že Agamben nerozlišuje ani mezi prostory, z nichž nelze ze své vůle vystoupit (koncentrační tábor) a těmi, do nichž bez splnění určitých podmínek naopak nelze vstoupit (*gated communities*).²⁶⁸

Naším cílem ovšem není představit kritiku Agambenovy teorie suverénní moci, ale pochopit inherentní místo mesianismu apoštola Pavla v celku Agambenova myšlení. Agamben v knize *Homo sacer* spojuje tematizace biopolitiky v pozdním myšlení Michela Foucaulta s analýzami totalitarismu Hannah Arendtové, přičemž – velmi jednoduše řečeno – biopolitika se nestává až ústředním programem moderního státu,²⁶⁹ ale je v podobě spojování a vydělování *holého života (zóé)* a *kulturně-politického života (bios)* neoddělitelnou charakteristikou moci vůbec.²⁷⁰ Tato tendence ovšem vrcholí v totalitarismu, v němž *zóé* zcela splývá s *bios*. Koncentrační tábor je tak vyvrcholením logiky suverenity moci a zároveň moderního státu, který stojí na biopolitické struktuře *stát-národ (narození)-teritorium*. Mezi národem (jehož členem se člověk stává narozením), státem a teritoriem však zeje jistá propast, mezera, kterou Agamben označuje šifrou *tábor* nebo *lágr*.²⁷¹ Lágr je logickým výsledkem programu národního státu, který podle Agambena historicky ve všech dílčích realizacích historicky ztroskotal.²⁷² Nová politika a politická filosofie se musí opírat o jiné pojmy než je národ, lid, teritorium.

²⁶⁸ Marchart, O. *Die politische Differenz*, c.d., s. 227–228.

²⁶⁹ Jak o ní uvažoval Foucault. Srov.: Foucault, M. *Dějiny sexuality I.: Vůle k věděni*. Přel. Č. Pelikán. Praha: Herrmann & Synové, 1999, s. 162–166.

²⁷⁰ Obec v Aristotelově rozvrhu je takové společenství, které „ačkoli vzniklo pro život (*tú zén heneken*), trvá pro život dobrý (*eu zén*).“ (*Pol. I*, 1252b29–30). Tento protiklad je – všímá si Agamben – současně zahrnutím pouhého života (*zóé*) do života politického (*eu zén*, resp. *bios*). Srov.: Agamben, G. *Homo sacer*, c.d., s. 14–15.

²⁷¹ Agamben, G. *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 40.

²⁷² „Každý národ měl svůj osobitý způsob, jak zkrachovat, jistě není lhostejné, že pro Němce to byl Hitler a Osvětim, pro Španěly občanská válka, pro Francouze Vichy, pro jiné národy zase klidná a krutá padesátá léta, pro Srby znásilňování v Omarské, ale koneckonců je pro nás důležitý jen nový úkol, který nám tento krach zanechal jako dědictví. Možná není ani správe říkat mu úkol, protože neexistuje národ, který by se ho ujal. Jak by dnes s úsměvem řekl alexandrijský básník: ‚Nyní si alespoň můžeme rozumět, protože i vy jste zkrachovali.‘“ (Agamben, G. *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 111).

Například víceznačné slovo *lid*²⁷³ je vhodné nahradit pojmem *zbytku*. Co je to zbytek? Zde jsme zpět v centru pavlovských interpretací. Zbytek je mesiánský pojem – zbytek lidu²⁷⁴ a značí jakýsi rozdíl mezi každou sociopolitickou identitou. Církev jako mesiánské společenství je tak podle Agambenovy interpretace tvořena zbytkem z lidu, těmi, jejichž sociopolitická identita je jakoby suspendována. Je to zbytek těch, kteří se nevejdou do žádné sociopolitické kategorie, ale zároveň nepřestávají být její součástí. Zbytek představuje nemožnost jakékoli *pozitivní* identity. Takový zbytek, vyvolený z milosti, který přinese spásu všem, žádnou novou univerzální identitu nevytvoří: křesťan je v tomto čase nyní Židem *jako by ne Židem*, Řekem *jako by ne Řekem*. Je to podle Agambena pavlovský koncept zbytku, který může být „jediným reálným politickým subjektem“.²⁷⁵ Co tedy konkrétně politicky může být onen zbytek? Onen nový lid, z něhož vzejde spása pro všechny? Reálně-politicky lidé, kteří se vymykají politické matici *stát-národ-teritorium*. Na prvním místě tedy uprchlíci, lidé v mezní situaci prožívající rozbití oné trojjediné politické struktury, zbytek z lidu, který ovšem není součástí nějaké nové identity, nějakou novou identitu netvoří.²⁷⁶ Z tohoto zbytku přijde politická spása, tedy možnost založení politiky unikající biopolitickému rozštěpování Západu a prostoru otevřeném výjimečným stavem, který se stal normou.

²⁷³ *Lid, popolo, peuple, pueblo* znamená v evropských jazycích jak ustavující politický subjekt, tak třídu, jak politický útvar, tak příslušníky spodních vrstev. Tato rozštěpenost pojmu *lid* odpovídá rozštěpenosti života na holý život a politickou existenci. Pojem lid tak v sobě nese ono biopolitické rozštěpení a je „čímsi, co nemůže být obsaženo v celku, jehož část tvoří, a současně nemůže patřit k množině, v níž je už vždy obsažen.“ (Agamben, G. *Prostředky bez účelu*, c.d., s. 31).

²⁷⁴ Ř 11,5.

²⁷⁵ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, c.d., s. 70.

²⁷⁶ Srov. jeho reinterpetaci figury *musulmana*, který je u Primo Leviho „pravým svědkem“ utrpení vyhlazovacích táborů, je tím, kdo se dotkl dna a nemůže o něm podat výpověď, zatímco ti, kdo přežili, se dna nedotkli a proto o něm mohou podat svědectví pouze „na účet třetího“, o tom čeho byli blízko, ale co sami nezakusili. Agamben toto mlčení živoucích těl *musulmanů* přecházejících ze života do smrti chápe jako záblesk radikálně jiného, jsou pro něho posly vykoupění a jejich utrpení je analogické vykupitelskému utrpení Krista. Namísto etiky, kterou Agamben slibuje, tak nakonec jen nabízí naději na vykoupění, které je lidskému jednání nedostupné. Viz: Barša, P. *Paměť a genocida: Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 199–201; Agamben, G. *Homo sacer*, c.d., s. 178–179; Levi, P. *Je-li toto člověk*. Přel. D. Janderová. Praha: Sefer, 1995, s. 93–96.

Pakliže přijmeme za platnou Agambenovu diagnózu, která říká, že žijeme v prostoru výjimečného stavu a lágr je paradigmatickým a konkomitantem politiky jako takové, pak skutečně nic jiného než mesianistická naděje nezbývá. Takový mesianismus ovšem znamená – z hlediska politické filosofie – také rezignaci na politické jednání: odmítnutí každé politiky, která přináší biopolitické rozštěpování a uvrhuje lidské bytosti do stavu homo sacer.²⁷⁷ Z hlediska takového vyhodnocení situace je pochopitelné, že Agamben nachází spřízněného myslitele jak v Benjaminovi (ovšem svérázně interpretovaném), tak v Pavlovi.

²⁷⁷ Výstižnou kritiku Agambenovy politické filosofie lze nalézt v práci Olivera Marcharta: *Die politische Differenz*, c.d., s. 221-241.

2. 4. Univerzalizmus a partikulární identita

Jacob Taubes, Alain Badiou a Giorgio Agamben nejsou jedinými levicově orientovanými filozofy, kteří svou pozornost obračejí k listům apoštola Pavla a z jeho postavy činí nositele svých politických vizí. Pavlovi a křesťanské teologii se v poslední době věnuje také široké veřejnosti známý slovinský filozof Slavoj Žižek. Žižkovy nepřiliš akademické knihy v sobě často spojují zajímavé postřehy s banalitami, popkulturní odkazy a vulgarismy s odkazy na Hegela a Lacana. Žižek se ani ve svých knihách netají tím, že zde vystupuje v roli veřejně agitujícího komunisty²⁷⁸ a i vzhledem k četnosti jeho publikací je zřejmé, že jeho cíle jsou jiné, než akademické nebo vědecké v klasickém významu toho slova (tedy usilující o věděni).²⁷⁹ Pro nás je relevantní tím, že kritickým způsobem navazuje jak na knihu Giorgio Agambena a jeho koncept zbytku, tak na Alaina Badiou a jeho pojetí subjektu.

Žižek tvrdí, že „jádro křesťanství“²⁸⁰ má *subverzivní* potenciál, který ovšem může být adekvátně pochopen jen z perspektivy jím zastávaného ateistického dialektického materialismu. Nepomůže nám v tomto pochopení samotná soudobá církev a křesťanství, které tento subverzivní potenciál obrušuje. Sama víra se stala kulturou, životním stylem a nepředstavuje tak nějaké existenciální ohrožení.²⁸¹ Křesťanství má být ve svém jádru náboženstvím oddělení od Boha. Ježíšovo „Bože můj, Bože můj proč jsi mě opustil“ pronesené na kříži Žižek nechápe jako úvod modlitby Žalmu 21,²⁸² ale jako výpověď o oddělení od transcendentního Boha.²⁸³ Křesťanství je tak náboženstvím *kenose*, úplného

²⁷⁸ Viz např. „Ač je tato kniha svým základním laděním filozofická, chce být především zaujatým politickým zákrokem v palčivé otázce, jak přetvořit levicový, antikapitalistický projekt ve věku globálního kapitalismu a jeho ideologického přívěsku, liberálně-demokratického multikulturalismu.“ (Žižek, S. *Nepolapitelný subjekt: Chybějící střed politické ontologie*. Přel. M. Hauser. Chomutov: Luboš Marek, 2006 s. 8)

²⁷⁹ Ponechme stranou sociologizující otázku, nakolik vlastně Slavoj Žižek v jedinečné roli estrádního kritika prorockého typu profituje z kapitalistického systému, o jehož odstranění verbálně usiluje. Jeho celý *habitus*, tedy fyzický zjev, způsob řeči, oblékání a produkce knih se jeví jako vynikající marketingový tah.

²⁸⁰ Nechme nyní stranou otázku, nakolik lze vůbec v případě sociálně konstruovaných a dynamických symbolických systémech jako je náboženství hovořit o nějakém jádru.

²⁸¹ Žižek zde bez odkazu opakuje Kierkegaardovu kritiku zkulturnělého křesťanství. Viz: Žižek, S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge (Mass.) – London, MIT Press, 2003, s. 7.

²⁸² Mt 27,46; Mk 15,34.

²⁸³ Žižek, S. *The Puppet and the Dwarf*, c.d., s. 14nn.

vyprázdňení moci transcendence, dokonalou imanencí, otevírá prostor pro materialistický pohled. Ještě větší obět než Kristus ovšem podle Žižka vykonává Jidáš. Kristus po něm chce obět největší: požádá jej, aby jej, milovaného, zradil. Jidáš je pak jakýmsi mediátorem mezi kruhem dvanácti a apoštolem Pavlem, zakladatelem univerzální církve: jen skrze Jidášovu zradu a Kristovu smrt mohlo vzniknout univerzální společenství.²⁸⁴ Tato zrada milované osoby pro velkou věc (revoluci, univerzální společenství) je tak v Žižkově chápání právě tím největším výrazem lásky a největší možnou obětí.

Tento nárok křesťanství je podle Žižka vyjádřen i v jednom z teologicky obtížně interpretovatelných veršů Lukášova evangelia: „kdo přichází ke mně a nemá v nenávisti (*misein*) své otce, ženu, děti, své bratry a sestry, ano i sám sebe, ten nemůže být mým učedníkem.“²⁸⁵ Křesťanství má v sobě údajně takový nárok vášnivé lásky, která neváhá obětovat i své nejbližší. Žižek tento údajný nárok sdílí a přirovnává tak křesťanství ve svém jádru k Leninovým činům a Říjnové revoluci. Ty jsou také skutky lásky. Zrada vůči nejbližším a násilí jsou někdy nutné v zájmu uskutečnění revolučních cílů.

Toto je ta eklektická stránka Žižkových interpretací, kdy si jakoby vybírá z křesťanství rozinky a tvrdí, že jde o jeho samotné jádro.²⁸⁶ Dosah jeho tezí z hlediska přínosu k diskuzi o politické teologii Pavla je ovšem dosti omezený a jeho přínos lze tedy shrnout velmi stručně. Žižek ukazuje, že i Agamben, ač se vymezuje proti Badiouovi, nepřímo s konceptem univerzálního společenství pracuje. Onen mesiánský zbytek a distance vůči socio-politické identitě není podle Žižka ničím jiným než počátečním založením konkrétního univerzalizmu. Žižek říká, že onen zbytek vyloučených z lidu je singulárním prvkem a zárodkem radikální univerzality a to takové, která zatím jen nemá vlastní místo v nějaké univerzalitě oficiální.²⁸⁷ Žižek tak Agambena viní z formalismu, který mu brání vidět, že revokace každé partikulární sociální identity a radikální difference od každé známé identity je podmínkou přiznání se k identitě nové. Lze předpoklad, že této

²⁸⁴ Tamtéž, s. 17n.

²⁸⁵ Lk 14,26.

²⁸⁶ Samozřejmě je Žižkova interpretace širší, ale v jiných bodech není originální (přebírá například již známý výklad o Pavlově zrušení vztahu mezi zákonem a touhou po transgresi), nebo není relevantní z hlediska politického myšlení.

²⁸⁷ Viz Žižek, S. *The puppet and the dwarf*, c.d., s. 108–109.

jednoduché námitky si Agamben mohl být vědom a přesto ji nepřijal. Odpověď lze hledat v politických postojích obou interpretů. Zatímco Žižek je aktivistický komunista, který očekává proměnu světa v důsledku lidské revoluční aktivity, Agamben se důsledně drží radikálního mesianismu a dospívá k depolitizaci, tedy konci každé politiky nebo etiky nitrosvětského jednání. Politická spása Západu nemůže vzejít z nějaké revoluce a změny vlastníků výrobních prostředků, ale jen revokací a suspenzí každé socio-politické identity a zárodky této revokace vidíme u lidí, které lze označit jako *homines sacri*.

Žižek stojí blíže spíše Badiouvi: u obou vystupuje jako vlastní téma křesťanství a Pavlovy politické teologie revoluce, obětování bližního ve prospěch revolučního cíle nebo věrnosti události. Univerzální a singulární pravdě musí být obětovány nejen kulturní jednotlivosti (jež v Badiouově pojetí slouží jen falešné univerzalitě trhu), partikularity a difference, které přestávají být relevantní tváří v tvář velké univerzální události. Badiouova věrnost události jako je Říjnová revoluce pak neznamena nic jiného než nárok dostat této věrnosti bez ohledu na to, kolik životů bude při události obětováno. Podobně Žižkovo velebení Jidášovy zrady a lásky nikoli ke konkrétní osobě, ale k velké myšlence vede k nutnosti obětovat i své nejbližší pro velký revoluční cíl.

Jistou odpovědí na Badiouovo velebení univerzality, která je s to obětovat partikulární ve prospěch univerzálního, tak může být kniha *Radikální Žid* kalifornského judaisty Daniela Boyarina.²⁸⁸ Pavel byl Boyarinova originálního čtení radikálním kulturním kritikem židovství a usiloval o reformní řešení napětí mezi exkluzivismem vyvoleného lidu a univerzalitou monoteismu. K řešení tohoto napětí využívá v helénistickém židovstvu dostupných intelektuálních prostředků (dualismus těla a ducha, hermeneutické rozlišování duchovního a tělesného smyslu textu), jež jsou ve vrcholné podobě k nalezení u Filóna Alexandrijského.²⁸⁹ Vůdčího otázkou Pavlova úsilí je snaha odpovědět na dilema či otázku, jaké místo v plánu spásy, který byl zjeven Židům skrze Tóru, mají ostatní

²⁸⁸ Boyarin, D. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1994.

²⁸⁹ Boyarin se dost podrobně věnuje Filónově snaze o syntézu judaismu a platonismu. Výrazem takové tendence – na mnohem jednodušší úrovni – jsou i Pavlovy listy. Společným motivem je touha po jednotě, stejnosti, homogenitě a duchovnosti na úkor partikularity, jedinečnosti, rozmanitosti a tělesnosti.

národy.²⁹⁰ Dochází k odpovědi, která zaslíbení daná specifickému, genealogicky určenému etniku rozšiřuje na „nový Izrael“, Izrael podle ducha (*kata pneuma*), který je pravým dědicem zaslíbení daných praotcům. Církev je větví naroubovanou místo větví odříznutých od kmene lidu Božího.²⁹¹ Židé, tedy odříznuté větve, mají sice možnost být znovu navráceni na původní strom, nic to však nemění na tom, že křesťané z Židů i pohanů jsou nyní pravými dědici zaslíbení. Pavlovo evangelium tak s sebou nese nutně také delegitimizaci židovství a genealogie. Kulturně-nábožensky a genealogicky definovaná identita je chápána jako cosi nedůležitého, co má být opuštěno. Pavlův výrok, že zde není Žida ani Řeka, muže ani ženy, otroka ani svobodného je suspenzí všech partikulárních identit a jejich delegitimizací. Co si však počít s těmi, kdo univerzální nárok lásky a pravdy odmítnou? Je-li pravda přístupná všem nezávisle na jejich kognitivních schopnostech, pak odvrácenou stranou takového na misi orientovaného univerzalizmu (jenž je v Boyarinově pojetí výrazem excesivní touhy po jednotě a stejnosti) je stigmatizace těch, kdo se rozhodnou setrvat vně univerzálního společenství a nadále pěstí na partikulárních identitách, tradicích a náboženství předků.

Boyarinovi se tak daří identifikovat elementy partikularity v Pavlově univerzalistické rétorice. Univerzalizmus, které ve svém nároku a odhlížení od diferencí nakonec delegitimizuje právě to, co je partikulární a co na partikulárním zakládá svou distinktivní identitu. Pavlovský univerzalizmus tak dospívá k jistému druhu partikulárního univerzalizmu, který upírá legitimitu tomu, co zůstává jiné a trvá na genealogické linii zaslíbení, obřizce i závaznosti příkazů Tóry. Význam Boyarinovy knihy tak v kontextu našeho tázání spočívá v tom, že upozorňuje na to, že Pavlův univerzalizmus s sebou nese znaky symbolického násilí. To, co se jeví jako tolerance k rozdílům, je z perspektivy judaismu zpochybněním spásné relevance Mojžíšem daných předpisů a vůbec zpochybněním práva na jinakost, ne-křesťanskost. Pavlovo zdůrazňování duchovního Izraele a duchovní obřizky (*kata pneuma*) proti Izraeli tělesnému (*kata sarka*), nebeského Jeruzaléma oproti pozemskému, je zpochybněním fyzického Izraele jako genealogicky spřízněného společenství vyvoleného lidu.²⁹² Pavlovská církev tuto delegitimizaci židovství

²⁹⁰ Boyarin, D. *A radical Jew*, c.d., s. 85.

²⁹¹ Ř 11,16–20.

²⁹² Boyarin, D. *A radical Jew*, c.d., s. 32.

později dovrší tím, že sama sobě rozumí jako *verus Israel*: dvanáct apoštolů nahrazuje dvanáct kmenů Izraele, život v Duchu nahrazuje obřízku, spásná oběť Kristova závaznost Tóry. Boyarin tak pozorňuje na meze pavlovského univerzalizmu, na symbolické násilí jeho politické teologie, což přehlíží Badiou a nevěnuje se jim ani Taubes nebo Agamben. Pavlův univerzalizmus totiž zároveň znehodnocuje to, co je tělesné, partikulární, založené na genealogii. Toto vše totiž Pavel pokládá za „hnůj“ či „odpad“, jak se praví v listu Filipským.²⁹³ Pravá obřízka je obřízka duchovní a nespočívá v zohavování těla.²⁹⁴ Pavlův univerzalizmus má tak podobu partikulárního univerzalizmu, univerzalizmu, který má také jistý exkluzivní a donucovací potenciál.²⁹⁵ Misionářský a expanzivní univerzalizmus Západu je pak možné vidět jako dědictví Pavlova univerzalizmu.

Boyarinův zájem o Pavla tedy nespočívá ve snaze o utilitární aktualizaci jeho politické teologie, ale je součástí řešení zvláštního problému mezi partikularitou a univerzalitou, identitou a diferencí. Pavlovy listy jsou listy radikálního Žida, kulturního kritika tehdejšího judaismu, a tyto listy však staví před oči otázky nejenom Židům a křesťanům, ale všem čtenářům přelomu 20. a 21. století. Jak se vyhnout rasismu a etnocentrismu a přitom zastávat určitou partikulární identitu, která je člověku extrémně drahá a nechce ji opustit?²⁹⁶ Jak si udržet distinktivní partikulární identitu v prostředí hegemonického univerzalizmu, který mnohdy slouží k legitimizaci zcela partikulárních mocenských zájmů? Pavlův radikální pokus je útokem na židovské pojetí identity, ale Žid jej nemůže ignorovat jen kvůli jeho důsledkům – Pavel je pro Boyarina stále důležitým židovským myslitelem, který nepřijatelným způsobem řešil i dnes aktuální napětí mezi univerzalitou a partikularitou. Boyarin se v závěrečné části knihy snaží reinterpretovat židovské pojetí identity, které by uniklo Skyle expanzivního a donucujícího univerzalizmu a Charibdě etnocentrismu, izolacionismu a rasismu. Modelem mu je přitom diasporní deterritorializovaná identita.

²⁹³ Fp 3,8.

²⁹⁴ Fp 3,1n.

²⁹⁵ K tématu viz kap. 3.7

²⁹⁶ Boyarin, D. *A radical Jew*, c.d., s. 228nn.

Podle Boyarina se tradičně skupinová identita opírala buď o (fiktivní) genealogii, nebo o společný geografický původ. Západní spíše negativní hodnocení genealogicky konstruované identity podle Boyarina souvisí s Pavlovým univerzalizmem a jeho preferencí spirituální spřízněnosti před spřízněnosti genealogickou.²⁹⁷ Takový univerzalizmus pak sloužil jako donucující síla, jež podněcovala diskursy stejnosti a upírala práva Židům, ženám, homosexuálům a dalším skupinám, které do mustru „univerzálního“ nezapadaly. Podle Boyarina v sobě jak židovství, tak křesťanství nese potenciál rasismu, ale i potenciál anti-rasismu. Výdobytkem křesťanství je *zájem* o všechny národy světa, výdobytkem rabínského judaismu je schopnost nechat ostatní na pokoji.²⁹⁸ Židé plní svých 613 přikázání Tóry a od nežidů je vyžadováno jen jednat v souladu se sedmi noachovskými přikázání. Taková náboženská formace jistě může vést k aroganci, ale nikoli k nábožensky motivovanému násilí vůči jinověrcům. Křesťanství v sobě takový potenciál nábožensky motivovaného násilí a nucení ke konverzi má. Rizikem judaismu je to, že difference přejde k indiferenci (či k něčemu horšímu) vůči lidskému utrpení. Rizikem křesťanství je, že svou pravdu pro všechny bude vnucovan i těm, kdo o ní nestojí a ty pak stigmatizovat nebo jinak postihovat. Obě náboženství se však mohou vzájemně oplodnit svými přednostmi, což může v obou případech vést k mezilidské solidaritě a lepší společnosti.²⁹⁹ Předpokladem pro takové vzájemné oplodnění je ovšem opuštění teritoriálně konstruované identity a návrat k identitě konstruované genealogicky, respektive návrat k představě, že mezi lidmi jsou rozdíly, které nejsou na překážku spásy, ba naopak, že právě tyto difference jsou samy o sobě hodnotné. Otázkou ovšem je, jak zabránit tomu, aby se genealogie jako zdroj identity neproměnila v rasismus.³⁰⁰

Proti expanzivnímu univerzalizmu Pavlova typu Boyarin staví esencialismus identit: mezi muži a ženami jsou rozdíly, které jsou esenciální, podstatné a odkazují k tělu. Podobným esenciálním referentem je tělo u homosexuálů nebo obřízka a genealogie u Židů. Genealogie, tedy odkaz k tělesnému spříznění, je onou hrází univerzalizmu. Essentialismus může sloužit jako nástroj rezistence proti expanzivnímu univerzalizmu, který předepisuje

²⁹⁷ Tamtéž, s. 229. Viz např. 1 K 10,18.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 232.

²⁹⁹ Boyarin, D. *A radical Jew*, c.d., s. 235.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 235–236.

univerzální model mezilidského soužití, intimních vztahů nebo jedinou cestu spásy pro všechny. Menšinové skupiny mají právo na jinakost a toto oprávnění se může opírat o esenciální odlišnost, která plyne z odlišné tělenosti a genealogie.³⁰¹ Esencialismus diferencí je nepřekročitelný, každý pokus o donucení ke konverzi, léčbě, asimilaci k převažující identitě je tak oslaben.

Boyarin se tak ve své pavlovské knize dostává k důležitému tématu, jež představuje vztah mezi univerzalitou a partikularitou v mnoha podobách. Proti expanzi univerzálního staví esencialistickou partikulární identitu, jež odkazuje k tělu a je tak vůči univerzalistické rétorice a politické praxi rezistentní. Genealogicky a tělesně konstruovaná identita může být podle Boyarina také řešením problémů soužití mezi Palestinci a Židy v Izraeli. Místo identity konstruované teritoriálně je třeba se vrátit k rabínské konstrukci identity skrze genealogii, tělesnost a závaznost Zákona. Nikoli zbožštělé teritorium, ale víra předků, *halacha* a genealogie mají být zdrojem židovské sebeidentifikace. Místo nějaké formy dvojstátního řešení Boyarin navrhuje sekulární multietnický a pluralitní stát, v němž by různé skupiny nečinily výlučný nárok na teritorium, které je dnes předmětem svárů a idolatrického uctívání. Za velký kulturní výdobytek judaismu Boyarin považuje diasporní existenci, jež představuje *disagregovanou* identitu, neboť od sebe odděluje jednotlivé body zdánlivě nerozlomitelného nexu mezi etnikem, jazykem, kulturou a půdou. Reálným, esenciálním zdrojem identity, nemůže být teritorium, ale somatická identita a genealogie spojená s pamětí a zachováváním kulturní praxe judaismu.

Sionismus tak v Boyarinově pojetí představuje partikulární čtení Bible, jež opouští rabínské pojetí identity, která nebyla vázána na teritorium. V Bibli je ostatně země Izraeli dána Hospodinem, respektive Izrael si ji musel vybojovat na původních obyvatelích. Abraham byl deterritorializovaným zakladatelem židovství, jemuž z půdy Syropalestiny nepatřilo nic víc než hrob, který si sám koupil.³⁰² Mýtus autochtonního lidu je nebezpečný svým exkluzivistickým nárokem na omezené území. Jsou-li autochtonními obyvateli Palestinci, pak Izraelci nemají domov, jsou-li autochtonními obyvateli Židé, pak domov nemají Izraelci. Excesivní hodnocení teritoriality a domovské půdy má nutně konfliktní

³⁰¹ Boyarin, D. c.d., s. 236–243.

³⁰² Gn 23,4–20.

důsledky. Podobně omezení solidarity na židovské souvěrce mělo svůj smysl v diaspoře, ale v situaci hegemonie Židů v Izraeli se takové omezení stává nebezpečným a morálně neudržitelným. Exkluzivismus a uzavřená skupinová solidarita jsou legitimními postupy v situaci diaspory, ale v politice vůči menšinám ve státě, v němž Židé kontrolují téměř veškerou ekonomickou, kulturní a politickou moc získává radikálně jiný význam a morální hodnocení.³⁰³

Jaký je ale v tomto význam Pavlův? Pavel jako radikální kritik dobového židovství de facto vystupoval proti genealogickému pojetí identity a v tomto je třeba Pavlovi výzvu odmítnout. Zároveň ale lze přijmout jeho rozšíření zájmu o nežidovské skupiny lidí. Stát Izrael je v Boyarinově interpretaci pozdním produktem evropského kolonialismu a zdánlivě univerzálního pojetí národního státu, které je třeba odmítnout a postavit proti němu deterritorializovanou identitu opřenu o genealogii a spojenou s „pavlovským“ zájmem o druhé, aniž bychom usilovali o změnu jejich náboženského smýšlení. Rezistence judaismu vůči univerzálnímu nároku křesťanství trvajícím po dvě tisíciletí může zároveň modelem rezistence pro všechny neevropské kultury a menšinové identity. Diasporní zkušenost zároveň může vést k poznání, že „well-being“ Židů zde závisí na respektu k diferencii, tedy že není svobody, pokud není svoboda pro všechny.³⁰⁴ Diasporní zkušenost, v níž identita židovstva zůstala zachována navzdory všem asimilačním a univerzalizujícím tlakům, je důležitým příspěvkem židovství, který může být ve svém vzdoru vůči univerzálnímu napodoben ostatními menšinovými skupinami. Boyarin o významu diasporní zkušenosti píše:

„(...) vzalo-li by se vážně, že lid a země netvoří přirozené a organické spojení, mohlo by to zabránit mnoha krveprolitím. Diaspora nás může naučit, že si lidé mohou zachovat svou distinktivní kulturu, svou odlišnost, aniž by kontrolovali nějaké území, nebo dokonce aniž by vládli nad druhými nebo usilovali o to, aby je zbavili jejich země.“³⁰⁵

Boyarinovi tedy Pavel nakonec k jisté aktualizaci také slouží. Není pro něho ovšem příkladem k následování. Je představitelem ba možná i zakladatelem expanzivního univerzalizmu, který radikálně kritizoval židovství zevnitř. Kritizoval na něm ovšem to, co

³⁰³ Boyarin, D., *A radical Jew*, c.d., s. 246–251.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 257.

³⁰⁵ Boyarin, D. *A radical Jew*, c.d., s. 259.

je na něm právě cenné: úctu ke genealogii, předkům, důraz na partikularitu a diferenci. Dnes je třeba zevnitř radikálně kritizovat židovství za etnický partikularismus projevující se ponejvíce v současném Izraeli. Pro nás je důležité, že Boyarin si na rozdíl od ostatních autorů všímá i méně pozitivních aspektů Pavlovy politické teologie a odvrácené strany Pavlova univerzalizmu. Je-li spásonosná pravda pro všechny, jak jednat s těmi, kteří univerzální poselství odmítnou? Nemusel-li tyto obtíže spojené s univerzalismem pravdy a spásy řešit Pavel, my se jimi zabývat musíme, nemáme-li opakovat tragická historická selhání euroamerické civilizace.

3. Pavlova politická teologie a proměny politické imaginace

Po představení interpretací, jež nám slouží jako východisko a folie tázání, se nyní dostáváme k tomu, co je vlastním jádrem práce. Následující interpretace na tyto pokusy volně navazuje, ale je také v různých ohledech a důrazech odlišná. Již v úvodní části práce jsme naznačili, že nám přitom nepůjde o postižení celé politické teologie apoštola Pavla nebo o postižení jakéhosi „jádra“. Takový nárok si nemůžeme na tomto prostoru klást a ani v něm nespátřujeme valný smysl. Zájemce o souhrnnou interpretaci lze odkázat na relativně stručný a přitom vynikající výklad mnichovského filosofa Henninga Ottmanna, který ve svém mnohosvazkovém díle *Geschichte des politischen Denkens* interpretuje některé relevantní pasáže Pavlových listů v kontextu dějin politického myšlení. Naše práce je interpretační, není určena k prvotnímu seznámení s Pavlovou teologií, ale představuje specifický výklad, jehož cílem je ukázat na politické souvislosti Pavlova myšlení, jež nebývají většinou zohledňovány. Jde nám, ve zkratce řečeno, o to ukázat, proč je Pavlovo politické myšlení jednou z centrálních „křižovatek“ evropské politické imaginace. Politickou imaginací míníme jisté struktury uvažování o společnosti, které jsou součástí kulturní paměti, jsou to shluky politicky relevantních významuplných a významotvorných představ, které v dějinách procházejí různými proměnami, předávají se z generace na generaci, jsou zapomenuty a znovuobjeveny, nebo po čase úplně zanikají. Při interpretaci vycházíme především z autentických Pavlových listů, za něž jsou podle většiny badatelů dnes považovány: list Římanům, oba listy do Korintu, list Galatským, Filipským, první list Tesalonickým a list Filemonovi. K deuteropavlovským listům a jiným raně-křesťanským textům budeme přihlížet pouze pro ilustraci vybraného jevu, respektive pro ilustraci jeho dalšího trvání a dějin působení.

3.1. Tělo Kristovo

Když Thomas Hobbes na počátku anglického vydání Leviathana hovoří o *body politique*, navazuje tím na politickou imaginaci, jež má své kořeny hluboko v minulosti. Ze slavného vyobrazení na titulním listu Leviathana, jehož autorem je zřejmě Václav Hollar,³⁰⁶ je vidět, že Hobbes si představuje stát jako velké tělo složené z dílčích těl jednotlivců. Toto tělo je umělým výtvozem lidí a má jednu hlavu – suveréna, který sjednocuje moc duchovní a světskou a zahrnuje všechny lidi, kteří zároveň Leviathana svými těly tvoří. Lidé mají tedy jakoby dvojí existenci: na jedné straně svými těly tvoří nadindividuální tělo státu, na straně druhé jsou jejich těla na vyobrazení fyzicky přítomna i ve městě a na venkově při různých hospodářských činnostech. Svou fyzickou existencí se tak podílejí na korporátní identitě státu, na umělém výtvoru Leviathana, ale zároveň nejsou vytrženi ze svých dílčích rolí a individuálních životů. Zdánlivě nábožensky irelevantní obraz je přenosem eklesiologických obrazů na společnost a má svůj historický původ v Pavlově politické teologii, která dala vzniknout imaginativním strukturám, v nichž Evropané – s jistými modifikacemi – po staletí uvažovali a snad ještě uvažují o společnosti.

Ve dvanácté kapitole listu do Korintu představuje Pavel důležitý eklesiologický obraz společenství věřících jako jednoho těla složeného z různých údů. Reaguje tak na sváry, které v řeckých obcích vznikly nejspíš proto, že někteří jednotlivci se díky svým duchovním schopnostem povyšovali nad jiné, což ohrožovalo jednotu korintského sboru.³⁰⁷ Na toto nebezpečí Pavel odpovídá v tradici starověké diplomacie, jak je nejslavněji zobrazena v bajce senátora Menenia Agrippy, který upokojil vzpurné plebejce protestující proti patricijům. Bajka, kterou senátor použil a která údajně přiměla lid ke smíření, je zachycena u Livia takto:

„Za dob, kdy v těle lidském nebylo ještě všechno uspořádáno v soulad jako nyní, nýbrž jednotlivé údy měly každý svůj vlastní rozum, svou řeč, rozzlobily se ostatní části těla na žaludek, že pro něj se opatřuje všechno jejich péčí, jejich prací, jejich službou, a žaludek si jen hoví uprostřed a nemá nic jiného na práci než požívat předložené pochoutky. I udělaly spiknutí, aby ani ruce nepodávaly pokrm k ústům, ani ústa ho nepřijímala, ani zuby nerozmílaly. A zatímco v tomto

³⁰⁶ Brandt, R. „Das Titeblatt des *Leviathan*.“ In: Kersting, W. (ed.) *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996, s. 29–53.

³⁰⁷ Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*, c.d., s. 186.

pobouření chtěly žaludek hladem vytrestat, zároveň samy a s nimi celé tělo chřadly až na pokraj úplného zhroutení. I vyšlo z toho najevo, že i žaludek vyvíjí službu nikterak liknavou a není více živěn, než sám živí: do všech částí těla totiž dodává to, čím se udržujeme při životě a při síle, krev, dozrálou strávením pokrmů, kterou rovnoměrně rozděluje do žil.“³⁰⁸

Není pochyb o tom, že i samotná bajka u Livia měla řeckou předlohu a šlo o poměrně rozšířenou metaforu. V podobných variacích se objevuje nejen u Xenofóna, kde Sókratés roztržku mezi bratry upokojuje metaforou rukou jako párových orgánů, které mají jednat simultánně a ne si vzájemně škodit.³⁰⁹ Platón v *Ústavě* předpokládá analogii mezi duší jednotlivce a duší obce, přičemž tato jednota není jenom metaforická. Spravedlivá obec je čímsi jako člověkem ve velkém (*makroanthrópos*)³¹⁰ a proto je důležité, aby se každý z jednotlivých společenských stavů držel „toho svého“, tedy toho, k čemu je přirozeností a výchovou predisponován. Obec je spravedlivá a dobrá tehdy, když se podobá ve své jednotě spravedlivému člověku; je spravedlivá, pakliže každý činí „to své“, tedy to, k čemu má přirozeností a následně i výchovou ty nejlepší předpoklady.

Stejně jako u jednotlivce je i v obci v Platónově *Ústavě* nejhorší „mnohodělnost“, *polypragmosyné* – když jeden příslušník nějakého stavu dělá více věcí, na něž není specializován: pak nastává chaos, narušení hierarchie a rozklad jak obce, tak člověka. Jednotě obce pak nejvíce prospívá zrušení soukromého vlastnictví, když nikdo nic nemá jen pro sebe a všichni jsou vzájemně odkázáni na druhé. Taková obec se blíží nejvíce ideálu *makroanthrópos*. Nerovnováha a porušení hierarchie mezi jednotlivými společenskými stavy uvnitř obce odpovídá nerovnováze uvnitř duše jednotlivce a její jednota a funkčnost tak může být ohrožena. U Platóna se objevuje podobná obava ze sváru (*stasis*), jakou můžeme nalézt u Thukydidy, Menenia Agrippy nebo Pavla.³¹¹ Nejednota společnosti, ztráta smyslu pro řád, vzájemnou provázanost a závislost jednotlivců a společenských tříd je velkým nebezpečím, jemuž je třeba předcházet.

³⁰⁸ Livius. *Dějiny I*. Přel. P. Kucharský. Praha. Svoboda, 1971, II, 32, s. 170-171.

³⁰⁹ Xenofón, *Mem.* 2.3.18-19 (Xenophon. *Memorabilia and Oeconomicus*. Přel. E. C. Marchant. Harvard: Loeb Classical Library, 1923). Soupis dalších antických dokladů podává Fitzmeyer, J. A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven – London: Yale University Press, 2008, s. 475–476.

³¹⁰ Srov.: Platón *Resp.* 368e–369a, 434e–435e; 462c–e; 463e; 464b–d.

³¹¹ Pavel ovšem nepoužívá pojmu *stasis*, nýbrž *schisma* (1 K 1,10; 11,18; 12,25).

U Aristotela se sice analogie mezi obcí a tělem objevuje také, ale má jen funkci metafory, nejde tedy o rys jeho socio-politické imaginace.³¹² Metafora má vyjádřit, že celek předchází část, obec předchází jednotlivce. Obec tedy nemá charakter organismu, ač jednotlivce vždy předchází: člověk je bytostně společenský živočich a obec nejlépe odpovídá jeho přirozenosti a umožňuje její nejlepší možné rozvinutí. Zde se nejlépe mohou rozvinout jeho specifické dispozice dané přirozeností jako je rozum a řeč. Především je ale politická vláda zásadně odlišná od vlády pána nad otroky a nad členy domácnosti, kde vždy vládne jeden, kdežto „vláda politická je vládou nad svobodnými a rovnými“.³¹³ Obec tedy v Aristotelově chápání – v tradičně athénskému smyslu – není řízena jednou hlavou, jedním pánem, který dává příkazy a řídí jednotlivé členy, taková vláda by odpovídala modelu vlády despotické, nýbrž shromážděním rovnoprávných a svobodných občanů, kteří se navzájem přesvědčují slovní argumentací.

V Pavlově politické teologii se setkáváme s nepřímou transformací a kombinací obou politických představ: na jedné straně je církev hierarchickou obcí, která má strukturu obdobnou organismu, na straně druhé je společenstvím rovných v Kristu. Tato představa společnosti jako těla či organismu u něho získává nejenom jisté systematické rozpracování, ale především dějinný vliv a přesvědčivost díky propojení s celkem křesťanského kerygmatu. Jeho zvláštní eklesiologie má sice výše zmíněné antické předobrazy, ale v míře doslovnosti a nemetaforičnosti zřejmě neměla obdoby. Ve 12. kapitole listu Korintským³¹⁴ v reakci na půtky uvnitř korintské obce Pavel píše „Tak jako tělo je jedno, ale má mnoho údů, a jako všechny údy těla jsou jedno tělo, ač je jich mnoho, tak je to i s Kristem.“³¹⁵ Předjímá se zde to, co bude řečeno až o několik veršů dále: „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů.“³¹⁶

Potud zde není rozdíl mezi antickým pojetím společnosti, vyjádřeným v Agrippově bajce. Jenže Pavel o vazbě společnost-tělo neuvažuje jako o analogii nebo metafoře. Pavel tyto své výroky míní zcela doslovně, což vyjadřuje i zvláštní formulace ve verši třináctém:

³¹² Srov.: *Pol.* I, 1253a20–25.

³¹³ Aristotelés, *Pol.* I, 1255b20.

³¹⁴ Ve starších listech 1. Tesalonickým, Galatským a Filipským se tato představa ještě neobjevuje.

³¹⁵ 1 K 12,12.

³¹⁶ 1 K 12,27.

„Neboť my všichni, ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem pokřtěni v jedno tělo a všichni jsme byli napojeni týmž Duchem.“ Být pokřtěn v jedno tělo znamená, že křtem vstupuje člověk ve zvláštní společenství organické solidarity různých údů propojených jednotou Krista a Ducha svatého. Tato jednota tedy vzniká křtem, ale je potvrzována a znovuobnovována účastí na eucharistii: „Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu.“³¹⁷ Tato jednota není míněna analogicky nebo metaforicky, ale doslovně a je dosvědčována tím, že všichni členové církve fyzicky pojídají jedno tělo a krev Páně. Tato idea snad navazuje na archaickou představu, že člověk je tím, co jí a lidé, kteří jedí stejné věci, mají v tělech cosi společného a jsou vlastně příbuzní.³¹⁸

Život křesťana je tak v Pavlově pojetí jakýmsi fyzickým sjednocováním s Kristem. Pozemské tělo Kristovo je tvořeno těly jednotlivců a tato těla jednotlivých křesťanů se tak stávají „údy Kristovými“. Toto sjednocování s Kristem proniká celého člověka, a proto může apoštol těm, kdo říkají, že „je vše dovoleno“ položit řečnickou otázku: „Mám tedy z údů Kristových činit údy nevěstky?“³¹⁹ Křtem tedy člověk vstupuje v jedno tělo s Kristem, stává se součástí organické společnosti *corpus Christi* a této jednoty je přímo fyzicky dosahováno přijímáním Kristova těla a krve. Tělo je pak společenstvím solidarity vyjádřené v následujícím oddílu hymnem na lásku, v závěru listu pak zcela hmatatelně výzvou ke sbírce pro jeruzalémskou obec.

Koncept těla Kristova (*sóma Christú, corpus Christi*) představuje strukturující rys sociopolitické imaginace, tedy rys, který vytváří rámec, v němž se uvažuje nejprve o církvi a odvozeně i o společnosti. Koncept těla Kristova předpokládá, že církev jako společenství musí být bytostně jednotou, zároveň ale zachovávat difference. Jakákoli roztržka mezi jednotlivci nebo jednotlivými sbory v obcích je nikoli jen podobná tomu, jako když ruka odmítá spolupracovat s žaludkem, ale je přímo roztržkou uvnitř Kristova pozemského těla. Kristus nemá na zemi jiné zastoupení než ve své církvi. Z této perspektivy pochopíme, jak palčivě muselo být vnímáno jakékoli rozdělení křesťanstva: rozdělení církve je roztržením

³¹⁷ 1 K 10,17.

³¹⁸ Srov.: Sokol, J. *Člověk a náboženství*, Praha: Portál 2004, s. 55–56.

³¹⁹ 1 K 6,15.

Kristova těla. Rozdíly mezi jednotlivci nemají být v jednotě těla zrušeny, nýbrž jsou konstitutivní pro existenci církve: tělo může fungovat právě díky synergii a vnitřní pluralitě, mnohosti údů. Představa společnosti jako těla ovšem implikuje jednotné vedení: hlavu. Pavel sice sám nerozvíjí úvahy o tom, kdo je hlavou tohoto těla, ale již v deuteropavlovských listech je jí sám Kristus.³²⁰

Pavel ve své antropologii nepředpokládá ontickou jednotu a rovnost lidí, ale jednotu pouze ontologickou. Co do podstaty jsou lidé stejní – a Pavel na to klade veliký důraz – zároveň ale předpokládá, že ontická rozmanitost, singularita každého křesťana má být zachována. Každý proto má zůstat v tom povolání, v němž ho Bůh povolal,³²¹ neboť Bůh oslovuje člověka v jeho jedinečnosti i s jeho slabostmi.³²² To je zvláštní specifikum Pavlovy antropologie, která je na ontologické rovině rovnostářská, na rovině ontické přitakává singularitě, nerovnosti i hierarchičnosti.³²³ Nerovnost v rámci těla Kristova ovšem není nerovností co do podstaty: všichni členové církve se navzájem potřebují, ale nerovnosti v rovině sociálně-politické, která není pro spásu relevantní, zůstávají zachovány. Každý tedy zůstává v tom postavení, v němž ho Bůh povolal, otrok otrokem, svobodný svobodným, ale všichni jsou křtem přijati v *jedno tělo* a tato jednota je stále somaticky znovuobnovována eucharistií. Pronikání a prostupování Kristova těla a těla křesťana, těla kolektivního a individuálního, jde pak tak daleko, že Pavel může říci „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“³²⁴ Zároveň jsou i uvnitř Kristova těla vztahy hierarchie,³²⁵ které však nezasahují podstatu člověka a neurčují jeho „hodnotu“ v církvi nebo před Bohem, neboť jsou rozdílná obdarování, ale též Duch.³²⁶ Zároveň je diference důležitá pro samo fungování církve stejně tak, jako je pro tělo důležitá diference orgánů a údů.³²⁷

³²⁰ Ko 1,18; 2,19; Ef 4,15-16. Okrajová zmínka v 1 K 11,3 nesvědčí o soustavném promýšlení této otázky.

³²¹ 1 K 7,20.

³²² Srov.: Käsemann, E. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 12–14.

³²³ 1 K 12,28.

³²⁴ Ga 2,20.

³²⁵ 1 K 12,28.

³²⁶ 1 K 12,4.

³²⁷ 1 K 12,14.

V celém tomto procesu sjednocování je nezanedbatelná role Ducha svatého (*pneuma hagios*), který je oním sjednotitelem, tvůrcem jednoty, který celou církev proniká. Samo tělo jednotlivce je „chrámem Ducha svatého“, který je dán od Boha.³²⁸ Člověk tak již nepatří sám sobě, ale i tělem Bohu, jehož jím má člověk oslavovat.³²⁹ Jeden Duch je také dárce jednotlivých obdarování, charismat, které jsou sjednocena co do původu i účelu, jemuž mají sloužit. Každému je dán sice nějaký specifický projev Ducha, ale toto obdarování má sloužit společnému prospěchu.³³⁰ Je to jeden Bůh, který působí skrze jednotlivé projevy moci a právě on tak činí všechno ve všem.³³¹

Tato představa církve má také svou specifickou prostorovou extenzi: tělo Kristovo není totožné s jedním sborem, ale *ekklésia* je spíše celkem vyvolených, zahrnuje všechny věřící. Velmi záhy, v popavlovské době, tato představa církve jako Kristova těla získává i specifickou extenzi časovou. Nejenom všechny věřící současné, ale i ty minulé a budoucí. Ve druhém listu Klementově, nejspíše z přelomu 1. a 2. století, se dočteme nejenom, že „církev živoucí je tělo Kristovo“, ale především, že církev duchovní, byla založena „dřív, než bylo Slunce a Měsíc“ (XIV).³³² Církev má tedy v tomto pojetí duchovní realitu a je preexistentní, předchází jednotlivé věřící, jimž poskytuje domov a zároveň se tato církev jednou skutečně „zjeví v těle Kristově“.

Bylo by třeba prozkoumat, zda evropská civilizace nezískává skrze Pavlovu eklesiologii určitou trvalou strukturu sociologicko-politické imaginace, tedy představu společnosti jako organismu, který je jednotný v diferencích, předpokládá hierarchii a vzájemnou nezastupitelnost činností a jednotné vedení (jednu hlavu). Klíčový mezník ve vývoji korporační doktríny představuje zřejmě Tertullián, otec západní, latinské teologické terminologie, pro něhož je pravá církev rozšířeným vtělením a je totožná se vzkříšeným Kristem. Modlí-li se církevní shromáždění za věřícího, modlitbou se přimlouvá sám Kristus. Církev na zemi zastupuje Krista, vystupuje jeho jménem a je tak přímo pokračováním

³²⁸ 1 K 6,19.

³²⁹ 1 K 6,20.

³³⁰ 1 K 12,7.

³³¹ 1 K 12,6.

³³² *Spisy apoštolských otců*. Přel. L. Varcl, D. Drápal, J. Sokol. Praha: Kalich, 2004, s. 107.

vtělení.³³³ Trvání tohoto motivu dvojího těla lze pak sledovat ve středověké politické teologii. Ernst Kantorowicz ve slavné knize *The King's Two Bodies* ukazuje, jak téma dvojí přirozenosti, dvojího těla krále rezonuje ve středověké politické teologii až do alžbětinské doby.³³⁴ Král je na jedné straně běžným smrtelníkem, jehož tělo podléhá rozkladu a zániku, na straně druhé je nositelem nesmrtelné přirozenosti, která nepodléhá omezením věku, chorobám duševním ani tělesným, je ztělesněním *body politic* vyjadřující kontinuitu a trvalost společenství. Král právně nemůže zemřít, neboť reprezentuje celé politické společenství. Král dokonce ani nemůže udělat nic chybně, nemůže se mýlit, ani zbláznit, nemůže být nezralý věkem a duchem, je neviditelný.³³⁵ Zde nejde, jak ukazuje Kantorowicz, jenom o politicko-teologickou imaginaci, ale tato imaginace nachází jako *fictio legis* své plné vyjádření i v oblasti práva.³³⁶

Představa, že král je jedním svým tělem smrtelníkem jako každý jiný, druhým reprezentantem nesmrtelného *body politic*, které zahrnuje všechny poddané jako své údy, tak není výplodem Hobbesovy fantazie, ale kreativním navázáním na starou politickou teologii, která přetrvala od pozdní antiky až do raného novověku. Král v takovém pojetí dokonce ani nemůže zemřít: jeho fyzická smrt je jenom odloučením těla fyzického od těla politického a tělo politické se odloučením spojuje s tělem jiným. Tato představa není jenom výrazem náboženské imaginace, ale konstitutivní politicko-teologickou představou procházející evropskými dějinami. Její geneze sahá sice podle Kantorowicze až k helénistickým představám o vládci jako *nomos empsychos*, ale bez Pavlovy konceptualizace církve jako *corpus Christi* si její plauzibilitu a životnost nelze představit. Kantorowicz ostatně dokládá, že angličtí juristé tuto představu převzali z oblasti kanonického práva a teologie, v níž byla církev chápána jako mystické tělo, *corpus mysticum*, jehož hlavou je Kristus.³³⁷

³³³ Rankin, D. *Tertullianus a církev*. Přel. Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2002, s. 74–75.

³³⁴ Kantorowicz, E. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

³³⁵ Tamtéž, s. 4n.

³³⁶ Tamtéž viz např. soudní zprávu na s. 13.

³³⁷ Tamtéž, s. 15nn a s. 193nn.

Korporační doktrína, pojetí církve jako *corpus mysticum*, byla dogmatizována bulou *Unam sanctam* papeže Bonifáce VIII. v roce 1302. Kantorowicz vidí její původ v učení o transubstanciaci. Jako se hostie označovaná jako *corpus mysticum* stala v diskuzích 12. století místem reálné přítomnosti Krista (*corpus Christi*), tak se po roce 1150 církev označuje jako *corpus mysticum*. Tato korporativní teologie především má upřít světské moci samostatnost a autonomii a hrála velkou roli ve sporech o investituru. Politická moc má v takovém pojetí služební a funkční charakter v rámci světové komunity *corpus mysticum Christi*, jejíž hlavou je Kristus, viditelnou hlavou pak Kristův zástupce, římský biskup.³³⁸ Simon z Tournai tak mohl ve 12. století napsat, že Kristus má dvojí přirozenost: na jedné straně fyzické tělo, které získal narozením z Panny Marie, na straně druhé tělo duchovní, které je tělem církevním, kolektivním.³³⁹ V traktátech ve sporu o investituru je stát také uchopen jakožto *tělo* – *unum corpus republicae* má však doplňovat *unum corpus ecclesiae*, jehož hlavou bude římský biskup. Je zbytečné pouštět se do podrobnějších výkladů proměn korporativní doktríny, v kontextu našeho tématu je důležité to, že životnost a přesvědčivost této představy není historicky myslitelná bez původně apolitické eklesiologické formulace apoštola Pavla. Uvažujeme-li o tématu po Weberově vzoru metodologicky kontrafakticky, pak jistě dojdeme k závěru, že bez apoštolovy korporativní doktríny by se sice okrajově vyskytovaly představy o společnosti jako organismu, ale tyto by se nikdy nestaly centrální politickou doktrínou určující evropskou politickou imaginaci přinejmenším až do raného novověku a v některých ohledech možná až dodnes.

Důsledky této korporativní doktríny totiž nejspíš ani nekončí s nástupem moderní doby. Nejenom Hobbes ale moderní evropské národní státy jsou organizovány po vzoru křesťanské církve jako hierarchický organismus s jednou hlavou. I ústava České republiky v článku 54 uvádí, že prezident republiky je „hlavou státu“. Takové tvrzení je z hlediska politické teologie transferem teologického konceptu do sféry sekulárního státu. Podobně i uvnitř státu předpokládáme, že každý spolek a společnost se bude organizovat po vzoru *corporation* s jasnou reprezentací a hierarchií jednotlivých údů, *members*. Akefální organizace je naší politické imaginaci zcela cizí. Podobně i komunity, které vycházejí z neevropských tradic společenské organizace, jsou na evropské půdě nuceny se

³³⁸ Tamtéž, s. 194.

³³⁹ Tamtéž, s. 198.

organizovat po vzoru tradičních *corporations*, jako právnické skupiny s pověřenou a odpovědnou reprezentací, mluvčím, chtějí-li například dosáhnout právní způsobilosti jako podmínky rovnoprávného postavení.

3.2. Časovost

Pojmem *prolépsis* navrhuje historik Matthias Riedl označovat specifickou formu vnímání času, která je vlastní i raně-křesťanskému očekávání druhého příchodu Krista, *parúsie*.³⁴⁰ *Prolépsis* je termín, který označuje aktivní očekávání nějaké přicházející *jiné reality* a je protipólem pojmu *metalépsis* označujícího v širším smyslu participaci na přítomné realitě.³⁴¹ *Prolépsis* tak označuje účast na něčem, co ještě přítomné není, na nějaké jiné realitě, jejíž uskutečnění se *in spe* očekává. Riedl vytyčuje čtyři charakteristiky existenciálního postoje *prolépsis*: 1) přesvědčení, že budoucnost je vyšší a možná jedinou pravou realitou; 2) přítomnost je deficientní nebo irelevantní realitou; 3) svázanost s přítomnou marnou a pomíjivou skutečností skrze fyzickou existenci je vnímána jako utrpení; 4) spolu s budoucí vyšší realitou dojde i k transformaci lidské přirozenosti, jež se pak stane nezkaženou a nesmrtelnou.³⁴² Riedlem navržený pojem *prolépsis* tedy částečně odpovídá tomu, co se označuje jako *eschatologické očekávání*, ale pojem eschatologie nevystihuje specifický existenciální postoj vůči přítomnosti a budoucnosti. Lidé se mohou hlásit k určité eschatologii, ale v jejich konkrétním časovém prožívání se to může projevat velmi různě, případně vůbec nijak. Pojem *proleptické existence* naproti tomu značí konkrétní způsob života a strukturování času a jeho prožívání. Nejde o utopii jako dokonalou realitu, o níž ale víme, že je realitou neskutečnou a její realizace nemožná, ale naopak je tato přicházející realita realitou vyšší a v jistém smyslu skutečnější než realita přítomná.

Toto *proleptické* prožívání času bychom u Pavla mohli shrnout napětím mezi „už ne“ a „ještě ne“.³⁴³ „Nynější zlý věk“,³⁴⁴ tento *aión*, spěje definitivně ke zkáze. Očekávání konce

³⁴⁰ Viz: Riedl, M. „Living in the Future: Proleptic Existence in Religion, Politics and Art“ *International Political Anthropology* 2 (2010): 115–132.

³⁴¹ To je ovšem neklasický význam. První doklad pojmu *metalépsis* máme z Platónova Parmenida, kde pojem značí účast věci na ideji (*Parm.* 131a), u Aristotela pak účast rozumu (*nús*) na myšleném (*noéton*) (*Arist. Met.* XII, 1072b20).

³⁴² Riedl, M. „Living in the Future“, c.d., s. 117–118.

³⁴³ Srov.: Fp 3,13-14.

³⁴⁴ Ga 1,4. Představa nynějšího *aiónu* jako věku propadlého zlu a hříchu není v raném křesťanství nijak neobvyklá. Srov.: 2. Klement VI: „Tento věk a ten příští jsou dva nepřátelé.“ (*Spisy apoštolských otců*, c.d., s. 103)

epochy není v helénistickém myšlení ničím až tak specifickým. Od stoického učení o kosmických cyklech³⁴⁵ po Vergiliovu čtvrtou eklogu je vidět, že představa konce věků a očekávání nějaké zásadní proměny nebyla jenom záležitostí jistých kruhů tehdejšího židovstva. U Pavla je očekávání kataklysmatické eschatologické události zakomponováno do celku židovských dějin spásy a dějin Izraele jako vyvoleného lidu.³⁴⁶ Po smrti a vzkříšení Ježíše Krista se církev časově nachází ve stavu permanentní proměny a transformace. Zakoušet nový věk je tak možné z části již nyní a to právě v církvi, která je jeho zárodečnou realizací. K plné realizaci a transformaci skutečnosti, kosmu a lidské přirozenosti dojde však až později.

Pro konkrétnější výklad se nejprve podívejme na Pavlův první list Tesalonickým. Pavel nejprve ve čtvrté kapitole odpovídá na otázky a pochybnosti, které míří na osud těch křesťanů, kteří již zesnuli a nedočkali se tak ve své pozemské existenci druhého příchodu Krista. Pavel je nejprve ubezpečuje, že ti, kdo zemřeli, nejsou v nevýhodě oproti těm, kdo se dočkají *parúsie* za svého života, čímž si připraví půdu pro slavný výklad v kapitole páté. Podle této kapitoly den Páně přichází jako zloděj v noci, nelze jej očekávat v určitém konkrétním čase, nemá smysl určovat čas (*chronos*), nebo dobu (*kairos*), kdy přijde Pán. Je třeba aktivně vyčkávat, být vzhledem k tomu, co přijde, v neustálém očekávání, nepropadat temnotě, která zde odpovídá radostem tohoto věku, propadnutí světu. Ty, kdo světu propadnou, tedy přestanou aktivně očekávat příchod Páně, přepadne zkáza podobně náhle, jako přepadá bolest rodičku. Je třeba si zachovat jasnost, patřit dni, zachovávat střízlivost a především obléci víru a lásku jako pancíř a naději na spásu jako přilbu. Pavlova trojice ctností víra – naděje – láska se zde objevuje v kontextu apokalyptické militaristické imaginace. Víra, naděje, láska jsou tři metaforické zbraně, jež umožní vítězně přestát apokalyptický boj mocností světla a temnoty, tak „abychom došli spásy skrze našeho Pána Ježíše Krista.“³⁴⁷

³⁴⁵ Viz kapitolu „Welt und Weltperioden“ in: Pohlenz, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 1948, s. 75–81.

³⁴⁶ Bultmann, R. *Theologie des neuen Testaments*, c.d., § 10, s. 95.

³⁴⁷ 1 Te 5,9.

Komplexnější pochopení časovosti a struktury časové zkušenosti raně-křesťanské existence umožňuje sedmá kapitola Pavlova listu do Korintu, kde se Pavel věnuje praktickým otázkám, které se týkají povětšinou toho, zda je vhodné v tomto čase být v manželském svazku. V této pasáži Pavel ustavuje základ pozdější *dvoustupňové morálky*.³⁴⁸ „přál bych si, aby všichni lidé byli jako já, ale každý má od Boha vlastní obdarování (*charisma*).“³⁴⁹ Aby člověk unikl pokušení hříchu, je tedy lépe být v manželském svazku, než aby člověk propadl hříchu smilstva.³⁵⁰ O kus dále je pak dvojnásobný nárok vyjádřen zcela zřejmě: „kdo se ožení se svou snoubenkou, jedná dobře, ale kdo se neožení, udělá lépe.“³⁵¹ Tato dvojnásobná morálka čerpá svůj zdroj ze specifické časové imaginace a strukturace času. *Lhůta je krátká*³⁵² to znamená, že žijeme v jakémsi časovém provizoriu, prozatímním čase, kdy starý aión končí a nový ještě nezačal. „Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jakoby je neměli, a kdo pláčí, jako by neplakali, kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věci tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí.“³⁵³ Výkladu konceptu „*jako by ne*“ (*hós mé*) jsme se již věnovali v kapitole o Agambenovi.³⁵⁴ Agamben ovšem hovoří o mesianismu, což je pojem, který nevystihuje specifické raně-křesťanské zakoušení času. Očekávání mesiáše s sebou totiž nutně nese onu výstrahu před emocionální angažovaností do věcí tohoto světa. Tento prozatímní čas, *kairos synestalmenos*, čas, který zbývá, nelze časově určit, nevíme dne ani hodiny,³⁵⁵ zato víme, že podoba světa pomíjí³⁵⁶ a jakákoli emocionální investice do něj je na překážku spásy. Kdo má ženu je „rozpolcen“, hledí si toho, jak by se zalíbil

³⁴⁸ Dvoustupňovou morálku charakterizoval Troeltsch jako pro jedny „morálku světského života a kompromisu s přirozeným zákonem, v níž člověk následuje křesťanských příkázání toliko a podle možnosti“ a pro druhé „morálku přísné křesťanské mravnosti, v níž skutečně přísní křesťané zachovávají vyšší měřítko, obsažená v kázání na hoře, a jakožto mniši se odlučují od světa“ (Troeltsch, E. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub, 1934, s. 20)

³⁴⁹ 1 K 7,7.

³⁵⁰ 1 K 7,5.

³⁵¹ 1 K 7,38.

³⁵² 1 K 7,29.

³⁵³ 1 K 7,29-31.

³⁵⁴ Viz kap. 2.3.

³⁵⁵ 1 Te 5,1.

³⁵⁶ 1 K 7,31.

ženě a stará se o světské věci a propadá světu. Naopak ten, kdo v manželství není, si hledí toho, aby byl svatý tělem i duchem, stará se bez rozptylování o to, aby se líbil Bohu.³⁵⁷

Podle sedmé kapitoly listu do Korintu tedy člověk nemá do světských činností emocionálně investovat, nemá být na nich zainteresován. Tento existenciální postoj, který Weber označuje jako eschatologickou indiferenci, s sebou nese i jisté politické implikace. Emocionální zdrženlivost týkající se věcí světa vede k apolitickému postoji, postoji občansko-politické, světské neangažovanosti. Každý má zůstat v tom postavení, v němž ho Pán povolal,³⁵⁸ a nekládat naděje ani úsilí do proměny svého postavení zde na zemi. Původní pavlovský a raně-křesťanský postoj s náboženským oceňováním světské práce vůbec nepočítá. Práce je nutností, musejí se na ní podle možností podílet všichni,³⁵⁹ je podmínkou existence sborů, ale z hlediska spásy není hodnocena ani negativně, ani pozitivně. Práce je v Pavlově pojetí nutností, aby člověk zajistil sebe, ale i ty potřebné, aby nebyl druhým na obtíž. Práce je podmínkou křesťanské *charitas*, jejím smysl leží tedy vně – sama o sobě žádnou zvláštní hodnotu nemá.³⁶⁰

Z hlediska proleptické časovosti je ovšem třeba si povšimnout ještě jednoho aspektu časové zkušenosti. Zatím jsme vyložili prozatímnost času a otevřenost vůči budoucímu. Toto budoucí a přicházející však dává smysl i přítomnému. Přítomnost jako by se v tomto čase-nyní časovala a odvíjela plně z budoucnosti. Nejlépe je tento postoj očekávání proměny z budoucnosti a odcizení se přítomnosti vyjádřen v listu Filipským: „My však máme občanství v nebesích, odkud očekáváme i Spasitele, Pána Ježíše Krista.“³⁶¹ Na blízkém místě Pavel říká: „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“³⁶² Konceptu občanství v nebesích se budeme věnovat v dalších kapitolách, proto nyní jen stručně: občanství v nebesích znamená, že již nyní jsme v očekávání vytržení ze světských socio-

³⁵⁷ 1 K 7,35.

³⁵⁸ 1 K 7,17.20.

³⁵⁹ 2 Te 3,10.

³⁶⁰ Srov.: Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Přel. O. Wyon. Louisville (Kentucky): John Knox Press, 1992, s. 80–81.

³⁶¹ Fp 3,20.

³⁶² Fp 3,12.

politických souvislostí a jsme celou bytostí angažováni na příští pravé říši, říši Boží, Božím království, které není z tohoto světa. Proleptická existence znamená také odcizení se vůči přítomnosti a jejím socio-politickým souvislostem, jejichž trvalost a legitimitu takový postoj implicitně podryvá.

Bylo řečeno, že pro proleptický modus je charakteristické očekávání proměny lidské přirozenosti.³⁶³ To se děje v zárodku již nyní:³⁶⁴ očekávaná proměna již nastává, což naznačují výroky jako „Starý člověk v nás byl ukřižován“,³⁶⁵ „kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle je tu nové!“³⁶⁶ Tato proměna světa, přechod ze starého věku do nového, se však děje jaksí skrytě světu. Jejím počátkem je křest jako smrt „starého člověka“ a počátek proměny, její plné završení nastane až při budoucím vzkříšení. Tehdy dojde k úplné proměně člověka: zbavíme se těl přirozených a získáme těla duchovní.³⁶⁷ „Všichni budeme proměněni (...), až se naposled ozve polnice. Pomíjitelné tělo musí totiž obléci nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost.“³⁶⁸ K této proměně však v zárodku dochází již nyní: již nyní může apoštol říci: „nežiji již já, ale žije ve mně Kristus“³⁶⁹ a již nyní platí, že naše těla jsou údy Kristovými a chrámem Ducha svatého.³⁷⁰ Ono zpřítomnění budoucího věku se děje již nyní v tom, čemu Pavel říká „vnitřní člověk“ (*esó anthrópos*).³⁷¹ Vnitřní člověk je zárodkem člověka nového, výrazem a

³⁶³ Neočekává se ovšem jen proměna lidské přirozenosti, jak zdůrazňuje Riedl, ale očekává se vykoupení celého stvoření. Nejen člověk, ale i „tvorstvo bude osvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do slávy dětí Božích“ (Ř 8,21).

³⁶⁴ Novozákonník Josef B. Souček proto hovořil o „roz dvojené eschatologii“. Viz: Souček, J. B. *Teologie apoštola Pavla*, c.d., s. 61.

³⁶⁵ Ř 6,6.

³⁶⁶ 2 K 5,17.

³⁶⁷ 1 K 15,46nn.

³⁶⁸ 1 K 15,52.

³⁶⁹ Ga 2,20.

³⁷⁰ 1 K 6,15.19.

³⁷¹ Ř 7,22; 2 K 4,16; srov.: Souček, *Teologie apoštola Pavla*, c.d., s. 68–69. Bultmann ovšem upozorňuje na to, že pojem značí v listu Římanům něco jiného než v listu Korintským. V epištole Římanům se jedná o „já“ člověka, jež je protikladem „já“ propadlého moci hříchu (Ř 7,24), zatímco v listu do Korintu se hovoří o „já“, ovšem v protikladu k „tělesnému“, vnějšímu. (viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 18, s. 204). Oba významy přitom nejsou v rozporu, vezmeme-li v potaz, že obraz vnitřního a vnějšího člověka

zaslíbením lidské proměny, je protikladem člověka vnějšího, člověka, který je pod mocí hříchu a který je svou fyzickou existencí (*sarx*) zakotven v tomto zkaženém věku.

Pro proleptickou existenci, jejíž definiční znaky přebíráme od Riedla, je tedy charakteristické nejen ono očekávání přicházející vyšší reality a proměny lidské přirozenosti, ale i to, že někteří tuto proměnu, alespoň z části, mohou zažívat již nyní. Tento proleptický postoj se tak ještě dále odcizuje přítomnosti, ztěžuje participaci na přítomné realitě, neboť v proleptickém modu člověk sebe sama chápe jako člověka budoucnosti. Člověka, jemuž dá za pravdu konec dějin, ať je dnes, v tomto zlém věku, který je v moci hříchu, většinové mínění jakékoli. Církev je tak proleptickou existencí *par excellence*, místem, kde se již nyní v zárodečné podobě uskutečňuje to, co se v budoucnosti naplní – moc budoucího aiónu působí již nyní v tomto věku.³⁷² Církev je zároveň – jak jsme viděli v předchozí kapitole – Kristovým tělem a tudíž budou věřící jako údy Kristovy účastni druhého vzkříšení.

Riedl zastává tezi, že proleptická časová zkušenost se co do historické geneze pojí s apoštolem Pavlem, neboť je to vedle esejského hnutí první jasný doklad a konceptualizace antropologického fenoménu prolépsis. Jedná se o fenomén plně rozvinutý v rané církvi, který však není myslitelný bez pozadí židovské apokalyptiky.³⁷³ Pozdějším dokladům proleptického modu, jímž se Riedl podrobněji věnuje – joachimovskému mesianismu, středověké apokalyptice nebo komunistickému hnutí – se zde věnovat nemůžeme. Je však třeba dodat, že Riedlův popis antropologického fenoménu prolépsis nevyčerpává šíři Pavlova pojetí a strukturace času. Specifická Pavlova tematizace času křesťanské existence totiž zahrnuje i proměnu minulosti.

Můžeme zde navázat na výklad provedený již v kapitole věnované Agambenovi a jeho výkladu pojmů *typos* a *antitypos* v desáté kapitole listu do Korinta. Pavel zde hovoří o

pochází z Platónovy Ústavy, kde vnější člověk značí člověka propadlého žádostivosti, neschopného uměřenosti, člověka, který je otrokem smyslů a vnějších věcí a vnitřní člověk pak člověka, který má náležitě uspořádané složky duše, takže rozumová složka (*logistikon*) vládne částem ostatním.

³⁷² Riedl, M. *Joachim von Fiore: Denker der vollendeten Menschheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, s. 51.

³⁷³ Tamtéž, s. 41–42.

událostech izraelských dějin jako o něčem, co již v dávné minulosti poukazovalo ke Kristu. Zároveň se tyto události – jako smrt Izraelců při putování pouští – udály „jako předobrazy (*typoi*) pro nás.“³⁷⁴ O několik veršů dále pak Pavel říká: „To, co se jim stalo, je výstražný obraz (*typikós*) a bylo to napsáno k napomenutí nám, které zastihl přelom věků.“³⁷⁵ V pojmu *typos* se tak značí zvláštní souvislost mezi minulým a přítomným. Minulost není v Pavlově chápání jakýmsi lineárním řetězcem příčin a dějů, není to ani předmět nezaujatého poznání, ale je nositelem zvláštního smyslu pro naši přítomnou situaci. Smysl událostí je dějinný a projevuje se právě v tomto okamžiku naplnění nebo konce (*telos*) času. Minulé události nenesou smysl samy v sobě, ale ten se projeví teprve v určitém čase, až dojde k naplnění času, k přelomu věků. Minulost je pak jakýmsi rezervoárem událostí, jejichž smysl se zjevuje právě nyní a právě nám. Každá minulá událost, o níž se nám zachovala nějaká zpráva, může nabývat úplně nového a vlastního smyslu právě nyní. Například Abrahamovo zplození Izmaele s otrokyní Hagar může být výrazem vztahu církve (potomkyně svobodné Sáry) a fyzického Izraele.³⁷⁶ Jen z takového specifického chápání dějin a jejich smyslu, který se zjevuje teprve v čase „nyní“, lze rozumět významu a logice Pavlových alegorizací.³⁷⁷ Ty jsou z vnějšího pohledu a z hlediska dnešních pravidel hermeneutiky textů mnohdy svévolné, lze jim však rozumět právě z této specifické strukturace času, kde minulost zjevuje svůj pravý a hlubší smysl pro nás teprve v tomto čase nyní, kdy dochází k naplnění a přelomu věků. Výroky prvotně vypovídající o něčem jiném byly řečeny „pro nás“, či „kvůli nám“ – jejich pravý význam se zjevuje nám v tomto nynějším čase.³⁷⁸

Shrnujeme: Pavel v jisté komplexitě představuje novou formu časovosti a dějinnosti. Dějiny pro něho nejsou prázdným prostorem, v němž se nahodile cosi „děje“, ale dějinami spásy, tedy dějinami interakce Boha a lidí. S příchodem mesiáše pak dochází k proměně dějin, v nichž se nyní zjevuje nejenom Kristus vykupitel, ale dochází i k odkrytí pravého smyslu minulého a k jeho dovršení. Zároveň je však v tomto čase-nyní proměněna i

³⁷⁴ 1 K 10,6.

³⁷⁵ 1 K 10,11.

³⁷⁶ Srov.: Ga 4,22-31.

³⁷⁷ Alegorie je spojením slov *allos* a *agoreuein*, tedy mluvit o jiném, vyslovovati jiné.

³⁷⁸ 1 K 9,10; Ř 4,23-24.

budoucnost: ta má charakter očekávání zásadní proměny celého kosmu. Pavlovou má vizi světa vysvobozeného z otroctví zániku (*fthora*), tedy z toho, co je vlastností kosmického dění, jež je v klasické antické představě koloběhem vznikání a zanikání. Očekávání druhého příchodu Krista je očekáváním takové proměny, kdy zanikající tělo *sóma psychikon* oblékne tělo duchovní (*sóma pneumatikon*), neboť to, co je zanikající (*fthora*), nemůže mít účast na nepomíjivém (*aftharsia*).³⁷⁹ Již v tomto čase-nyní již proměna ve skrytu nastává a to účastí Ducha svatého, který pobývá v jednotlivých údech těla Kristova.³⁸⁰ Tento čas-nyní je tedy již časem nezavršené proměny, která nastává v církvi.

Exkurs: Katechon

Ve druhé kapitole druhého listu Tesalonickým je z hlediska politického myšlení relevantní a v dějinách často interpretovaná pasáž týkající se konce časů. Panuje téměř úplná shoda na tom, že tento list Pavel sám nenapsal, neboť vykazuje odlišnosti stylové a teologické a především lze těžko vysvětlit jeho vztah k prvnímu listu Tesalonickým, jedná-li se o list pravý.³⁸¹ Ač tedy list zřejmě neautentický a rozsahem a tématem nevelký, má obrovské dějiny působení a proto se mu v kontextu časovosti musíme také částečně věnovat. K tomu nás opravňují nejen dějiny působení, ale i předpoklad, že list vznikl pravděpodobně v okruhu jeho žáků a přímých následovníků a vykazuje jisté podobnosti (ale i rozdílnosti) s Pavlovým myšlením.

V apokalyptické pasáži listu se hovoří o Kristově „příchodu“ či plné přítomnosti (*para-úsia*) a odkladu „dne Páně“ (*hemera kyriú*). Ten nenastane, dokud nedojde k revoltě proti Bohu a neobjeví se člověk „bezpráví“, nepravosti, člověk bezuzdný (*anthrópos tés anomias*).³⁸² Tento člověk nepravostí a „syn zatracení“³⁸³ se bude vydávat za Boha, zároveň bude svádět mnohé nepravostmi a přivede je k záhubě. Potud by se jednalo o jednu z klasických

³⁷⁹ 1 K 15,50-55.

³⁸⁰ Ř 8,11.

³⁸¹ Viz: např.: Wischmeyer (ed.), *Paulus, c.d.*, s. 320–322; Pokorný, P. – Heckel, U. *Úvod do teologie Nového zákona, c.d.*, s. 691–692. Důkladné pojednání diskuze o (ne)pravosti listu: Trilling, W. *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1972, s. 11–45.

³⁸² 2 Te 2,3.

³⁸³ 2 Te 2,2.

apokalyptických představ této doby, neboť obecné propadnutí světa bezpráví, nespravedlnosti, hříchu a rouhání se Bohu se v různých náboženských kruzích židovstva očekávalo jako nutná dějinná etapa před konečným příchodem Božího království.³⁸⁴

Propuknutí této „anomie“ a revolty proti Bohu zatím cosi brání. Je zde jakýsi *katechon*, tedy snad můžeme říci *zadržovatel*, který zadržuje a zabraňuje propuknutí apokalyptické vzpoury.³⁸⁵ Nepravost a bezuzdnost (*anomia*) zatím působí jen tajemně, ve skrytu a to do té doby, než bude odstraněn *katechon* a nedojde k rozhodujícímu apokalyptickému střetu a přišedší Ježíš se postaví zlu a nepravosti. Co se však konkrétně skrývá za výrazem *katechon* není zřejmé a také není zřejmé, co nebo kdo má být oním mužem anomie, oním vtělením zla. Z listu však vzniká dojem, že pisatel i čtenáři dobře vědí, co, nebo kdo je *katechon* a proto to není třeba více upřesňovat.³⁸⁶

Ve verši šestém se *kaechon* objevuje jako substantivum se členem středního rodu (*to katechon*), o verš dále zase jako participium rodu mužského (*ho katechón*). Nejednoznačný smysl a kolísání rodů vedly již starověké interprety k tomu, že spojovali *katechon* s Římskou říší, o níž lze hovořit v rodu středním jako o impériu a v rodu mužském o osobě císaře.³⁸⁷ Jiní spojovali *katechon* s církví a jejím misijním působením. Theodor z Mopsuestie, Theodoret z Kyrrhu (5. stol.) nebo mnohem později evangelický

³⁸⁴ Např. 1. Henoch 91,5: „Já totiž vím, že se na zemi rozmnoží násilí; dojde zde k obrovské pohromě a zavládne všemožné bezpráví.“ (*Knihy tajemství a moudrosti I.*). Ve 4. knize Ezdráše: „Přijdou dny, kdy obyvatelé země budou souženi velkým útlakem a cesta pravdy bude skryta. Víra se vytratí ze země a nespravedlnost převyší míru(...) A vlády se ujme ten, koho obyvatelé země nečekají, a dokonce všichni ptáci se vystěhují.(...) A na mnoha místech vypukne zmatek, vyšlehne oheň a divoká zvěř se bude řítit z *dosahu plamenů*. Ženy v době krvácení porodí zrůdy, prameny pitné vody postihne slanost a přátelé budou všude bojovat navzájem proti sobě. Tehdy se zakalí soudnost a rozum se skryje do svého příbytku. Mnozí jej budou hledat, ale nenajdou ho; zemi zaplaví neřest a nespravedlnost.“ (4 Ez, 5,1-10; srov.: 4 Ez 14, 16nn. *Česky Knihy tajemství a moudrosti II.*).

³⁸⁵ 2 Te 2,6–7.

³⁸⁶ 2 Te 2,5–6.

³⁸⁷ Hawthorne, G. F. – Martin, R. P. (eds.) *Dictionary of Paul and his Letters*, c.d., s. 593; Grosheutschi, F. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996, s. 25; Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens. Band 2: Die Römer und das Mittelalter. Teilband 1: Die Römer*. Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag, 2002, s. 219–220.

teolog Mikuláš Hemming (15. stol.) měli za to, že konečnému zjevení antikrista brání Bůh sám, který brání apokalyptické katastrofě do té doby, než bude evangelium misijním působením církve rozšířeno po celé zemi. Tato představa je ovšem exegeticky spíše neudržitelná, neboť pak by se hovořilo o tom, že Bůh či církve mají být odstraněni z cesty, jak se praví ve verši šestém.³⁸⁸

Historicky nejrozšířenější interpretací je však představa, že *katechon*, který brání zjevení onoho „Antikrista“, muže bezpráví, odpovídá právě římské říši. Říše tím získává důležité místo v dějinách spásy a v kosmickém dění Kristovy *parúsie*. Jiná interpretace spojuje *katechon* s římským systémem práva, který je personifikován v osobě císaře, což má zdůvodnit ono střídání rodu středního a mužského. Zákon nedokáže porazit síly zla, zároveň ale do jisté míry brání jejich úplnému propuknutí, brání anomii.³⁸⁹ Ani jedna z těchto interpretací neodpovídá úplně tomu, co víme jak z Pavlových pravých listů, tak z dalších listů Nového zákona. Přesto se spojení *katechon* a římské říše rozšířilo již ve starověku a stalo se důležitou součástí evropské politické teologie a politické imaginace. Takové pojetí rozvíjí již Ireneus z Lyonu (2. století), aniž by přímo pojem *katechon* zmínil.³⁹⁰ Pro Irenea je po pádu člověka třeba zákona a politické moci. Pád člověka s sebou přináší hřích a také ohrožení lidí: jak ukazuje příběh Kaina a Ábela, i pokrevně příbuzní jsou sobě navzájem hrozbou. Lidé mají strach, bojí se jeden druhého a tento strach z jakési „války všech proti všem“ je nutí, aby se podrobili určitým pravidlům a uzavřeli – pozdější terminologií řečeno – společenskou smlouvu. Z této potřeby ochránit se jeden před druhým tedy vznikají zákony a „vrchnost“, která má jeho platnost vymáhat. Křesťané sami přitom vrchnost nepotřebují: jednají správně z vděčnosti a bázně Boží. Nemusejí se proto bát ani vrchnosti, která tu je k tomu, aby zajišťovala pořádek a zakročila proti nepravostem.³⁹¹ Zároveň však i pozemské moci budou podrobeny spravedlivému Božímu soudu.³⁹² Řím pak Irenaeus ztotožňuje s jednou ze šelem apokalyptického obrazu

³⁸⁸ Grossheutschi, F. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, c.d., s. 24.

³⁸⁹ Viz: Hawthorne, G. F. – Martin, R. P. (eds.) *Dictionary of Paul and his Letters*, c.d., s. 593.

³⁹⁰ *Adv. Haer.* V, 24, 2 (česky *Patere kněh proti kacírstvím s některými dodatky*. Přel.: Jan Nep. František Desolda, Praha 1876); Grossheutschi, F. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, c.d., s. 30–34.

³⁹¹ S obdobnou představou se setkáváme i v 13. kapitole listu Římanům.

³⁹² *Adv. Haer.* V, 25, 2.

knihy Daniel (7. kap.). Tento obraz Irenaeus ovšem pozoruhodně reinterpretuje: Řím – čtvrtá šelma – převyšuje šelmy a království ostatní. Proti této čtvrté šelmě povstane deset králů, z nichž jeden bude nejhorší, povstane proti Bohu a bude se snažit změnit „časy a zákon“.³⁹³ Tohoto člověka nepravosti pak – s odkazem na druhý list Tessalonickým - zabije dechem svých úst Pán Ježíš.

Vidíme, že nejasná deuteropavlovská zmínka otevřela prostor pro četné reinterpretace a rozvoj bohaté politicko-náboženské imaginace. U Irenaea je tedy politická moc zahrnuta do celku dějin spásy, kde má své místo jako hráz proti chaosu a nepravosti. Řád a politická moc jsou jakýmsi darem Božím, jež nelze démonizovat. S příbuznou ale v některých důrazech odlišnou interpretací se setkáváme také u Irenaeova pravděpodobného žáka Hippolyta Římského. Řím sice není ztotožněn s Antikristem, ale jedná se o moc stejně démonickou. Důvodem tohoto hodnocení je, podobně jako v knize Zjevení, císařský kult; požadavek uctívání spojuje římského císaře a Antikrista. I Hippolytus, který explicitně uvádí pojem *katechon*, však věří, že před příchodem Antikrista je třeba nejprve odstranění Říma.³⁹⁴ Tertullián, otec latinské teologické terminologie, spojuje pojem *katechon* se dvěma institucemi: římskou říší³⁹⁵ a modlitbou církve.³⁹⁶ Oboje brání propuknutí nepravostí, které si ani křesťané při svém distancovaném vztahu k říši, světu a politice nepřejí. U Tertulliana je však přítomná ona zvláštní ambivalence, která je vlastní dějinám interpretací pojmu *katechon*: je to, co brání propuknutí apokalyptické katastrofy něčím pozitivním a hodným zachování a ochrany, nebo je tomu naopak a *katechon* jen brzdí kolo dějin a příchod Krista? Zároveň zde vidíme zárodek onoho rozdělení katechontického úkolu mezi církev a politickou moc, jež částečně navazuje na římské rozlišení *auctoritas* a *potestas*.

³⁹³ *Adv. Haer.* V, 25, 4.

³⁹⁴ Grossheutschi, F. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, c.d., s. 37. Výklad Hippolyta se opírá o komentář ke knize Daniel.

³⁹⁵ „Víme, že může být zadržena velmi velká síla, která hrozí zkázou celému světu i římskému impériu. Nechceme to zažít. A když prosíme, aby to bylo oddáleno, přejeme tím římskému státu dlouhé trvání.“ (Tert. *Apol.* 32).

³⁹⁶ „Modlíme se i za panovníky, za jejich ministry, za vrchnost, za pozemské blaho, za klid, za oddálení konce světa.“ (Tert. *Apol.* 39)

Pojem *katechon* má zvláštní význam také a především v díle Carla Schmitta. Odhlédnout můžeme od Schmittových vlastních a problematických politických aktualizací pojmu *katechon*,³⁹⁷ neboť specifický přínos Schmittův je především v tom, že upozornil na významnou imperiální sílu konceptu *katechon* v evropských dějinách, respektive ve středověké křesťanské říši. Je známo, že Schmitt je mistr pregnančních formulací a proto si dovolím jej ocitovat a to i z toho důvodu, že daný text u nás není příliš znám:

„Pro tuto křesťanskou říši je podstatné, že není věčná, nýbrž že má před očima svůj vlastní cíl a konec přítomného aiónu, a přesto je s to se ujmout dějinné moci. Rozhodujícím dějinně-působícím pojmem její kontinuity je zadržovatel, *katechon*. „Říše“ zde znamená dějinnou moc, která je s to zadržet příchod Antikrista a konec současného aiónu, moc *qui tenet*, podle slov apoštola Pavla ve druhé kapitole Druhého listu Tesalonickým.(...) Říše křesťanského středověku trvá potud, pokud je živá myšlenka *Kat-echon*.“³⁹⁸

Křesťanská říše tak podle Schmitta čerpá svou stabilitu a legitimitu právě z vědomí, že brání propuknutí silám chaosu. V imperiální imaginaci křesťanské říše má tak představa chaosu a konce časů pozoruhodně stabilizující a integrující funkci. Středověká křesťanská

³⁹⁷ Schmitt se v různých proměnách a v různých obdobích držel nutnosti spojení katolictví a politiky, ideje katechontického impéria a podle Grossheutschiho právě v této eschatologické perspektivě našel model pro svou opozici proti antikřesťanské říši nihilistického centralismu a demokratizace. Schmittovo myšlení je tak touž katechontickou silou, která brání propuknutí sil chaosu. Grossheutschi, F. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, c.d., s. 121; dále viz Hell, J. „Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future.“ *The Germanic Review* 84 (2009): 283–326.

³⁹⁸ „Diesem christlichen Reich ist es wesentlich, daß es kein ewiges Reich ist, sondern sein eigenes Ende und das Ende des gegenwärtigen Aon im Auge behält und trotzdem einer geschichtlichen Macht fähig ist. Der entscheidende geschichtsmächtige Begriff seiner Kontinuität ist der des Aufhalters, des Katechon. „Reich“ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Aon aufzuhalten vermag, eine Kraft, *qui tenet*, gemäß den Worten des Apostels Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2. Dieser Reichsgedanke läßt sich durch viele Zitate aus den Kirchenvätern, durch Aussprüche germanischer Mönche aus der fränkischen und ottonischen Zeit — vor allem aus dem Kommentar des Haimo von Halberstadt zum 2. Thessalonicherbrief und aus dem Brief des Adso an die Königin Gerberga — , durch Äußerungen Ottos von Freising und andere Belege bis zum Ende des Mittelalters dokumentieren. Man darf hier sogar das Kennzeichen einer geschichtlichen Periode erblicken. Das Reich des christlichen Mittelalters dauert solange, wie der Gedanke des *Kat-echon* lebendig ist.“ (Schmitt, C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1950, s. 29)

říše začíná upadat a končí, když ztrácí vědomí svého katechontického úkolu být hrází vůči silám chaosu a zla. Původně snad apolitická či antipolitická eschatologická imaginace listu Tesalonickým a nejasné užití pojmu *katechon* je tak v dějinách využito jako stabilizující představa politické teologie křesťanského Západu. Představa *katechontické funkce impéria* však souvisí jak s Pavlovým pojetím politické moci ve třinácté kapitole listu Římanům, tak s Pavlovým pojetím člověka, který není s to vlastními silami řídit své jednání, být pánem sebe sama a usměrňovat žádostivost.³⁹⁹

³⁹⁹ Viz: kap. 3.4.

3.3. Občanství v nebesích

Pavlov list Filipským je nejintenzivněji prochnut politickou terminologií. Ve 27. verši první kapitoly se objevuje jinak v Novém zákoně zcela ojedinělý imperativ *politeuesthe* od slovesa *politeuomai*,⁴⁰⁰ který volně přeložit jako „vedte řádný život“ nebo také „budte řádnými občany“. *Politeuomai* nese v Pavlově době dvojí význam: uvedený význam politický a význam „vésti řádný život“. Užití tohoto slova předznamenává zvláštní, ambivalentní politicko-teologický charakter epištoly. Příklad *politeuesthe* však Pavel nespojuje s pozemským politickým společenstvím, ale s nebeskou říší, jak lze doložit jiným slavným výrokem: „My však máme občanství v nebesích (*politeuma en úranois*), odkud očekáváme i Spasitele, Pána Ježíše Krista.“⁴⁰¹ Pavel zde užívá pojmu *to politeuma*, který se výslovně týká toho, co je záležitostí obce (*polis*), tedy politického společenství. Občanství křesťana však není nikde v tomto světě, nýbrž je v nebesích. Citát vzdáleně upomíná na výroky Platónova dialogu *Theaitétos*, že je třeba utéci „odsud jinam, a to co nejrychleji“,⁴⁰² neboť člověk je na zemi spojený se zlem spíše cizincem.⁴⁰³ Pavlovo řešení ovšem nespočívá v „připodobnění se Bohu“, spravedlnosti, zbožnosti a rozumovém myšlení, jako v dialogu *Theaitétos*, neboť toto není v lidské moci. Je třeba čekat, než přijde Kristus jako Spasitel a „promění tělo naší poníženosti v podobu těla své slávy.“⁴⁰⁴ Motivu čekání a proleptické časové orientace jsme se podrobněji věnovali v předchozí kapitole.

Pavel v epištole užívá některé explicitně politické pojmy, ale dodává jim nový obsah. Dochází zde k jakési sémantické relokaci obce do sféry transcendentna a zároveň k jisté reverzi politicko-občanských pojmů. Americký filolog Bruno Blumenfeld, autor rozsáhlé, i když interpretačně poněkud jednostranné monografie *The political Paul*, upozornil na Pavlovu inovaci z hlediska dějin pojmů: u Pavla se vůbec poprvé objevuje neologismus

⁴⁰⁰ Jediný další výskyt slovesa je ve Sk 23,1.

⁴⁰¹ Fp 3,20.

⁴⁰² *Theaet.* 176a–b (*Theaitétos*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh, 2007).

⁴⁰³ Podobně i Platónova „ústava“ (*politeia*) je spíše myšlenkovým experimentem než na zemi uskutečnitelným politickým projektem. Domov této ideální obce totiž není nikde „na zemi“, nýbrž „snad jest vystavena na nebi jako vzor (*paradeigma*) pro toho, kdo by ji chtěl viděti a podle ní zařizovati sám sebe“ (*Resp.* VIII, 592b; cit. překlad F. Novotného. Praha: Oikoymenh, 2005).

⁴⁰⁴ Fp 3,21.

tapeinofrosyné – přeneseně „pokora“, ale doslova „slabá mysl“. ⁴⁰⁵ Nejde však jenom o pojmovou inovaci, ale o sémantickou proměnu, které se dočkalo slovo *tapeinos* – nízký. Pojem má v Septuagintě, tedy v Pavlově bibli, výhradně negativní význam. Pavel naopak z nízkosti činí pozitivní vlastnost – pokoru. ⁴⁰⁶ Tato změna znamének u pojmů je pro Pavla charakteristická a činí z něj v jistém smyslu aktéra pojmového *přehodnocení hodnot*. Tato pojmová změna je zřejmě ozvukem Ježíšova kázání na hoře. ⁴⁰⁷ Podobně se v Pavlově myšlení obrací hodnocení utrpení, ⁴⁰⁸ otroctví (být otrokem Krista), slabosti (*astheneia*), nebo kříže. Pojmy, které jsou konstitutivní pro pavlovské křesťanství, jsou kamenem úrazu a pohoršení (*skandalon*).

Pojmová reverze souvisí s představou, že „pravá vlast je v nebesích“, což má své politické důsledky. Důsledkem takového chápání občanství není jenom to, že člověk není nikde na světě doma, ale především indiference k politicko-občanským záležitostem a vůči sociálně-politické sféře. Občanská aktivita se koncentruje výhradně do oblasti charitativní péče, pomoci bližnímu. Snad nejradikálněji tuto distanci vůči politice v raném křesťanství vyjádřil Tertullián v *Apolegeticu*: „My se nepotřebujeme shromažďovat kvůli nějaké slávě či z touhy po hodnostech. Nic nám není cizejšího než záležitosti státu. Uznáváme jeden stát všech, a tím je svět.“ ⁴⁰⁹ Ačkoli se Tertullián snažil v celém spise obhájit občanskou nezávadnost křesťanů pro římskou říši, jeho výrok je vyjádřením chybějící identifikace s politickým společenstvím: křesťané jsou v pozemském státě jako cizinci, neidentifikují se s ním a necítí k němu žádnou zvláštní loajalitu. Takový postoj je nejen apolitický, ale přímo antipolitický. Politické jednání je redukováno na to, co je nutné, co moc vyžaduje, není-li

⁴⁰⁵ Fp 2,3.

⁴⁰⁶ Blumenfeld, B. *The political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, s. 300.

⁴⁰⁷ Mt 5-7, zejména blahoslavenství Mt 5,1-12.

⁴⁰⁸ Ř 8,18.

⁴⁰⁹ Tert. *Apol.* 38. Český překlad je ovšem na tomto důležitém místě překvapivě chybný. Josef Novák překládá „Nic nám neleží tolik na srdci jako blaho státu“, což je zcela proti smyslu originálu (*nec ulla magis res aliena quam publica*).

to v rozporu s principy křesťanství (jako obětování císaři). Iniciativní politické jednání, péče o věci veřejné je nahrazena modlitbou za představitele moci.⁴¹⁰

Hannah Arendtová upozornila na to, že Pavlův výrok „vykonávati to soukromé“ (*prattein ta idia*) z prvního listu Tesalonickým⁴¹¹ je opakem *prattein ta koina*, jednati ve věcech společných, týkajících se obce. Politické činnosti je lépe se vyhnout a věnovat se záležitostem spásy.⁴¹² Pavlovu teologii tak Arendtová spojuje s rozšiřující se depolitizací překračující i okruh filosofů vyzdvihujících tradičně *vita contemplativa (bios theoretikos)* proti aktivnímu politickému působení. Arendtová ovšem tvrdí, že vzorem křesťanského společenství byla rodina,⁴¹³ opomíjí přitom, jaký význam v politicko-náboženské imaginaci raného křesťanství měl motiv spravedlivé, nebeské polis.⁴¹⁴ Nepochybně přitažlivý motiv „občanství v nebesích“ nelze odvodit z transpozice ideálu rodiny na křesťanskou církev. Historicky přesněji lze spíše hovořit o transmisi politických pojmů do sféry transcendentna nebo o *sémantické relokaci*.⁴¹⁵ Politické pojmy nejsou zbaveny platnosti, ale jsou přesunuty do sféry transcendentna.

Transmisi politických pojmů do sféry transcendentna a tedy faktickou depolitizaci světské politiky v Pavlově teologii a v raném křesťanství lze doložit i dalšími výroky. Ve druhém listu do Korintu Pavel říká: „pokud jsme doma v tomto těle, nejsme doma u Pána.“⁴¹⁶ Již dříve jsme citovali pozdější výrok z druhého listu Klementa Římského „Tento věk a ten příští jsou dva nepřátelé.“ (VI). Nejlépe je ale raně-křesťanské politické sebeporozumění vyjádřeno v listu Diognetovi, kde se o křesťanech praví:

⁴¹⁰ Tert. *Apol.* 39.

⁴¹¹ 1 Te 4,11.

⁴¹² Arendtová, H. *Vita activa neboli O činném životě*. Přel. V. Němec. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 78.

⁴¹³ Tamtéž, s. 70-71.

⁴¹⁴ Tohoto rysu – převzetí a proměny ideálu *polis* křesťanskou církví – si ve třetím kacířském eseji všiml Jan Patočka. Srov.: Týž, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 60–61.

⁴¹⁵ Pojem navržený Johannem P. Arnasonem v kontextu transmise pojmu spravedlnosti do sféry sakrální ve starověkém Egyptě. Viz: Assmann, J. "Axial 'Breakthroughs' and Semantic 'Relocations' in Ancient Egypt and Israel." In: Arnason, J. P. - Eisenstadt, S. N. - Wittrock, B. (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 133–156.

⁴¹⁶ 2 K 5,6.

„Ale žijí ve městech řeckých i barbarských, každý podle svého údělu, řídí se místními způsoby v oblékání i obživě a vůbec způsobu života, a přece se jejich život vyznačuje podivuhodným a všem nepochopitelným rysem. *Žijí ve svém domově, ale jako cizí*; všechno mají společně s ostatními jako občané, a všechno snášejí jako cizinci; *každá cizina je jim vlastní a každá vlast cizinou*.(...) Jsou v těle, ale nežijí podle těla. *Přebývají na zemi, ale občanství mají v nebi*. Zachovávají vydané zákony, ale svým životem je překonávají. Všechny milují a všichni je pronásledují.“⁴¹⁷ (zvýraznil M.H.)

Ač toho o dataci listu mnoho nevíme, rozvíjí zřejmě původní motivy Pavlovy teologie. Právě Pavel kladl vždy důraz na to, aby se křesťané přizpůsobovali místním zvyklostem, pokud to není v rozporu s požadavky evangelia. V Pavlově pojetí bylo nejlépe zaujmout pragmatický postoj vyjádřený výrokem „všem jsem se stal vším“.⁴¹⁸ Křesťan má přijmout mrav a zvyk dané země a trvat pouze na tom, co je podstatné z hlediska spásy. Jednotlivé zvyklosti, jež mají kulturně-distinktivní funkci, nejsou důležité: „nezáleží na tom, zda je někdo obřezán či ne; rozhodující je víra, která se uplatňuje láskou.“⁴¹⁹ Křesťan se má proto podříditi daným zvyklostem tak, aby nevyčníval a nikoho pokud možno nepobuřoval. Křesťan má v Kristu svobodu, ale tato svoboda je omezena ohledem na druhé, láskou (Ř 14). Pavel dokonce říká: „Je-li jídlo kamenem úrazu pro mého bratra, nechci už nikdy jíst maso, abych nepřivedl svého bratra k pádu.“⁴²⁰

Tento Pavlův nárok – nebýt kamenem úrazu pro svého bratra – z hlediska sociopolitických důsledků ústí k pojetí, jež je vyjádřeno v listu Diognetovi: každý se sice řídí podle zvyků daného místa a lidu, ale přesto křesťané žijí mezi místními jako cizinci. Vnější se nijak zvlášť neodlišují od místních obyvatel, dokonce svým životem překonávají vydané zákony, ale vnitřně se podstatně od ostatních liší: občanství mají v nebesích. Tato distance k sociopolitickému světu není jenom postojem apolitickým, ale antipolitickým, neboť světskou politiku podrývá, činí z ní cosi irelevantního. Poměrům sdíleného světa není přikládána důležitost, člověk má „činit to své“,⁴²¹ jednat ve svých věcech, nevyčnívat, nebýt na nikom závislý a pracovat na tom, aby se mohl stát součástí Boží obce, která je té pozemské,

⁴¹⁷ Ep. Diognetus V. In: *Spisy apoštolských otců*, c.d., s. 178.

⁴¹⁸ 1 K 9,22.

⁴¹⁹ Ga 5,6.

⁴²⁰ 1 K 8,13.

⁴²¹ 1 Te 4,11.

pomíjivé a proměnlivé, nekonečně nadřazena. Život křesťanů, občanů Boží obce, je hodný následování, křesťané jsou *světlem ve světě*,⁴²² zatímco mnozí (*polloi*) žijí jako nepřátelé Kristova kříže.⁴²³

Pavel tedy zakládá křesťanskou církev jako svého druhu exkluzivní *proleptické společenství*, které očekává proměnu světa v blízké budoucnosti. Zároveň tak zde v tomto nepřátelském světě vzniká jakýsi ostrůvek vyvolených, který svítí v temnotách, ostrůvek, kde socio-tvorným principem je láska, jež překonává etnické, statusové a genderové rozdíly a dává vzniknout novému *politickému společenství*, jež v sobě sjednocuje židovský ideál Božího království a antické *polis* s politickou organologií a vytváří tak specifickou atraktivní směs politických ideálů, jež jsou přeneseny ze sféry sekulární do sféry transcendentní. Podmínkou existence takového společenství jsou ovšem jak ochota akceptovat společenské rozdíly a nerovnosti,⁴²⁴ tak láska⁴²⁵ a pokora, jež je hlavním tématem druhé kapitoly listu Filipským.

Pro Pavlovu dobu a pro období pozdního helénismu vůbec je charakteristická ztráta společensko-politických jistot vyplývajících z eroze tradičních rámců politického života. Fakticky skončila římská republika, antická samosprávná polis i předovýchodní chrámový městský stát s dualitou sakrální moci kněží a politické moci panovníka. Rámcem politického společenství se stává impérium a společenská loajalita a sociální identita se přesouvá do menších skupin. Historik Mack L. Burton hovoří o střetu různých kultur: multikulturní společenské prostředí vedlo ke vzniku různých třecích ploch. Římská republika poskytovala pouze jakýsi minimální právní rámec: Římané v nabytých územích ustavili řád a zčásti své právo, ale nikoli už loajalitu a úctu. S římskou říší se mimo Apeninský poloostrov bylo možné těžko jen identifikovat; nevznikla zde sdílená kultura, chyběly široce sdílené hodnoty, narativy a mýty.⁴²⁶ Kompenzaci v tomto odosobněném prostředí poskytují různé personalizované formy religiozity, individuální mysterijní kulty,

⁴²² Fp 2,15.

⁴²³ Fp 3,18.

⁴²⁴ 1 K 7.

⁴²⁵ Ř 12-15, 1 K 13.

⁴²⁶ Burton. M. L. *Who Wrote the New Testament?: The making of the Christian myth*. New York, Harper Collins, 1995, s. 19–28.

domácí svatyně, ale také rozmanité menší společenské organizace, které vznikají v městském prostředí (*thyasos, koinonia, nebo collegium*). Lidé se v těchto spolcích sdružují na základě rozmanitých společných znaků: náboženství, sociálního statutu, profese, etnicity či zasvěcení do mystérií.⁴²⁷

V tomto kontextu je srozumitelný i Pavlův postup, kdy využívá některé politické pojmy a teologizuje je, naplňuje je náboženským nábojem. Nejde jenom o pojem občanství a obce, které jsou nyní záležitostí budoucího naplnění, světa „za“ tímto světem. I mnoho dalších pojmů, které Pavel používá, má svůj politický původ, případně je odvozeno z dobového politického diskurzu. Samotné slovo *euangelion* se před Pavlem objevuje zřídka, ale máme jeden doklad nápisu zvěstující zrození císaře Augusta.⁴²⁸ Samotný pojem tak mohl mít politicko-náboženský význam. Slovo *apostolos* zase v klasickém období označovalo politickou funkci *vyslance*⁴²⁹ a v Septuagintě se vůbec neobjevuje. Pavel tedy přebírá politický pojem a provádí *sémantickou relokači*: dodává mu transcendentní, náboženský význam.

Toto využití politického jazyka a jeho relokače do sféry transcendentna v takové míře není náhodné a je také jednou z příčin úspěchu raného křesťanství. V situaci rozpadu tradičních politických rámců společenského života a multikulturní krize nabízí pavlovské křesťanství jak identitu založenou na náboženství a odhlížející od nerovností a diferencí statusových, majetkových, genderových, nebo etnických, tak i příslib participace na budoucí a pravé nebeské obci. Křesťané se tak stávají „občany dvou světů“, mezi nimiž je určité napětí, které dalo křesťanství v pozdně-antické společnosti, jak ukázal nedávno berlínský historik Christoph Marksches, velkou přitažlivost.⁴³⁰ Křesťanské náboženství totiž v podmínkách rozpadů dříve stabilních rámců společenského života nabídlo určitou vizi přemostění těchto dvou odlišných světů a jisté zvládnání kontingence (H. Lübbe),⁴³¹ či řečeno

⁴²⁷ Burton, M. L. *Who Wrote the New Testament?*, c.d., s. 28.

⁴²⁸ Blumenfeld, B. *The political Paul*, c.d., s. 314.

⁴²⁹ Viz: Hérodotos, *Hist.*, I, 21; V, 38 (*Dějiny*. Přel. J. Šonka. Praha: Academia, 2003).

⁴³⁰ Marksches, Ch. *Mezi dvěma světy*. Přel. K. Rynešová. Praha. Vyšehrad, 2005.

⁴³¹ Viz: Lübbe, H. „Religion nach der Aufklärung“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979): 165–183. Dle funkcionalistického pojetí Hermanna Lübbeho charakterizuje náboženství nejstručněji řečeno „Kontingenzbewältigungspraxis“, tedy zvládnání nahodilosti, kontingence, redukce komplexity, tedy toho, co

jednodušeji jistou možnost vést smysluplný život a dát smysl nahodilostem našeho života a začlenit jednotlivý osobní příběh do univerzálního narativu.⁴³²

se zdá v dané době jako nesmyslné, co se vymyká smyslu účelově-rationálního jednání, tedy jinými slovy toho, čeho smysl nelze vysvětlit v rámci každodennosti.

⁴³² Viz: Markschie, Ch. *Mezi dvěma světy*, c.d., s. 201–205.

3.4. Spravedlnost a depolitizace

Klasické antické konceptualizace spravedlnosti – tedy Aristotelova i Platónova – mají přes svou rozdílnost jeden rys společný. Spravedlnost je pro ně lidskou ctností, možností lidského jednání a záležitostí obce i jednotlivce v obci. Platón v *Ústavě*, již od starověku považované za klíčový dialog o spravedlnosti, činí spravedlnost jak vlastností člověka, tak i vlastností obce. Ústava je nesena otázkou po hodnotě spravedlnosti pro člověka, přičemž výklad předpokládá vzájemnou souvislost mezi spravedlností v duši jednotlivce a spravedlností v obci. Když se Glaukón ptá ve druhé knize na *svébytnou hodnotu spravedlnosti v duši jednotlivce*, pak Sókratés otázku převádí na otázku po místě spravedlnosti v obci, neboť „velká písmena“ je snazší číst než „malá“. Platónův Sókratés však předpokládá nejenom analogii, ale niternou souvislost mezi spravedlností v obci a spravedlností v duši jednotlivce. To, co při zběžném čtení *Ústavy* vypadá jako analogie, je nesené Platónovou představou o niterné souvislosti mezi spravedlností jednotlivce a spravedlností obce. Hovoříme-li o spravedlnosti v obci a v duši jednotlivce, pak obě nutně předpokládají na hlubší úrovni jednotu, jednu ideu; to je nevyhnutelný důsledek Platónovy teorie idejí. Rozdělení zkoumání na otázku po spravedlnosti v duši jednotlivce a spravedlnosti v obci je pouze metodické.

Co do důsledků to ale znamená, že spravedlivý člověk se v Platónově pojetí může plně realizovat pouze ve spravedlivé obci a podobně spravedlivá obec je možná jen tehdy, jsou-li v ní lidé spravedliví. Spravedlivý člověk v nespravedlivé obci dříve či později narazí a obec jej vypudí nebo potrestá, podobně však spravedlivá obec nutně předpokládá spravedlivé vůdce, kteří by každého postavili tam, kde je jeho místo určené přirozeným nadáním a výchovou. Ale ani nespravedlivá obec, nespravedlivé společenství lupičů se bez jakési interní spravedlnosti neobejde. Spravedlnost má integrující společenskou roli, společnost bez ní by se rozpadla; otázka po spravedlnosti jednotlivce je nutně propojena s otázkou spravedlnosti v obci a naopak. Nespravedlnost, *adikia*, má dezintegrující účinky jak v duši jednotlivce, tak v celku obce. Platónův koncept spravedlnosti v *Ústavě* tak předpokládá spojení výchovy a přirozenosti, individuálního a kolektivního. Spravedlnost je pak *kardinální* ctností, tedy ctností, která umožňuje rozvinutí dalších ctností (jako je statečnost, uměřenost, moudrost). Platón ji totiž definuje jako *to hautú prattein*, činiti to své. Každá složka duše je na svém místě, podobně jako každý člověk je v obci na jemu

přiměřeném místě. Spravedlivá obec je tak v harmonii s přirozeností, neboť umožňuje každému člověku maximální realizaci jeho vrozených pozitivních dispozic a vnitřní nebo vnější zvládnutí těch negativních.

Aristotelés na rozdíl od Platóna proto-sociologickým pohledem zkoumá, jaké druhy spravedlnosti se mezi lidmi uplatňují, aniž by usiloval o nalezení jedné ideje.⁴³³ K otázce spravedlnosti přistupuje trochu jinak a diferencovaněji, ale ani on neuvažuje o individuální spravedlnosti nezávisle na řádu obce. Obec je pro něho rámcem tematizace spravedlnosti stejně jako pro Platóna. Spravedlnost je totiž ctností vztahovou, je „dobrem těch druhých“ (*allogrion agathon*), tedy jednáním, jež prospívá druhému.⁴³⁴ Spravedlnost je tedy záležitostí lidí, nikoli ale záležitostí bohů, kteří jsou dokonale dobří a mezi nimi tedy spravedlnosti jakožto „vyrovnávání“ (po způsobu distribuce nebo retribuce) není třeba: „spravedlnost je věcí lidskou“, neboť lidé – na rozdíl od bohů – mohou mít také nadbytek nebo nedostatek dober.⁴³⁵ Současným jazykem řečeno se spravedlnost týká distribuce vzácných statků a regulace mezilidských interakcí, pro něž je charakteristické to, že se odehrávají v prostředí omezených zdrojů.

Pavel z hlediska dějin konceptu spravedlnosti představuje křižovatku, jež výrazným směrem vychyluje chápání spravedlnosti směrem k depolitizaci. Jak jsme již ukázali jak pro Platóna, tak pro Aristotela je pro každého jinak spravedlnost záležitostí obce a pozemské činnosti lidí a nejinak je tomu i v dalších antických konceptualizacích spravedlnosti.⁴³⁶ U

⁴³³ Shledává zde obecně dva druhy obecné spravedlnosti: retributivní spravedlnost, tedy spravedlnost založenou na odplatě a reciprocitě (Aristotelés ji spojuje s aritmetickou rovností) a vedle toho spravedlnost distributivní, tedy spravedlnost, jež usiluje o vyrovnávání nerovností (tu spojuje s rovností poměrnou, „geometrickou“). Pro důkladnější výklad Aristotelova komplexního řešení otázky po spravedlnosti zde není prostor. Dále viz např.: Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens. Band 1: Die Griechen. Teilband 1: Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag, 2001, s. 149nn.

⁴³⁴ Aristotelés, *Eth. Nic. V*, 1129b–1130a (*Etika Níkomachova*. Přel. A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 2009).

⁴³⁵ Tamtéž, 1137a.

⁴³⁶ Srov. Epikúrovo pojetí, jež spravedlnost chápe jako podmínku dosažení bezpečnosti, klidu a slasti. Spravedlnost je sice odvozená od „přirozeného práva“, ale toto přirozené právo vzniká z dohody mezi lidmi, že si vzájemně nebudou škodit a škodu trpět. (viz: Diog. Lart. *Vit. phil.* 140; 144; 150-151; *Kyria doxai* 5, 17, 32–33; 35. Česky: *Díogenés Laertios. Životy názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, s. 424–427).

Pavla dochází k přesunu spravedlnosti do sféry transcendentna. Historik politických idejí Henning Ottmann hovoří o revoluci vzhledem k antickému učení o spravedlnosti. Spravedlnost pro Pavla totiž *není* ctností člověka, jako je tomu u Platóna a Aristotela. Spravedlivě totiž jedná jenom Bůh, člověk může být pouze pasivně *ospravedlňován*.⁴³⁷ V této kapitole si tedy ukážeme, jaká je Pavlova konceptualizace spravedlnosti s ohledem na politicko-sociální významy a důsledky.

Tradiční – zejména konfesně protestantská – interpretace Pavla kladla do centra jeho teologie učení o ospravedlnění. Klíčové a jedinečné místo zaujímá v Pavlově teologii „*poselství o Kristu jako zvěst o ospravedlnění pouhou vírou*“, píše v klasické knize Günther Bornkamm.⁴³⁸ Podobného názoru se drží i Ernst Käsemann, který – podobně jako Bornkamm – chápe učení o ospravedlnění jako důsledek Pavlovy christologie – Krista zvěstujícího spásu právě a zejména hříšníkům.⁴³⁹ Podobného soudu jako Käsemann se drží i Josef B. Souček, který také vidí v Pavlově učení o ospravedlnění korelát k Ježíšově učení o odpuštění. Krister Stendahl se ve známé studii naopak pokusil ukázat, že tradiční chápání učení o ospravedlnění jako centrum, jádro Pavlovy teologie, je prý mylné a historicky neadekvátní.⁴⁴⁰ Pavel nestál před problémem „špatného svědomí“ a nemožnosti dojít spravedlnosti, ale před hlavním úkolem rozšířit dějinné zaslíbení spásy vyjádřené v Ř 9-11 i na pohany. Učení o ospravedlnění je tak ve Stendhalově optice podřízeno dějinám spásy a misijnímu působení a nemá svébytné místo v Pavlově teologii. Ospravedlnění je tak jakýmsi účelovým motivem, který nemá v Pavlově myšlení vlastní význam: před problémem a nutností ospravedlnění prý Pavel sám nestál. Tato poměrně radikální interpretace a odmítnutí tradičního chápání Pavlova učení o ospravedlnění si v různých variacích získala zvláště mezi anglosaskými a americkými teology mnoho příznivců, pro nás ovšem není z perspektivy dějin (politických) idejí a dějin působení relevantní.

Historicky totiž ona – Ottmannovými slovy řečeno – radikalizace Pavlova učení o spravedlnosti spočívá v jeho odmítnutí samotné možnosti „být spravedlivý“ vlastními

⁴³⁷ Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens II.*, c.d., s. 215.

⁴³⁸ Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*, c.d., s. 116.

⁴³⁹ Käsemann, E. *Paulinische Perspektiven*, c.d., s. 130–133.

⁴⁴⁰ Stendahl, K. „The apostle Paul and the introspective conscience of the West.“ In: Týž, *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976, s. 78–96.

silami. Naopak novým faktorem z hlediska antických politických teorií je *spravedlivý* Bůh. Představa spravedlivého Boha historicky vzniká ve staroizraelském náboženství, které předpokládá smluvní vztah mezi Bohem a jeho lidem. Bůh je zde partnerem věrným a spravedlivým, zatímco lid Izraele smlouvu porušuje, věnuje se modloslužbě a ohýbá právo mezi lidmi. Bůh nejenže je sám spravedlivý, ale spravedlnost od lidí také vyžaduje. Někdy se tedy v případě starověkého Izraele hovoří o etizaci náboženství nebo teologizaci práva. Pro nás je důležité, že v Tenachu lze sledovat zvláštní formu *teologizace spravedlnosti*. Izraelský Bůh přijímá atributy spravedlivého vladaře a spolu s tím se i Bůh stává spravedlivým pánem a Izrael vazalem, který uzavřel smlouvu s Bohem po vzoru smluv vazala s panovníkem.⁴⁴¹ Pro politickou teologii Tenachu je tedy charakteristický nárok na propojení pozemské a nebeské spravedlnosti.

Pavlův koncept spravedlnosti z tohoto hebrejského chápání vychází, ale proměňuje jej. Možnost propojení pozemské a nebeské spravedlnosti se přinejmenším v předkřesťanském stavu člověku vztaluje. Pozadím jeho pojetí spravedlnosti je představa rozpadu řádu, rebelie člověka proti stvořiteli, situaci, kterou Pavel opisuje pojmy nespravedlnosti (*adikia*) a bezbožnosti (*asebeia*) a již charakterizuje anomie, tedy rozpad řádu a mezilidského soužití a jednání proti lidské přirozenosti.⁴⁴² *Adikia*, o níž hovoří Pavel, je snad – jak naznačuje Bruno Blumenfeld - ozvukem Platónových úvah v novém rámci.⁴⁴³ Rámcem tematizace spravedlnosti zde již není obec ani jednotlivec, ale celý svět, který se v důsledku nespravedlivého jednání rozpadá a vzdaluje stvořiteli a jeho záměru.

Pro člověka v předkřesťanském stavu platí: „Nikdo není spravedlivý, není ani jeden, nikdo není rozumný, není, kdo by hledal Boha; všichni se odchýlili, všichni propadli zvrácenosti, není, kdo by činil dobro, není ani jeden.“⁴⁴⁴ Lidská spravedlnost bez vztahu k Bohu je pro Pavla něčím nemožným. Spravedlnost není lidskou ctností, tedy výkonem člověka, nebo jeho vlastností, ale je zde spravedlnost pouze jediná: spravedlnost Boží, která je skrze

⁴⁴¹ Viz: Assmann, J. *Panství a spása*, c.d., s. 55–58; Týž, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. 4. vyd. Wien: Picus Verlag, 2007, s. 27–31.

⁴⁴² Ř 1,18-32.

⁴⁴³ Blumenfeld, B. *The political Paul*, c.d., s. 38–44.

⁴⁴⁴ Ř 3,10-12; srov.: Iz 59.

Krista přístupná člověku.⁴⁴⁵ Tedy „všichni jsou daleko od Boží slávy“, ale „Boží spravedlnost je zjevena skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří“. Ti jsou „ospravedlnováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Ježíši Kristu“.⁴⁴⁶ Bůh tak – s Bornkammem řečeno – „připisuje svou spravedlnost člověku, který je hříšník a sám sebou vůbec není spravedlivý“.⁴⁴⁷ Tedy aktivním činitelem zde není člověk, ale Bůh, který ospravedlňuje ty, kdo věří.⁴⁴⁸ Bůh skrze Kristovu oběť usmiřuje člověka, ba celé stvoření se sebou, ospravedlňuje je, tedy zbavuje je vin a dává sílu k novému životu. Zdrojem tohoto nového života však není lidské jednání, ale Boží milost.

Po prvotním Adamově pádu do hříchu není člověk vlastními silami schopen dosáhnout dobra a jednat zcela spravedlivě. Žádostivost (*epithymia*) se z přirozené a mravně neutrální dynamiky udržující běh života a dění stává žádostí zlého (*epithymetas kakón*) a člověk ji není s to usměrňovat ani zákonem či zákazem.⁴⁴⁹ Žádostivost je pak rys tělesnosti (*sarx*) a přirozenosti, která je po lidském pádu do hříchu na počátku dějin podstatně zkažena. Tak i zákon, ač sám o sobě svatý, spravedlivý a dobrý,⁴⁵⁰ v člověku jen probouzí vášně (*pathémata*)⁴⁵¹ a žádostivost (*epithymia*).⁴⁵² Zákon je sám o sobě dobrý, ale v člověku propadlému hříchu uvádí do pohybu (*energein*) další hříšné vášně:⁴⁵³ „Vždyť bych neznal žádostivost, než skrze zákon: vždyť bych neznal žádostivost, kdyby zákon neřekl: ‚Nepožádáš‘ (*úk epithyméseis*)! Hřích použil tohoto přikázání jako příležitosti, aby ve mně probudil všechnu žádostivost“, píše Pavel v první osobě singuláru.⁴⁵⁴ Výrok je jednoznačně odkazem na Dekalog na poslední přikázání: nebudeš dychtit po tom, co patří tvému bližnímu, v Septuagintě je tvar *ouk epithyméseis*, stejně jako v listu Římanům.⁴⁵⁵

⁴⁴⁵ Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*, c.d., s. 134.

⁴⁴⁶ Ř 3,22-24.

⁴⁴⁷ Bornkamm, G. *Apoštol Pavel*, c.d., s. 135.

⁴⁴⁸ Ř 3,26.

⁴⁴⁹ Srov.: Bultmann, G. *Theologie des neuen Testaments*, c.d., § 20, s. 224–225.

⁴⁵⁰ Ř 7,12.

⁴⁵¹ Ř 7,5.

⁴⁵² Ř 7,7.

⁴⁵³ Ř 7,5.

⁴⁵⁴ Ř 7,7b–8.

⁴⁵⁵ Ex 20,17.

Příkázání, jež má hřích zapovídat, v člověku touhu po hříchu, touhu po transgresi naopak probouzí – to je Pavlův významný antropologický objev.⁴⁵⁶ Zákaz vzbuzuje touhu po jeho překročení, již tím, že před nás staví potenciální cíl žádosti jako zapovězený a nedostupný. Důsledkem tohoto kruhu zákazu posilujícího touhu po transgresi je pak to, že člověk není mocen spravedlivého a zákonem vyžadovaného jednání z vlastních sil, není pánem sebe sama, nýbrž je to hřích, který v něm vládne. Sedmá kapitola listu Římanům přechází z popisu dialektiky žádostivost-zákaz-stupňování žádostivosti v popis situace před-křesťanského člověka, který nemá v moci sebe sama, není pánem svého jednání: „já nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím“, říká Pavel.⁴⁵⁷ Je tomu tak proto, že v lidské přirozenosti v před-křesťanském stavu nepřebývá dobro, nýbrž je zkažená a prorostlá hříchem, jež činí člověka bezmocným a znesvobodňuje ho: „Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci.“⁴⁵⁸ O pár veršů dál pak Pavel říká: „s radostí přitakávám zákonu Božímu podle vnitřního člověka (*kata ton esó anthrópon*); když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon, vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy.“⁴⁵⁹

Pavlův popis situace člověka tak v sobě motivy tělesnosti, žádostivost, vnitřního a vnějšího člověka odkazuje na Platónovy konceptualizace v Ústavě, kde vnitřní člověk, odpovídající části *logistikon*, by měl vládnout člověku celému a vnější člověk odpovídá člověku tyranskému, který je otrokem nižších složek duše, respektive vlastní žádostivosti. Zároveň jsou ale tyto platónské motivy co do důsledku spíše blízké Aristotelovu popisu člověka akratického ze sedmé knihy Etiky Nikomachovy. Člověk *akratický* (nezdrženlivý, jak překládá Antonín Kříž) je opakem člověka *enkratického*, tedy toho, kdo má sebe sama v moci, je vytrvalý v úsudku a jedná v souladu s ním. *Akratický člověk* je ten, kdo Aristotelovými slovy, „ač ví, že koná něco špatného, koná to z vášně.“⁴⁶⁰ Akratický člověk

⁴⁵⁶ Tato dialektika zákazu a touhy po transgresi má ovšem předobraz v knize Genesis v zákazu pojídání ovoce ze stromu poznání (Gn 2,17; 3,3).

⁴⁵⁷ Ř 7,15.

⁴⁵⁸ Ř 7,18b-19.

⁴⁵⁹ Ř 7,22-23.

⁴⁶⁰ *Eth. Nic.* VII, 1145b13–14.

tedy v určitém případě vědomě nebo nevědomě jedná proti rozumem řízené záměrné volbě (*proairesis*). Pavel tak v sedmé kapitole – spíše nevědomě, než záměrně – spojuje oba tyto motivy platónský a aristotelský do jedné konceptualizace, můžeme-li u tak nesystematického myslitele jako je Pavel něco takového předpokládat. Ze specifického typu *akratického člověka* činí charakteristiku člověka jako takového v před-křesťanském stavu a z vnitřního člověka, který má v Platónově rozvrhu panovat nad ostatními částmi duše, činí slabou figurku, která má proti zákonům sarkické přirozenosti a žádostivosti jen omezenou možnost řídit a určovat jednání.

To je obecná situace před-křesťanského člověka, nositele zkažené lidské přirozenosti v Pavlově rozvrhu. Situace člověka obecně odpovídá člověku akratickému u něhož vnitřní člověk nenachází dost sil na to, aby se vzepřel zákonům těla, *sarx*. Člověk tedy v tomto smyslu není autonomní bytostí, jež si zcela svobodně určuje své jednání. Zároveň ani jakýkoli heteronomní zákaz není s to člověka této nadvlády hříchu, sarkického a žádostivosti zbavit, neboť zákaz sám vetkává žádostivost do začarovaného kruhu zákazu a touhy po transgresi.⁴⁶¹ Spravedlnost lidská, lze-li o ní bez vztahu k Bohu vůbec hovořit, je v tomto stavu narušené přirozenosti zásadně odlišná od spravedlnosti Boží.

Spravedlnost přitom je pro Pavla – podobně jako pro Platóna a Aristotela - vztahovou kvalitou, avšak zde založenou ve vztahu mezi Bohem a člověkem. Ospravedlnění je specifickou dynamikou, která vychází z Božího jednání. Stav spravedlnosti, ospravedlnění, je tedy výrazem vztahu mezi Bohem a člověkem. V Pavlově užití pojmu spravedlnosti se – jak upozorňuje Rudolf Bultmann – pojí a překrývá forezní a eschatologický význam.⁴⁶² Spravedlnost je totiž pro Pavla nejen „zbavením vin“, ale také podmínkou spásy a cestou života: „spravedlivý bude živ z víry“, cituje Pavel několikrát proroka Abakuka.⁴⁶³ „Spravedlnost víry“ předcházelo zaslíbení dané Abrahamovi.⁴⁶⁴ Spravedlnost sama předchází spáse,⁴⁶⁵ nebo dokonce spravedlnost a spása stojí v paralelismu vedle sebe:

⁴⁶¹ Tato Pavlova antropologie je pozadím, z něhož je srozumitelný jak koncept *katechon*, tak Pavlovy o výroky o moci, jež je od Boha v Ř 13 (kap. 3.5)

⁴⁶² Tamtéž, s. 274. Pregnantně je toto pojetí vyjádřeno v Mt 5,6.

⁴⁶³ Ř 1,17; Ga 3,11; Abk 2,4.

⁴⁶⁴ Ř 4,13.

⁴⁶⁵ Ř 5,9.

„srdcem věříme ke spravedlnosti (*dikaioyné*) a ústy vyznáváme ke spasení (*sótéria*)“.⁴⁶⁶ Spravedlnost tak u Pavla stojí často v kombinaci s různými pojmy (spása, život, víra); důležitý je však zejména protiklad spravedlnost *vlastní* a *spravedlnost Boží*, který odpovídá párové dvojici *spravedlnost ze zákona* a *spravedlnost z víry*.⁴⁶⁷

Spravedlnost v Pavlově pojetí není výkonem člověka, takovým výkonem je spravedlnost ze skutků zákona (*ex ergón nomou*).⁴⁶⁸ Člověk je pasivně *ospravedlňován* skrze víru, bez skutků zákona.⁴⁶⁹ O interpretaci Pavlovy dichotomie víra/skutky zákona se vedou mnoho let intenzivní spory. Henning Ottmann rozlišuje tři okruhy významů, jež jsou této dichotomii připisovány. 1) Význam antilegalistický, který zastává například Bultmann. Víra je v přímém protikladu k plnění zákona, jehož plnění vede k chloubě a spoléhání na vlastní síly, což je v radikálním protikladu k víře.⁴⁷⁰ Pavlovy výroky jsou tedy přímo zaměřeny proti plnění zákona. 2) Význam hamartiologický. Plnění zákona samo o sobě není špatné, ale člověk je bytostně hříšný a zákon není s to plnit. 3) Antipartikularistický význam. Pavel je například podle teologa Jamese Dunna proti takovým nárokům zákona, který by byly překážkou spásy pohanů a oddělují je od Židů.⁴⁷¹ Není naším cílem rozhodnout, který z významů má prioritu, domníváme se však, že se tyto náhledy ve své základní intenci nevyklučují a všechny mají své oprávnění. Pavel zejména v listu Galatským vystupuje jak proti závaznému plnění zákona, tak i proti představě, že lze dosáhnout „spravedlnosti“ vlastními silami. Je ale i zastáncem teze, že není v lidských silách dostat všem požadavkům zákona⁴⁷² a tyto požadavky jsou zároveň dějinami překonanou bariérou mezi Židy a

⁴⁶⁶ Ř 10,10.

⁴⁶⁷ Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 28, s. 272.

⁴⁶⁸ Ř 3,21.

⁴⁶⁹ Ř 3,28.

⁴⁷⁰ Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 30, s. 280–281.

⁴⁷¹ Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens II.*, c.d., s. 214–215.

⁴⁷² V interpretacích Stendhalových se dostatečně nezohledňuje skutečnost, že ojedinělý výrok Fp 3,6 vypovídající o „bezúhonnosti“ před Zákonem je částí situačního dopisu a tedy součástí Pavlovy rétorické a persuasivní strategie. Teze poměrně systematicky propracované v listu Římanům by měly mít při interpretaci prioritu.

pohany a lpění na nich by bránilo rozšíření evangelia.⁴⁷³ Pavlova dichotomie víra/skutky zákona tak nemusí mít nutně pouze jednu příčinu a jeden význam.

Nebudeme se dále zabývat teologickými souvislostmi Pavlova chápání spravedlnosti, pro nás je z hlediska politické teologie a sociální etiky důležité, že spravedlnost – dříve lidská ctnost a záležitost individua v obci – není výkonem člověka, ale člověk ji pasivně přijímá: je ospravedlňován vírou bez skutků zákona.⁴⁷⁴ Pavlovo učení o spravedlnosti má tak několik pozoruhodných důsledků a implikací. Spravedlnost není exkluzivně přístupná jenom Židům, kteří plní zákon, ba dokonce možná právě jim uniká.⁴⁷⁵ Pavlova hlavní výtku vůči Izraeli (a zde dáváme do závorky otázku její historické oprávněnosti) je taková, že „neznajíce Boží spravedlnost a chtějíce uplatnit svou vlastní, spravedlnosti Boží se nepodřídili (*hypetagésan*)“.⁴⁷⁶ Druhým důsledkem je depolitizace spravedlnosti. Spravedlnost – jak již bylo řečeno – není možností člověka a vlastností lidského jednání, jako tomu bylo zcela samozřejmě pro Platóna a Aristotela, ale není ani záležitostí politického uskupení. Pavlův koncept spravedlnosti vychází z jeho christologie: pojetí spasitele jako Krista ukřižovaného pozemskou politickou a náboženskou mocí. Politická moc v nejlepším případě zabraňuje anomii, úplnému rozpadu řádu a válce všech proti všem.⁴⁷⁷ Jakkoli se Pavel ohledně politické moci vyjadřuje velmi zdrženlivě a úslužně, z jeho christologie vyplývá, že tato moc spravedlivá není a být nemůže. Pravá obec křesťanů je „v nebesích, odkud očekáváme i Spasitele, Pána Ježíše Krista“⁴⁷⁸ Pozemská politická moc má především funkci reglementace žádostivosti a zabránění anomii.

Třetím důležitým důsledkem Pavlova chápání spravedlnosti je to, co bychom snad mohli nazvat *devoluntarizací*. Spravedlnost, respektive ospravedlnění, je Boží dar, akt milosti, který nezávisí na jednání člověka, není žádnou jeho zásluhou. S přesunem důrazu

⁴⁷³ Klíčový význam mají nejspíš rituální omezení, jež znemožňovaly vytvoření společenství mezi pohany a Židy, jak je vidět na příkladu sporu a komensalitu (Ga 2,11nn; Sk 11,1–18).

⁴⁷⁴ Ř 3,28.

⁴⁷⁵ Ř 2,17–29.

⁴⁷⁶ Ř 10,3; srov.: Ř 2,17.23.

⁴⁷⁷ Ř 13,1–6.

⁴⁷⁸ Fp 3,20.

z jednání člověka na milost Boží souvisí koncept predestinace.⁴⁷⁹ Milost a hněv Boží jsou totiž nevyzpytatelné, vůbec neodpovídají skutečné snaze člověka: „Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“⁴⁸⁰ Těžko podcenit radikalitu takového stanoviska, jakkoli bývá v některých moderních teologických interpretacích upozaděno. Pavel totiž rozvíjí teologii vyvolení a zatracení, která do jisté míry zbavuje jednotlivce vlády nad životem. Skandál deváté kapitoly listu Římanům spočívá v tvrzení, že zatímco co do propadlosti hříchu jsou si všichni rovni, nejsou si však rovni v přístupu k Boží milosti. Máme zde na mysli především Pavlovu interpretaci pasáže o narození Jákoba a Ezaua, na níž Pavel demonstruje člověku nesrozumitelnou a nezdůvodnitelnou Boží volbu: „ještě se nenarodili a neučinili nic dobrého či špatného. Aby však zůstalo v platnosti Boží vyvolení, o kterém bylo předem rozhodnuto a které nezávisí na skutcích, nýbrž na tom, kdo povolává, bylo jí hned řečeno, že starší bude sloužit mladšímu.“⁴⁸¹

Pro moderního čtenáře je tato pasáž zpravidla pohoršující, přesto tvoří integrální součást Pavlova porozumění vztahu mezi člověkem a Bohem. Bůh si z naší vnější perspektivy zcela libovolně jednoho bratra zamiluje, druhého zavrhne.⁴⁸² Nebo jak Pavel praví o několik veršů dále: „smiluji se, nad kým se smiluji, slituji se, nad kým se slituji“.⁴⁸³ Pavlův Bůh je Bohem, který se nad jedním bez nějakého člověku srozumitelného důvodu smilovává, jiného činí zatvrzelým.⁴⁸⁴ Učení o predestinaci snad souvisí s Pavlovou snahou rozšířit vyvolení Izraele i mimo tuto etnicko-náboženskou skupinu. Dále je umožněno také jeho chápáním hříchu, který není jenom výsledkem individuálního pochybení, nýbrž nabývá parametrů kosmické moci, jež konkrétní jednání předchází a předem určuje.⁴⁸⁵ V důsledku pak vyvolení není záležitostí rodu, statusu, věrnosti tradici, rituálu nebo pevné

⁴⁷⁹ Důležité jsou mimo dále uvedených výroků pasáže Ř 8,28-30 a z deuteropavlovského listu Efezským pak Ef 1.

⁴⁸⁰ Ř 9,16.

⁴⁸¹ Ř 9,11-12.

⁴⁸² Ř 9,13.

⁴⁸³ Ř 9,15.

⁴⁸⁴ Ř 9,17-18.

⁴⁸⁵ Ř 5,12.

vůle, ale jedině a pouze Boha, takže se „vyvolením“ žádný člověk nemůže vychloubat.⁴⁸⁶ Bůh také nevolí zcela *svévolně*, jakkoli to tak může z lidské perspektivy vypadat, ale sleduje jistý záměr, kterým je zpřístupnění spásy všem. Tento Boží záměr je však tajemný, lidské mysli nepřístupný.⁴⁸⁷

Určité vyhraněné promyšlení Pavlova učení o predestinaci a ospravedlnění lze vidět na Augustinově interpretaci tohoto motivu ve spise *Odpověď Simplicianovi*. Tento pozorný Pavlův interpret zde domýšlí do důsledků Pavlovo učení o milosti a predestinaci při výkladu deváté kapitoly listu Římanům.⁴⁸⁸ Augustin zde dochází k jistému přecenění významu Boží milosti a oslabení motivu lidské vůle a odpovědnosti. Nejenom ospravedlnění a povolání jsou dary milosti, ale i samotný souhlas s darovanou vůlí je pro něho Božím darem. Augustin pak dochází k paradoxnímu výkladu vyvolení Jákoba a zavržení Ezaua: Ezau si své zavržení zaslouží, stejně jako si je zaslouží Jákob a každý člověk. Jen jednomu je dána milost, aby našel zalíbení v Boží milosti. To, že člověk uvěří, není jeho zásluhou, ale již to je darem milosti, aktem Božího vyvolení: i sama dobrá vůle v nás vzniká působením Božím.⁴⁸⁹ Proč pak ale měl Bůh Ezaua v nemilosti, když se ještě nenarodil, ptá se Augustin? Na to neexistuje jasná odpověď. Bůh prostě jednoho omilostní, jiného nikoli. Situace mezi Bohem a lidmi je v Augustinově pojetí podobna vztahem mezi věřitelem a dlužníkem: i zde je spravedlivé někomu dluh odpustit a od někoho jej vyžadovat nazpět. Toto rozhodnutí však plně záleží na vůli věřitele,⁴⁹⁰ který je v každém případě spravedlivý, neboť jsou „všichni lidé jediná hříšná masa, která dluží pokutu božské a svrchované spravedlnosti.“⁴⁹¹ Proč ale Bůh neomilostní všechny, když je to nepochybně v jeho moci? Zde je Augustinova argumentace nejproblematičtější: spravedlivé zatracení jedněch slouží

⁴⁸⁶ 1 K 1,29.

⁴⁸⁷ 1 K 2,16; Ř 11,33–35.

⁴⁸⁸ K Augustinově pojetí milosti v *Odpovědi Simplicianovi* viz: Karfíkova, L. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikoymenh, 2006, zejména s. 77–92; Táž. „‘Milost zvítězila’ Augustinův dvojitý výklad Pavlovy nauky o milosti.“ In: Karfíkova, L. – Mrázek, J. (eds.). *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 159–175.

⁴⁸⁹ *Ad Simplicianum* I, 2, 12.

⁴⁹⁰ *Ad Simp.* I, 2, 16

⁴⁹¹ Tamtéž.

ke spáse vyvolených: „Bůh trestem na jedněch ukazuje, co dává jiným.“⁴⁹² Celý výklad domýšlející perikopu Pavlovy teologie milosti, ospravedlnění a predestinace tak končí v učení o ospravedlnění a milosti, jehož důsledky jsou – jak píše soudobá interpretkyně – „mravně a teologicky nepřijatelné“.⁴⁹³

Pavlovo myšlení se ovšem vyznačuje zvláštní dialektikou, kdy jedno radikální tvrzení je vzápětí vyvažováno jiným. Učení o predestinaci, vyvolení jedněch ke spáse a druhých k zavržení, je výrazem Pavlovy víry v to, že Bůh je skutečným pánem veškerenstva, pánem, který má se stvořením určitý záměr a tak ani povolání jedněch a zavržení druhých není výrazem libovůle. Co do etických důsledků učení by bylo možné říci spolu s Henningem Ottmannem, že nezávisí-li milost a zavržení vůbec na skutcích člověka, pak učení o predestinaci podkopává každou etiku odpovědnosti.⁴⁹⁴ To je však poněkud jednostranná interpretace, která Pavlova myšlení není práva. Opomíjí, že Pavel sice akcentuje nezávislost milosti a ospravedlnění na jakékoli lidské aktivitě, zároveň však klade jiné nároky na lidské jednání. Dobro člověk nyní nemá konat z povinnosti, ale z vděčnosti za dar milosti. Člověk je na Boží milosti ovšem závislý stále, ať se snaží sebevíc. Právě v lidské slabosti se totiž projevuje Boží moc a učení o predestinaci je výrazem přesvědčení, že Bůh je skutečným pánem veškerenstva. Spása nezávisí jen na lidském jednání, jednání samo o sobě není „spásonosné“, to však neznamená, že na něm vůbec nezáleží. Pavlovo pojetí predestinace spíše není domyšlené do důsledků jako *teologická nauka*, neboť původně nejspíše představuje artikulaci zvláštní osobní zkušenosti, že Bůh jakoby si člověka připravoval dávno předtím, než se setkal s Kristem a stal se apoštolem evangelia,⁴⁹⁵ že se stal tím, čím je nikoli z vlastní vůle a vlastním snažením, ale jen působením Boží milosti.⁴⁹⁶

⁴⁹² *Ad Simplicianum* I, 2, 18. „jak je psáno, *spravedlivý si myje ruce v krvi hříšníka*, to znamená je očišťován od zlých skutků skrze bázeň Boží, když vidí tresty hříšníků.“ (I, 2, 18; Augustinus, A. *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*, c.d., s. 102).

⁴⁹³ Karfíková, L. *Milost a vůle podle Augustina*, c.d., s. 91.

⁴⁹⁴ Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens II.*, c.d., s. 215.

⁴⁹⁵ Ga 1,15; srov. Jr 1,5.

⁴⁹⁶ Tak Pavlovy výroky o predestinaci chápe a vykládá teolog a religionista Rudolf Otto. Viz: Otto, R. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 90nn.

Shrnujeme: Pavlovo učení o spravedlnosti představuje zásadně odlišnou konceptualizaci spravedlnosti oproti klasickým antickým teoriím. Pro Pavla přestává být spravedlnost jako ctnost nebo vlastnost jednání v dosahu lidských možností, neboť již jen tím, že sebe sama za spravedlivého prohlásím, vlastně hřeším a chlubím se vlastní, domnělou spravedlností. Zároveň je spravedlnost člověku nedosažitelná i proto, že v lidské přirozenosti propadlé hříchu vzbuzuje přikázání i touhu po transgresi. Lidský hřích do světa vstoupil Adamovým přestoupením a není v lidských silách zbavit se jeho nadvlády, která má nadindividuální až kosmický charakter. Jediným řešením této prekérní situace je aktivita Boží, tedy Boží milost, ospravedlnění, respektive vykoupení z hříchu obětí Ježíšovou. Související Pavlovo učení o vyvolení jedněch ke spáse a jiných k zatracení může vést až k neudržitelným důsledkům, jak jsme ukázali na výkladu Augustina. V důsledku pak Pavlova spravedlnost není záležitostí pozemské obce, spravedlnost mocných je jenom udržovací: brání propuknutí anomie, ale jinak je spravedlnost umístěna do oblasti transcendentna, resp. vztahu mezi Bohem a člověkem, kde aktivním „ospravedlňujícím“ činitelem je vždy Bůh.

3.5. Sociální hierarchie, (ne)rovnost a politická moc

„Není už rozdíl mezi Židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou“,⁴⁹⁷ tak zní slavný výrok Pavlův v listu Galatským, kterým se často dokládá univerzalistický charakter křesťanského společenství. Výrok je pravděpodobně formalizovanou křestní formulí, používal se tedy při rituální smrti „starého člověka“ a vstupu do „těla Kristova“. Tento výrok je explicitním vyjádřením univerzalizujícího požadavku a otevřenosti křesťanského společenství: každý může být přijat, muž i žena, otrok i svobodný, Žid i pohan – žádná ze stávajících diferencí nehraje roli. Zdálo by se tedy na první pohled, že Pavel formuluje požadavek rovnosti. Přijmout takové tvrzení bez výhrad by ovšem bylo poněkud předčasné. Německý teolog Ernst Troeltsch naopak hovořil o *konzervativním rysu* pavlovského křesťanství v socio-politické oblasti.⁴⁹⁸ Idea rovnosti, kterou Pavel formuluje, se totiž omezuje výhradně na náboženskou oblast.⁴⁹⁹ Jejím základem je negativní rovnost, rovnost ve hříchu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy.⁵⁰⁰ Před Bohem jsou si rovni všichni negativně, co do neschopnosti dojít spravedlnosti vlastní silou a jsou tak odkázáni na dar Boží milosti. Pavel jde ve svém požadavku rovnosti dokonce tak daleko, že o apoštolech, kteří se již v rané církvi těšili zvláštní autoritě, říká: „čím kdysi byli, na tom mi nic nezáleží, Bůh přece nikomu nestraní“.⁵⁰¹ Této rovnosti jsou ovšem kladeny limity: nikdo nezná Boží úrdek, nevíme, proč Bůh některé lidi ponechává v omylu a některým dá dar víry a evangelia.⁵⁰²

Tento výrazně egalistický prvek se ovšem týká pouze oblasti náboženství, před Bohem a v přístupu ke svátostem církve. Na úrovni sociální jsou sociální rozdíly a nerovnosti zachovány, mnohdy i petrifikovány. Tak Pavel může hovořit o tom, že žena má být poslušna muži, neboť muž je „hlavou ženy“, jako je „Kristus hlavou muže“.⁵⁰³ Na jiném místě Pavel předpokládá hierarchii uvnitř církve: „jsou rozdílné služby, ale tentýž Pán“.⁵⁰⁴

⁴⁹⁷ Ga 3,28.

⁴⁹⁸ Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*, c.d., s. 86.

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 72.

⁵⁰⁰ Ř 3,23; viz také Ř 3,9.

⁵⁰¹ Ga 2,6.

⁵⁰² Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*, c.d., s. 75.

⁵⁰³ 1 K 11,3.

⁵⁰⁴ 1 K 12,5.

Vrátíme-li se zpět k Pavlovu chápání církve jako těla, tak tělo ke svému fungování nutně vyžaduje zachování diferencí, rozmanitosti a nerovnosti. V církvi tak Bůh některé ustanovil za apoštoly, jiné za proroky, jiné za učitele a jiné za správce.⁵⁰⁵ Rozdíly mezi lidmi i sociální nerovnost není něčím, co má být překonáno, ale naopak těmto rozdílům je připsán pozitivní význam. Nerovnost a společenské rozdíly vytvářejí prostor pro aktivitu křesťanské lásky. Radikálně-egalitářský postoj v oblasti náboženství je tak komplementárně doprovázen spíše konzervativním postojem v sociálně-politické oblasti. Konzervativní rys pavlovského křesťanství není ovšem absolutní. Touha po jednotě, víra ve vykoupění, univerzalizmus a monoteismus předpokládající distinkci mezi Bohem a světem neumožňují bezvýhradnou sakralizaci nějakého řádu, hierarchie a tradice.⁵⁰⁶ Pozemské mocnosti a instituce jsou jenom dočasné: „Kristus zruší vládu všech mocností (*archai*) a vlád (*exúsiai*) a odevzdá království Bohu a Otcí“.⁵⁰⁷ Tento „spirituální radikalismus“ rovnosti občanů Boží říše musel být neutralizován důrazem na sociální a politickou konformitu. Nejvýraznějším projevem konformismu je pak třináctá kapitola listu Římanům.

Třináctá kapitola v dějinách mnohokrát sloužila jako argument legitimizující mocenský status quo a delegitimizující rezistenci a aktivní odpor. Výroky jako „není moci, leč od Boha“ a „ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu“, jsou i dnes křesťanům kvůli svému dějinně mnohokrát zkušnému potenciálu „zneužití“ často trnem v oku. I v kontextu pozdně-antického politického myšlení se ovšem jedná o svérázné výroky, které pro adresáty v Římě vůbec nebyly samozřejmé. V prvním století byla římská říše stále ještě formálně republikou a zdrojem moci byl *lid* a senát, který svou moc delegoval na císaře. To není jenom nějaká intelektuální okrajová teorie, ale nadále právní základ a zdroj politické moci.⁵⁰⁸ Proto se ostatně Pavel jako římský občan mohl podle

⁵⁰⁵ Ř 11,28-29.

⁵⁰⁶ Srov.: Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*, c.d., s. 86.

⁵⁰⁷ 1 K 15,24.

⁵⁰⁸ Viz *Digesta* 1, 4, 1. Výklad se opírá o Cancik, H. „Alle Gewalt ist von Gott: Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren.“ In: Gladigow, B. (ed.) *Staat und Religion*. Berlin: Patmos Verlag, 1981, s. 53–74.

zprávy Skutků odvolat k císaři,⁵⁰⁹ což je evidentně v jistém napětí k pojednávané kapitole.⁵¹⁰ V kontextu politické teologie, v níž je zdrojem moci jedině Bůh, by takové odvolání nedávalo smysl.

Třináctá kapitola listu Římanům tak v kontextu státovědních teorií Pavlovy doby vykazuje výrazně odlišný charakter, který lze popsat pojmy depolitizace a sakralizaci moci.⁵¹¹ Vládnoucí moc (*exúsia*) není legitimována z lidu ani svou legitimitu neodvozuje z vítězství v politické soutěži, ale z vůle Boží. Historik a klasický filolog Hubert Cancik tyto Pavlovy formulace umísťuje do kontextu zvláštního vztahu rané církve k židovství. Čím více se totiž v této době již církev oddělovala od synagogy, tím více se musela spoléhat na ochranu státu, kterou si musela získat svou loajalitou. Proto zde podle Cancika nacházíme dvě protichůdné tendence: na jedné straně nedůvěru a znehodnocení státu a všech pozemských institucí, na straně druhé loajalitu k římské říši. Někteří autoři vysvětlují tuto Pavlovu sakralizaci a depolitizaci moci historickým kontextem a příkaz poslušnosti vrchnosti prý nebyl míněn „princiálně“,⁵¹² jiní je oslabují tím, že je zasazují do kontextu očekávání druhého příchodu Krista a brzkého konce světa. Jacob Taubes – v návaznosti na čtení Karla Bartha – význam Pavlových tezí oslabuje tvrzením, že rozhodující boj proti moci se děje láskou a dobrem⁵¹³ a politická moc Říma tak nakonec bude poražena. To je spíše misinterpretace, neboť opomíjí Pavlovo i evangelijní rozlišování mezi službou císaři a službou Bohu.⁵¹⁴

Pavlův výklad ovšem není třeba nijak oslabovat, neboť má podle našeho soudu své místo a vnitřní logiku, která vychází z jeho antropologie. Carl Schmitt ve spise *Pojem politična* napsal, že všechny politické teorie by bylo možné roztřídit „podle toho, zda vědomě či

⁵⁰⁹ Sk 15.

⁵¹⁰ Cancik, H., „Alle Gewalt ist von Gott“, c.d., s. 63–64.

⁵¹¹ Tamtéž.

⁵¹² Viz: Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens II*, c.d., s. 217–218. V roce 49 vydal císař Claudius edikt, kterým nechal kvůli nepokojům vyhostit Židy z Říma. Taktéž vysoké daňové zatížení budilo nevoli obyvatel a hrozilo přerůst ve vzpouru. Nelze se proto příliš divit Pavlově zdánlivě přehnané opatrnosti.

⁵¹³ Ř 12,21.

⁵¹⁴ Ř 13,7.

nevědomě předpokládají člověka ‚od přírody zlého‘ nebo ‚od přírody dobrého‘.⁵¹⁵ Každá politická teorie tedy stojí na jistém porozumění člověku, přičemž ty opravdu velké a nosné teorie podle Schmitta předpokládají, že člověk je svou přirozeností „zlý“.⁵¹⁶ Skutečně nosné politické teorie tak předpokládají, že člověk je bytost, jejíž činnost je třeba usměrňovat a reglementovat. Negativní antropologie také umožňuje rozvinout ono podstatně politické rozlišování mezi přítelem a nepřítelem. V tomto smyslu představuje Pavel politickou teologii, která by ve Schmittových očích obstála, neboť pro ni je konstitutivní porozumění člověku jako bytosti propadlé hříchu. Lidstvo je – jak víme z předchozích kapitol – skrz naskrz propadlé hříchu a žádostivosti (*epithymia*) těla (*sarx*).⁵¹⁷

Takové porozumění člověku, jenž je bez přijetí Kristova evangelia pod mocí hříchu, vydán na pospas zvrácenosti svých žádostí a vášní, předpokládá jako svůj komplement silnou reglementující politickou moc. Větu: „Vládcové nejsou přece hrozbou tomu, kdo jedná dobře, nýbrž tomu, kdo jedná zle“⁵¹⁸ je třeba číst právě v tomto kontextu. Vláda je tu proto, aby omezovala lidskou svévoli a z vůli, k níž člověk ponechaný napospas sám sobě tíhne a stává se tak otrokem sebe sama, člověkem „vnějším“. Proto je moc (*exúsia*) „Božím služebníkem k tvému dobru“ a moci se není třeba obávat, nejedná-li člověk špatně. Křesťan, který je vysvobozen od svazující moci hříchu, se tedy bát nemusí a světská moc mu je k dobru, neboť omezuje svévoli hříšných, je „Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo“.⁵¹⁹ Pavlovu depolitizaci a sakralizaci světské moci je třeba chápat v kontextu této antropologie prvotního hříchu. Bez trestající ruky politické moci by nastal chaos a anarchie, neboť „starý člověk“ se propůjčuje „službě nečistotě a nepravosti“⁵²⁰ a tomu je třeba zamezit. V tomto smyslu je světská moc od Boha a odpovídá zákonu, který má funkci „dozorce“ (*paidagógos*),⁵²¹ jež vede člověka „starého“.

⁵¹⁵ Schmitt, C. *Pojem politična*, c.d., s. 58.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 61.

⁵¹⁷ Ř 1,18–32.

⁵¹⁸ Ř 13,3.

⁵¹⁹ Ř 13,4.

⁵²⁰ Ř 6,19.

⁵²¹ Ga 3,25.

Pro ty však, kdo jako křesťané jednají správně nikoli ze strachu z trestu, ale z vděčnosti, není politická moc žádnou hrozbou nebo omezující silou. Zatímco křesťanské společenství tak stojí na pozitivní moci lásky, jeho socialita je založena na vděčnosti za dar vykoupení a otevírá prostor pro nepodmíněně dobré jednání, jehož jinak člověk není mocen, je stát (a všeobecně zákon) v Pavlově pojetí založen na negativním rysu lidské existence, stojí na strachu ze zla: má zabraňovat nejhoršímu, nikoli vést k nejlepšímu.

To, co nás, moderní čtenáře, na Pavlově výkladu ve třinácté kapitole většinou tak pobuřuje, je skutečnost, že Pavel požadavek poslušnosti moci nijak nepodmiňuje a nerozlišuje mezi mocí spravedlivou a nespravedlivou, nýbrž bez výjimky každé moci poskytuje Božskou legitimitu a aureolu svatosti.⁵²² Vzpírat se moci je pak totéž jako se vzpírat Božímu řádu.⁵²³ Napětí mezi spravedlností a politickou mocí je přitom jak výdobytkem politické teologie hebrejské bible,⁵²⁴ tak i řeckého politického myšlení.⁵²⁵ Objevení cézury mezi transcendentním řádem a světskou politickou mocí je podle Shmuela Eisenstadta charakteristické pro tzv. axiálních civilizace, tedy civilizace osově transformace.⁵²⁶ Pavlova politická teologie v tomto ohledu představuje novou konfiguraci axiální civilizace a mění trajektorii vývoje, když nově reformuluje konflikt mezi božskou a lidskou spravedlností, čímž dodává politické moci nebývalou stabilitu a legitimitu. Soudobé politicko-filosofické výklady, které chtějí vidět v Pavlovi politického aktivistu (Badiou) nebo bojovníka proti císařství a císařské moci (Taubes), tak nejsou právy textu.

⁵²² Ottmann, H. *Geschichte des politischen Denkens II.*, c.d., s. 217.

⁵²³ Ř 13,2.

⁵²⁴ Viz: například epizoda o hříchu krále Davida (2 S 11–12), protočskou kritiku politické moci, která „převrací právo“ (např.: Mi 3,9) či deuteronomistickou historiografie se zřetelně antiojalistickými akcenty. Obecně lze říci, že hebrejská bible počítá s tím, že vládce může jednat nespravedlivě, politicko-teologicky řečeno předpokládá napětí mezi božskými a lidskými řády. Klíčový je ovšem narativ exodu a popis života pod tyranskou mocí faraonovou. Tento narativ o úniku lidu z dosahu tyranské moci faraónovy má velký symbolický a emancipační náboj. Hrál ostatně také symbolickou a legitimizační roli v novověkých revolucích. Viz: Walzer, M. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.

⁵²⁵ Klasickým příkladem je Sofoklova Antigona nebo Sókratovo „budu poslouchat více boha nežli vás“ (Platón, *Apol.* 29d; Týž, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 57).

⁵²⁶ Eisenstadt, S. N. „The Axial Age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics.“ In: Týž. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2005, s. 195–217.

K Pavlovi patří jak ona spirituální otevřenost a egalitářství v oblasti náboženství a spirituality, tak jistý konzervatismus a antirevolucionářství v oblasti socio-politické.

3.6. Předpoklady univerzalizmu

Již v předchozích kapitolách jsme představili a z části kritizovali Badiouovu tezi, že Pavel založil *generické podmínky univerzality*. V následujících dvou kapitolách se podíváme na samotné Pavlovy listy a na to, jak se v nich téma univerzality odráží. Samotná teze o vzniku křesťanství jako kroku k univerzalizmu samozřejmě není Badiouova a byla především velkým tématem filosofického a religionistického myšlení již od 19. století.⁵²⁷ Vlivnou klasifikaci náboženství předložil v 1. polovině 20. století německý religionista Gustav Mensching, který rozdělil náboženství na univerzalistická a partikulární *Volksreligionen* a to nejenom s ohledem na jejich prostorovou působnost, tak co do jejich ideové struktury. Mensching předpokladal, že konkrétní *vnější* prostorová rozprostraněnost světových náboženství odpovídá *vnitřní* univerzalitě náboženských idejí.⁵²⁸ Taková klasifikace odhlíží od faktu, že náboženství nejsou jenom soubory určitých idejí, ale jsou usazena v sociální realitě a praktikována a interpretována konkrétními lidmi s různými zájmy v různých dobách a situacích. Tzv. univerzalistické nebo světové náboženství jako křesťanství se tak může v konkrétních případech propojovat s uzavřenými partikulárními identitami (např. různé národní formy katolicismu a protestantismu) a nabývat tak distinktivně-exkluzivních forem. Podobně naopak tzv. partikulární náboženství, *Volksreligion*, jako judaismus, nebo římské náboženství může získávat univerzalistickou podobu. Židovský monoteismus otevřený vůči proselytismu v době helénismu, Hérodotovo *interpretatio Graeca* nebo římské říšské náboženství a *interpretatio Romana*⁵²⁹ tedy zahrnování cizích božstev do vlastního pantheonu jsou výrazem univerzalistických motivů možná spíše než třeba chorvatský katolicismus, jenž mívá leckdy podobu spíše partikulárního „kmenového“

⁵²⁷ Velký podíl na tom měl Hegel, který viděl ve vzniku křesťanství „moment“ vývoje světového ducha směrem k univerzalitě: „Teprve v křesťanském principu má individuální osobní bůh podstatně nekonečnou, absolutní hodnotu; bůh chce, aby se pomohlo všem lidem. V křesťanském náboženství vzniklo učení, že před bohem si jsou všichni lidé rovni; že je Kristus osvobodil ke křesťanské svobodě. Tato určení činí svobodu nezávislou na narození, stavu, vzdělání atd.; tím bylo dosaženo neobyčejného pokroku.“ (Hegel, G. W. F. *Dějiny filosofie I*. Přel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: ČSAV, 1961, s. 77).

⁵²⁸ Mensching, G. *Volksreligion und Weltreligion*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1938, s. 27.

⁵²⁹ Peppel, M. „Römische Reichsreligion und Reichstheologie.“ In: Cancik, Hubert – Rüpke, Jörg (eds.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*. Erfurt: Schwerpunktprogramm 1080 der DFG, 2003, s. 16–23.

náboženství. Než tedy Pavlovo křesťanství označíme za univerzalistické nebo naopak partikulární, je třeba pojem univerzalizmu poněkud upřesnit. Přestože jednotlivá náboženství nechápeme jako cosi neměnného, esenciálního, zajímat nás bude konkrétní ideová konfigurace obsažená v listech apoštola Pavla. Předtím je však třeba připojit několik teoreticko-metodologických poznámek.⁵³⁰

Určité univerzalistické motivy a tendence je totiž možné nalézt v každém společenství. Často se má za to, že archaické společnosti považují právě svůj způsob života za úplný výraz životních forem člověka. Sebeoznačující jméno etnika (Rom, Hellén, Inuit, aj.) v archaických jazycích často splývá s pojmem člověka, a barborem je ten, kdo mezi lidmi tak úplně nepatří, resp. přes veškerou podobnost nenaplňuje obraz lidství, jež plně reprezentujeme my. Partikulární identita zde vyjadřuje exkluzivně univerzální nárok a je základem rasismu a hegemonických nároků: pravý lidský způsob života je jen ten náš.⁵³¹ Výraz neexkluzivních univerzalistických tendencí však nacházíme i v polyteistických společnostech starověkého Předního východu, kde mohou mít jednotlivé polyteistické náboženské systémy jak distinktivní, tak integrující roli. Jednotliví bohové určitých etnik sice plní distinktivní funkce – jsou to bohové naši, jež nás odlišují od těch, kdo mají jiné bohy, zároveň však nepřehlédnutelně odkazují ke stejným přírodním a kosmickým skutečnostem. Na základě této zkušenosti již zhruba před třemi tisíci lety tak vznikají na Předním východě několikajazyčné seznamy ekvivalentních bohů různých společností a bohové různých národů společně vystupují jako garanti mezinárodních smluv.⁵³² I

⁵³⁰ Problém náboženské klasifikace a rozlišení na univerzální a partikulární, resp. světová a kmenová/národní náboženství není v religionistice dodnes uspokojivě vyřešen. Je sice možné na tento úkol rezignovat a neusilovat o abstrakce a klasifikace, ale tím zároveň rezignujeme na vědu. K problematice klasifikace náboženství v soudobé religionistice viz: Smith, J. Z. „A Matter of Class: Taxonomies of Religion.“ *Harvard Theological Review* 89 (1996): 387–403.

⁵³¹ Claude Lévi-Strauss možná v jisté romantizující perspektivě tvrdil, že i zdánlivě tzv. primitivní společnosti skrze totemické vztahy rozšiřují hranice lidství za hranice vlastního kmene, ba dokonce i za hranice biologického lidství, tak že je možné hovořit až o totemické univerzalizaci. Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. Přel. J. Pechar. 2. vyd. Praha: Dauphin, 1996, s. 205–206.

⁵³² Assmann, J. „Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translability.“ In: Budick, S. – Iser, W. (eds). *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, 1996, s. 25-36.

partikulární polyteistické náboženství tak může fungovat jako nástroj kulturní translace a výraz určitých univerzalistických tendencí. Pro uchopení fenoménu univerzalizmu je tedy třeba nějakých přesnějších konceptuálních nástrojů, než jen dichotomie partikulární/univerzalistické.

Užitečný konceptuální a teoretický nástroj, který umožňuje vidět souvislost mezi partikulárním a univerzálním diferencovaněji, představuje rozlišení na velké (*great*) a malé (*little*) tradice antropologa Roberta Redfielda. Ten se zaměřil na to, že běžné venkovské komunity, jež jsou součástí komplexních strukturovaných společností, se velmi liší od uzavřených kmenových společností, na něž antropologové jeho doby většinou soustředili svou pozornost. Tyto venkovské komunity totiž nejsou autonomní, uzavřené, ale přijímají podněty a informace zvnějšku, které nějak reinterpretují a svou identitu a genealogii začleňují do narativu městských skupin a velké tradice v rámci určité civilizace.⁵³³ Vztah mezi velkou a malou tradicí však není nutně vztahem dvou antagonistických a uzavřených sfér, nýbrž tyto tradice jsou vzájemně interdependentní a přes svou svébytnost prostupné. Homér a Hésiodos vycházejí z malé orální tradice, kterou svým dílem proměňují a činí součástí velké tradice, která následně ovlivňuje a proměňuje malou tradici, z níž původně tyto narativy vzešly. Vztah mezi velkou a malou tradicí je podstatně dynamický a mnohvrstevnatý: jedna velká tradice může být nahrazena jinou a překrývat velkou tradici původní, přičemž se například domorodá lokální malá tradice může vztahovat a vyrovnávat s oběma (např. španělská katolická kultura nahrazující velké tradice Jižní Ameriky) a obě tak v procesu akulturace dynamicky přetvářet, nebo nově přicházející velkou tradici do jisté míry odmítat a opuštěnou velkou tradici na místní úrovni udržovat (katolicismus na jihomoravském venkově vzdorující velké tradici komunismu).

V těchto dynamických vztazích mezi velkou a malou tradicí lze však zaznamenat dva všeobecné procesy. Jeden z těchto procesů Redfield nazývá *univerzalizací*, kdy velká tradice pracuje s artefakty, symboly a narativy lokální kultury a snaží se jim dodat univerzální význam a platnost. Druhým procesem je *parochializace*, která označuje

⁵³³ Redfield, R. *Peasant, Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 68–69.

proces, kdy je část velké tradice re-formována a osvojována zpravidla obyvateli venkova, nositeli malé tradice.⁵³⁴ Malá tradice není však jen nějakým pasivním objektem represe, donucování a indoktrinace, jak by se mohlo zdát z některých směrů soudobé historiografie,⁵³⁵ nýbrž nositelé malé tradice mají jistá očekávání a požadavky a malá tradice tak může zůstat snaze o „indoktrinaci“ shora zcela rezistentní. Parochializace je tedy procesem dynamickým oboustranně aktivním.

Toto Redfieldovo dělení na malou a velkou tradici tak umožňuje diferencovaněji uchopit pojem univerzalizace. Nositelé velké tradice: kněží, intelektuálové, filosofové zpravidla malou tradici pozvedají na univerzální rovinu, snaží se z ní učinit cosi obecně závazného a platného. Tak například Sókratés výrok partikulární věštírny, výraz malé tradice, reinterpretuje a činí základem určitého pojetí člověka jako člověka, antropologie, která je obecně platná a překračuje hranice řecké kultury. Platón z archaického konceptu duše učiní výraz univerzality lidství překračující etnické a statusové hranice.⁵³⁶ Podobného procesu univerzalizace lokálních partikulárních tradic jsme svědky ve starověkém Izraeli, kde kněžské a písařské vrstvy z malé tradice kmenového atmosférického boha učiní jediného ničím materiálním nezpochybnitelného Boha, stvořitele světa, který je světu zcela transcendentní. Tito nositelé velké tradice tedy zpravidla provádějí to, co Redfield nazývá univerzalizací, s čímž souvisí také delokalizace. Velká tradice je však také zpětně adaptována na lokální podmínky, vsazena do konkrétních místních souvislostí a životních očekávání, tedy akulturována malou tradicí. V každé větší strukturované společnosti lze tedy v praxi nalézt jak tendence univerzalistické, tak tendence parochoalizující.

⁵³⁴ Tamtéž, c.d., s. 94–98.

⁵³⁵ Viz např.: Ginzburg, C. *Benandanti*. Přel. J. Hajný. Praha: Argo, 2002.

⁵³⁶ Na rozdíl od Aristotela, který pracuje se zásadně jiným konceptem duše, tak Platón předpokládá jednu duši společnou všem lidem bez ohledu na jejich status, rodinný původ a etnickou příslušnost. I tato univerzalita duše má však své limity, neboť z účasti na plném lidství podle všeho vylučuje ženy (srov.: *Tim.* 91a–e; *Timaios, Kritias*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh, 2008). Aristotelés ani nepředpokládá jednotnou duši jako univerzální jednotný princip, který je společný všem lidem, nýbrž jsou různé typy duší. Duše otrocká nebo duše ženy má jiné vlastnosti a schopnosti, nežli duše svobodného občana (srov.: *Pol.* I, 1260a).

Matthias Peppel ukázal, jak se tyto univerzalistické tendence a nároky vyskytují i v římském náboženství, o němž Mensching tvrdil, že se v něm nevyskytují žádné univerzalistické tendence. Cicero ve spise *O zákonech* výslovně říká, že zákony dvanácti desek nejsou dobré jen pro Římany, „ale pro každý dobrý a silný lid“.⁵³⁷ Podobně univerzalistické tendence najdeme i u autorů jako je Varro. Peppelův přínos je však v tom, že ukazuje na základě konkrétní socio-politické praxe, jak je univerzalizováno římské pochopení *pietas* (svědomitost, úcta, zbožnost), které se stává výrazem univerzálního hodnotového řádu a v konkrétních případech sloužilo jako argument pro nedotknutelnost (*asylum*) svatyň neřímských bohů.⁵³⁸ Můžeme jistě tvrdit, že jsou takové univerzalizující tendence jenom záležitostí intelektuálních elit a o náboženských představách obyčejných lidí nic nevíme. Je ale zřejmé, že otázku založení evropského univerzalizmu nelze bez jistého upřesnění spojovat výlučně s Pavlem, ale zároveň si nelze nevšimnout, že Pavel vystupňoval určité tendence přítomné, ať už ve světě řecko-římském nebo židovském.

Bez nároku na úplnost představíme některé důležité univerzalistické kulturní motivy a tendence, na něž Pavel navázal a které integroval do podoby svého evangelia. V židovské tradici existuje dlouhá linie univerzalistických tendencí, na níž Pavel mohl navázat. V první řadě jde o zaslíbení, že „v oněch dnech“ pronárody uznají Hospodina jako Boha, přidají se k Izraelcům řkouce: „Půjdeme s vámi. Slyšeli jsme, že s vámi je Bůh.“⁵³⁹ Tento univerzalizmus má podobu univerzalizmu eschatologického, neboť předpokládá principiální univerzalitu vlastního náboženství a jeho rozšíření na všechny národy „v oněch dnech“. Takový univerzalizmus však předpokládá, že partikularita, uzavřené a etnickými hranicemi limitované náboženství,⁵⁴⁰ má již nyní implicitní univerzální význam, který se stane explicitním na konci časů. Je to tedy implicitní eschatologický univerzalizmus, který má zatím podobu již dříve zmíněného exkluzivního univerzalizmu. Pro Pavla však již ona

⁵³⁷ *Non enim populo Romano, sed omnibus bonis et firmisque populis* (Cicero, *De Legibus*, II, 35).

⁵³⁸ Viz Peppel, M., „Römische Reichsreligion und Reichstheologie.“ In: Cancik, Hubert – Rüpke, Jörg (eds.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*. Erfurt: Schwerpunktprogramm 1080 der DFG, 2003, s. 16–23.

⁵³⁹ Za 8,23.

⁵⁴⁰ Přímo o misijním hnutí v židovství asi nelze mluvit, přesto lze zvláště v době helénismu vyzorovat větší míru otevřenosti vůči příznivcům z „pronárodů“, kteří byli součástí synagogy jako tzv. bohabojní (*fobúmenoí, sebomenoi*).

plnost času (*pleróma tou chronou*) nastala⁵⁴¹ a dosud implicitně univerzalistický nárok se tak může plně rozvinout v Pavlově teologii a misijní činnosti - Bůh jej vyvolil, aby evangelium nesl „ke všem národům“.⁵⁴²

Pavlův univerzalizmus je založen nejen ve specifické židovské teologii dějin, ale i v antropologii a ontologii, jež své založení a vyjádření nachází v myšlence stvoření.⁵⁴³ Stvoření, jak je vyjádřeno v prvních dvou kapitolách *Genesis*⁵⁴⁴ je specificky hebrejská myšlenka, která v této podobě nemá obdoby v mýtech a starších představách jiných kultur.⁵⁴⁵ Sloveso *bara*, tvořit, jež je zde užito sedmkrát, je v Septuagintě přeloženo výrazem *poiein*, což asociuje představu božského řemeslníka, demiurga v Platónově *Timaiu*. Jenže hebrejský pojem *bara* tvořiti je vyhrazen v Tenachu výlučně pro aktivitu Boží. Lidé vyrábějí, obrábějí, vtiskávají hmotě formu, ale jedině Bůh skutečně tvoří, a sice z ničeho.⁵⁴⁶ Platónův demiurg proměňuje neuspořádanou, beztvarem hmotu a uspořádává ji v cosi krásného. Biblický Bůh v úvodu Geneze tvoří svět pouhým slovem, bez boje nebo nutnosti překonávat chaos a přetvářet primordiální látku.⁵⁴⁷ Tato myšlenka stvoření je jedinečným výtvozem kněžské kultury starověkého Izraele a je radikálním vyjádřením transcendence Boží, tedy odlišnosti Boha od světa. Biblická myšlenka stvoření tak ve své

⁵⁴¹ Ga 4,4.

⁵⁴² Ga 1,16.

⁵⁴³ Následující výklad se mimo odkazované studie opírá o výklady autorovy nepublikované magisterské práce *Filosofická interpretace biblického konceptu stvoření podle Genesis 1,1–2,4a*. Nepublikovaná diplomová práce obhájená na FHS UK, 2009.

⁵⁴⁴ Opíráme se zde o první stvořitelkou zprávu (Gn 1,1–2,4a), která je součástí literární vrstvy tzv. kněžského kodexu.

⁵⁴⁵ Pro mýty od *Enúma eliš* po Hesioda a Hómera je vždy již něco předem dáno, co se v procesu vzniku světa nějak přetváří, formuje. S myšlenkou stvoření z ničeho se ve starých představách vůbec nepočítá, a to ani v představách o stvoření na jiných místech Tenachu (pravděpodobně nejstarší Ž 93; Ž 104; pravděpodobně exilní Ž 74; Iz 51, 9–11).

⁵⁴⁶ Srov. výklady teologa a filosofa Clauda Tresmontanta *Bible a antická tradice*. Přel. J. Sokol. Praha: Vyšehrad, 1998.

⁵⁴⁷ Myšlenka stvoření z ničeho (*creatio ex nihilo*) sice není přímo formulována v biblickém textu, nicméně odpovídá jeho intenci, neboť mu jde o vyjádření svrchovanosti a transcendence Boží dostupnými symbolickými a jazykovými prostředky. K explicitnímu vyjádření myšlenky *creatio ex nihilo* dochází ovšem až v kontaktu s řeckou filosofií a v polemice s řeckou představou věčného kosmu.

podstatě vyjadřuje představu, že Bůh není ztotožnitelný s ničím ve světě, stojí mimo, vše mu podléhá a přesto je svět stvořen jako dobrý a dán člověku jako dar. Dokonce i jeho „jméno“ *elohim* vlastně není žádné jméno,⁵⁴⁸ které by jej jako *differentia specifica* odlišovala od jiných bohů. Jméno může mít totiž jenom nitrosvětské jsoucnost. Bůh si „jméno“ JHVH dává jen kvůli člověku, proto, aby jej člověk mohl oslovit.⁵⁴⁹

Tato představa Boha stvořitele stojícího proti světu a nikoli ve světě, vyjádřená mimo jiné i prvním přikázáním Desatera, v sobě nese výrazný univerzalistický nárok. Elohim, Bůh stvořitel, je jediný Bůh a tento Bůh-stvořitel si vyvolil mezi všemi národy právě Izrael, aby mu zjevil svou vůli, svůj zákon. Izrael má v tomto pojetí světodějně poslání, neboť je jediným lidem, který může věrností smlouvě prokázat svou věrnost Bohu a je držitelem jedinečného zjevení, jehož si jiným národům nedostalo. Implicitní eschatologický univerzalizmus je zde omezen tím, že Izrael se vyděluje od ostatních národů. Pavel navazuje na tyto implicitní univerzalistické tendence obsažené již v hebrejské tradici. Jeden stvořený svět darovaný člověku, který má být obrazem Božím, jeden Bůh a dějiny spásy, na jejímž počátku je hřích člověka jako reprezentanta lidského rodu a na konci spása všech, proměna partikularity v univerzalitu. Pavel již ovšem žije v situaci, kdy k této proměně partikularity v univerzalitu dochází. Kristus je v Pavlově myšlení *antitypem* Adama, je novým Adamem, jímž se otevírají dveře spásy pro lidi všech národů, etnik, statusových a genderových znaků. Již v předchozí jsme zmínili, že lidé jsou si rovni svou

⁵⁴⁸ V části takzvaného kněžského kodexu Gn 1,1-2,4a se užívá výhradně jména *elohim*, což je plurál od běžného semitského označení boha – *el*. V jiné vrstvě vyprávění o stvoření Gn 2,4nn se naopak používá označení „Hospodin Bůh“ (*elohim jhvh*).

⁵⁴⁹ Při setkání Mojžíše s Hospodinem v podobě hořícího keře, je to právě Mojžíš, který potřebuje znát jméno. Bůh sám se mu zjevuje beze jména a v podobě ohně, který sice hoří v keři, ale keř nestravuje (Gn 3,2). O jméně se začne hovořit až na naléhání Mojžíšovo. Boží jméno pak není tradiční JHVH, ale *ehje ešer ehje*, tedy jsem, který jsem. Racionalizace původního jména JHVH je postavena nad samotné jméno boha, čímž je fakt božského jména podstatným způsobem přeznačen. Bůh totiž dává sám sobě ze své vůle toto „jméno“ pro Mojžíše a pro lid, který si vyvolil (Ex 3,13-14). Jméno, které si dává, však není žádný identifikátor, který by umožnil Bohu v náležitou chvíli tímto jménem „vyvolat“. Podstatné podle textu je, že Bůh nedokonavým způsobem „jest, který jest“, tedy vždy byl, je a bude. K Bohu není třeba přidávat žádné jméno, neboť Bůh je ten, který vskutku jest. Jméno tak je něčím, co si Bůh sám dává jen proto, aby jej lidé mohli oslovit.

vzdáleností od Boha: „všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“.⁵⁵⁰ Tato rovnost co do nemožnosti dojít vlastními silami spásy, rovnost co do propadlosti moci hříchu, je doprovázena rovností co do možnosti být obdarován spásou. V tomto smyslu „Není už rozdíl mezi Židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou.“⁵⁵¹ Již v předchozí kapitole jsme uvedli, že tento náboženský univerzalizmus a egalitářství neznamená zrušení reálných sociálních nerovností a hierarchií.

I ostatním národům, pronárodům, se dostalo jisté smlouvy – smlouvy noachovské, tedy dar určitých zákonů nikoli skrze Mojžíšův zákon, ale skrze rozum. Na zárodky této představy nejspíše navazuje Pavel, když na začátku listu Římanům praví kriticky na adresu pohanů, že „to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“⁵⁵² Písemnou fixaci představy noachovského, univerzálního zákona vepsaného do srdcí každého člověka, máme například v traktátu babylónského Talmudu *Sanhadrin*, přičemž již zde je odkaz na starší pojetí („naši rabíni učí...“). Noachovský zákon sestává v této verzi ze sedmi přikázání: jednat spravedlivě, vyvarovat se rouhačství, modloslužby, smilstva, prolévání krve, krádeže a požívání masa nebo orgánu z živého zvířete.⁵⁵³ Pavel rozvíjí právě tuto tradici uvažování, která navazuje na biblické motivy smlouvy, jíž Bůh uzavřel s Noem, a především na specifickou biblickou antropologii. Základem noachovské smlouvy je totiž představa, že Bůh člověka učinil k tomu, aby byl obrazem Božím. Z tohoto porozumění člověku pak vycházejí i noachovská přikázání: člověk nemá především prolévat krev jiného člověka, neboť každý člověk je Božím obrazem.⁵⁵⁴ Zákaz požídat maso živých zvířat se zase opírá o příkaz z Genesis 9,4, kde se praví, že člověk nemá požídat maso oživené krví.

⁵⁵⁰ Ř 3,23; srov.: Ř 5,12.

⁵⁵¹ Ga 3,28.

⁵⁵² Ř 1,19–20.

⁵⁵³ *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud: Sanhadrin*. London: Soncino Press, 1994, 56a. Základní práce k tématu *noachovské etiky*: Müller, K. *Tora für die Völker: Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. 2. vyd. Berlin: Institut für Kirche und Judentum, 1998. Stručně v češtině: Sláma, P. *Tanu Rabanan: Antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 108–109.

⁵⁵⁴ Gn 9,5–6.

Především je ale výrazem odpovědného „správcovského“ vztahu člověka ke stvoření.⁵⁵⁵ Podobně i ostatní přikázání nutně vycházejí z antropologie zachycené ve stvořitelské zprávě a z předpokladu, že člověk je či má být obrazem Božím. Z Pavlovy doby sice nemáme ještě doklady, ukazující na ustálení sedmi univerzálních noachovských přikázání, nejpozději od 1. století je však známa myšlenka tří základních (kardinálních) hříchů celého lidstva, jejichž zapovězení se později stane součástí noachovských přikázání.⁵⁵⁶ Třemi kardinálními hříchy jsou modloslužba, smilstvo a vražda a člověk je nemůže – na rozdíl od ostatních přikázání – překročit ani v případě ohrožení života.

Jiným nástrojem a vyjádřením univerzality je vedle přirozeného rozumu Pavlovi svědomí (*syneidésis*): „to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí“.⁵⁵⁷ Svědomí totiž náleží člověku jako člověku, je vyjádřením sebevztahu, vědomí o dobrém a zlém, jež se vztahuje k vlastnímu jednání. Svědomí je tak dokladem, že požadavky zákona jsou zapsány v srdci všech, zároveň ale může být u jednotlivce narušeno, oslabeno nebo naopak může být příliš citlivé na dodržování určitých společenských a náboženských příkazů a norem.⁵⁵⁸ Svědomí je tak zároveň výrazem individuality i univerzality. Nikdo nemůže být souzen cizím svědomím.⁵⁵⁹ Svědomí je základem individuální svobody člověka od morálních nároků druhých, ale zároveň požaduje poslušnost jak vůči politické moci,⁵⁶⁰ tak vůči univerzálnímu zákonu, jehož

⁵⁵⁵ Müller, K. *Tora für die Volker*, c.d., s. 133.

⁵⁵⁶ Müller, K. *Tora für die Volker*, c.d., s. 57n. Müller to dokládá na starém textu Sybilliných věštek (3. Syb. III, 762–766), který nebyl určen jenom Židům: „Jenom si pospěšte, ať se vaše mysli ve vašich hrudích varují nectného modlářství. Služ jenom živému Bohu. Střez se i smilstva a nezbav se rozumu – neobcuj s muži! Vyživ a vychovej vlastní své dítě a neber mu život. Kdokoli v tomto by zhřešil, propadne Božímu hněvu.“ (In: Soušek, Z. (ed.) *Knihy tajemství a moudrosti I*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 324).

⁵⁵⁷ Ř 2,15.

⁵⁵⁸ 1 K 8,7–12.

⁵⁵⁹ 1 K 10,29.

⁵⁶⁰ Ř 13,5.

příkazy mají všichni lidé vepsán do svých srdcí.⁵⁶¹ Koncept svědomí se neobjevuje v Tenachu a židovství jej převzalo až v době helénismu.⁵⁶²

Pavel tedy nerozvíjí jenom univerzalistické tendence implicitně obsažené v judaismu, ale též v kultuře helénismu a v římské říši. Předpoklady, v jejichž rámci se mohl pavlovský univerzalizmus rozvinout, jsou i tak základní, ale důležité faktory jako jednoduchý dorozumivací jazyk (*koiné*) nebo samotná zkušenost jednotné multietnické říše a oslabení etnických rámců kolektivního života. Lze předpokládat, že právě zkušenost multietnické říše, impéria s jednou vládou nad mnoha etniky, je předpokladem rozvoje univerzalizmu na náboženské úrovni. Byl to již Freud, kdo si – opíraje se pravděpodobně o výklady historika Eduarda Meyera – všiml této souvislosti mezi vznikem rozsáhlé imperiální říše faraona Thutmose III. zahrnující rozmanité národy a univerzalizací náboženství v Nové říši.⁵⁶³ Průkazná je tato náboženská reflexe politických změn i v případě starověkého židovství. Monoteismus by se zde nejspíše nikdy neprosadil bez zkušenosti babylónského exilu a následnou nadvládou Peršanů.⁵⁶⁴

Vedle imperiální zkušenosti mohla být dalším předpokladem Pavlova univerzalizmu dlouhá tradice mystérií. Mystéria byla individuální záležitostí a nebyla vázána na nějakou kmenovou či rodinnou příslušnost. Byla otevřena všem, kdo splní určité podmínky.⁵⁶⁵ Tímto prahem pro vstup do společenství mystérií byl především určitý obnos peněz (vstup byl poměrně nákladný) a čas, který člověk musel záležitosti věnovat.⁵⁶⁶ Mystéria tak byla otevřena všem bez ohledu na jejich původ, přesto zahrnovala i jisté ekonomické a sociální bariéry; fakticky tvořily mysterijní kultury uzavřené kluby jednotlivců z privilegovaných

⁵⁶¹ K výkladu pojmu svědomí (*syneidésis*) u Pavla viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 19, s. 216–221.

⁵⁶² Tamtéž, s. 217.

⁵⁶³ Freud, S. *Der Mann Moses*, c.d., s. 26–27.

⁵⁶⁴ Hebrejský univerzalizmus a monoteismus je ve svých počátcích spojen s představou, že Hospodinu slouží i mocný Kýros (Iz 44, 28; 45,1–6), aniž by si toho byl třeba vědom. Hospodin je totiž od nynějška – a to je v dějinách Izraele novum – jediným pánem celého světa. Viz: Gertz, J. Chr. (ed.) *Grundinformation Altes Testament*. 3. vyd. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 343.

⁵⁶⁵ Burkert, W., *Ancient mystery cults*, c.d., s. 10–11.

⁵⁶⁶ Tamtéž, s. 106nn.

vrstev. V tomto ohledu jde Pavlův univerzalizmus mnohem dále, neboť není univerzalistický jenom na úrovni teorie a spekulativního uvažování, ale i na rovině praktického nároku. Evangelium je v Pavlově podání pro každého: předně pro Žida, ale také pro Řeka. Církev nabízí plnohodnotný život pro každého bez ohledu na jeho status, etnickou příslušnost, gender, inteligenci nebo finanční situaci.

Lze zatím obecně říci, že Pavel ve svých listech spojuje univerzalistické tendence řecko-římské a židovské kultury. Univerzalitu zakládá jak na všeobecném daru rozumu a svědomí, tak na monoteismu, pojetí člověka jako obrazu Božím a eschatologickém univerzalizmu biblických proroků, jež stojí také na fundamentální myšlence stvoření. Spíše než o nepodmíněném založení univerzalizmu (Badiou) je na místě hovořit o vystupňování určitých univerzalistických tendencí, které jsou do jisté míry přítomné v každé kultuře a jsou vlastní té socio-kulturní vrstvě tradice, kterou Redfield označuje jako „velkou tradici“. Devízou Pavla je ovšem to, že mu jde o penetraci jeho evangelia mezi co nejširší vrstvy obyvatel. Čas, který mu zbývá, proto zasvěcuje úsilí rozšířit evangelium mezi všechny národy. Prakticky se sice omezoval spíše na významná města uvnitř Římské říše, ale to nic nemění na tom, že na rovině ideové je jeho nárok skutečně univerzální. Evangelium je přístupné každému: každý kdo uvěří, může dojít spásy a může bez sociálních ekonomických překážek či etnických omezení vstoupit do společenství církve jako Kristova těla. Evangelium je pro každého proto, že člověk jako člověk je obrazem Božím a Bůh je Bohem všech.⁵⁶⁷ Po Adamově pádu je tento obraz narušený, v Kristu se však otevírá pro každého možnost dojít nápravy lidství. V další kapitole ukážeme na zvláštní dialektiku univerzality a partikularity v Pavlově myšlení.

⁵⁶⁷ Ř 3,29.

3.7. Univerzalita a partikularita, láska a socialita

Zatímco v předchozí kapitole jsme pojednávali o některých podmínkách Pavlova univerzalizmu a o intenzifikaci univerzalistických tendencí, nyní je třeba věnovat se zvláštní dialektice univerzálního a partikulárního, inkluze a exkluze, jak ji Pavel přímo i nepřímo rozvíjí ve svých listech. Ernesto Laclau nedávno nabídl rozlišení dvou historických konfigurací vztahu mezi univerzálním a partikulárním. První přístup – vlastní klasické řecké filosofii – předpokládá, že existuje dělící linie mezi univerzálním a partikulárním a že to univerzální je zcela uchopitelné rozumem. Jakékoli zprostředkování mezi univerzálním a partikulárním není možné: partikulární buď v sobě realizuje univerzální, nebo bude prosazováním vlastní partikularity univerzální negovat.⁵⁶⁸ Univerzalita zde stojí na rozumu, který má transkulturní platnost – umožňuje odkrýt to společné, univerzální, neznečištěné kulturou a nahodilými zvyklostmi, mající původ buď v nadsvětí říši idejí, nebo v samotné nedějinné přirozenosti. Druhou konfiguraci představuje podle Laclaua křesťanství. Univerzální se zde děje skrze partikulární, skrze dějinný řetězec zjevení na konkrétním místě, v konkrétní kultuře a v konkrétním čase. Vrcholnou realizací takové univerzality je vtělení, tedy zjevení Boží v partikularitě, neoddělitelné propojení partikulárního a univerzálního. Taková univerzalita s sebou však nese elementy partikularity: každá univerzalita historicky vycházející z partikulárních dějin si s sebou toto partikulární dědictví nese.

Můžeme ovšem také navázat na Taubesovo rozlišení dvou typů pravdy: spásná pravda je buď přístupná moudrému, zbožnému, filosofujícímu anebo je přístupná všem bez ohledu na jejich kognitivní schopnosti. Pavlovský univerzalizmus představuje bezpochyby onen typ druhý. Úskalím onoho druhého typu je ovšem otázka: jak se zachovat vůči těm, kdo univerzální pravdu odmítnou a tvrdohlavě setrvávají ve svém omylu? Není hlasatel univerzální spásné pravdy nakonec oprávněn donutit ostatní k jejímu přijetí a využít k tomu vši své autority a moci k potlačení „bludů“? To jsou otázky, které se odkrývají již při čtení Pavlových listů a evangelií a v určité míře i provázejí dějiny křesťanství.

V první řadě je ovšem třeba upozornit na to, že Pavlův univerzalizmus není bezbřehý a má své explicitní a implicitní limity. V prvních kapitolách listu Římanům Pavel na jedné straně

⁵⁶⁸ Laclau, E. *Emancipace a radikální demokracie*. Přel. J. Bíba, J. Fulka. Praha: Karolinum, 2013, s. 55–56.

předpokládá dualitu zákona Mojžíšova a (proto)noachovského, jak jsme o tom hovořili v předchozí kapitole. Tato představa univerzálně platných kardinálních hříchů má za následek, že určité skupiny, které neodpovídají Pavlově představě přirozenosti, jsou z účasti na univerzálním společenství a priori vyloučeny, respektive vyloučili se z ní samy svým údajně bezbožným či protipřirozeným jednáním. Zdrojem hříchu je podle Pavla perverze mysli. To, co lze o Bohu poznat, je všem přístupné,⁵⁶⁹ „jeho věčnou moc a božství (...) lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“⁵⁷⁰ Lidé tedy „poznali Boha, ale nevzdali mu čest jako Bohu, ani mu nebyli vděční, nýbrž jejich myšlení je zavedlo do marnosti a jejich scestná mysl se ocitla ve tmě.“⁵⁷¹ Tato perverze mysli má za následek uctívání model,⁵⁷² z čehož plyne i zvrácená sexualita⁵⁷³ a narušení mezilidských vztahů.⁵⁷⁴ Trojí struktura kardinálních hříchů lidstva odpovídá trojí užití slovesa *paradidómi*:⁵⁷⁵ je to právě Bůh, kdo vydává lidi napospas jejich vlastní „zvrácené mysli“ (*adokimos nús*) a „hanebným vášním“ (*pathé atimiai*), takže zneuctívají vlastní těla, což je důsledek idolatrie a perverze mysli. Bůh zde není tím, kdo na člověka uvaluje hřích, ale nechává jej na pospas jeho vlastní hříšnosti. Zároveň pro Pavla platí i ona noachovská představa, že všichni lidé jsou si vědomi špatnosti tohoto jednání a ponесou tedy i jeho důsledky.⁵⁷⁶ Limity univerzalizmu zde vyplývají z toho, že Pavel vychází z představy univerzálně závazného pozitivně určeného zákona. Ti, kdo jednají proti domnělé přirozenosti, jednají tedy hříšně a „jsou hodni smrti“, protože vědí o „spravedlivém rozhodnutí Božím“.⁵⁷⁷ To se netýká jenom vrahů, zlodějů a jiných zločinců, ale i osob, jež mají intimní vztah s osobou stejného pohlaví, neboť takové vztahy jsou pro

⁵⁶⁹ Ř 1,19.

⁵⁷⁰ Ř 1,20.

⁵⁷¹ Ř 1,21.

⁵⁷² Ř 1,23–25.

⁵⁷³ Ř 1,26–27.

⁵⁷⁴ Ř 1,29–31.

⁵⁷⁵ Ve verších 24, 26 a 28.

⁵⁷⁶ Ř 1,32.

⁵⁷⁷ Ř 1,32.

Pavla výrazem perverzní sexuality, zvrácenosti mysli a těla.⁵⁷⁸ V Pavlově pojetí univerzalistického společenství místo tito lidé nemají.

Limity Pavlova univerzalizmu tak plynou z jeho propojení s partikularitou, s partikulárními požadavky určitého domněle univerzálního zákona. Jiný druh limitů plyne z Pavlova důrazu na správnost evangelia a zvláštní pojem poslušnosti víry (*hypakoé pisteós*).⁵⁷⁹ Akt víry je totiž aktem *poslušnosti*,⁵⁸⁰ přijmout evangelium znamená vzdát se svévole a podrobit se Bohu, uposlechnout jej – víra není vlastním výkonem (*ergon*), jímž by se člověk mohl chlubit (*kauchésis*), ale poslušným podobením se Boží cestě spásy.⁵⁸¹ Nejvýrazněji je poslušnost víry tematizována v druhém listu Korintským: „Uvádíme do poddanství každou mysl, aby byla poslušna Krista, a jsme připraveni potrestat každou neposlušnost, dokud vaše poslušnost nebude úplná.“⁵⁸² Jak je zřejmé z tohoto verše, poslušnost Kristu a poslušnost Pavlovu evangeliu jsou postaveny naroveň.⁵⁸³ Propojení univerzality s partikularitou se děje skrze apoštolův nárok na poslušnost věřících v konkrétních oblastech věrouky a praktické činnosti.

Sloveso označující akt poslušnosti víry jazykově a věcně souvisí se sluchem a slyšením – víra je ze slyšení (*ex akoés*), jak říká Pavel v listu Římanům.⁵⁸⁴ Víra tedy není jenom aktem důvěry nebo zbožnosti, ale má dogmatický charakter, je poslušným přijetím zvěsti. Víra je u Pavla víra ve spásnou moc evangelia. Víra a vyznání jsou tak postaveny naroveň: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z

⁵⁷⁸ Ř 1,26b–27.

⁵⁷⁹ K výkladu motivu poslušnosti víry viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 35, s. 315–318.

⁵⁸⁰ Bultmann to dokládá například paralelismem Ř 1,8 a Ř 16,19, nebo Ř 1,5; Ř 15,18. Viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., s. 315.

⁵⁸¹ Tamtéž, s. 316–317.

⁵⁸² 1 K 10,5b–6.

⁵⁸³ Viz také 2 K 2,9; 7, 15; Fp 2,12; Fm 21. Pavel se v tomto, jistě i v jeho době kontroverzním, požadavku legitimizuje tím, že nechce panovat nad vírou, ale chce sloužit radosti (2 K 1,24). Srov.: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., s. 308.

⁵⁸⁴ Ř 10,17. Komplexní výklad souvislosti motivů poslušnosti, homologie a slyšení viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., s. 318–319.

mrtvých, budeš spasen.”⁵⁸⁵ Spásná moc leží plně ve sféře vnitřní akceptace („uvěříš-li ve svém srdci“) zvěstovaného evangelia. Víra je u Pavla spojena s jistým věděním, znalostí konkrétních dogmatických obsahů, přičemž bez tohoto „vědění“, bez znalosti příslušných zvěstovaných obsahů není spásy. Tato zvláštní souvislost poslušnosti, slyšení a víry uvolňuje netoleranci v oblasti věrouky, netoleranci vůči alternativním výkladům evangelia. Univerzalistická zvěst „pro všechny národy“ se tak propojuje s partikulárním výkladem apoštola, který odmítá tzv. „jiné evangelium“.

Zejména v listu Galatským⁵⁸⁶ se objevují pasáže, které ukazují, že Pavel své evangelium prosazuje s autoritou apoštola, jež mu umožňuje potlačovat a odmítat výklady jiné. Se zvláštním pojetím víry jakožto poslušnosti je tak spojeno ustavení ortodoxie, tedy určitého konkrétního obsahu víry, jehož přijetí je podmínkou spásy, přičemž obsahy jiné (heterodoxie) ke spáse nevedou. Tím, co rozhoduje o spáse a zatracení, není jen dodržování údajně univerzálního (proto)noachovského zákona, ale především vnitřní přijetí partikulárního obsahu víry. Evangelium je tedy pro všechny, ale pouze v určitém závazném, partikulárním výkladu, přičemž jiné výklady, jiná evangelia jsou odmítnuta jako nelegitimní, nevedoucí ke spáse.

Dialektika partikulárního a univerzálního je pozoruhodným způsobem teoreticky vyřešena v Pavlově chápání vztahu mezi Izraelem a univerzální spásou pro všechny. První část listu je nesena poselstvím viny a hříchu Židů i pohanů: „všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“.⁵⁸⁷ Bůh není jenom Bohem Židů, ale stejně tak i pohanů,⁵⁸⁸ ale hřích a skrze hřích smrt se Adamovým činem zmocnila vlády nad světem.⁵⁸⁹ Jako jediný čin neposlušnosti (*parakoé*) přinesl pád do hříchu mnohým, tak skrze poslušnost (*hypakoé*) jednoho se mnozí stanou spravedlivými⁵⁹⁰ a budou zachráněni od Božího hněvu (*orgé theou*).⁵⁹¹ Problém je však v tom, že zákon k tomuto stavu hříšnosti přistoupil, „aby se provinění

⁵⁸⁵ Ř 10,9.

⁵⁸⁶ Ga 1,6–9.

⁵⁸⁷ Ř 3,23; srov.: Ř 5,12.

⁵⁸⁸ Ř 3,29.

⁵⁸⁹ Ř 5,17.

⁵⁹⁰ Ř 5,19.

⁵⁹¹ Ř 5,9.

rozmohlo“ a člověk si uvědomil svou odkázanost na Boží milost.⁵⁹² Dodržování příkazů zákona není *spásonosné*, výsledkem dodržování zákona bude totiž hříšná lidská chlouba (*kauchésis*),⁵⁹³ pokrytectví⁵⁹⁴ vina a očekávání spravedlivé odplaty. Význam zákona je tedy u Pavla redukován na zjevování neřešitelné aporetické situace člověka, který je propadlý hříchu a smrti a vlastními silami se z této situace nemůže dostat.

Pavlova genealogie hříchu a viny v první části se v listu Římanům stupňuje až k sedmé kapitole, která nejhlouběji ukazuje aporetickou situaci člověka a jeho odkázanost na Boží milost. Jak již bylo řečeno, lidská situace je natolik prostoupená hříchem, že i sám zákon, ač svatý spravedlivý a dobrý, v člověku jen probouzí vášně a žádostivost. Funkce zákona tedy není přinést člověku spásu, ale vést ho k poznání vlastní hříšnosti: zákon odhaluje hříšnost jako výchozí stav člověka, z něhož se svými silami nemůže dostat. Skrze samotné přikázání tak hřích ukazuje hloubku své hříšnosti v člověku.⁵⁹⁵ Hřích je tak mocí, která je mocnější než lidská vůle, jež je proti hříchu bezradná.⁵⁹⁶ V samotné lidské přirozenosti totiž nepřebývá dobro:⁵⁹⁷ je třeba nejprve vysvobodit člověka z moci hříchu, který je mu čímsi cizím; zlo nečiním já, ale „hřích, který ve mně přebývá.“⁵⁹⁸ Člověk je zajatcem hříchu, jeho mysl a tělo jsou arénou, v níž se utkává moc hříchu se slabou lidskou vůlí k dobru.

Za vrcholným popisem této bezvýchodné situace každého člověka, Pavel v další kapitole nabízí řešení spočívající v přijetí evangelia Ježíše Krista. Bůh učinil to, co bylo zákonu nemožné pro slabost těla (*sarx*) a vyslal svého Syna, aby na těle odsoudil hřích a spravedlnost požadovaná zákonem byla naplněna těmi, kdo se nechají vést Duchem.⁵⁹⁹ Dát se vést Duchem ovšem znamená, vzdát se svévole, nedělat to, k čemu nás vede naše hříchu propadlá tělesnost: „Budete-li žít podle těla (*kata sarka*), spějete k smrti, budete-li

⁵⁹² Ř 5,20–21.

⁵⁹³ Ř 2,17; srov.: 1 K 4,7.

⁵⁹⁴ Ř 2,21.

⁵⁹⁵ Ř 7,13.

⁵⁹⁶ Ř 7,19.

⁵⁹⁷ Ř 7,18.

⁵⁹⁸ Ř 5,20.

⁵⁹⁹ Ř 8,1-4.

jednáním ducha usmrcovat tělo (*sóma*), budete žít.“⁶⁰⁰ Kristus přinesl zvláštní svobodu, která je svobodou od strachu a viny a zároveň vzdáním se svévole a podrobením se Bohu (*hypakoé*).⁶⁰¹ Vysvobození a vykoupení se však netýká jenom určitého etnika nebo lidstva, ale dokonce celého tvorstva, jež „toužebně vyhlíží a čeká“.⁶⁰² Pavlův univerzalizmus zasahuje celý kosmos, takže i „samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku (*fthora*) a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.“⁶⁰³ Naděje na svobodu od smrti a marnosti vzniku a zániku tak proniká celé stvoření.

Do plánu spásy tak musí být nějak začleněn i Izrael, ač tedy „dětmi Božími nejsou tělesné děti (*tekna tés sarkos*)“.⁶⁰⁴ Pavel tak v deváté kapitole navazuje na diskurz proroků, kteří ve své kritice soudobých praktik jdou až k tvrzení, že zaslíbení dané Izraeli přejde na nový lid. Hned v následující kapitole tak v typické ukázce svého dialektického myšlení však dodává, že se modlí k Bohu, aby Izrael došel spásy.⁶⁰⁵ Překážkou spásy Izraele je podle Pavla absence poznání⁶⁰⁶ a prosazování vlastní spravedlnosti – tedy fakt, že se nepodrobili Bohu a jeho spravedlnosti.⁶⁰⁷ Kristus je podle Pavlových slov koncem zákona (*telos nomú*), koncem pravděpodobně ve smyslu jak cíle, tak i účelu. Kristus je tak dovršením zákona, jež zákon činí něčím překonaným a problém Izraele je v tom, že trvá na zákonu jako cestě ke spáse. Pro Pavla je však řešení v niterném i slovním vyznání víry⁶⁰⁸ a v přiznání se k zvláštní síle Kristova jména: „Každý, kdo vzývá jméno Páně, bude spasen“.⁶⁰⁹ Namísto partikulárního zákona nastupuje vyznání víry, jež je otevřené každému, kdo je chce přijmout. V dialektickém dějinném pohybu spásy má však své místo i zatvrzelost Izraele,

⁶⁰⁰ Ř 8,13. K rozdílu mezi pojmy *sóma* a *sarx* viz: Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments*, c.d., § 17, s. 201–202.

⁶⁰¹ Ř 1,5; 5,19.

⁶⁰² Ř 8,19.

⁶⁰³ Ř 8,21.

⁶⁰⁴ Ř 9,8.

⁶⁰⁵ Ř 10,1.

⁶⁰⁶ Ř 10,2.

⁶⁰⁷ Ř 10,3.

⁶⁰⁸ Ř 10,9–11.

⁶⁰⁹ Ř 10,13.

který nepochopil, co mu bylo a je v evangeliu zvěstováno.⁶¹⁰ Cílem otevření spásy pohanům je tak mimo jiné vzbudit žárlivost na národ, který není národem: selhání Izraele přineslo pohanům spásu, aby to vzbudilo žárlivost Židů.⁶¹¹

Žárlivost Izraele je tedy jenom „momentem“ v celku dějin spásy. Selháním Židů svět získal příležitost ke spáse a jejich úpadek tak obohatil pohany. Co teprve až i u nich dojde spása naplnění?⁶¹² To, že se nyní Boží povolání rozšířilo mimo lid Izraele, má vzbudit jeho žárlivost. Tato situace, kdy část Izraele „propadla zatvrzení“, je ovšem jenom dočasná, trvá „dokud nevejde plný počet pohanů“, pak bude spasen „všechn Izrael“ (*pas Israel*).⁶¹³ Co se týče evangelia, stali se Židé Božími nepřáteli proto, aby i pohané mohli být spaseni. Zůstávají však Bohu milí pro své otce.⁶¹⁴ „Bůh totiž všecky (*pas*) uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi (*pas*) slitoval.“⁶¹⁵ Zde je vrchol Pavlovy univerzalizující argumentace listu Římanům, jež je vyjádřena mimo jiné právě užitím slova *pas*. Pavel zde vystupuje jako hlasatel, misionář, tedy aktér explicitního otevřeného univerzalizmu, který se snaží zdůvodnit onu zvláštní dialektiku partikularity a univerzality, univerzality, jež vychází z konkrétní partikulární identity židovského lidu. Jeho zaslíbení je v tomto čase-nyní přeneseno na církev (*ekklésia*), dokud nevejde plný počet pohanů a spása tak bude přístupná všem; partikularita přejde plně v univerzalitu a Boží dějinný záměr bude naplněn.

Na tuto pasáž přímo ve dvanácté kapitole navazuje již dříve vyložené pojetí církve jakožto těla Kristova,⁶¹⁶ jež sjednocuje jednotlivé údy, dává jim smysl přesahující individuální život a jednání. Diference a nerovnosti prospívají celku a jednotlivé difference nalézají svůj smysl a účel jen v celku, v těle Kristově. Univerzalita společenství se může udržet nikoli díky toleranci – tolerance je čímsi vynuceným, co nemá pozitivního významu – ale díky lásce (*agapé*), jež je pojivem univerzalistického společenství, které má překračovat

⁶¹⁰ Ř 10,19.

⁶¹¹ Ř 11,11.

⁶¹² Ř 11,12.

⁶¹³ Ř 11,25–26.

⁶¹⁴ Ř 11,28.

⁶¹⁵ Ř 11,32.

⁶¹⁶ Ř 12,4.

partikulární identity a diference.⁶¹⁷ Pavel si je vědom toho, že bez lásky by se velmi heterogenní a místně rozprostraněné společenství Kristovy církve rozpadlo. Láska v jeho pojetí není primárně intenzivní emocionální vazbou, ačkoli i tento aspekt citovosti označovaný spíše slovem *filia*, přátelství, láska jako *agapé* ve formě příkazu zahrnuje.⁶¹⁸

Pojem *agapé* se mimo Pavlovy listy objevuje spíše zřídka: v Tenachu především v Písni písní, podle současného stavu badání sbírce milostné lyriky z helénistické doby,⁶¹⁹ v Novém zákoně kromě Pavlových a deuteropavlovských listů zejména v janovské sbírce. Nejstarším a nejpůvodnějším písemným zdrojem křesťanského diskurzu lásky jsou zřejmě Pavlovy epištoly. Také v listu do Korintu obdobně jako v listu Římanům navazuje slavný hymnus na lásku ve třinácté kapitole bezprostředně na výklad o církvi jako jednotě diferencí v těle Kristově. Láska je pro Pavla především prvním darem Ducha⁶²⁰ a příkaz lásky k bližnímu je shrnutím, naplněním celého Zákona.⁶²¹ Obětavá služba lásky je přímo „zákonem Kristovým (*nomos tou Christou*).“⁶²² Láska je v Pavlově politickém myšlení zdrojem sociálního pouta, integrujícím pojivem rozmanitého společenství,⁶²³ v němž jednotliví členové musejí sloužit v lásce jedni druhým,⁶²⁴ nemá-li se toto křehké společenství rozpadnout. Láska je dokonce víc než prohlédnutí všech tajemství a veškeré poznání,⁶²⁵ neboť poznání, „to bude překonáno/znicotněno (*katargéthésetai*)“.⁶²⁶ Zdrojem lásky je milost (*charis*), sama láska je darem od Boha.⁶²⁷ Není-li každé *charisma*, každá schopnost spojena s láskou, pak nic neznamena, není ku prospěchu spásy, ani společenství církve. Oběť, skutky milosrdenství, víra, proroctví, nic z toho nemá podle Pavlova hymnu hodnotu samo o sobě, ale jen ve spojení s láskou. Veškeré schopnosti a

⁶¹⁷ Ř 12,9–18.

⁶¹⁸ Ř 12,10a.

⁶¹⁹ Viz: Gertz, J. Ch. (ed.) *Grundinformation Altes Testament*, c.d., s. 464–469.

⁶²⁰ Ga 5,22.

⁶²¹ Ga 5,14; Ř 13,8–9.

⁶²² Ga 6,2.

⁶²³ Srov.: deuteropavlovský list Koloským 3,14.

⁶²⁴ Ga 5,13.

⁶²⁵ 1 K 13,2.

⁶²⁶ 1 K 13,8.

⁶²⁷ Ř 5,5.

činnosti bez lásky totiž mohou být využity k vlastnímu *chlubení (kauchésis)*,⁶²⁸ kdežto láska se nepovyšuje.⁶²⁹ Zatímco duchovní kompetence (jako prorocství, dar jazyků, poznání) mají svůj smysl jenom v tomto čase, kdežto v čase naplnění a po příchodu Krista budou „znicotněny“ nebo „překonány“ (*katargéthesetai*),⁶³⁰ láska na významu neztratí ani po příchodu Krista. Láska je tedy největší z trojice klíčových charismat: víra, naděje, láska (*pistis, elpis, agapé*), neboť právě láska spojuje rozmanité partikulární identity v univerzální církev; je konektivní strukturou, jež udržuje církev pohromadě, zatímco ostatní dary jako víra a naděje takovou sociotvornou funkci nemají.

Jak konkrétně může probíhat toto spojení lásky a univerzality, lze vidět v dalších pasážích prvního listu do Korintu. V deváté kapitole Pavel ukazuje, jak má křesťan uplatňovat darovanou svobodu od Zákona. Svoboda „dětí Božích“⁶³¹ musí být především podřízena požadavku evangelia: „Jsem svoboden ode všech (*ek pantón*), ale učinil jsem se otrokem všech (*pasin*), abych získal mnohé. Židům jsem byl Židem, abych získal Židy. Těm pod zákonem jsem byl pod zákonem, i když sám pod zákonem nejsem, abych získal ty, kteří jsou pod zákonem. Těm bez zákona jsem byl bez zákona, i když bez Božího zákona nejsem, neboť jsem v zákoně Krista, abych získal ty, kdo jsou bez zákona. Těm, kdo jsou slabí, jsem byl slabým, abych získal slabé. Všem jsem se stal vším (*tois pasin gegona panta*), abych všemi prostředky (*pantós*) zachránil některé. Všecko (*panta*) to dělám pro evangelium, abych na něm měl účast (*synkoinónos*).“⁶³² V Pavlově pojetí tedy svou svobodu a moc (*exúsia*) mohu uplatňovat jenom tak, abych druhého svým jednáním nepohoršoval a nepobuřoval.⁶³³ V uplatňování své svobody musím být tedy veden ohledem na druhé a ohledem na prospěch evangelia. Svoboda tedy v Pavlově pojetí neznamena dělat jen to, co je dovoleno, ale jednat v lásce, jednat s ohledem na druhé, dělat to, co prospívá.⁶³⁴ Několikanásobné užití slova *pas* (všechno) v citované pasáži listu do Korintu ukazuje, že ve

⁶²⁸ 1 K 13,3.

⁶²⁹ 1 K 13,4.

⁶³⁰ 1 K 13,8–10. O Pavlově zvláštním pojmu *katargésis* jsme pojednávali již ve výkladu věnovaném Agambenovi. Viz kap. 2.3.

⁶³¹ Ř 8,21.

⁶³² 1 K 9,19–23.

⁶³³ 1 K 8,9

⁶³⁴ 1 K 10,23.

svém jednání musím být veden ohledem na druhé a na celek, na to, aby spásy pokud možno došli všichni a mé jednání nebylo nikomu pohoršením. Požadavek lásky a pragmatický ohled prospěšnosti evangeliu zde stojí výše než svobodné jednání, jež může být svévolí a výrazem domnělé mravní superiority.

Shrneme. Zatímco v předchozí kapitole jsme viděli, jak Pavel ve svém univerzalizmu stupňuje určité univerzalistické motivy přítomné jak v kultuře judaismu (stvoření, monoteismus, noachovský zákon, eschatologický univerzalizmus), tak v kultuře helénismu (svědomí, univerzalita mystérií, rozpad etnických politických struktur a deetnizace náboženství). V této kapitole jsme se věnovali Pavlově konceptualizaci univerzalizmu a jeho propojování univerzality s partikularitou. V Pavlově myšlení zaujímá myšlenka univerzality, spásy všech a všeho důležité místo, přičemž vykoupení se netýká jenom lidí, ale celého tvorstva. Lidé jsou si bez ohledu na svou etnickou příslušnost rovni co do neschopnosti dojít spásy vlastními silami a jsou tak odkázáni na milost Boží. Univerzalita ovšem neznamena, že se evangelium odcizuje dějinám lidu Izraele: až se evangelium dostane ke všem národům a tedy vejde plný počet pohanů, tehdy bude zachráněn i „zbytek Izraele“. Limitem univerzalizmu je ovšem propojení s partikularitou ve formě domnělého přirozeného zákona, motivu poslušnosti víry a správného výkladu evangelia, neboť tyto aspekty mají nutně exkluzivní funkci: vylučují ty, kdo jednají proti přirozenému zákonu nebo zastávají jiné výklady. Univerzalita vzniklého heterogenního společenství je podmíněna láskou jako integrující a sociotvornou silou. Láska proto stojí výše než všechny spirituální dary a kompetence a je dokonce korektivem svobody, která nesmí být svévolí, ale má být korigována ohledem na druhé a na prospěch evangelia.

3.8. Niternost, ortodoxie a (ne)tolerance

S Pavlovým vystupňovaným univerzalismem souvisí interiorizace náboženství a ustavení náboženského fenoménu ortodoxie. Tímto označením míníme přesun spásné relevance ze sféry správného jednání (ortopraxe) do sféry správného mínění, správné víry. Tento postoj lze shrnout Pavlovou formulí: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen.“⁶³⁵ Indikátorem a podmínkou spásy není jen správné jednání, ale především správná víra, přesněji správný obsah víry spojený s poslušností evangeliu („víra, že“). Tento zvláštní přesun spásné relevance souvisí s dějinným odkrýváním niternosti, autonomie lidské interiority. Historickou tematizací *niternosti* (*Innerlichkeit*) představil již před dvěma staletími Hegel, podle něhož autonomní sféra niternosti chyběla u Řeků, lze ji v jisté neurčité podobě nalézt u Římanů, ale svůj dějinný původ má především v židovství, které odkrylo onu zvláštní rozdvojenost (*Entzweiung*) člověka, bolest vlastní nicotnosti a oddělenost od základu, jež je u proroků a v žalmech tematizována jako „žízeň duše po Bohu“. Toto odkrytí sféry niternosti, představa spřízněnosti nitra s Bohem a bolestné prožívání vlastní oddělenosti od něj, dává podle Hegela židovství světodějný význam a důležitost v dějinách sebeuvědomování ducha.⁶³⁶

Krister Stendahl ovšem ve vlivné studii, jež je jedním z kanonických textů tzv. *new perspective on Paul*, argumentoval, že rozšířený obraz Pavla jako zakladatele evropské tradice introspekce a reflexe údajně „špatného svědomí“ neodpovídá Pavlovým listům.⁶³⁷ Pavla prý tradičně čteme augustiniánskýma nebo luteránskýma očima, čímž nám uniká zásadní rozdíl mezi moderní introspekci a Pavlovými zdánlivě psychologizujícími výklady. Stendahl se ve svém ambiciózním eseji snaží ukázat, že ani zdánlivě psychologizující a antropologické výroky v Ř 7 mající dokládat introspekci, nesvědčí o Pavlově „špatném svědomí“ a nemožnosti plnit zákon. Pro Pavla prý totiž platí ono: „jde-li o spravedlnost

⁶³⁵ Ř 10,9.

⁶³⁶ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992, s. 387–389.

⁶³⁷ Stendahl, K. „The apostle Paul and the introspective conscience of the West“, c.d. Studie vyžaduje jako pandán kritiku Ernsta Käsemanna: *Paulinische Perspektiven*, c.d., s. 108–139.

podle zákona – byl jsem bez úhony“.⁶³⁸ Mezi Pavlem a oním mužem z venkova z Kafkova podobenství,⁶³⁹ který nemůže vstoupit do brány zákona a dojít spravedlnosti, tak je zásadní rozdíl a Pavel podle Stendahla neřešil dilema špatného svědomí, nýbrž v centru jeho pozornosti je spása ne-Židů probíraná a otevřená dále v kapitolách 9-11. Bezúhonnost podle zákona je tedy možná, ale sebelepší plnění zákona vede – jak ovšem upozornil již Rudolf Bultmann – k řetězu chlouby a spoléhání se na vlastní síly, tedy nikoli k bezúhonnosti a spravedlnosti před Bohem. Jak tedy slavnou sedmou kapitolu listu Římanů číst, když ne jako na introspekci založenou analýzu lidského nitra? To je problém, na jehož řešení se ani soudobá biblistika dosud nedokázala shodnout⁶⁴⁰ a je možné, že po Pavlovi chceme koherenci a systematičnost, kterou v předpokládané míře nevykazoval.⁶⁴¹ Z hlediska dějin (politických) idejí je pro nás ovšem zajímavější otázka, jaké sebeporozumění a koncept člověka se v této kapitole odráží.

Hannah Arendtová připsala sedmé kapitole listu Římanům ústřední význam pro dějiny „vnitřního člověka“ a odkrytí vůle jako význačné mentální kompetence odlišné – a mnohdy protikladné – myšlení. Téma se okrajově objevuje již v jednom ze starších esejů o svobodě,⁶⁴² ústředním tématem se však stává ve druhém díle její nedokončené knihy *The Life of the Mind* (1971).⁶⁴³ Arendtová zde ukazuje, že koncept svobodné vůle chybí v antické filosofické tradici a objevuje se až pod vlivem hebrejské a křesťanské tradice u

⁶³⁸ Fp 3,6.

⁶³⁹ Původně samostatná povídka *Před zákonem* (*Vor dem Gesetz*) je součástí kostelní scény nedokončeného románu *Proces*. Autor zde podobenství vkládá do úst – příznačně – knězi.

⁶⁴⁰ Ed P. Sanders upozorňuje na to, že sedmá kapitola listu Římanům popisuje „před-křesťanský“ život, jak je viděn z perspektivy víry. Pavel sám však – pronásledoval-li dříve církev – o svém špatném svědomí a nemožnosti dostat požadavkům zákona údajně přesvědčen nebyl. Pasáž tedy není výsledkem individuální introspekce a zkoumání svědomí (Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977, s. 443-444). Sanders tím ovšem nevysvětluje, proč je pasáž psána v první osobě singuláru. Pavel tím možná nemá na mysli nutně sebe jako konkrétní osobu, ale hovoří tak, aby se v jeho řeči čtenář či posluchač našel. Celá pasáž je tak sugestivnější a naléhavější, než kdyby totéž bylo řečeno v neutrální třetí osobě nebo v osobě druhé, která by působila jako povýšená obžaloba ostatních.

⁶⁴¹ Nelze ani pominout odlišný kontext a adresáty listu Římanům a listu Filipským. Přikláníme se k tomu, aby měl interpretační prioritu vždy list Římanům.

⁶⁴² Arendtová, H. *Krise kultury*. Přel. M. Palouš. Praha: Mladá Fronta, 1994, s. 80–87.

⁶⁴³ Arendt, H. *The Life of the Mind*. San Diego – New York – London: A Harvest Book, 1978.

Augustina. Sókratés odkrývá člověka jako „dva v jednom“; člověk má schopnost reflexivity, může vést rozhovor se sebou, z čehož plyne i jeho úkol: má se zkoumat, uvádět se do souladu, harmonizovat se. Toto odkrytí reflexivity⁶⁴⁴ přináší zároveň distanci vůči komunitě – s Patočkou řečeno – otřes naivně přijímaného smyslu. Intelektualistický předpoklad zastávaný Sókratem i Platónem, že „nikdo nejedná vědomě proti tomu, co je nejlepší, nýbrž jenom z neznalosti“,⁶⁴⁵ je zčásti zpochybněn Aristotelem, který přichází i s analýzou člověka *akratického*,⁶⁴⁶ které jsme se částečně věnovali výše.⁶⁴⁷

Ani Aristotelés však ve svých analýzách jednání nepracuje s konceptem vůle, blíží se mu však podle Arendtové pojmem *proairésis* (záměrná volba).⁶⁴⁸ Proairésis, záměrná volba, je zprostředkující kompetence mezi rozumem, žádostivostí nějakého cíle a jednáním. Záměrná volba se netýká cílů, ale pouze volby vhodných prostředků k dosažení daných cílů.⁶⁴⁹ Člověk akratický pak jedná v určitém případě vědomě nebo nevědomě proti záměrné volbě, nenásleduje tedy příkazy rozumu. Vůle je však kompetence spjatá se svobodou, nevolící jenom z předem daného spektra možností, ale je otevřená a zaměřená do budoucna a týká se i cílů a účelů. Taková mentální kompetence se podle Arendtové odkrývá v dějinách až se vznikem křesťanství a rozhodující impuls v těchto dějinách formování a odkrývání vůle a svobody přináší Pavel. Pavel má v tomto vývoji rozhodující místo nejenom proto, že odkrývá konflikt mezi „myslícím já“ a „chtějícím já“, ale proto, že tematizuje konflikt mezi různými druhy chtění. Příčinou tohoto sváru, rozštěpení člověka

⁶⁴⁴ Nejslavněji programově vyjádřeno v Platónově Obráně Sókrata: „Život bez zkoušení, není člověku hoden žití“ (*Apol.* 39a).

⁶⁴⁵ Těmito slovy shrnul argumenty vyjádřené v mnoha Platónových dialozích Aristotelés *Nic. Eth.* VII, 1145b26-27.

⁶⁴⁶ Akratického člověka je třeba odlišovat od člověka nevázaného, požitkářského (*apolaustikos*), který míní, že pro dosažení blaženosti (*eudaimonia*) je nutno se oddávat co nejvíce požitkům.

⁶⁴⁷ *Eth. Nic.* VII, 1145a a dále. Viz také kap. 3.4.

⁶⁴⁸ Viz Arendtová, H. *The Life of the Mind*, c.d., s. 55nn. Ke konceptu *proairésis* viz: Synek, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga, 2011, s. 67–85.

⁶⁴⁹ Aristotelés přitom rozlišuje mezi chtěním (*búlésis*) a záměrnou volbou (*proairésis*). Zatímco chtění se podle něho týká „nemožností“ (např. chci vyhrát v loterii), záměrná volba je podle Aristotela „uvážená žádost toho, co jest v naší moci“ (*Eth. Nic.* III, 1113a) a spadá tedy v jedno s prakticky zaměřenou rozvahou, rozvázným výběrem vhodných prostředků k dosažení daného cíle.

mezi různá chtění, není cosi vnějšího (vášeň jako u Aristotelova akratického člověka nebo tělesnost a žádostivost u Platóna), ale rozštěpené je samotné lidské nitro:⁶⁵⁰ „Když chci činit dobro (*to kalon*), mám v dosahu jen zlo (*to kakon*).“⁶⁵¹ Pavlova výpověď v první osobě je ovšem formulací *zákona (nomos)* v nitru člověka, člověka rozštěpeného mezi vůli k dobru a hříchu. Aby šlo skutečně o zákon – a Pavel zde toto slovo užívá – musí platit s jistou obecností. Je těžké si představit, že za touto analýzou lidského jednání a nitra není – jak tvrdí Stendhal – zkušenost hluboké introspekce. Podobně odkrývající a hluboká je analýza ambivalence zákona v lidském nitru. Zákon je sám o sobě dobrý, ale v člověku propadlému hříchu uvádí do pohybu (*energein*) další hříšné vášně a člověk není schopen konat dobro, co chce, nýbrž koná zlo, které nenávidí.⁶⁵² Výsledkem tohoto rozštěpu „chtění“ je skutečnost vnitřního odcizení: člověk sám v sobě poznává hříchu jako jinou mocnost, která mu znemožňuje konat dobro a nutí jej – alespoň v „před-křesťanském“ stavu existence – dělat to, co nenávidí.⁶⁵³

Pavlov antropologický až *cum grano salis* fenomenologický popis jistě nebyl veden snahou přijít na kloub otázce lidské vůle, přesto má v dějinách idejí zásadní místo, neboť představuje mimořádnou a originální analýzu niternosti a rozštěpené vůle, která do té doby provedena nebyla. Zároveň je tato tematizace situace člověka výrazem a dokladem významu niternosti v raném křesťanství. Příkladná jsou v tomto Ježíšova slova, že nejen hříšný čin, ale již samotná niterná myšlenka na hříchu je hříchem.⁶⁵⁴ Tento posun k niternosti nazýváme interiorizací, neboť to, co je relevantní a důležité, se spíše než ve sféře mravního nebo rituálního jednání, hledá primárně ve sféře lidské niternosti. Proces interiorizace není omezený pouze na křesťanství (lze ho sledovat také u stoiků), ale v Pavlově teologii dochází svého dějinného vrcholu a jistého extrému. Abychom tuto tezi doložili, je nutno učinit krátký historický exkurz.

Niternost hraje svou roli i u staroizraelských proroků a v žalmech, ale je to niternost, která má korespondovat s jednáním člověka. Ideálem je adekvace lidského nitra a mravního a

⁶⁵⁰ Srov.: Arendt, H. *The Life of the Mind*, c.d., s. 63nn.

⁶⁵¹ Ř 7,21.

⁶⁵² Ř 7,5nn.

⁶⁵³ Ř 7,15.

⁶⁵⁴ Mt 5,28, Lk 11,39.

kultického jednání.⁶⁵⁵ „Srdce“ v Tenachu nemá charakter autonomní vnitřní oblasti, nýbrž je centrem myšlení, z něhož vycházejí všechny činy. Proto je Bůh zkoumá, neboť podle přímosti a ryzosti srdce se pozná, jaký člověk je, zda je opravdu spravedlivý.⁶⁵⁶ Rovnováhu ve prospěch niternosti vychyluje až Pavel. U něho platí, že vnitřní oblast a vnější jednání mohou být v rozporu a tento rozpor je možné akceptovat. Pavel na dvou místech hovoří o „vnitřním člověku“: „vnitřní člověk (*esó anthrópos*) nachází zalíbení v zákonu Božím, v údech svých však vidím jiný zákon, který se staví proti zákonu mé mysli a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy.“⁶⁵⁷ V listu do Korintu pak Pavel explicitně o vnějším a vnitřním člověku říká: „I když náš vnější člověk (*exó anthrópos*) hyne, náš vnitřní člověk (*esó anthrópos*) se každým dnem obnovuje.“⁶⁵⁸ Tato slova pravděpodobně odkazují na Platónovy formulace o člověku vnitřním v Ústavě.⁶⁵⁹ Platónův „vnitřní člověk“ (*ho entos anthrópos*)⁶⁶⁰ představuje složku rozumovou duše, již je třeba posilovat spravedlivým jednáním, která za pomoci vznětlivosti krotí „mnohohlavého tvora“ žádostí a má určovat a udávat směr lidského jednání. Vnitřní člověk má řídit člověka celého a je opakem člověka tyranského, člověka, který již není pánem ve vlastním domě, nýbrž vládne mu slepý *erós* a on se stává otrokem svých vášní, žádostí a vnějších podnětů.⁶⁶¹ Pavlův *vnitřní a vnější člověk* je ozvukem těchto úvah, situaci člověka a dialektiku vnitřního a vnějšího vidí ovšem odlišně.

⁶⁵⁵ Neadekvace vnitřního a vnějšího je důvodem ke kritice jak Ježíšově (Mt 23,27–28). Také u proroků se setkáváme i s ostrou kritikou neadekvace mezi mravním a kultickým jednáním (např. Iz 1,10–17; Am 5).

⁶⁵⁶ Ž 17,3; 35,11; 68,2; 94,15, aj.

⁶⁵⁷ Ř 7,22–23.

⁶⁵⁸ 2K 4,16.

⁶⁵⁹ Ne že bychom předpokládali u Pavla nezprostředkovanou znalost Platónových děl. Nanejvýš lze očekávat seznámení s populárním a povrchním platonismem, jež zprostředkovali různí potulní filosofové a učitelé. Rozšířené byly také různé *digesty*, výpisy citátů a stručná shrnutí. Výslovné citáty se však u Pavla fakticky neobjevují (jediným dokladem Pavlovy údajně helénistické vzdělanosti je zlidovělý citát Menandra v 1K 15,33, jinak Pavel argumentuje především texty Tóry v řeckém překladu Septuaginty). Viz: Blumenfeld, B. *The Political Paul*, c.d., s. 11-27.

⁶⁶⁰ *Resp.* IX, 589a–b.

⁶⁶¹ *Resp.* IX, 571a–579e.

Zatímco pro Platóna je ideálem také korespondence, adekvace niternosti a jednání, vláda vnitřního člověka nad celým člověkem, pro Pavla je tato vláda člověka nad sebou samým vlastními silami nedosažitelná. Spravedlnost a vláda člověka nad sebou samým je mimo dosah lidské moci. Tato bezúspěšná situace člověka, který vlastními silami nemůže konat dobro, má však řešení a to spočívá v milosti Boží a přijetí evangelia. Ospravedlnění a spásy člověk nemůže dosáhnout tím, že správně jedná a jeho jednání je v souladu s jeho myšlením, nýbrž pouhým faktem, že uvěřil Bohu.⁶⁶² Pavel tak staví to, co je spásně-relevantní do oblasti niternosti. Víra je podmínkou spásy, podmínkou *sine qua non* a ortodoxie se ustavuje jako podmínka spásy.

Jaký je pak u Pavla vztah mezi správnou vírou a správným jednáním? Rozhodně nelze říci, že by na mravním jednání nezáleželo. Jak jsme již dříve ukázali, Pavel úplně neodmítá zákon a důležitost mravního jednání, jeho význam však proměňuje. Podstatné je vyvarovat se tří kardinálních hříchů: modloslužby, smilstva a zločinů proti mezilidskému soužití (vraždy, krádeže atp.). U Pavla ovšem dochází k přesunu spásné relevance. Správné jednání samo o sobě podmínkou spásy není, podmínkou spásy *sine qua non* je víra a správné jednání teprve vychází z milosti Boží, a děje se v Duchu svatém.⁶⁶³ Pavel není zcela bez zákona, ale jeho zákonem je nyní Kristus.⁶⁶⁴ Pavel tak ustavuje křesťanství jako ortodoxní náboženský systém, v němž spásný význam zaujímá správná víra, respektive správný obsah víry („víra, že“). Toto ustavení ortodoxního náboženského systému přináší několik revolučních změn v oblasti náboženství a politiky.

Pojem náboženství *religio* prochází spolu s rozšířením křesťanství zásadní proměnou. Římané pojem *religio* nespojovali s určitým obsahem víry, ale s obětí a kultickou praxí. Když se Pilát ptá ve známé scéně Janova evangelia Ježíše: „Co je pravda?“, není to proto, že „by neznal slovo ‚pravda‘, ale proto, že si jako Říman není s to představit nějaké smysluplné spojení mezi oblastmi náboženského, popřípadě politického a pojmem

⁶⁶² Ř 10, 9; Ga 3,6; Ř 4,3.

⁶⁶³ Viz Ř 2,6–11.

⁶⁶⁴ 1K 9,21.

pravdy“, píše historik Matthias Riedl.⁶⁶⁵ Pojem *religio* – a připomeňme, že Řekové ani nějaký ekvivalentní pojem latinskému *religio* neznali⁶⁶⁶ – pro Římany totiž označoval jevy, jež se týkaly obětí, auspicií (věštění z letu ptáků) a dalších druhů věštek, jež prospívají obci.⁶⁶⁷ Cicero spojuje pojmy *religio* a *pietas* se svědomitým plněním povinností vůči bohům.⁶⁶⁸ Tak i pojem *religiosus* znamenal osobu, která plní náboženské požadavky, jež nejsou závazné pro všechny, ale jednotlivec je sám dobrovolně přijal. Přehánění v těchto věcech vyjadřuje pojem *superstitiosus*, který přesně vzato neoznačuje pověřivost, jak bychom se mohli naivně domnívat, ale překročení míry v jednání, přehnanou míru náboženské praxe.⁶⁶⁹ Tzv. „pověřivými“ jsou například ti, kdo se modlili a obětovali celé dny, aby je jejich děti přežily,⁶⁷⁰ nebo kdo se stále před bohy strachují a bojí se jich jako nepřátel. Zbožný (*religiosus*) se bohů jen ostýchá asi jako rodičů.⁶⁷¹ Tzv. pověra (*superstitio*) tedy nemá – jako v naší řeči – význam „mylné víry“, ale přehnané náboženské praxe. Římané do vzniku křesťanství nespojují pojem *religio* s určitou závaznou výpovědí o bozích, ale chápou je jako určitou občansko-politickou praxi.⁶⁷² Neměli ani nějakou

⁶⁶⁵ Riedl, M. „*Vera religio* – ein Schlüsselbegriff im politischen Denken des spätantiken Christentums“. In: Hildebrandt, M. – Bocker, M. (eds.). *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, s. 33–58, 33.

⁶⁶⁶ Nanejvýš lze hovořit o bázi před bohy (*theón timé*), zbožnosti (*eusebeia*), nebo studu před bohy (*aidós*), zatímco konkrétní kultická a rituální praxe se označuje pojmy *latreia*, nebo *therapeia*. Viz: heslo „Religion“ in: Ritter, J. – Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8. Basel: Schwabe, 1992, s. 632n.

⁶⁶⁷ Cicero, *De natura deorum* III, 5, kde takto shrnuje „celé římské náboženství“ (*omnis populi Romani religio*) pontifex Kotta.

⁶⁶⁸ Cicero, *De natura deorum* II, 72.

⁶⁶⁹ Rüpke, J. *Náboženství Římanů*. Přel. D. Sanetrník. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 17.

⁶⁷⁰ Příklad Ciceronův: „Neboť nejen filosofové, nýbrž i naši předkové oddělili pověru od náboženství. Kdo totiž celé dny prosili a obětovali, aby je jejich děti přežily, byli nazváni pověřivými (*superstitiosi*); toto jméno nabylo později širšího významu. Kdo pak vše příslušné k úctě bohů, svědomitě znovu probrali a jakoby znovu sebrali (*relegerent*), byli nazváni zbožnými (*religiosi*)(...).“ (*De nat. deorum* II, 72; český překlad: *O přirozenosti bohů*. Přel. A. Kolář. Praha: Jan Laichter 1948, s. 88).

⁶⁷¹ Augustinus, *De civitate dei* IV, 30; VI, 9 (*O obci Boží*. Přel. J. Nováková. Praha: Karolinum, 2007).

⁶⁷² Jedna z Augustinových výtek vůči Varronovi, Ciceronovi a Senecovi je ta, že jejich skutečné smýšlení o bozích, jejich spekulativní *theologia naturalis* je v příkrém rozporu s jejich náboženským jednáním. O Senecovi Augustin například říká, že „přiřkl při těchto státních náboženských obřadech mudrcovi tu roli, aby

katechetickou instituci nebo dogmatiku, tedy závazný a ucelený teologický systém. Náboženství se člověk „učí“ tím, že ho žije, účastní se náboženských úkonů.⁶⁷³ Emfatické propojení pravdy a náboženství přináší až křesťanství a v nejstarší dochované podobě Pavel a toto propojení souvisí s interiorizací náboženství.

Interiorizace náboženství je tedy u Pavla doprovázena zvláštním a novým propojením náboženství a pravdy. Židovství má jen minimalistickou závaznou věrouku omezující se na monoteismus a historickou událost vyvedení z Egypta.⁶⁷⁴ Židovská písemná tradice se často rozděluje na tzv. *halachu* a *aggadu*. *Halacha* označuje normativní učení, podle něhož jednáme (doslova to, podle čeho chodíme) a to je to, na čem svrchovaně záleží a co by měl zbožný Žid studovat především.⁶⁷⁵ *Aggada* zahrnující všechny ne-normativní texty má spíše služebný charakter, jejím cílem je barvitým vyprávěním židovských dějin „nadchnout pro poslušnost Tóře a jejím předpisům (...).“⁶⁷⁶ Plnění smlouvy, příkazů Tóry, tak není nějakým skutkařením, ale odpovědí na Boží jednání. Můžeme-li se dopustit jistého zjednodušení v zájmu vystižení určitých ideálně-typických rozdílů, představuje judaismus – podobně jako náboženství Římanů a Řeků – náboženství ortopraxe. Náboženstvím ortodoxie je až křesťanství. Zřetelně je toto zvláštnost křesťanství oproti antickým náboženstvím vidět v Augustinově raném spise *O pravém náboženství* (389/391), který biskup z Hippo začíná výtkou, že filosofové měli různé školy a tedy různé teologie a představy o bozích, ale společné chrámy.⁶⁷⁷ Pro Římany není nemožné zastávat vzájemně neslučitelná teologická stanoviska a přitom se účastnit společného kultu.

je ve svém svědomí za závazné neměl (*in animi religione non habent*), ale v jednání to předstíral“. Ač Seneca ve ztraceném spise *De superstitione* tvrdě a sarkasticky kritizuje modloslužbu, z ohledu na občanské zákony a lidské zvyklosti „ctil nicméně jako slovutný senátor římského národa to, co káral, dělal, co vyvracel, klaněl se tomu, co odsuzoval“ (*De civitate Dei* VI, 10). Spojení pravdy a náboženství bylo Senecovi stejně cizí jako Pilátovi v Janově evangeliu.

⁶⁷³ Rüpke, J. *Náboženství Římanů*, c.d., s. 18.

⁶⁷⁴ Recitované vyznání (*šema*) v Dt 6,4–9; Dt 11,13–21 a Nu 15,37–41 zřetelně ukazuje na minimalistický „obsah víry“ uvozující požadavek náležitého jednání.

⁶⁷⁵ V traktátu *Berachot* 8a jeden rabín praví, že „po pádu Chrámu, nemá Svatý, budiž požehnán, v tomto světě nic jiného než jen čtyři lokty halachy.“

⁶⁷⁶ Sláma, P. *Tanu rabanan*, c.d., s. 454.

⁶⁷⁷ *De vera religione* I, 1.

Centrem náboženství a zdrojem identity totiž není ortodoxie, ale ortopraxe. Naopak křesťané musejí ve formulaci Jörga Rüpkeho „dbát na to, aby ti, kdo se účastní společného kultu, měli i totožnou víru“.⁶⁷⁸

Spolu s interiorizací náboženství, přesunem důrazu z ortopraxe na ortodoxii souvisí nábožensko-politický nárok na kontrolu lidské mysli a vyloučení z účasti na kultu těch, kdo mají obsah víry odlišný. Již v předchozích kapitolách jsme upozorňovali na to, jak se u Pavla ustavuje napětí mezi evangeliem Pavlovým a evangelií jinými. Jiné výklady evangelia jsou odmítnuty jako nelegitimní, překážející spáse. V kontextu sporu o dodržování zákona Pavel Galatským píše: „Divím se, že se od toho, který vás povolal milostí Kristovou, tak rychle odvracíte k jinému evangeliu. Jiné evangelium (*heteron euangelion*) ovšem není; jsou jen někteří lidé, kteří vás zneklidňují a chtějí evangelium Kristovo obrátit v pravý opak. Ale i kdybychom my nebo sám anděl z nebe přišel hlásat jiné evangelium než to, které jsme vám zvěstovali, budiž proklet! (*anathema estó*).“⁶⁷⁹ Samotný pojem jiné evangelium, *heteron euangelion*, je jedním z prvních výrazů dialektiky ortodoxie a heterodoxie, jež se stane charakteristickým zdrojem dynamiky evropských duchovních dějin. Přísně vzato lze o herezi nebo heterodoxii hovořit původně jen v křesťanství, které klade centrální důraz na závazný obsah víry.⁶⁸⁰

Historik Guy G. Stroumsa upozornil na souvislost mezi interiorizací a nárůstem náboženské nesnášenlivosti v pozdní antice.⁶⁸¹ Nelze jistě říci, že by se náboženská

⁶⁷⁸ Rüpke, J. *Náboženství Římanů*, c.d., s. 88.

⁶⁷⁹ Ga 1,6–8.

⁶⁸⁰ Nutno ovšem poznamenat, že i ostatní náboženství se pod vlivem křesťanství proměňují a ustavují se po vzoru křesťanství alespoň částečně jako ortodoxní systém. Odtud slavná žehnání, resp. prokletí odpadlíků a heretiků v judaismu (*Birkat ha-minim*; viz: Sláma, P. *Tanu rabanan*, c.d., s. 110-111; 186) nebo Juliánův pokonstantinovský pokus (císařem cca 361-363) o oživení starých pohanských kultů, obnovení obětin a chrámů, pokus, který byl výrazně ovlivněn křesťanskou církví. Důraz byl nově kladen na charitativní, respektive filantropickou činnost a morální integritu pohanských kněží, kteří zaujímají místo v žebříčku hierarchické struktury, na jejímž vrcholu stojí císař jako *pontifex maximus*. Organizační struktura tak kopíruje strukturu církevní organizace. Klíčové místo má v Juliánově „reformě“ správné náboženské vzdělání, jež nově formuje „správné smýšlení o dobré a zlém, krásném a ošklivém“ (Julian, *Epistola* 61c; srov: *Codex Theodosianus* 13.3.5). Viz: Češka, J. *Zánik antického světa*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 118–125.

⁶⁸¹ Pojem netolerance, který Stroumsa používá, je historicky zatížený, objevuje se v dnešním významu až po reformaci v době náboženských válek a sporů.

nesnášenlivost u Římanů nevyskytovala. Nejznámějším případem takové nesnášenlivosti je zákaz bakchanálií z roku 186 př. n. l. popsáný u Livia (*Ab urbe condita*) ve 39. knize a spojený také s četnými popravami iniciantů (údajně mělo jít o 6000 obětí).⁶⁸² Tento v dějinách antických náboženství bezprecedentní případ někteří autoři – jako Walter Burkert – neinterpretují jako akt motivovaný nábožensky, ale politicky. Příčinou takové krutosti nebyla nábožensky motivovaná nenávisť ke kultu boha Dionýsa, ale strach, že inicianti formují novou *civitas*, jiný lid (*alter populus*).⁶⁸³ Novější interpretace Matthiase Riedla přesvědčivě ukazuje, že paralely, které někteří pozdně-antičtí autoři shledávali mezi inicianty bakchanálií a křesťanstvím, mají kořen v radikálně apolitickém postoji obou skupin, který narušoval loajalitu k *civitas Romana*.⁶⁸⁴ Tato obava z konstituce jiného lidu (*alter populus*), který by nahradil loajalitu k Římu je jedním z hlavních zdrojů netolerance jak vůči následovníkům Dionýsovým, tak později vůči následovníkům Kristovým.

V celých dějinách antiky jde však až do rozšíření křesťanství o ojedinělý případ náboženské netolerance. Spolu s rozšířením křesťanství se ale nábožensko-politické pole proměňuje. Je-li centrem náboženství a základem náboženské identity víra a nikoli jednání, pak se tím otevírá požadavek sociální kontroly nikoli jednání, ale právě myšlení. Poté co se křesťanství stalo říšským náboženstvím, je podle Stroumsy kolektivní identita nově definována v pojmech, jež mají své kořeny v interioritě, ve víře. Základem sociální identity nemůže být *halacha*, etnicita nebo nábožensko-politická loajalita v jednání, ale je jím dogma.⁶⁸⁵ Tato fundamentální změna konstrukce sociální identity a struktury náboženství je doprovázena technickým přechodem od svitku ke kodexu. Zatímco jednotlivé svitky nevytvářejí uzavřený systém textů, kodex jakožto uzavřený soubor textů předpokládá výběr textů, jež mají být zahrnuty do závazného souboru. Ač kodex není přímo vynálezem

⁶⁸² Dionýsská mystéria se ovšem znovu objevují za císařství a byla praktikována i po nástupu křesťanství až do čtvrtého století. Viz: Burkert, W. *Ancient mystery cults*, c.d., s. 34–35; 52–53.

⁶⁸³ Viz Livius, *Dějiny XXXIX*, 13, 14.

⁶⁸⁴ Riedl, M. „The Containment of Dionysos: Religion and Politics in the Bacchanalia Affair of 186 BCE.“ *International Political Anthropology* 5 (2012): 113–133.

⁶⁸⁵ Stroumsa, G. G. „Interiorization and intolerance in early Christianity.“ In: Assmann, J. (ed.) *Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1993, s. 168–182.

křesťanství, jeho masové rozšíření a obliba souvisí právě s šířením bible a křesťanství.⁶⁸⁶ S tímto přechodem od svitku ke kodexu souvisí i strukturální proměna společenských elit. Nové náboženské komunity se nově formují kolem učeneckých elit, které nahrazují staré kněžské vrstvy, jež se soustředily na kult a obětiny.⁶⁸⁷ Raně-křesťanský přechod od ortopraxe k ortodoxii, zřejmě poprvé doložitelně vyjádřený Pavlem, má tak dalekosáhlé společenské a politické důsledky, jež zde můžeme jen stručně a skicovitě načrtnout.

Koncem druhého století se u církevních otců objevují také první *hereziologie*. Nejstarší známá je rozsáhlá polemika proti heretikům a gnostikům Ireneia z Lyonu (*Adversus Haereses*) a *Refutatio* Hippolyta Římského. Základ pro dynamický vztah mezi ortodoxií a heterodoxií je však položen v samotných textech Nového zákona. Vedle uvedené strukturální proměny náboženství je možné uvést také konkrétní pasáže, které jsou základem pozdějších hereziologií. Důležité jsou Pavlovy formulace proti rozbrojům v církvi v listu do Korintu: „slyším, že jsou mezi vámi roztržky (*schismata*) (...), musejí mezi vámi být i různé hereze (*haireseis*), aby se ukázalo, kdo z vás se osvědčí.“⁶⁸⁸ Konstatování o množství roztržek a herezí pak přechází v požadavek *introspekce*, zpytování svědomí: „Kdo by tedy jedl tento chléb a pil kalich Páně nehodně (*anaxiós*), proviní se (*enochos*) proti tělu a krvi Páně. Nechtě každý člověk sám sebe zkoumá (*dokimazetó de anthrópos heauton*), když tento chléb jí a z tohoto kalicha pije.“⁶⁸⁹ Již Pavel tedy předpokládá, že obec je složena z těch, kdo se osvědčí a z heretiků, zastánců špatného učení, kteří jsou ostatním pokušením. Prubířským kamenem má být přitom eucharistie: někteří se jí účastní jenom proto, aby se najedli a napili, jsou nehodni (*anaxiós*) a tak se smrtelně proviňují proti mystickému společenství těla a krve Páně.

Jinými fundamenty a předpoklady napětí mezi ortodoxií a herezí jsou pasáže z evangelií. Ty jsou textově mladší než Pavlovy výroky a svědčí o tom, že i raná církev prvního století považovala heterodoxii a věroučnou pluralitou za problém. Důležité je například

⁶⁸⁶ Canfora, L. *Dějiny řecké literatury*. Přel. D. Bartoňková a kol. Praha: KLP, 2001, s. 20 a s. 626-627.

⁶⁸⁷ Stroumsa, G. G. „Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions.“ In: Arnason, J. P. – Eisenstadt, S. N. – Wittrock, B. (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 296–317.

⁶⁸⁸ 1 K 11,18–19.

⁶⁸⁹ 1 K 11,28–29.

podobnosti o pleveli a pšenici. Tím, kdo zasévá mezi dobré zrna plevel, je nepřítel (*ho echtros*),⁶⁹⁰ „ten zlý“ (*ho poneros*), ďábel (*diabolos*) a plevelem jsou jeho synové.⁶⁹¹ Jak Pavel, tak evangelium ovšem nabádají k tomu, aby plevel byl ponechán a heretici nebyli v tomto čase vytrhávání z těla Kristova.⁶⁹² Plevel je v podobnosti příležitostí k tomu, aby dozrála pšenice, aby se ti praví věřící skutečně osvědčili svou věrností Pánu, který při naplnění věků (*synteleia aiónos*) sebere ty, kdo páchají bezuzdnosti a uvrhne je do ohnivé pece a spravedliví tehdy zazáří.⁶⁹³ Jak u Pavla, tak v evangeliu je obsažena zvláštní dialektika pravověrných a heretiků, kdy na jedné straně jsou heretici, synové ďábla, chráněni před aktuální pomstou, na druhé straně podrobeni přinejmenším symbolickému násilí a tlaku, jež se obrací proti těm, kdo se rozhodnou setrvat ve své herezi nebo dokonce zůstat pohany nebo Židy. Dějinný význam v dialektice ortodoxie a heterodoxie měl ovšem radikálněji interpretovaný text pozvání k večeři v Lukášově evangeliu,⁶⁹⁴ kde se ve verši 23. objevuje slavná fráze: „donuť je vstoupit“ (*anankason eiselthein, compelle intrare*), kterou později proslul Augustin⁶⁹⁵ a jež dlouhé dějiny po něm ospravedlňovala užití donucovacích prostředků vůči heretikům a jinověrcům.⁶⁹⁶

Sigmund Freud ve spise *Nespokojenost v kultuře* pregnantně popsal zvláštní propojení univerzální, nepodmíněné lásky a náboženské nesnášenlivosti, vůči těm, kdož univerzální poselství lásky odmítají přijmout:

„Když apoštol Pavel učinil základem své křesťanské obce obecnou lásku k lidem, musela se stát jejím nezbytným následkem krajní intolerance vůči těm, kdož zůstali mimo; Římanům, kteří svůj stát nezaložili na lásce, byla náboženská nesnášenlivost cizí, ačkoli u nich bylo náboženství záležitostí státní a stát byl náboženstvím zcela prostoupen.“⁶⁹⁷

⁶⁹⁰ Mt 13,25.

⁶⁹¹ Mt 13,38.

⁶⁹² Mt 13,28–29.

⁶⁹³ Mt 13,39–42.

⁶⁹⁴ Lk 14,15–23.

⁶⁹⁵ *Epistola* 93, 5; Viz také: Brown, P. „Augustine’s Attitude to Religious Coercion.“ *The Journal of Roman Studies* 54 (1964): 107–116.

⁶⁹⁶ Viz např.: Maier, H. „Gewalt im Christentum.“ *Stimmen der Zeit* 10 (2008): 679–692.

⁶⁹⁷ Freud, S. „Nespokojenost v kultuře.“ In: Týž. *O člověku a kultuře*. Přel. L. Hošek, J. Pechar. Praha: Odeon, 1989, s. 316–380, 356.

Jak bylo ukázáno výše, nelze bez upřesnění říci, že by Římanům byla náboženská nesnášenlivost cizí, přesto Freud ve svém geniálním diletantismu popsal jistou souvislost mezi univerzální láskou a pravdou a nesnášenlivostí vůči těm, kdo výzvu k přijetí univerzální pravdy odmítnou. S rozšířením křesťanství a monoteismu v pozdní antice, zvláště v pokonstantinovské době, významně stoupá náboženská nesnášenlivost jak vůči heretikům uvnitř církve, tak vůči Židům nebo pohanům. Vzrůstající nesnášenlivost souvisí jak s výrazně univerzálními a exkluzivními nároky, jež jsou historicky spojeny se vznikem a šířením křesťanství, tak s propojením teologie, dogmatu a politické moci v pokonstantinovské době. Známý je případ zničení Sarápeionu v Alexandrii v roce 391, kde došlo z iniciativy místního biskupa k profanaci pohanských kultických objektů a chrámů a nakonec ke zničení pohanského chrámu, při němž shořelo několik desítek tisíc svitků shromažďovaných staletí.⁶⁹⁸ Právní základ náboženské nesnášenlivosti však položil již císař Konstantin, který kriminalizoval pohanský náboženský kult a praktiky.⁶⁹⁹

Na druhé straně to byli právě církevní otcové, kteří rozvinuli koncept *tolerantia* jako nové sociální ctnosti. Když hovoří evangelista Lukáš o „ovoci trpělivosti“,⁷⁰⁰ pak ona trpělivost *hypomoné* měla ve starolatiných překladech ještě před Jeronýmovou Vulgátou ekvivalent *tolerantia*. *Tolerantia* ovšem původně neměla onen moderní význam shovívavosti vůči jinak myslícím a chovajícím se lidem, nýbrž nesla spíše negativní význam snášet nespravedlnost, násilí, příkoří. V Lukášově evangeliu tato *tolerantia* (*hypomoné*) má své kořeny v lásce, jež – Pavlovými slovy – vše snáší.⁷⁰¹ Z tohoto překladu a užití slova *tolerantia* vycházejí severoafričtí církevní otcové Tertullián a Cyprián. Především druhý jmenovaný činí z *mutua tolerantia*, tedy ze vzájemné trpělivosti, ohleduplnosti, snášenlivosti s odkazem na Pavla⁷⁰² důležitou sociální ctnost, jež zajišťuje sociální kohezi,

⁶⁹⁸ Socrates *Hist. Ecc.* V, 16.

⁶⁹⁹ *Codex Theodosianus* 16.10.2; 16.10.11.

⁷⁰⁰ Lk 8,15; 21,19.

⁷⁰¹ Následující výklad dějin pojmu *tolerantia* čerpáme z výkladu hesla „Toleranz“ in: Brunner, O. – Conze, W. – Koselleck, R. (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, s. 448–451.

⁷⁰² 1 K 13,7.

jednotu a mír.⁷⁰³ Tato *tolerantia* se přitom neomezuje jenom na křesťany, nýbrž týká se i „snášení Židů“ (*Iudaeis tolerandis*).⁷⁰⁴

Nebylo by tedy vhodné hledat mezi Konstantinovým zákonodárstvím a Pavlem přímé kauzální souvislosti. Dějinný vývoj je výsledkem kombinace mnoha nahodilých faktorů a výsledný stav rozhodně není monokauzální. To, jak se historicky křesťanství prosadilo jakožto náboženství ortodoxie vykazující velkou netoleranci vůči jinověrcům uvnitř církve, tak vně, ovšem souvisí s poměrně trvalou ideovou strukturou nového náboženství, jejíž počátky lze sledovat již v Pavlových epištolách. Zároveň se ale uvnitř církve rozvíjí tendence, jež tento exkluzivní a donucovací potenciál křesťanství omezují. Pojem *tolerantia*, Římany spíše vysmívaná vlastnost otroků a slabých, se u církevních otců stává klíčovou sociální ctností, která umožňuje spolu s láskou existenci církve. Tato *tolerantia* sice nemohla úplně minimalizovat koerzivní potenciál exkluzivní univerzalistické víry, klade mu ale určitá omezení. Důležité je, že obě tendence (donucovací a exkluzivní i integrující a limitující), jež se později rozvíjejí, jsou co do struktury náboženství přítomné již v Pavlových listech. Na jedné straně je to láska, jež vše snáší, jež je trpělivá, na straně druhé důraz na čistotu evangelia a ortodoxii. Přejít k ortodoxnímu náboženskému systému (náboženství své jádro odvozuje od společné víry, nikoli určitého jednání nebo kultu) jsme popsali pojmem interiorizace, který označuje onen přesun toho, co je spásně relevantní, do sféry vnitřní. Rubem interiorizace a přesunu spásné relevance do oblasti niternosti je vzrůst náboženské nesnášenlivosti, úsilí o sociálně-politickou kontrolu lidské mysli. Interiorizace s sebou však také nese možnost tolerance jako pozitivní možnosti. Interiorizace totiž zároveň otevírá prostor pro pochopení motivací druhých, pro přijetí jejich „jinakosti“. Tento rys se objevuje v Pavlově konceptu lásky, která *vše snáší* a má pro všechny pochopení. Jisté sociálně vylučující a potenciálně násilné rysy spojené s procesem interiorizace a přechodem k ortodoxii jsou postupně vyvažovány novým motivem *tolerantia*, který má kořeny v lásce jako trpělivé akceptaci rozdílů ve prospěch evangelia. Tato *tolerantia*, již lze popsat jako trpělivé snášení rozdílů, ovšem nezmirňuje symbolické násilí, jež se děje těm, kdo se odlišují od oficiální ortodoxie, tak vůči těm, kdo zůstávají vně církve a univerzální poselství odmítnou.

⁷⁰³ *De bono patientiae* 15.

⁷⁰⁴ *De bono patientiae* 6, 145.

4. Závěr: Ambivalence Pavlovy politické teologie

Práci jsme začali kritickým představením tří soudobých politicko-filosofických interpretací Pavla, jejichž nedostatky čtenář, který prošel první částí knihy, zahlédl a nemá smysl zde v detailech reprodukovat celý výklad. Obecně platí, že každý z probíraných filosofických interpretů přistupuje k Pavlovi z vlastních pozic, které na jedné straně zohledňují jisté rysy Pavlovy politické teologie, na straně druhé ji v některých ohledech redukuje nebo dokonce zkresluje. K Pavlovi jako k inspirující postavě, s níž buď vede imaginární dialog, až se s ní ztotožní, přistupuje Jacob Taubes. Nesystematické zpracování přináší mnoho zajímavých postřehů, zároveň ale znemožňuje komplexnější uchopení. Hlavní teze, že Pavel svou politickou teologií vyhlásil válku císařskému kultu, je pravděpodobně mylná; určitě pro ni nemáme dost textových ani jiných dokladů.⁷⁰⁵

Alain Badiou považuje Pavla za paradigmatickou figuru politického aktivisty zakládající univerzální společenství. Pavel je v jeho pojetí teoretikem *události* jako průlomu nitrosvětské transcendence, průlomu, který zbavuje okovů a má emancipační potenciál: zbavuje nás nadvlády diskursů a ustavuje tak subjekt, který se konstituuje setrváním ve věrnosti pravdě události navzdory pronásledování nebo výsměchu. Pavel je tak exponentem obsahově sice mylné (protože náboženské, zjevené), strukturálně však pravdivé politiky, která jediná nás může vysvobodit z nadvlády současného globálního kapitalismu a ustavit skutečnou singulární univerzalitu, nikoli jen univerzalitu formální. Pavel je tak v Badiouově pojetí zakladatelem univerzalizmu, tedy univerzalistického společenství, jež odhlíží od kulturně-distinktivních a statusových znaků a otevírá se všem, kdo jsou s to být věrni pravdě události. Problematickost takové interpretace vyplývá z toho, že je zcela ahistorická a představuje projekci moderního pojetí subjektivity, individuality a svobody do prostředí, které si více než „subjektivity“ a autonomie cenilo komunity a starobylosti tradice.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ V takovém případě je plausibilnější předpokládat, že Pavel se také držel evangelijního rozlišení na *to, co je císařovo* a *to, co je Boží*. Viz Ř 13,7; Mt 12,21; Mk 12,17; Lk 20,25.

⁷⁰⁶ Teolog François Vouga se však nedávno pokusil o aktualizaci Badiouvy knihy, výsledek je ovšem poněkud rozpačitý právě tam, kde se pokouší o aplikaci konceptů subjektivity a individuality na novozákonní texty.

Třetím soudobým interpretem, kterému jsme věnovali více pozornost, je Giorgio Agamben, jehož výklad usiluje o historickou věrnost a přiměřenost interpretace spolu s jistou systematickostí. Jeho výklad je také v dílčích interpretacích mimořádně podnětný. Agamben se snaží představit Pavla jako zakladatele evropského mesianismu, což v jeho pojetí znamená: zakladatelem tradice, jež může překonat zvláštní charakter moci, která je ve vyhocené ale přesto charakteristické podobě produkcí bezprávných bytostí (*homines sacri*) a výjimečného stavu. Pavlův mesianismus nespočívá v založení nějakého společenství, ale naopak v osvobození od něj. Pavlův koncept „*jako by ne*“ (*hós mé*) představuje suspenzi pozemského života – člověk není vnějšně vytržen ze světských souvislostí, ale fakticky pracuje *jako by* nepracoval, vlastní majetek, jako by jej nevlastnil atp. Pavlovo po-volání tak suspenduje každé povolání. Tato suspenze se odehrává ve zvláštní časové struktuře, jež má charakter času-nyní (*ho nun kairos*). Tento čas-nyní má zvláštní strukturu, neboť minulost se v něm podává nikoli jako sled událostí, ale jako plná významů a typů, na něž je třeba navázat a jejichž smysl se s naléhavostí odemyká právě v tomto mesiánském čase-nyní. Agamben se však především snaží ukázat, že tento Pavlův čas-nyní odpovídá Benjaminovu konceptu *Jetztzeit*, respektive že Benjamin byl ve svém politickém mesianismu ovlivněn právě Pavlem. Pavel je tak pro Agambena zakladatelem evropské tradice mesianismu, v níž shledává Agamben aktualitu pro dnešní situaci. Máme-li se dostat ze zajetí *moci*, jejímž mezním případem vystihujícím podstatu je výjimečný stav, v němž jsou produkovány bytosti bez práva, musíme nově promyslet pojem *lidu*, v čemž lze navázat na Pavlovo pojetí církve vyvolených jako *zbytku* z lidu. Agamben přes všechnu akribii a vynaložené úsilí Pavlovu politickou teologii instrumentalizuje ve snaze nalézt jisté východisko z analýz moci obsažených v knize *Homo sacer*.

V další části jsme se pokusili – bez snahy o instrumentalizaci – tuto jinakost Pavlova myšlení zachovat a představit v jisté komplexitě, ale přesto nutně výběrově. Vodítkem selekce byl koncept *politické teologie*; tedy šlo o motivy politicky a dějinně signifikantní, nejen o politice výslovně hovořící. Ne zvolili jsme přístup komentující jednotlivé pasáže listů, protože nám šlo o vystižení určité struktury Pavlovy politické imaginace. Zaměřili

Srov.: Vouga, F. *Teologie Nového zákona*. Přel. J. Bureš, M. Fér, J. Keller, J. Keřkovský, L. Teca. Jihlava: Mlýn, 2009, s. 333–338.

jsme se především na nejsystematičtější a teologicky nejpropracovanější list Římanům a v menší míře i na listy do Korintu a další Pavlovy autentické epištoly. Koncept politické teologie umožnil neomezit pozornost jen na třináctou kapitolu listu Římanům (jak se tomu v interpretacích často děje), ale věnovat se i méně obvyklým tématům. Započali jsme interpretací konceptu *těla Kristova*, což je motiv, který dal vzniknout jisté déletrvající struktuře politické imaginace, jež si ponechala svůj vliv až do současnosti. Středověké spory o investituru ale i moderní koncept státu s jednou hlavou řídící tělo a tělem tvořeným všemi občany svědčí o dlouhém trvání této imaginativní struktury.

Dále jsme interpretovali Pavlovo zvláštní pojetí časovosti a dějinnosti, které vytváří nadindividuální strukturu časového prožívání. Pouze v tomto rámci jsou srozumitelné další motivy Pavlovy politické teologie. Pro *proleptická očekávání* (Riedl) a je charakteristická nejenom anticipace vyšší reality a proměny lidské přirozenosti, ale i skutečnost, že tato proměna se již děje v zárodcích nyní. Pavlova strukturace času tak vytváří určitou civilizační strukturu časového prožívání, která si – s jistými modifikacemi – ponechává svou platnost. Fakt, že právě Heideggerovy fundamentálně-ontologické analýzy časovosti vycházejí genealogicky z jistého čtení listu Tesalonickým, ukazuje na – v modifikované podobě – trvání této struktury, která jakýmsi kulturně-civilizačním rámcem, v němž teprve jsou jednotlivé analýzy časovosti lidské existence proveditelné a myslitelné. Exkurz jdoucí mimo rámec Pavlových autentických listů tvořil výklad pojmu *katechon*, který má velkolepé dějiny působení a tvoří jedno z východisek evropských politických teorií říše, jež neusiluje o věčnost, ale přesto tvoří hráz proti chaosu a anomii.

Dalším pojednávaným tématem byl motiv *občanství v nebesích*, pojem, který se objevuje v listu Filipským a svědčí o depolitizaci, respektive transferu uspořádání *polis* do sféry transcendentna. S tímto motivem souvisí také depolitizace spravedlnosti, jež byla v klasických teoriích spravedlnosti chápána jako *ctnost* rozvíjející se v *polis*, nyní je vlastností Boha a člověk je jakožto jednatel pasivně ospravedlňován z víry. Spravedlnost tak prochází procesem depolitizace a devoluntarizace – tedy nejenom, že

spravedlnost není úkolem ani vlastností pozemské obce, ale ani lidskou ctností: „nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává.“⁷⁰⁷

V další kapitole jsme se věnovali Pavlovu konceptu rovnosti, respektive napětí mezi rovností v Kristu a nerovností sociální; zvláštnímu napětí mezi potenciálně emancipačními výroky⁷⁰⁸ a sociálním a politickým konzervatismem. Zde jsme se věnovali také výkladu třinácté kapitoly listu Římanům, kterou je nutno číst v kontextu Pavlovy antropologie a nesnažit se oslabit její konzervativní sdělení, jakkoli to může být mnoha interpretům „proti srsti“. Obecně platí, jak si všiml již Ernst Troeltsch, že Pavlova teologie se vyznačuje požadavkem radikální rovnosti v oblasti náboženství, předpokládá rovnost všech lidí co do nemožnosti dojít spásy vlastními silami, ale je konzervativní v oblasti sociálně-politické, což se projevuje i v akceptaci zárodků církevní hierarchie. Snahy některých interpretů vidět v Pavlovi sociálního revolucionáře, aktivistu, zakladatele univerzálního společenství rovnosti nejsou přiměřené Pavlovým listům.

V následujících dvou kapitolách jsme se věnovali klíčovému tématu Pavlovy politické teologie, a sice fenoménu univerzalizmu. V kapitole *Předpoklady univerzalizmu* jsme se snažili ukázat jednak problematičnost a víceznačnost pojmu univerzalizmu, jednak jsme se věnovali jistým univerzalistickým motivům přítomným jak v helénismu, tak v židovství, které se spojují a vzájemně stupňují a podmiňují v Pavlově univerzalistické zvěsti. V kapitole *Univerzalizmus a partikularita, láska a socialita* se věnujeme konkrétněji Pavlovu univerzalizmu a jeho vztahu k partikulárnímu. Čistý univerzalizmus je abstrakcí: žádné společenství nemůže být zcela univerzalistické, nepodmíněně inkluzivní a rezignovat na partikularitu. U Pavla tato partikularita plyne z jeho chápání tří základních hříchů celého lidstva (*modloslužba, smilstvo a vražda*), zejména ale z jeho důrazu na určitý partikulární výklad evangelia. Ne každý výklad evangelia je legitimní a již v Pavlových listech je tak patrné – pro evropské „popavlovské“ dějiny pak charakteristické – napětí mezi ortodoxií a heterodoxií.

Toto napětí mezi ortodoxií a heterodoxií souvisí s přesunem spásné relevance do sféry niternosti. Tím je na jedné straně vůbec otevřena možnost univerzalizmu, na straně druhé

⁷⁰⁷ Ř 9,16.

⁷⁰⁸ Např. Ga 3,28.

se tím otevírá napětí mezi autonomií a kontrolou lidské mysli. Přesun spásné relevance ze sféry vnější do sféry niternosti tak s sebou nese osvobození i ujařmení a především problém náboženské (ne)tolerance. Pavel v tomto ohledu zůstává ambivalentním autorem: na jedné straně je přísný v těch několika rozhodujících věcech náboženství, na straně druhé rozvíjí koncept lásky, která je zárodkem a zdrojem starokřesťanské *tolerantia*. Interiorita se po něm stává místem zápasu o spásu i zdrojem sociální identity: identita je definována vnitřním náboženským postojem. To na jedné straně vynucuje konformitu (všeobecně závazné vyznání víry), na straně druhé vyžaduje jistou autonomii jednotlivce, který by měl přijmout evangelium ne z vnějšího donucení, ale z vnitřní svobody.

Obecně vzato se Pavlova politická teologie vyznačuje transcendentalizací politických pojmů, neboli transferem politických pojmů do oblasti náboženství (spravedlnost, občanství a obec), převrácením hodnocení u některých konceptů (pokora, tolerance) a inovátorskými počiny v oblasti eklesiologie, respektive socio-politické imaginace (tělo Kristovo). Nejzásadnější změnou je ovšem proměna náboženství jako takového, vznik ortodoxie, spojení náboženství a pravdy a proces interiorizace, což má své následky i v oblasti kontroly lidské mysli. Upozornil-li Carl Schmitt téměř před sto lety na novověké transfery náboženských pojmů do oblasti státovědy,⁷⁰⁹ pak u Pavla shledáváme proces oboustranný: na jedné straně zde dochází k transcendentalizaci některých politických konceptů, na straně druhé primárně teologické a apolitické výroky mají své koreláty v oblasti politického myšlení a jednání. Pavlova politická teologie tak představuje zásadní a neopomenutelný příspěvek k dějinám politického myšlení a bez jejího pochopení lze stěží pochopit další historicko-politický vývoj a koneckonců i přetrvávání některých myšlenkových a hodnotových vzorců a imaginativních struktur, jež jsou živé dodnes.

⁷⁰⁹ „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovaným pojmy theologickými.“ Schmitt, C. *Politická theologie*, c.d., s. 31.

Vedle nepochybného historického významu si však Pavlova politická teologie uchovává i svou aktuálnost. Alespoň na závěr bychom neměli zůstat dlužni alespoň v určitých obrysech také jistého zpřítomnění Pavlovy politické teologie: co je na ní aktuální dnes, pro naši situaci? Co je naopak limitující? Pavlovy listy se vzpírají instrumentalizaci; Pavel je autor postupující dialekticky, mnohdy vnitřně rozporný, často *in stricto sensu* nepřesvědčivě argumentující a pohybující se v protikladech a paradoxech: jeho cílem není vytvořit myšlenkový systém, ale v určité situaci být co platný šíření zvěsti evangelia a tomuto cíli jsou podřízeny jeho listy včetně nejsystematičtějšího listu do Říma. Teprve poté, co jsme se pokusili o přiměřenou interpretaci *textu samotného* (a autor přitom mnohokrát korigoval své před-sudky), je možné naznačit, co by mohlo být na Pavlovi aktuální dnes.

Jistým limitem Pavlovy politické teologie je důraz na konformitu myšlení, respektive sdílený výklad evangelia – „poddanství myslí“.⁷¹⁰ Interiorita lidské mysli se tak stává zdrojem sociální identity, což otevírá prostor pro netoleranci, respektive snahu mysl ovládnout. Zatímco v pozdní antice církevní otcové rozvíjejí koncept *tolerantia*, který této snaze staví alespoň nějakou i když mnohdy nedostačující hráz,⁷¹¹ v moderní postkřesťanské době může zůstat zachován důraz na konformitu myslí bez této limitující síly. Různí analytici moderního totalitarismu ukázali, že snahou těchto režimů bylo ovládnout a eliminovat niternost.⁷¹² Totalitární režimy ve své plné síle usilovaly nejen o vnější, sociálně-vyjadřovaný souhlas, ale o vnitřní konverzi a kontrolu lidské mysli. Ani vstup do strany nebo účast na politickém rituálu nestačí: je třeba vnitřního oddání se totalizující politické moci a jejím dogmatům. Otázkou je, zda právě vznik moderních totalitárních režimů v modifikované podobě nereprodukuje s křesťanstvím vzniklou

⁷¹⁰ 2 K 10,5–6.

⁷¹¹ Viz: Angenendt, A. „Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?“ *Stimmen der Zeit* 5 (2005): 319–328.

⁷¹² Viz např.: Maier, H. *Politická náboženství: Totalitární režimy a křesťanství*. Přel. K. Osolsobě. Brno: CDK, 1999; Patočka, J. „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt.“ In: Týž, *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 243–302.

strukturu a dynamiku ortodoxie/heterodoxie.⁷¹³ Je-li tomu tak, pak je dědictví Pavlovy politické teologie i nebezpečné a o tomto nebezpečí je třeba vědět. Zatímco náboženské společenství takovou konformitu niternosti, *sacrificum intellectus*, vyžadovat může, politická moc by se ho měla vyvarovat a naopak spíše přenést důraz z ortodoxie na ortopraxi, správné jednání.

Za *aktuální* pak naopak považujeme především Pavlův koncept lásky a její souvislost s univerzalizmem. Sociotvorné funkce lásky v Pavlových listech si všiml Taubes, věnoval se jí stručně Badiou a v samostatné kapitole jsme se jí věnovali také. Láska (*agapé*) Pavlovými slovy nehledá svůj prospěch, tedy budoucí zisky, ani nepočítá křivdy. Je *nepodmíněná* a vychází z přijetí nezaslouženého daru odpuštění hříchů a přijetí evangelia. Láska je v pavlovském smyslu zohledňování situace a perspektivy druhého. Láska znamená přiznání legitimacy perspektivě druhého: každý jsme jiný, vycházíme z odlišných tradic, máme odlišné zvyklosti a mravy, ale *já* ti dobrovolně vycházím vstříc, tak abys i ty mohl svobodně dojít pravdy evangelia. Pavlovská láska je tak zvláště náročným postojem, jehož smysl se z naší společnosti nebezpečně vytrácí, přitom je jí v nábožensky, mravně a hodnotově pluralitní společnosti potřeba více než kdy dříve. Společnost, v níž se lidé budou držet svobody (nebo spravedlnosti) jako nejvyšší hodnoty, vyjádřené heslem *moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého* nebo dokonce představy, že k mé svobodě patří i možnost urážet druhého, je společností potenciálního rozkladu či občanské války.⁷¹⁴

Pavlovská láska je přitom *asymetrická*: nehledá rovnováhu, budoucí odplatu, spravedlnost, recipocitu, ale vydává se z přebytku lásky, které se člověku dostalo přijetím milosti víry a ospravedlnění. Láska je tedy ve výsledku ohledem na druhého, přijetím druhého v jeho jinakosti. Láska je v Pavlově hierarchii hodnot daleko nad svobodou, pravdou i vírou. Otázkou ovšem je, co tuto lásku dnes může nést. Pavlovská láska vychází z milosti Boží, z odpuštění hříchů, je vděčným přitakáním evangeliu a chce umožnit

⁷¹³ Viz: Hanyš, M. „Radikální nadcivilizace a orthodoxie: O některých nezamýšlených důsledcích teologie Pavla z Tarsu.“ In: Arnason, J. P. – Benyovszký, L. – Skovajsa, M. (eds.). *Dějinnost nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga, 2010, s. 271–287.

⁷¹⁴ Srov.: Sokol, J. „Máme svobodu urážet?“ In: Hanuš, J. (ed.). *Meze smířlivosti: Diskuze nad knihou Iana Burumy Vražda v Amsterdamu*. Brno: CDK, 2012, s. 27–37.

druhému, aby i on mohl dojít spásy a já mu v tom nijak nepřekážel. Co však může být oním zdrojem lásky, která umožňuje překlenout rozpory, umožňuje rozvinout pocit *communitas* v pluralitní a komplexní *societas*?

Pokus odpovědět na tuto otázku by přesáhl naše nynější možnosti a přesto je to otázka mimořádně důležitá a aktuální. Téma lásky, milosti a daru se dostalo v českém myšlení v poslední době několika rozpracování, které na výše položenou otázku může poskytnout jistou odpověď. Pavel Barša si v knize *Imanence a sociální pouto* pokládá otázku po zdroji sociality a dochází – pozoruhodné dílčí výklady zde nemůžeme reprodukovat – k odpovědi, že hraničním zdrojem sociálního pouta je nepodmíněná láska a čistý dar.⁷¹⁵ Prvotním zdrojem sociality není strach ze smrti nebo snaha o sebezáchovu (*conservatio sui*),⁷¹⁶ nýbrž nepodmíněný dar života a přitakání bytí. Koncepty společenské smlouvy, na nichž stojí liberální myšlení od Davida Humea k Johnu Rawlsovi, počítají s autonomním jednotlivcem, který uzavírá společenskou smlouvu, protože je nesoběstačný. Takový koncept *společenské smlouvy* je zcela neadekvátní nejen kvůli své teoretické rozpornosti: smluvní vztahy mohou vznikat teprve ve společnosti, v níž již panuje jistá elementární důvěra.⁷¹⁷ Je však neudržitelný i proto, že není přiměřený naší zkušenosti. Primárně se totiž nerodíme jako autonomní jednotlivci, kteří jsou z důvodu své deficiencie nuceni uzavírat vztahy s druhými lidmi, ale rodíme se jako bytosti obdarované láskou a péčí.

Dar života, respektive dědictví, hraje ústřední roli také v myšlení Jana Sokola, autora školitele, a to napříč jeho knihami. Klíčovou zkušeností je dar života a další dary (především potomci), které člověk nemůže získat vlastními silami. Z této zkušenosti obdarování se odvíjejí dva základní typy náboženského jednání: díkuvzdání (za obdržené dary) a prosba (za jejich zachování či rozmnožení).⁷¹⁸ V poslední knize *Etika a život* hovoří Sokol spíše než o daru o *dědictví* v širokém slova smyslu: dědictví člověk získává

⁷¹⁵ Barša, P. *Imanence a sociální pouto*. Brno: CDK, 2001.

⁷¹⁶ „Finální příčinou, cílem nebo záměrem“ státu „je anticipace vlastní sebezáchovy a spokojenějšího života“ (Hobbes, T. *Leviathan*. Přel. K. Berka, J. Chotaš, Z. Masopust, M. Barabas. Praha: Oikoymenth, 2009, II, 17, s. 117).

⁷¹⁷ Barša, P. *Imanence a sociální pouto*, c.d., s. 115–116. Je ovšem třeba dodat, že nesmluvního základu společenské smlouvy si byl vědom už David Hume.

⁷¹⁸ Sokol, J. *Člověk a náboženství*, c.d., s. 74.

jednostranným aktem, ale nemůže je vrátet, neboť není komu. Jsme dědici nejenom zděděného hmotného majetku, ale především jazyka, vzdělanosti a kultury, společenských institucí a dalších kulturních statků. Paradoxně však čím více jsme v evropské moderní společnosti dědici a máme díky tomu nesrovnatelně lepší podmínky pro život než všechny předchozí generace, tím méně jsme s to nahlédnout, že žijeme ze zděděného či svěřeného.⁷¹⁹ Rozšířený názor, že člověk se hned rodí s právy a není nikomu nic dlužen, zakrývá důležitý fakt, že žijeme ze svěřeného a toto svěřené jsme obdrželi zadarmo. Spíše než bytosti s nezadatelnými právy se tak rodíme jako dlužníci, kteří nemohou obdržené dary vrátit těm, od nichž je obdrželi, a tak jsou vyzváni k tomu, aby o ně pečovali a předávali je dále. Sokol tak rozšiřuje fakt obdarování či dědictví z pouhého předání biologického života a péče i na společenské instituce a kulturní a civilizační statky, které neexistují samy od sebe, ale za to, že z nich *zadarmo* profitujeme, vděčíme úsilí a obětavosti našich předků.⁷²⁰

Nová artikulace a projasnění tohoto charakteru lidského života, respektive nahrazení neadekvátního sebeporozumění člověka jako autonomní bytosti antropologií dlužníka či dědice, by mohlo funkčně odpovídat Pavlově pojetí milosti a být zdrojem sociotvorné lásky. Ostatně pro Pavla byla taková zkušenost daru nejspíš samozřejmá. „Máš něco, co bys nebyl dostal?“, ptá se Pavel v listu do Korintu.⁷²¹ Na jiném místě listu Římanům pak říká: „jsem dlužníkem (*ho ofeiletés*) Řeků i barbarů, moudrých i nemoudrých“.⁷²² Tento postoj bez zásluh obdarovaného dlužníka je pak také základem Pavlova vztahu k druhým. Společnost sestávající z lidí původem z velmi různorodých skupin a kulturních kontextů se může udržet jenom tehdy, když se lidé akceptují ve své jinakosti a shodu vyžadují jenom v tom nejnужnějším. Tím nejnужnějším i pro Pavla byl společný jazyk jako základní komunikační prostředek a elementární shoda na výkladu evangelia.

⁷¹⁹ Sokol, J. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 174–175.

⁷²⁰ Dalším kdo se vedle P. Barši a J. Sokola u nás v nedávně době chopil tématu sociotvorné funkce lásky je Petr Drulák, který znovu vyzvedá klasickou triádu *svoboda, rovnost, bratrství* Drulák, P. *Politika nezájmu*. Praha: Slon, 2012.

⁷²¹ 1 K 4,7.

⁷²² Ř 1,14.

Jakkoli se žádná komplexní společnost jistě neobejde bez reglementujícího principu spravedlnosti a ekvivalence,⁷²³ takové principy nemohou být jejím základem. Spravedlnost a principy rovnosti nemohou být zdrojem *sociálního pouta*, které přetrvá i v situacích, kdy je sociální vazba jednotlivce na společnost krajně nevýhodná.⁷²⁴ Sociální pouto nemohou založit ani směnné vztahy: směna má integrativní funkci jen potud, pokud je výhodná pro všechny zúčastněné a jistou elementární důvěru již předpokládá. Začne-li se však majetková a mocenská nerovnováha vychylovat natolik, že jedni se – třeba následkem *spravedlivých* tržních směn – stanou dlužníky, jejichž dluhy jsou nesplatitelné a kteří se z této situace nikdy nemohou dostat, nelze hovořit o stabilní společnosti, nýbrž o stavu potenciálního nebo počínajícího rozkladu.⁷²⁵

Společnost drží pohromadě nikoli proto, že je to výhodné (taková společnost se začne rozpadat ihned, jakmile to výhodné být pro některé její členy přestane), ale proto, že je prodchnuta vědomím bratrství, tedy že lidé se – prostě řečeno – mají rádi. Poněkud zapomenutý princip bratrství (*fraternité*) musí vyvažovat principy svobody a rovnosti. Toto bratrství nemůže být založeno na krvi a půdě, ale vzniká zkušeností daru. Každý jedinec přijal nejenom život a nepodmíněnou péči rodičů, ale také civilizační statky, instituce, vzdělání, kulturu, jazyk, mírový stav nebo právo a o tyto statky je třeba pečovat a předávat je dále. Toto předávání se přitom neděje tak, že obdržené vrátíme, od nichž jsme přijali, ale jsouce sami nezaslouženě obdarováni z přebytku milosti obdarováváme ty, kteří nám dar sami nemohou nikdy vrátit a stejně jako my si ho nijak nezaslouží.

Jiným aktuálním rysem Pavlovy politické teologie je motiv ospravedlnění a odpuštění. Pavel sice pojem odpuštění (*afesis*) vůbec neužívá, ale pojem ospravedlnění je – jak si všimli četní interpreti – korelátum Ježíšova odpuštění hříchů. Společnost, která rezignuje na ochotu odpouštět nebo nechat některé viny k posouzení Bohu, se dobrovolně paralyzuje a utápí v neutuchajícím volání po „vyrování se s minulostí“, na jehož konkrétní podobě se ani není s to dohodnout. Pavlovým požadavkem je však uznání *vlastní viny* a

⁷²³ I Pavel si této pozitivní funkce vládnoucí moci a pozemské spravedlnosti byl vědom (Ř 13).

⁷²⁴ Tuto klasickou námitku proti liberalismu formuloval již Carl Schmitt. Liberální stát absolutizující hodnotu individuální svobody nemůže nutit lidi, aby v případě potřeby na jeho obranu nasadili svůj život. Proto liberalismus není žádnou státotvornou politickou filosofií (srov.: Schmitt, C. *Pojem politična*, c.d., s. 70n).

⁷²⁵ Toto platí nejenom pro jednotlivce ve společnosti, ale i pro celé státy spojené ve svaz nebo federaci.

nikoli nekonečné poukazování na viny těch druhých, což příliš často slouží jen k vlastní exkulpaci nebo „farizejskému“ potvrzování vlastního morálního sebeobrazu. Uznání vlastní vin a vlastní provinilosti, přijetí faktu vlastní hříšnosti, je tak podmínkou skutečného „vyrování se s minulostí“, které nemůže být ničím jiným než konkrétní a praktickou snahou o nápravu křivd a prosbou o odpuštění. Korelátem této prosby o odpuštění vlastních vin je však v tradičně křesťanském pojetí také odpuštění „našim viníkům“.⁷²⁶ Odpuštění má tak osvobozující moc, přerušuje začarovaný kruh recipročního násilí a umožňuje nový začátek, zbavuje břemene minulých vin a otevírá znovu budoucnost. Uznání faktu provinilosti či hříšnosti jako výchozí situace člověka otevírá prostor pro solidaritu ale i zdravou nedůvěru v osobnosti, jež si chtějí uzurpovat moc nad našimi životy. Aktualita Pavlova myšlení pak v neposlední řadě spočívá v tom, co napsal Taubes v dopisu Arminu Mohlerovi: „Neuměl bych se svým bídným a často křiváckým životem postoupit ani krok dále (...), bez toho abych se upínal na lásku, slitování, odpuštění, což mne vede stále znovu – a proti mé „vůli“ – k Pavlovi.“⁷²⁷ Dodejme, že to platí nejenom pro jednotlivce, ale i pro celé společnosti.

⁷²⁶ Mt 6,12; Lk 11,4.

⁷²⁷ Taubes, J. *Ad Carl Schmitt*, c.d., s. 34-35.

5. Seznam použité literatury

Agamben, Giorgio. *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*. Přel. David Giurato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: Suverénní moc a holý život*. Přel. Naděžda Bonaventurová. Praha: Oikoymenh, 2010.

Agamben, Giorgio. *Prostředky bez účelu: Poznámky o politice*. Přel. Naděžda Bonaventurová. Praha: Slon, 2003.

Angenendt, Arnold. „Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?“ *Stimmen der Zeit* 5 (2005): 319–328.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego – New York – London: A Harvest Book, 1978.

Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Přel. Václav Němec. Praha: Oikoymenh, 2007.

Arendtová, Hannah. *Krise kultury*. Přel. Martin Palouš. Praha: Mladá Fronta, 1994.

Aristotelés. *Politika I (řecko-česky)*. Přel. Milan Mráz. Praha: Oikoymenh, 1999.

Aristotelés. *Politika*. Přel. Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 1998.

Aristotelés. *Metafyzika*. Přel. Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 2008.

Aristotelés. *Etika Níkomachova*. Přel. Antonín Kříž. Praha: Petr Rezek, 2009.

Assmann, Jan. "Axial 'Breakthroughs' and Semantic 'Relocations' in Ancient Egypt and Israel." In: Arnason, Johann. P. - Eisenstadt, Shmuel N. - Wittrock, Björn (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 133–156.

Assmann, Jan. *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. 4. vyd. Wien: Picus Verlag, 2007.

Assmann, Jan. *Panství a spása: Politická theologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a v Evropě*. Přel. Otakar Vochoč. Praha: OIKOYMENH, 2012.

Assmann, Jan. „Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translability.“ In: Budick, Sanford – Iser, Wolfgang (eds). *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. Stanford: Stanford University Press, 1996, s. 25-36.

Augustinus, Aurelius: *De Vera Religione*. In: Augustine. *Earlier writings*. Přel. John H. S. Burleigh. London: SCM Press, 1953, s. 225–283.

Augustinus, Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Přel.: Stanislav Sousedík, Ondřej Koupil. Olomouc: Krystal, 2000.

Augustinus, Aurelius. *O obci Boží*. Přel. Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007.

Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. Přel. Mikuláš Levý. Reprint z vyd. 1926. Praha: Kalich, 2006.

Badiou, Alain. *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous, 2003.

Badiou, Alain. „St. Paul, Founder of the Universal Subject“. In: John D. Caputo – Linda Martín Alcoff. *St. Paul among the Philosophers*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2009, s. 27-38.

Badiou, Alain. *Svatý Pavel: Zakladatel univerzalizmu*. Přel. Josef Fulka. Praha: Svoboda Servis, 2010.

Barša, Pavel. *Imanence a sociální pouto*. Brno: CDK, 2001.

Barša, Pavel. *Paměť a genocida: Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011.

Barth, Karl. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. Zürich: Theologischer Verlag, 2010.

Bauer, Bruno. *Christus und die Caesaren: Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenthum*. 2. vyd. Berlin: Eugen Grosser, 1879.

Benjamin, Walter. „O pojmu dějin.“ In: Týž. *Výbor z díla II: Teoretické pasáže*. Přel. Martin Ritter. Praha: Oikymenh, 2011, s. 307-316.

Blumenfeld, Bruno. *The political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. „Vznik státu jako proces sekularizace“. In: Hanuš, Jiří (ed.). *Vznik státu jako proces sekularizace: Diskuze nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: CDK, 2006, s. 7–24.

Bornkamm, Günther. *Apoštol Pavel*. Přel. Miroslav Hájek. Praha: Kalich, 1998.

Bouertz, Pierre. *Svědkové budoucího času I: Cohen, Rosenzweig, Benjamin*. Přel. Martin Pokorný. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Boyarin, Daniel. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1994.

Brandt, Reinhardt. „Das Titeblatt des Leviathan.“ In: Kersting, Wolfgang. (ed.) *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin: Akademie-Verlag, 1996, s. 29-53.

Brejdak, Jaromir. „Philosophia Crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus.“ *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998): 21–44.

Brown, Peter. „Augustine’s Attitude to Religious Coercion.“ *The Journal of Roman Studies* 54 (1964): 107-116.

Brož, Jaroslav. „Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30-10,10“. In: Tichý, Ladislav – Opatrný, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2009, s. 5-30

Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.

Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984.

Burkert, Walter. *The Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 1987.

Burton. Mack. L. *Who Wrote the New Testament?: The making of the Christian myth*. New York, Harper Collins, 1995.

Cancik, Hubert. „Alle Gewalt ist von Gott: Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren.“ In: Gladigow, Burkhardt (ed.). *Staat und Religion*. Berlin: Patmos Verlag, 1981, s. 53-74.

Canfora, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Přel. Dagmar Bartoňková a kol. Praha: KLP, 2001.

Cicero, Marcus Tullius. *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*. Oxford – New York: Oxford University Press, 2006.

Cicero, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů*. Přel. Antonín Kolář. Praha: Jan Laichter 1948.

Cyprien de Carthage. *A donat et La vertu du patience*. Přel. Jean Molager. Paris: Les Editions du Cerf, 1982.

Češka, Josef. *Zánik antického světa*. Praha: Vyšehrad, 2000.

Díogenés Laertios. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. Antonín Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995.

Drulák, Petr. *Politika nezájmu*. Praha: Slon, 2012.

Eisenstadt, Shmuel. „Max Webers Sicht des frühen Christentums und die Entstehung der westlichen Zivilisation. Einige vergleichende Überlegungen.“ In: Schluchter, Wolfgang (ed.). *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 509-524.

Eisenstadt, Shmuel. N. „The Axial Age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics.“ In: Týž. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2005, s. 195-217.

Festinger, Leon – Riecken, Henry, W. – Schachter, Stanely. *When Prophecy Fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. London: Pinter & Martin, 2008.

Finkelde Dominik. *Die politische Eschatologie nach Paulus: Badiou – Agamben – Žižek – Santner*. Wien: Verlag Turia + Kant, 2007.

Fitzmeyer, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven – London: Yale University Press, 2008.

Foucault, Michel. *Dějiny sexuality I.: Vůle k věděni*. Přel. Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann & Synové, 1999.

Freud, Sigmund. *Der Mann Moses und die monoteistische Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

Freud Sigmund. „Nespokojenost v kultuře.“ In: Týž. *O člověku a kultuře*. Přel. Ludvík Hošek, Jiří Pechar. Praha: Odeon, 1989, s. 316–380.

Freud, Sigmund. *Spisy z let 1932-1939*. Přel. Ludvík Hošek, Jiří Pechar, Otakar Vochoč. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1998.

Gertz, Jan Chr. (ed.) *Grundinformation Altes Testament*. 3. vyd. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 2009.

Geulen, Eva. *Giorgio Agamben zur Einführung*. 2. vyd. Hamburg: Junius, 2005.

Gignac, Alain. „Taubes, Badiou, Agamben: Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers“. In: David Odell Scott (ed.). *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*. New York: T & T Clark, 2007, s. 155–211.

Ginzburg, Carlo. *Benandanti*. Přel. Josef Hajný. Praha: Argo, 2002.

Grosheutschi, Felix. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

Hanyš, Milan. *Filosofická interpretace biblického konceptu stvoření podle Genesis 1,1–2,4a*. Nепublikovaná diplomová práce obhájená na FHS UK, 2009.

Hanyš, Milan. „Radikální nadcivilizace a orthodoxie: O některých nezamýšlených důsledcích teologie Pavla z Tarsu.“ In: Arnason, Johann. P. – Benyovszký, Ladislav – Skovajsa, Marek (eds.). *Dějinnost nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga, 2010, s. 271–287.

- Harill, Albert, J. „Paul and Empire: Studying Roman Identity after the Cultural Turn.“ *Early Christianity* 2 (2011): 281-311.
- Havelka, Miloš. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. In: Weber, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 13–115.
- Havemann, Daniel. *Der ‚Apostel der Rache‘: Nietzsches Paulusdeutung*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Hawthorne, Gerald. F. – Martin, Ralph. P. (eds.) *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove (Illinois) – Leicester: Intervarsity Press, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Dějiny filosofie I*. Přel. Josef Cibulka, Milan Sobotka. Praha: ČSAV, 1961.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 15. vyd. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- Hell, Julia. „Katechon: Carl Schmitt’s Imperial Theology and the Ruins of the Future.“ *The Germanic Review* 84 (2009): 283-326.
- Hengel, Martin. "Der vorchristliche Paulus." In: Hengel, Martin, Heckel, Ulrich (eds.). *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991, s. 177–293.
- Hérodotos. *Dějiny*. Přel. Jaroslav Šonka. Praha: Academia, 2003.
- Herold, Vilém – Müller, Ivan – Havlíček, Aleš (eds.). *Politické myšlení raného křesťanství a středověku*. Praha: Oikoymenh, 2011.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Přel. Karel Berka, Jiří Chotaš, Zdeněk Masopust, Marina Barabas. Praha: Oikoymenh, 2009.

Irenaeus z Lyonu. *Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky*. Přel. Jan Nep. František Desolda. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876.

Jonas, Hans. *Erinnerungen*. Ed. Christian Wiese. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag, 2003.

Karfíkova, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikoymenh, 2006.

Karfíková, Lenka. „‘Milost zvítězila’ Augustinův dvojitý výklad Pavlovy nauky o milosti.“ In: Karfíková, Lenka – Mrázek, Jiří (eds.). *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 159–175.

Käsemann, Ernst. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.

Kantorowicz, Ernst H.. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

Kouba Pavel. *Nietzsche: Filosofická interpretace*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006.

Laclau, Ernesto. *Emancipace a radikální demokracie*. Přel. Jan Bíba, Josef Fulka. Praha: Karolinum, 2013.

Levi, Primo. *Je-li toto člověk*. Přel. Drahoslava Janderová. Praha: Sefer, 1995.

Lévi-Strauss, Claude. *Myšlení přírodních národů*. Přel. Jiří Pechar. 2. vyd. Praha: Dauphin, 1996.

Livius. *Dějiny I*. Přel. Pavel Kucharský. Praha: Svoboda, 1971.

Longenecker, Richard L. *World Biblical Commentary 41: Galatians*. Dallas: Word Books, 1990.

Lübbe, Hermann. „Religion nach der Aufklärung.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979): 165-183.

Maier, Hans. „Gewalt im Christentum.“ *Stimmen der Zeit* 10 (2008): 679-692.

Maier, Hans. *Politická náboženství: Totalitární režimy a křesťanství*. Přel. Klára Osolsobě. Brno: CDK, 1999.

- Marchart, Oliver. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Markschies, Christoph. *Mezi dvěma světy*. Přel. Kateřina Rynešová. Praha. Vyšehrad, 2005.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Mensching, Gustav. *Volksreligion und Weltreligion*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1938.
- Müller, Klaus. *Tora für die Völker: Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. 2. vyd. Berlin: Institut für Kirche und Judentum, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Lidské, příliš lidské I*. Přel. Věra Koubová. Praha: Oikoymenh, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachlaß 1885 – 1887: Kritische Studienausgabe 12*. Giorgio Colli,azzino Montinari (eds.). Berlin – New York: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachlaß 1887 – 1889: Kritische Studienausgabe 13*. Giorgio Colli,azzino Montinari (eds.). Berlin – New York: de Gruyter, 1999.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denken. Band 1: Die Griechen. Teilband 1: Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag, 2001.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Band 2: Die Römer und das Mittelalter. Teilband 1: Die Römer*. Stuttgart – Weimar: Metzler Verlag, 2002.
- Otto, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.
- Pangritz, Andreas. „Ende des Gesetzes (Röm 10,4)?“: Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes“: In: Gesine Palmer et al. (ed.). *Torah – Nomos – Ius: Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Berlin: Vorwerk 8, 1999, s. 187-202.
- Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007.

- Patočka, Jan. „Nadcivilizace a její vnitřní konflikt.“ In: Týž, *Péče o duši I.* Praha: Oikoymenh, 1996, s. 243–302.
- Peppel, Matthias. „Römische Reichsreligion und Reichstheologie.“ In: Cancik, Hubert – Rüpke, Jörg (eds.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte.* Erfurt: Schwerpunktprogramm 1080 der DFG, 2003, s. 16-23.
- Peterson, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Betrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
- Platón. *Ústava.* Přel. František Novotný. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005.
- Platón. *Parmenidés.* Přel. František Novotný. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Platón. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón.* Přel. František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Platón. *Theaitétos.* Přel. František Novotný. 4. vyd. Praha: Oikoymenh 2007.
- Platón. *Timaios, Kritias.* Přel. František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2008.
- Pohlenz, Max. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 1948.
- Pöggeller, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers.* 3. vyd. Tübingen: Neske, 1990.
- Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich. *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie.* Přel. Pavel Moskala – Lucie Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013.
- Rankin, David. *Tertullianus a církev.* Přel. Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2002.
- Redfield, Robert. *Peasant, Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Riedl, Matthias. *Joachim von Fiore: Denker der vollendeten Menschheit.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

- Riedl, Matthias. „Living in the Future: Proleptic Existence in Religion, Politics and Art“ *International Political Anthropology* 2 (2010): 115-132.
- Riedl, Matthias. „The Containment of Dionysos: Religion and Politics in the Bacchanalia Affair of 186 BCE.“ *International Political Anthropology* 5 (2012): 113-133.
- Riedl, Matthias „*Vera religio* – ein Schlüsselbegriff im politischen Denken des spätantiken Christentums.“ In: Hildebrandt, Mathias – Bocker, Manfred (eds.). *Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, s. 33–58.
- Ritter, Joachim – Gründer, Kalfried (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8. Basel: Schwabe, 1992.
- Rosenzweig, Franz. *On Jewish learning*. Ed. Nahum N. Glatzer. Schocken Books: New York, 1955.
- Rüpke, Jörg. *Náboženství Římanů*. Přel. David Sanetrník. Praha: Vyšehrad, 2007.
- Salaquarda, Jörg. „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (1974): 97–124.
- Sanders, Ed P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977.
- Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. 2. vyd. Berlin: Duncker & Humblot, 1950.
- Schmitt, Carl. *Politická theologie*. Přel. Jan Kranát, Otakar Vochoč. Praha: OIKOYMENH 2012.
- Schmitt, Carl. *Pojem politična*. Přel. Otakar Vochoč. Praha – Brno: OIKOYMENH – CDK, 2007.
- Schluchter, Wolfgang. „Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus“. In Týž (ed.). *Max Webers Studie über das antiken Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, s. 11–77.

Schluchter, Wolfgang. „Der Ansatz von Max Webers Religionssoziologie am Beispiel seiner Studie über das antike Judentum“. In: Luchesi, Brigitte – Stuckrad, Kocku von (eds.). *Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans. G. Kippenberg zu seinem 65 Geburtstag*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 75-101.

Scholem, Gerschom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Schulte, Christoph. „Paulus“. In: Richard Faber, Eveline Goodman-Thau, Thomas Macho (eds.). *Abendländische Eschatologie: Ad Jacob Taubes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, s. 93-104.

Shijun, Tong. „Varieties of Universalism.“ *European Journal of Social Theory* 12 (2009): 449-463.

Sláma, Petr. *Tanu Rabanan: Antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2010.

Smith, Jonathan Z. „A Matter of Class: Taxonomies of Religion.“ *Harvard Theological Review* 89 (1996): 387-403.

Socrates, Scholasticus. *Církevní dějiny: II. díl*. Přel. Josef Novák. Praha: Česká katolická charita, 1990.

Sokol, Jan. *Člověk a náboženství*. Praha: Portál 2004.

Sokol, Jan. *Etika a život: Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010.

Sokol, Jan. „Máme svobodu urážet?“ In: Hanuš, Jiří (ed.). *Meze smířlivosti: Diskuze nad knihou Iana Burumy Vražda v Amsterdamu*. Brno: CDK, 2012, s. 27–37.

Souček, Josef B. „Stát v Novém zákoně“. In: Pokorný, Petr (ed.). *Kristus a dějiny*. Praha: Kalich, 1987, s. 47–59.

Souček, Josef B. *Teologie apoštola Pavla*. Petr Pokorný (ed.). Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1982.

Stendahl, Krister. „The apostle Paul and the introspective conscience of the West.“ In: Týž, *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976, s. 78–96.

Stroumsa, Guy, G. "Interiorization and intolerance in early Christianity." In: Assmann, Jan (ed.) *Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1993, s. 168-182.

Stroumsa, Guy, G. „Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions." In: Arnason, Johann P. – Eisenstadt, Shmuel N. – Wittrock, Björn (eds.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 296–317.

Synek, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga, 2011.

Taubes, Jacob. *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob an Gerschom Scholem und andere Materialien*. Ed. Elettra Stimilli. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

Taubes, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987.

Taubes, Jacob. „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum“. In: Týž. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*. Aleida Assmann, Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich, Winfried Menninghaus (eds.). 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007, s. 85-98.

Taubes, J. „Der Messianismus und sein Preis“. In: Týž. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*. Aleida Assmann, Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich, Winfried Menninghaus (eds.). 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007, s. 43-49.

Taubes, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987*. Eds. Aleida Assmann et al. 3. opr. vydání. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

Tertullianus. *Apologeticum*. Přel. Josef Novák. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987.

Tertullianus. *Apologeticum – Verteidigung des Christentums. Lateinisch- Deutsch*. Přel. Carl Becker. 2. vyd. München: Kösel, 1961.

Trilling, Wolfgang. *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1972.

Trembl, Martin. „Die Figur des Paulus in Jacob Taubes' Religionsphilosophie“. In: Gesine Palmer et al. (ed.). *Torah – Nomos – Ius: Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*. Berlin: Vorwerk 8, 1999, s. 164-186.

Tresmontant, Claude. *Bible a antická tradice*. Přel. Jan Sokol. Praha: Vyšehrad, 1998.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Přel. Olive Wyon. Louisville (Kentucky): John Knox Press, 1992.

Troeltsch, Ernst. *Z dějin evropského ducha*. Praha: Historický klub, 1934.

Vouga, François. *Teologie Nového zákona*. Přel. Jiří Bureš, Martin Fér, Jakub Keller, Jan Keřkovský, Leonard Teca. Jihlava: Mlýn, 2009.

Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.

Wernisch, Martin. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011.

Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III.: Das antike Judentum*. Marianne Weber (ed.). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921.

Weber, Max. *Gesamtausgabe. Band I/19: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*. Helwig Schmidt-Glintzer (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

Weber, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Přel. Miloš Havelka. Praha: Oikoymenh, 2009.

Weber, Max. *Sociologie náboženství*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.

Wischmeyer, Oda (ed.) *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2006.

Xenophon. *Memorabilia and Oeconomicus*. Přel. E. C. Marchant. Harvard: Loeb Classical, 1923.

Žižek, Slavoj. *Nepolapitelný subjekt: Chybějící střed politické ontologie*. Přel.: Michal Hauser. Chomutov: Luboš Marek, 2006.

Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge (Mass.) – London, MIT Press, 2003.

Ostatní edice a vydání pramenů:

Biblií svatá aneb všechna písmena Starého i Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613. Praha 1945.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. 7. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1996.

Biblia hebraica Stuttgartensia. K. Elliger – W. Rudolph (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Codex Theodosianus. <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius.html> [poslední přístup 17.10.2013].

Encyclopaedia Judaica. Vol. 14. Cecil Roth, Geoffrey Wigoder a kol. (eds.). Jerusalem: Keter, ca 1990.

Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud. Berakoth. Přel. Maurice Simon London, 1990.

Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud: Sanhadrin. Přel. J. Schachter, H. Freedman. London: Soncino Press, 1994.

Spisy apoštolských otců. Přel. Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol. Praha: Kalich, 2004.

Knihy tajemství a moudrosti I.: Mimobiblické židovské spisy a pseudoepigrafy. Zdeněk Soušek (ed.). Praha: Vyšehrad, 1996.

Knihy tajemství a moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy a pseudoepigrafy. Zdeněk Soušek (ed.). Praha: Vyšehrad, 1998.

Res Gestae divi Augusti (Činy božského Augusta). Přel. J. Nováková. In: *O vlastním osudu*. Praha: Odeon, 1973, s. 37-47.

The Greek New Testament. Kurt Aland – Bruce M. Metzger a kol. (eds.). 9. vyd. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

Summary

Apostle Paul and philosophy: A study to political theology and its reception in contemporary philosophy

The dissertation offers an interpretation of Paul's political thought in the context of current philosophy. The first part presents a methodological basis of the work and consists of two chapters. The first chapter is dedicated to the concept of political theology as it was established by Carl Schmitt and later reworked by Jacob Taubes or Jan Assmann. The concept of political theology is conceived as a methodological tool that enables us to concentrate on interrelations and mutual effects of religion and politics and to expose implicit or explicit political meanings and implications of religious ideas. The second methodological chapter deals with Max Weber's approach to "economic ethics of world religions" and the figure of Paul in his concept of rationalization. Weber concentrates on historical crossroads and switches which are a result of random chain of coincidences and factors forming a specific relation to values (*Wertbeziehung*) which enables us to understand further historical development. Paul's missionary activity and theology represents such a relation to values with far-reaching consequences even for the modern era.

The second part of the thesis deals with the three most important and influential interpretations of Paul in current non-Christian philosophy: Jacob Taubes, Alain Badiou, and Giorgio Agamben. The German-Jewish philosopher Jacob Taubes was the first to raise the topic of Paul's political theology. His posthumously edited and published lectures *Political theology of Paul* contain many inspirational thoughts and observations, though under serious examination, they are revealed as quite unoriginal and some of his claims do not seem tenable. The 19th century thesis of the Hegelian philosopher Bruno Bauer that Paul declared war on the flourishing cult of Roman emperors is the main theme. Taubes raised the thesis but went a step further: he presupposed that Paul's attempt was to establish a new universal community (competing to that of the Roman Empire) that would be integrated and bound by love. The community of church based on love as a key social bonding factor was supposed to replace the Roman Empire. Paul is seen as the founder of a new type of socio-political order which is alternative both to the political

supremacy of the multinational Roman Empire and the order of ethnical unity of the Jewish nation.

Next chapter focuses on Alain Badiou's book on Paul. Badiou, who is a radical leftist, feels attracted to Paul as to one of the founding figures of universalism and an activist figure who does not care about the dominating power discourses but who is concerned only about the universal truth of the event which must remain open and accessible to everyone (i.e. not excluding people of different gender, ethnic or political identities which are no longer relevant and important). Thus, Paul is a prototype of an activist as someone who has his own ideology which does not root in the power discourses and cultural establishment but in his subjective conviction and experience of the event. Though Badiou's theses are effective, they are mostly ahistorical and seem to be a projection of modern understanding of subjectivity and universality onto the 1st century reality. Also, the term universalism – although Badiou points to a relevant and neglected topic – should be used in a more differentiated manner in order to serve as a term describing Paul's political theology.

Giorgio Agamben is the third philosopher to whom we dedicated a chapter in the essay. His commentary on the first sentence of Paul's letter to the Romans is a serious and profound attempt to understand the letter as a foundational text of Western political messianism. Agamben offers many inspirational insights on Paul's letters, though his interest and some of his theses arise from the problems based on the antinomies in Agamben's own philosophy. (Paul's and W. Benjamin's) political messianism is seen a possible solution that could overcome the dead end of Western political power that inevitably presupposes the possibility of state of emergency (*Ausnahmezustand*) and leads to the production of human beings deprived of their rights, the so-called *homines sacri*. After this chapter, the second part of the thesis is concluded with a brief presentation of Slavoj Žižek's theses, although his book relate to the topic only partially. More attention is then dedicated to Daniel Boyarin's theses in his book *Radical Jew*. His defence of particular identity serve here as a critic of Pauline and any other universalism that devaluates the particular and tends to use coercion or "symbolic violence" towards

groups which do not fit to the proposed form of universalism or do not accept the allegedly universal religious truth.

After the critical review of the current discussion in the second part, our own interpretation of Paul's political theology is offered in the third part of the book. The following chapters are partly based on critical evaluation of the modern interpretations discussed in the previous chapters but they mostly focus on different aspects or interpret Paul's political theology differently. The first chapter focuses on the ecclesiological imaginary contained in the term *soma Christou* (*corpus Christi*, *body of Christ*). The ancient understanding of the society as a body (e.g. contained in the Livy's report on Menenius Agrippa's fable) is transposed to the Church as the body of Christ and gains religious legitimation, and a firm fundament. The ecclesiology of body of Christ had far-reaching consequences, and affected sociological imaginary of Western Christendom. The framework and meaning of Christian life is not individual salvation but the membership in the collective body of Christ.

Next chapter focuses on time experience in Paul's letters. The chapter is based on Matthias Riedl's concept of *proleptic existence* supplemented with Paul's specific understanding of the past and present previously discussed in the chapter on Agamben. The excursus to the concept of *katechon* ("restrainer") mentioned in the deuteropaulian second letter to the Thessalonians reveals the political implications concealed in the primarily apolitical apocalyptic thought since the concept served as a legitimation of the Christian empire in the course of European history.

The chapter three of the third part interprets Paul's statement that Christians have their citizenship in heaven (Philippians 3:20; cf. the imperative *politeusthe* in 1:27). Thus, the Christian church could be understood as having the form of the ancient *polis* consisting of equal citizens though Paul's city is relocated to the sphere of transcendence. Christians are now members of two cities: they remain members of their earthly communities but they do not act in the interests of the earthly community since their true citizenship is in heaven. Paul's understanding of citizenship in heaven, therefore, implies depoliticization which was a characteristic feature of early Christianity.

The movement of depoliticization which goes hand in hand with the rise of Christianity could be observed in the concept of justice. In classical theories of justice from Plato or Aristotle to Cicero justice is seen as a matter of political community and political order. In Paul, we meet a radical depoliticization since justice is no longer a matter of inter-human relations but primarily a matter of God's relation to the man. The man is not able to be just without God's merciful justification. To obey the law and seek justice is no longer a real possibility due to the corrupted nature of human existence. The consequences of such understanding of justice is not only radical depoliticization of the concept but also "devoluntarization" because justification "depends not on human will or exertion but on God, who has mercy" (Romans 9:16).

The fifth chapter of the third part focuses on Paul's understanding of the social order, hierarchy and political authority. As was already described by Ernst Troeltsch, Paul's claims about equality of men and women, slaves and the free (Galatians 3:28) are not meant as an emancipatory program but as a description of the equality of Christians in front of God. This and other statements are in no way social-revolutionary. In fact, Paul's social ethics combine both: radical equality in the spiritual sphere and conservatism in the social and political sphere. The famous 13th chapter of the letter to the Romans is, therefore, read in the context of Paul's anthropology: the humans are corrupted by sin and the goal of authorities is to restrain the powers of evil and sin. As was showed by Hubert Cancik, Paul's understanding of authorities is to be understood as sacralisation even in comparison to ancient political thought.

Next two chapters focus on universalism, a key topic in Paul's political theology. Chapter six discusses the validity and limitations of the very concept of universalism. Rather than to speak about the foundation of universalism (Badiou), it is more adequate to speak about the intensification of universalistic ideas already present either in the Hellenistic, Roman or Jewish sets of ideas. Key universalistic motives and tendencies, which could be picked by Paul, are joined or are transformed, e.g.: the Roman imperial religion, the Jewish idea of creation and monotheism or universalistic tendencies in ancient mystery cults. Next chapter shifts the attention to the relation of universality and particularity in Paul's theology. Although Paul's gospel strives for universality, it keeps the elements of

particularity: the idea of natural law in the first chapter of the letter to the Romans and particularly the idea of obedience of faith (*hypakoe tes pisteos*), i.e. subordination to a particular explication of the gospel. Love as a social bond necessary for the universal community of people from different social groups, origins and ethnicities has a key importance in Paul's understanding of universality.

The eighth chapter of the third part deals with the implications of Paul's universalism. The universalistic gospel is conditioned by a shift of soteriological relevance from morality and observance of the law to the inner consciousness and the content of faith. Dogma and inner consciousness of men is the source of social and religious identity and a target of social control. The movement of religion interiorization is accompanied by the rise of religious intolerance. The movement is, however, somehow limited by Paul's understanding of love, which is a predecessor of the concept of Christian *tolerantia* later developed by Tertullian and Cyprian.

The last, concluding chapter summarizes the whole work and offers a brief reflection on the possibility of updating Paul's political theology. The key motives of Paul's political theology which could enrich the current political thought are not seen in Paul's allegedly emancipatory program (Badiou) or in Paul's political messianism (Agamben) but in his concept of love and forgiveness. Love, lately transposed into the concept of fraternity, is a condition of stability and coherence of any community. Paul's concept of love (and tolerance based on it) is particularly important in a multicultural society which faces up to inner conflicts arising from cultural plurality. Although Paul does not use the term forgiveness, the concept of justification has an analogical function in his thought. The vicious circle of hate, violence and guilt could be resolved and cut by forgiveness. Forgiveness and human love, however, have their roots in God's merciful deeds. The modern source of love and forgiveness could be sought in the fact of gift, which might be a universal human experience.