

Člověk a zmrtvýchvstání v Pavlově perspektivě*

Jiří Dosoudil

„Nebyl-li však Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších, a jsou ztraceni i ti, kteří zesnuli v Kristu“ (1 Kor 15,17–18) – takto Pavel objasňuje korintským křesťanům smysl kérygmatu a nenechává je přitom na pochybách o tom, co je fundamentem víry, ke které se sami přihlásili. Význam, který Ježíšově smrti a vzkříšení přisuzovala prvotní církev, se dodnes odráží ve zvláštním zájmu biblistů o tuto tematiku, neuniká však ani pozornosti historiků, apologetů, kritiků křesťanství a dalších autorů zájímajících se o její souvislosti. Gary Habermas, sám mimořádně plodný přispěvatel do této diskuze, mohl po jejím více než pětiletém studiu shrnout, že mezi lety 1975 a 2005 bylo na téma Ježíšovy smrti, pohřbu a vzkříšení publikováno jen v německém, francouzském a anglickém jazyce více než 1400 titulů.¹ Jak však bylo naznačeno, hovoří se nikoliv pouze o historické podstatě těchto událostí, nýbrž také o velmi širokém poli jejich dopadů na život prvotní církve. Jestliže první křesťané postavili na zvěsti o Ježíšově vzkříšení celou svoji existenci, znamenalo to zásadní obrat v jejich uvažování o mnoha odvětvích lidského života i o člověku jako takovém. Zvláště důležitým okruhem pramenů, na který se následující studie zaměří, jsou autentické Pavlovy listy, v nichž autor novou situaci člověka objasňuje mimo jiné také v reakci na krizi prvotní církve.² Bude ukázáno, že víra v Ježíšovo vítězství nad smrtí a hříchem implikuje nové pochopení člověka, pro nějž je charakteristický nový vztah člověka k Bohu, k okolí i sobě samému, v perspektivách přítomné i budoucí. Téma zde nemůže být pochopitelně pojednáno v celé své šíři (antropologii v myšlení apoštola Pavla a jeho žáků se zabývají ucelené

* Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

¹ Gary R. HABERMAS, „Resurrection Research from 1975 to the Present: What are Critical Scholars Saying?“ *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3, č. 2 (2005): 143–144.

² Spíše okrajově bude přihlédnuto, především v rámci zařazení vlastního tématu do kontextu rané církve, také k listům, u nichž bývá Pavlovo autorství zpochybňováno.

monografie), poukážeme však na souvislosti, které jsou mezi Kristovým vzkříšením a Pavlovou antropologií nejvíce patrné.³

1. ZMRTVÝCHVSTÁNÍ JAKO INTERPRETAČNÍ PROBLÉM

O vzkříšení či zmrtvýchvstání,⁴ ať již Ježíšově či všeobecně lidském, explicitně hovoří Pavel obdobně jako další novozákonní autoři pomocí sloves ἐγείρω a ἀνίστημι, přičemž první z této dvojice výrazně upřednostňuje (poměrově 37 výskytů ku 4).⁵ Jejich primární význam je jiný – povstání ze smrti, zmrtvýchvstání, se odvozuje od původního probudit, pozvednout, vstát (ἐγείρω), resp. podobně probudit, napřímit, vstát, pozdvihnout (ἀνίστημι).⁶ Již v tomto slovním základu spatřují někteří autoři doklad Pavlova uvažování o zmrtvýchvstání jako skutečnosti fyzické, tělesné;⁷ skutečnost, že velikonoční zvěst apoštol nechápal jako výpověď o pouze duchovním či nějakým způsobem obrazném vítězství nad smrtí, však potvrzují především studie starozákonního pozadí konceptu, dobových pohanských pramenů a analýzy Pavlova jazyka.⁸ Jakkoliv se tedy v současné diskuzi již většinou předpokládá, že Ježíšovým zmrtvýchvstáním rozuměl Pavel zmrtvýchvstání Ježíšova těla, které prošlo podstatnou proměnou (a byť jej explicitně nezmiňuje, že také Pa-

³ K dalšímu zkoumání ponechává studie zejména oblast Pavlovy etiky, která je v nové situaci člověka zakotvena.

⁴ Obě varianty *vzkříšení* a *zmrtvýchvstání* bude tato studie užívat jako navzájem zaměnitelné ekvivalenty.

⁵ Ze čtyř výskytů užití slovesa ἀνίστημι – Řím 15,12; 1 Kor 10,7; 1 Sol 4,14.16 – navíc v první dva připadají na Pavlovu citaci starozákonních textů. Srov. Earl J. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, Collegeville: The Liturgical Press, 2007, s. 236.

⁶ Srov. Ladislav TICHÝ, *Slovník novozákonní řečtiny*, Praha: Česká biblická společnost, 2011, hesla ἐγείρω, ἀνίστημι.

⁷ Pavlův slovník opisující vzkříšení jako fyzické povstání ležícího, do hrobu uloženého těla, vylučuje možnost chápat pojem pouze obrazně jakožto výpověď o stavu Ježíšova ducha. Srov. Kirk R. MACGREGOR, „1 Corinthians 15:3B–6A, 7 and the Bodily Resurrection of Jesus,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, č. 2 (2006): 230–231.

⁸ Všechny zmíněné oblasti velmi zevrubně zpracovává Nicholas T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, s. 32–398; dále z bohaté diskuze srov. např. John D. CROSSAN, „The Resurrection of Jesus in its Jewish Context,” *Neotestamentica* 37, č. 1 (2003): 29–56.

vel počítal s prázdným hrobem posobotního rána),⁹ na mnohé otázky zejména kolem jeho očekávání všeobecného vzkříšení se odpovědi různí.

Koncept zmrtvýchvstání není zcela snadné uchopit. Frederick Tappenden o něm hovoří jako o „imaginativní kategorii“: v jazyce biblických autorů podle něj představuje konstrukt poetického či obrazotvorného rozměru lidského myšlení, jenž je jako takový vždy metaforický a odkazuje k nějaké tělem postižitelné skutečnosti.¹⁰ Ne vždy je možné odlišit jeho doslovnou a metaforickou rovinu.¹¹ Svůj výraz rozhodně nenachází jen v ostře ohraničených formulacích či specifickém slovníku (ἐγείρω, ἀνίστημι),¹² ale představuje spíše strukturu či myšlenkové schéma, jež Tappenden označuje jako útvar („Gestalt“).¹³ Ten v závislosti na svém zacílení a konkrétním zpracování může pronikat do různých oblastí života, takže se tento autor shodne s Nicholasem Wrightem např. na konstatování, že jde o „pohled na svět, který Pavel vytvořil a ze všech sil jej učil a uskutečňoval“.¹⁴ Koncepce zmrtvýchvstání je rozeznatelná v nejrozličnějších oblastech: v souvislosti s etikou ji charakterizuje Wright jako „platformu, kterou se nyní Mesiášův lid postavil a na níž se mohl konečně naučit, jak se stát skutečnými lidskými bytostmi“,¹⁵ pro Johana Bekera je tato kategorie „historicko-ontologická“, uvádějící do tohoto světa „svítání nového věku proměny“,¹⁶ Geza Vermes ji pokládá za úhelový bod Pavlovy mystické a teologické imaginace.¹⁷ A mnohoznačný je tento pojem také již ve Starém zákoně. Dle Jona Levensona se v něm užívá ve smyslu proměny světa, která „zaměňuje neplodnost za plodnost,

⁹ HABERMAS, „Resurrection Research from 1975 to the Present: What are Critical Scholars Saying?“, s. 135. Spíše ojedinělé námitky jsou zpravidla zakládány na alternativním čtení původních řeckých termínů (ὥφθη z 1 Kor 15,5–8, ἐγείρω, σῶμα πνευματικόν), srov. např. Marcus J. BORG – Nicholas T. WRIGHT, *The Meaning of Jesus: Two Visions*, San Francisco: HarperOne, 2007, s. 133–134.

¹⁰ Srov. Frederick S. TAPPENDEN, *Resurrection in Paul, Cognition, Metaphor, and Transformation*, Atlanta: SBL Press, 2016, s. 86.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 8–13.

¹² Tamtéž, s. 85.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 371.

¹⁵ Nicholas T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2013, s. 1102.

¹⁶ Johan C. BEKER, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Philadelphia: Fortress Press, s. 153.

¹⁷ Srov. Geza VERMES, *The Resurrection: History and Myth* [e-kniha], New York: Doubleday, 2008, kap. 13.

bezdětnost za nové potomstvo (a návrat ztraceného potomstva), beznaděj za zářivou budoucnost – smrt za život“.¹⁸ Jejím hlavním nositelem je celý lid, izraelský národ, jemuž se primárně dostává nového života v podobě osvobození z ponížení a poroby; očekává-li však pozdější literatura Druhého chrámu vzkříšení fyzické, ze smrti, nepředstavuje to úplné novum, neboť to s původní ideou Boží proměny světa souvisí a základ takovéto naděje je v ní již přítomen (1 Sam 2,6; Žl 133, 3).¹⁹

Některé z vizí a očekávání specifických pro období Druhého chrámu přitom v Pavlově eschatologii viditelně rezonují a je třeba je číst jejich optikou. Často také Pavel formuluje své myšlenky s využitím slovníku a výrazových prostředků typických pro dobovou apokalyptiku, jíž je vlastní perspektiva dvou věků s oddělením nebeské a pozemské sféry. To mimo jiné u výpovědí týkajících se místa, času (a podle některých autorů také porozumění světu a dějinám²⁰) klade otázku po kontinuitě mezi nynějším, přítomným na jedné straně a očekávaným, budoucím na straně druhé.²¹ Zasazení Pavlovy řeči do tohoto kulturně-historického okruhu je důležité nejen pro výklad jednotlivých perikop, ale objasňuje se v něm také skutečnost, že jinak velmi širokému konceptu zmrtvýchvstání rozuměl v určitých ohledech specificky, a jak vyplývá z dalšího, o některých jeho rysech měl i zcela konkrétní představy. Nejvýznamnějším se v Pavlově řeči o Ježíšově zmrtvýchvstání zdá být eschatologický rozměr. Způsob, jakým apoštol interpretoval zvěst o zmrtvýchvstalém

¹⁸ Jon D. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven: Yale University Press, 2006, s. 217.

¹⁹ Tamtéž, s. 217–218, 166–180.

²⁰ Dějiny světa sice nejsou vstupem do nového věku popřeny, jsou ovšem čteny odlišně, v zásadě novém světle. Srov. Ben C. BLACKWELL – John K. GOODRICH – Jason MASTON, „Paul and the Apocalyptic Imagination,“ in *Paul and the Apocalyptic Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, s. 5–6.

²¹ V pracích současných autorů najdeme v tomto ohledu dva přístupy. První, inspirovaný v mnohém teologií K. Bartha, vidí v parusii „invazi“, vtržení do světa, které je charakterizováno náhlostí, diskontinuitou a koncem přítomné podoby světa. Tento si „udržel přímější a rozšířenější vliv“ (srov. tamtéž, s. 7–12). Druhý přístup je spojen především se jménem Charlese Rowlanda a v apokalyptice Pavlových textů spatřuje především rozměr tajemství a jeho odkrývání, takže ve vztahu obou věků sleduje spíše kontinuitu (Kristus jako zjevený vrchol a cíl dějin Izraele – srov. tamtéž, s. 12–17). V této práci se budeme primárně zabývat perikopami, jež jsou lépe uchopitelné v rámci prvního z obou přístupů. Srov. také Bert J. L. PEERBOLTE, „How Antichrist Defeated Death: The Development of Christian Apocalyptic Eschatology in the Early Church,“ in *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, ed. Jan Krans – Bert J. L. Peerbolte – Peter-Ben Smit – Arie Zwiep, Leiden: Brill, 2013, s. 239–240.

ve vztahu k posledním věcem světa, ale především také člověka, bude nyní představen blíže.

2. DVOJÍ ROZMĚR VÍTĚZSTVÍ NAD SMRTÍ

Ve zmrtvýchvstalém Kristu nalézá Pavel pro člověka kromě budoucnosti také novou přítomnost: jestliže naplněný život v Boží blízkosti teprve očekává (Řím 8,19–11; Flp 1,23), Kristovo vítězství nad smrtí a hříchem mu již dává perspektivu a dar nového života pro současnost (2 Kor 5,17; Řím 8,9).²² „Již a ještě ne“, nepřehlédnutelný rys eschatologického očekávání rané církve, je vlastní také Pavlovu myšlení a projevuje se i v jeho představách o člověku. Koncept rozdvojené, „teleskopické“ eschatologie,²³ již je tento prvek vlastní, zde není třeba blíže představovat; poznamenejme však, že se v zásadě již prosadil jako výkladový rámec Pavlových textů. Pateovo konstatování, že tento model „popisuje nejlépe Pavlův apokalypticismus“,²⁴ v podstatě potvrzuje přístup současných autorů, nevyjímaje ty, jejichž zaměření je tradičně považováno za liberální či skeptické.²⁵

Přítomnost apokalyptického momentu je zde významná: „apokalyptická eschatologie“,²⁶ která znamená pro většinu autorů mimo jiné

²² Srov. Gordon D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, s. 50–51.

²³ V anglosaském prostředí se v tomto smyslu hovoří spíše o eschatologii inaugurované („inaugurated“), jejíž hlavní východiska jsou položena v pracích Oscara Cullmanna a George E. Ladda. Ty se zabývají primárně eschatologií Ježíšovou, mnohé z jejích charakteristik jsou však zaznamenatelné také u Pavla (srov. např. George E. LADD, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993, s. 70–71). Srov. také s eschatologií uskutečněnou („realized“) a futurální („consistent“).

²⁴ C. Marvin PATE, *Apostle of the Last Days: The Life, Letters, and Theology of Paul*, Grand Rapids: Kregel Digital Editions, 2013, s. 19.

²⁵ Srov. např. Bart D. EHRLMAN, *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World*, New York: Simon & Schuster, 2018, s. 68–70; Marcus J. BORG – John D. CROSSAN, *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, San Francisco: HarperOne, 2010, s. 153–154. Tohoto přístupu se drží i další práce citované touto studií.

²⁶ Termín zmiňuje již v polovině minulého století Charles H. Dodd a hovoří v jeho souvislosti o „přísném dualismu“, kterým se vyznačují Pavlovy kategorie „věci Pána“ a „věci světa“, „tento věk“ a „příští věk“, „vyvolení“ a zbytek lidstva, vykoupené lidství a celý živý svět. Srov. Charles H. DODD, *New Testament Studies*, Manchester: Manchester University Press, 1954, s. 126.

perspektivu oddělení věků a z toho plynoucí diskontinuitu mezi přítomným a budoucím, se neodmyslitelně dotýká také uvažování o člověku. Sarah Harding odvíjí Pavlovo hodnocení antropologických kategorií od povahy věků, v nichž se tyto nacházejí. Je-li stávající věk zlý (Gal 1,4), je také Pavlův obraz o lidech žijících v něm důsledně negativní,²⁷ neboť kosmické síly vládnuvší jednotlivým věkům podle této autorky podobu člověka (ale nejen jej, v podstatě i celý kosmos) zcela určují. V tomto kontextu Harding operuje s pojmem hypostatické síly („hypostatic power“), která formuje nejen nějakou část či rozměr člověka, nýbrž jej utváří jako celek. Křesťané však náležejí již věku novému, takže na jejich lidství nemá vliv coby rozhodující veličina hřích, nýbrž Duch.²⁸ To člověka staví před zásadní volbu, které moci – buďto hříchu, anebo Duchu (1 Sol 4,8; Řím 8,4) – bude výlučně podléhat (Řím 6,11–13; 6,17–18). Situace přelomu věků vystavuje člověka klíčové zkoušce, která rozhodne o jeho budoucím osudu (1 Kor 10,11–13). S tím přímo souvisí další apokalyptický koncept, představa soudu na konci dějin.

Idea Božího soudu je úzce spjata se vzkříšením. Na něm se „zpečetuje to, co člověk obdržel ve zmrtvýchvstání“:²⁹ obě skutečnosti jsou tedy organicky spojeny a určují rozhodujícím způsobem etický (Boží soud) i fyzický (vzkříšení a proměna) aspekt budoucnosti člověka.³⁰ Pro Johna Feska je vzkříšení *de facto* deklarací soudu, *de jure* však již soudem je, neboť vzkříšení těch, kteří náležejí ke Kristu, znamená manifestaci jejich spravedlnosti a je také výrazem skutečnosti, že smrt nad nimi již nemá vládu.³¹ V každém případě má však eschatologický soud teofanickou povahu, před Bohem se skutky člověka ukážou v novém, rozhodujícím světle (1 Kor 4,5b).³² Vyzkouší-li nakonec dílo každého člověka oheň (1 Kor 3,13–15), neznamená to trest, zničení ani průchod očišťujícím procesem, nýbrž ultimátní zkoušku.³³ Dílo, které má před Bohem svou cenu, ji vydrží – to pro člověka, v případě uvedené perikopy konkrétně

²⁷ Srov. Sarah HARDING, „Paul’s Eschatological Anthropology: The Esō Anthrōpos and The Intermediate State,” *SAGE Journals* 34, č. 1 (2017): 52–54.

²⁸ Srov. tamtéž.

²⁹ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, Phillipsburg: P&R Publishing, 1979, s. 174.

³⁰ Srov. tamtéž.

³¹ John V. FESKO, „Paul on Justification and Final Judgment,” *Ordained Servant* 16, č. 1 (2007): 68–69.

³² Vos, *The Pauline Eschatology*, s. 174–175.

³³ Srov. Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2006, s. 208–209.

pro pastýře církve,³⁴ znamená kromě odměny (2 Kor 5,10) také ujištění o budoucnosti všeho opravdového, co staví na Kristu. Takové dílo má perspektivu, je pro příští věk.³⁵ Hodnocení, co konkrétně tomuto kritériu v okolí člověka odpovídá, je však třeba ponechat samotnému soudci (1 Kor 4,5a).

Budoucnostní pól rozdvojené eschatologie prodělal podle některých autorů v Pavlově myšlení vývoj. Diskuze této oblasti je relativně bohatá a z rozsahových důvodů ji zde nemůžeme představit detailně, uvedme však alespoň, že změna Pavlova postoje bývá uvažována zejména v otázkách, má-li parusie nastat ještě za jeho života,³⁶ dále se v této souvislosti hovoří např. o mezistavu, v němž se nacházejí mrtví před vzkříšením³⁷ či okamžiku nabytí vzkříšeného těla.³⁸ Značná část autorů ovšem změnu v Pavlově myšlení nepředpokládá. Poukazují přitom na jeho jazyk, který postrádá systematickou přesnost, a dovozují, že mnohé z domnělých nesrovnalostí jsou spíše jen jiným úhlem pohledu na tytéž skutečnosti, pohledem odpovídajícím specifickým situacím, ve kterých se Pavel i jeho adresáti nacházeli.³⁹ Gerhardus Pelser také upozorňuje na skutečnost, že obhajitelnost teze o vývoji v Pavlově myšlení se odvíjí do značné míry také od toho, jaká je v jeho listech předpokládána chronologie.⁴⁰ Zodpovězení této otázky komplikuje především nejednoznačnost Pavlových formulací,⁴¹ což se týká i perikop, na něž se odkazuje tato studie.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 203.

³⁵ Srov. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 285.

³⁶ Srov. 1 Sol 4,5–17, 1 Kor 15,51–52 s 2 Kor 4,12; 5,1.8; 1; Flp 1,21–23.

³⁷ Srov. 1 Sol 4,13.15; 5,10; 1 Kor 15,18.20.51 s 2 Kor 5,6–8; Flp 1,21–23.

³⁸ Srov. 1 Kor 15,22–26; 15,51–52; 1 Sol 4,14 s 2 Kor 5,1. Srov. Paul WOODBRIDGE, „Did Paul Change His Mind? — An Examination of Some Aspects of Pauline Eschatology,” <https://tgc-documents.s3.amazonaws.com/themelios/Themelios28.3.pdf> [cit. 18. 11. 2018].

³⁹ Srov. Hans SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000, s. 94–95; Martinus C. DE BOER: „Paul and Apocalyptic Eschatology,” in *The Continuum History of Apocalypticism*, ed. Bernard J. McGinn – John J. Collins – Stephen J. Stein, New York: Continuum, 2003, s. 185; WOODBRIDGE, „Did Paul Change His Mind? — An Examination of Some Aspects of Pauline Eschatology.”

⁴⁰ Gerhardus M. M. PELSER, „Resurrection and eschatology in Paul's letters,” *Neotestamentica* 20 (1986): 43.

⁴¹ Tak se např. ptá George Caird, zda v Listu Římanům (Řím 13,11–14) spása, která je nám nyní „blíže, než byla tenkrát, když jsme uvěřili“, odkazuje k brzkému konci tohoto věku, ve své agonii nebezpečnějšího než kdy dříve, anebo k situaci úspěšného hlásání evangelia a růstu církve. V druhém případě by se parusie jevila méně bezprostřední. Podobně může být řeč o manželství (1 Kor 7) snahou o praktické uspořádání rodinných vztahů v posledním čase, kdy není čas na malicherné spory, stejně jako

Lze tak například spatřovat nesoulad mezi Pavlovou touhou „odejít a být s Kristem“ (Flp 1,23) a apokalyptickou vizí zmrtvýchvstání při Kristově parusii (1 Sol 4,15–17), neboť v rámci první spojuje apoštol své bytí s Kristem se smrtí, zatímco podle druhé se mají živí dočkat bytí s Pánem. Jde však o pozorování, které se ukazuje být při bližším pohledu sporným. Jak poznamenává Paul Woodbridge, do množného čísla, ve kterém je scéna v Listu Soluňským líčena, nemusel nutně Pavel řadit také sama sebe, popř. užitým budoucím časem mohl opisovat hypotetickou situaci („pokud budeme naživu“, „pokud přežijeme“).⁴² Především se ale obě perikopy liší samotnou podstatou svých výpovědí. V Listu Filipským Pavel nepopisuje Kristovu parusii, ale uvažuje o svém utrpení a hroziící popravě. V pozadí touhy po smrti lze spatřovat, i když ne nezbytně, porozumění mučednictví jako přímé cestě k Pánu.⁴³ Ať však již bytí s Kristem (σὺν Χριστῷ εἶναι) vykládáme prostě jako stav posmrtného společenství s Pánem⁴⁴, anebo je vztahujeme k předchozímu ἀναλῦσαι, tedy ke smrti, takže by pak celá pasáž vyjadřovala spíše apoštolovu touhu po připodobnění a přiblížení se Kristu v jeho utrpení, podstata výpovědi se netýká budoucích událostí.⁴⁵ Obě perikopy vycházejí z odlišných perspektiv a z jejich srovnání lze jen obtížně vyvozovat závěry v otázce po možném vývoji Pavlova eschatologického myšlení.

Mnohé z rysů Pavlovy eschatologie nacházejí svůj základ v deuterokanonické a intertestamentární literatuře, obzvláště pak v knihách Moudrosti a Sírachovcově. Pavel se na oba texty ve svých listech často odvolává.⁴⁶

V rámci diskuze o antropologii je v tomto ohledu třeba zmínit především ideu nesmrtnosti. Kniha Moudrosti ji představuje jako dar (χάρις), ježž spravedliví přijímají od Boha (Mdr 3,4–9; 4,10–15); na někte-

pokusem o ukotvení křesťanské obce do podmínek nepřátelského světa, v nichž bude muset ještě po nějakou dobu přežívat. Srov. George B. CAIRD: *New Testament Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 252–254.

⁴² WOODBRIDGE, „Did Paul Change His Mind? — An Examination of Some Aspects of Pauline Eschatology,“ s. 10–11.

⁴³ Stephen E. FOWL, *Philippians*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, s. 51.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 51–52.

⁴⁵ Srov. G. Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2009, s. 89.

⁴⁶ Na první z uvedených knih vede z autentických Pavlových listů 30 odkazů, na druhý 21. Převzato z Eberhard NESTLE – Kurt ALAND, *Novum Testamentum: Graece et Latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999, 27. vydání, příloha IV.

rých místech o ní hovoří také jako o odměně (μισθός, 5,15). I když věčně vzato nachází autor knihy nesmrtelnost již v samotné spravedlnosti, které se člověk účastní (1,15), mají oba uvedené momenty odměny i daru svůj navzájem se doplňující význam.⁴⁷ Věčný život představuje coby Boží dar také Pavel: případně „těm, kteří vytrvalostí v dobrém jednání hledají nepomíjející slávu a čest“ (Řím 2,7). Je užitek osvobození od hříchu a přijetí pozice Božího služebníka, zatímco hřích otevírá, namísto Boží odměny, pouze perspektivu smrti (Řím 6,22n).⁴⁸ Je však třeba zdůraznit fakt, že ani u Pavla, ani v deuterokanonických knihách nepředstavuje nesmrtelnost odlišný, „konkurenční“ koncept k apokalyptické kategorii zmrtvýchvstání. Oba pojmy se navzájem nevylučují, protože nesmrtelnost se v biblické mluvě nerozumí věčné přebývání mimo tělo, nýbrž jednoduše „stav, ve kterém není možná smrt“.⁴⁹ Ten se zmrtvýchvstáním prakticky zakládá (1 Kor 15,42.50.53–54). Deuterokanonické prameny nepřejímají nic na způsob platónské představy nesmrtelné duše uvězněné ve smrtelném těle, nýbrž o nesmrtelnosti hovoří jako o stavu, jehož se má dosáhnout prostřednictvím moudrosti⁵⁰ či mučednické věrnosti Božímu zákonu.⁵¹ Napříč intertestamentární literaturou se s ní setkáváme coby zadostiučiněním všem spravedlivým.⁵²

Je-li samotný pojem nesmrtelnosti, třebaže v biblických a apokryfních textech užívaný ve specifickém smyslu, spojen tradičně spíše s řeckým prostředím, téma moudrosti představuje bohatou a osobitou tradici hebrejské kultury. V Knize Sirachovcově je Boží moudrost rozpoznatelná ve stvořeném světě (Sir 1,1–10). Na pozadí této skutečnosti hovoří Pavel o Božím hněvu, jenž se „zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svou nepravostí potlačují pravdu“: Boha i jeho věčnou moc lze totiž v jeho díle od počátku stvoření rozpoznat, takže lidé „nemají výmluvu“ (Řím 1,18nn).⁵³ To podtrhuje závažnost vbrzku očekáva-

⁴⁷ Srov. Jonathan A. LINEBAUGH, *God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans: Texts in Conversation*, Leiden: Brill, 2013, s. 38–39.

⁴⁸ Srov. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, s. 407–408.

⁴⁹ WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 164.

⁵⁰ Srov. tamtéž, str. 174–175.

⁵¹ 2 Mak 7,9.14.36.

⁵² Srov. např. 1 Hen 62,13–15; 108,11–15; ZjMojž 13,3; Žšal 3,11n; 17,36; srov. také pozdější 2 Bár 51,8–10; 4 Ezd 4,34–39. Více srov. ve WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 153–162.

⁵³ Srov. Moo, *The Epistle to the Romans*, s. 105–106.

ného Božího soudu a přispívá k Pavlově horlivosti v hlásání evangelia.⁵⁴ Tato koncepce „dvojí rekompence“,⁵⁵ odměny pro spravedlivé a trestu pro hříšníky, je v Knize Sírachovcově také přítomna. Ačkoliv její hebrejský originál sice v tomto ohledu neuvažuje eschatologicky, ale Boží odplatu očekává již v tomto životě,⁵⁶ její apel na chování a rozhodování člověka je výrazný (11,24–27; 16,12–14; 17,23–25; 35,19–24; 51,30). Třebaže lze v mnohém odlišovat „deuteronomní perspektivu odškodnění“, na kterou v mnohém Kniha Sírachovcova navazuje, od „prorockého důrazu na jednostranné vykoupení“, jež určuje Pavlův soteriologický rámec,⁵⁷ důraz na budoucnost, kterou má člověk skrze své záměry a skutky neoddiskutovatelně také ve svých rukou, je přítomna v obou momentech.

3. VZKŘÍŠENÍ A NOVÝ ŽIVOT

Zvěst o zmrtnýchvstalém, pramen dvojí křesťanské naděje, je možné nahlížet také jako příběh performativního charakteru: je minulostí, která proniká jak do přítomnosti, tak také budoucnosti a obě do značné míry určuje. Dodejme, že zásadnější se zdá být přinejmenším pro Pavla budoucnost, neboť právě v ní trpělivě vyhlíží příchod Pána (1 Sol 1,9–10; 2,19; 1 Kor 1,7; Flp 3,20) a všeobecné vzkříšení (1 Kor 15,51–52; 1 Sol 4,14–17). Co však tyto události konkrétně znamenají, jsou-li viděny z perspektivy lidského života? Velikonoční příběh Pavlovi jistě není pouhou nadějí na „dobrý konec“ či stvrzením, že smrt nebude mít nad člověkem poslední slovo, tím méně útěchou v obavě ze smrti či ze zániku: na jeho základě očekává nový život. Věčné bytí s Pánem (1 Sol 4,17b), vrchol líčeného eschatologického dramatu Prvního listu Soluňským, je záchranou od přicházejícího hněvu (1 Sol 1,10) a potvrzením hlásaného evangelia,⁵⁸ ale především také osobním setkáním tváří v tvář. Pavel po

⁵⁴ Srov. tamtéž.

⁵⁵ Srov. Kent L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgement According to Deeds*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 41.

⁵⁶ Nejjasněji se Boží odpověď na život člověka ukáže v samotném jeho závěru (1,13; 9,12; 14,12; 14,16–17; 18,24), naproti tomu řecký překlad knihy se ji zdá očekávat po smrti. Srov. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgement According to Deeds*, s. 43–44.

⁵⁷ Preston M. SPRINKLE, *Paul and Judaism Revisited: A Study of Divine and Human Agency in Salvation*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, s. 217.

⁵⁸ Srov. Rudolf HOPPE, *Der erste Thessalonikerbrief*, Freiburg: Verlag Herder, 2016, s. 276–277.

něm bytostně touží (Flp 1,20),⁵⁹ neboť „doma“ je teprve u Pána (2 Kor 5,8). Jedná se o vizi radostnou, naplňující. A právě toto dovršení lidské existence je ve hře, když Pavel v Prvním listu Korintským zásadně trvá na faktičnosti budoucího zmrtvýchvstání, které však přinejmenším část jeho adresátů neočekávala.

Není zde tolik důležité, co konkrétně za postojem některých členů korintského sboru stálo – zda odmítali posmrtnou existenci jako takovou či pouze její tělesný rozměr, popř. chápali vzkříšení jako již realizované.⁶⁰ Určující je skutečnost, že z jejich prohlášení „není zmrtvýchvstání“ (1 Kor 15,12) vyplývají pochybnosti o budoucím osudu křesťanů. Polemika je z Pavlova úhlu pohledu vedena o moci smrti a o tom, je-li možné se vymanit z jejího vlivu.⁶¹ Svou argumentaci opírá o základní pravdu křesťanské víry, kterou Korintští patrně nezpochybňovali, že sice Kristus vstal z mrtvých; nelze ovšem tvrdit, že byl vzkříšen, jestliže není zmrtvýchvstání. Pokud tedy podílem na jeho zmrtvýchvstání „všichni dojdou života“ (22),⁶² ale on nevstal, naděje na budoucí setkání s Pánem končí. A bez něj je celá víra marná, či přímo zbytečná (ματαια, 17) – zesnulým nic nepřinesla, jsou zatraceni (18). Je-li „jen pro tento život“ a neustí do příštího života s Pánem, je pouze iluzorní a klamnou (14) a křesťané, kteří na ní zakládají celou svou naději, jsou pak „nejubožejší ze všech lidí“ (19). Neztrácejí v takovém případě pouze svoji budoucnost, nýbrž také přítomnost, neboť perspektivu života s Pánem nahrazuje pouze perspektiva vševládající smrti.⁶³

Výzva z Prvního listu Soluňským, aby se bratři nermoutili pro své zemřelé „jako ti, kteří nemají naději“ (1 Sol 4,13), tomuto pohledu odpovídá. V konfrontaci se skutečností, že se někteří ze členů sboru Pánova příchodu nedočkali, Pavel ujišťuje, že zemřelí dojdou spásy právě tak jako ti, kteří se Pánova návratu dožijí (15). Podstatou následujícího obrazu o uchvácení v oblacích (17) je, patrně v odkazu na Dan 7,13, rehabilitace těch, kteří zůstali Bohu věrní až do konce: mrtví povstanou, aby

⁵⁹ Časté Pavlovo téma sjednocení s Kristem zachází v uvedené pasáži, jak bylo již zmíněno výše, až do nejkrajnější polohy – ke smrti. Srov. HANSEN, *The Letter to the Philippians*, str. 87–92.

⁶⁰ Srov. Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, New Haven: Yale University Press, 2008, s. 559–561.

⁶¹ Srov. Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999, s. 543.

⁶² Srov. také Řím 6,5.

⁶³ Srov. COLLINS, *First Corinthians*, s. 543.

byli společně s živými proměněni (srov. také 1 Kor 15,51–52). Vůdčím motivem této představy je víra v Boží spravedlnost, kterou nacházíme již ve víře farizeů z období Druhého chrámu a která stejně jako víra Pavlova očekává „záchranu od hněvu těch mrtvých, kteří náležejí k Božímu lidu“.⁶⁴ Ve víře Pavla a jeho žáků je příběh Ježíše, „prvorozeného z mrtvých“ (Kol 1,18), dokladem platnosti tohoto schématu. Je programem pozemské existence člověka (Řím 6,3–5; 2 Kor 4,14; Ef 2,6; Kol 2,12; 3,3).

Zárukou nového života je motiv zmrtvýchvstalého Krista coby prvotiny všeobecného vzkříšení (1 Kor 15,20.23). Prvotina, ἀπαρχή, v něm nesouvisí se starozákonními kultickými oběťmi první úrody,⁶⁵ ale vztahuje se k apokalyptické vizi zmrtvýchvstání, jež, předznamenaná a započatá Kristem, zasáhne v brzké budoucnosti celé tvorstvo. Kristus jakožto první plod budoucí úrody představuje závdavek, doklad o její blízkosti, konkrétní a zakusitelné předznamenání všeobecného vzkříšení.⁶⁶ V očekávání eschatologické sklizně již není smrt, jakkoliv zůstává i nadále pro člověka reálnou a opravdovou, konečnou perspektivou, takže ji v naději na budoucí vzkříšení Pavel opisuje eufemisticky jakožto zesnutí, spánek (κοιμᾶσθαι – 1 Kor 15,6; 1 Sol 4,13–15).⁶⁷ Žít se o svou budoucnost nemusejí obávat a zemřelí ztraceni nejsou, neboť jejich odchod je pouze přechodný.

⁶⁴ WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 215.

⁶⁵ Ex 23,16.19a; Lv 23,9–14; Nm 18,8–13; Dt 18,4 aj.

⁶⁶ Srov. 1 Kor 15,23. Srov. také Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987, s. 749.

⁶⁷ V Pavlově slovníku není sloveso κοιμᾶσθαι prostě jen synonymem smrti a nelze je volně zaměňovat např. se slovesem ἀποθνήσκειν, stejně jako pravděpodobně nelze nerozlišovat mezi těmi, kteří „zesnuli“ (οἱ κοιμηθέντες) a kteří zemřeli, jsou mrtví (οἱ νεκροί). I když se oběma výpověďmi jistě odkazuje k reálné, fyzické smrti, „koncepty spánku a smrti nejsou zcela synonymní“ (David LUCKENSMAYER, *The Eschatology of First Thessalonians*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 214), o čemž vypovídá i fakt, že o „zesnulých“ mluví Pavel pouze v případě křesťanů (Colin R. NICHOLL, *From Hope to Despair in Thessalonica*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 22–23; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 355). Sloveso κοιμᾶσθαι Pavel užívá jako eufemizující metaforu smrti (srov. Murray J. HARRIS, „The New Testament View of Life After death,“ *Themelios* 11, č. 2 (1986): 48; FITZMYER, *First Corinthians*, s. 604; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 355; Vos, *The Pauline Eschatology*, s. 96; toto čtení na uvedeném místě připouští i Luckensmeyer). Obraty „zesnuli“ a „mrtví“ jsou sice synonymními pro R. Collinse (COLLINS, *First Corinthians*, s. 545), avšak jeho způsob čtení 1 Sol 4,16f, kam v této souvislosti odkazuje, je problematický (srov. Andreas LINDEMANN, „Auferstehung und Endgericht: Überlegungen zu den Paulusbriefen und zum Johannesevangelium,“ in *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, s. 99).

Jako o závdavku budoucí spásy hovoří Pavel kromě samotného Kristova zmrtvýchvstání také o Duchu (Řím 8,23). Ten v Listu Římanům vystupuje jako příslib Božích darů: je dán coby závdavek budoucího dovršení, jeho přítomnost je předjímá.⁶⁸ Jeho aktivní rolí je, že člověka do spásy, byť ještě ne v plnosti, uvádí – když v něm přebývá, spojuje jej již s Kristem (9). Jestliže přítomnost Ducha „odkazuje jak k tomu, že Boží dílo eschatologické spásy začalo, tak také k tomu, že toto dílo spásy jistě dojde svého vyvrcholení“,“⁶⁹ spojují se v něm oba póly eschatologického „již a ještě ne“. Předchůd budoucího ovšem vytváří nápadný kontrast vůči „utrpení nynějšího času“ (18), který se projevuje tím, že „ve svém nitru sténáme“ (23). Ve slabosti, která člověka v tomto věku provází, je však Duch oporou i aktivní: přichází mu na pomoc (26) a, stejně jako vzkříšený Kristus, se za něj přimlouvá u Boha (v. 27, 34).⁷⁰

Přestože se to zdá pravděpodobným a logickým předpokladem, o tom, zda za touto eufemizací stojí vidina budoucího vzkříšení, která uvažovanou smrt prakticky ruší, se někdy ještě diskutuje (srov. výše uvedenou práci C. Nicholla). Každopádně však nelze do Pavlových textů přenášet nekriticky význam, který mělo sloveso κοιμᾶσθαι ve starší pohanské literatuře. Tak např. Vos, když analyzuje významový posun, který toto slovo prodělalo při přechodu do křesťanského slovníku z prostředí, kde perspektiva budoucího probuzení ze smrti chyběla, hovoří fakticky o slovech dvou, jež „nejsou v žádném případě analogická.“ (Vos, *The Pauline Eschatology*, s. 95–96). Původně široce užívaný tvar se v kontextu rané církve pojal se specifickým významem. Když tedy Pavel hovořil jako o zesnulých pouze o křesťanech, rozhodně tím nevyjadřoval jakýkoliv „náboženský rasismus“, v rámci kterého by snad lidem, kteří nezemřeli ve víře v Krista, upíral úctu. Ať už v jeho řeči o smrti křesťanů coby zesnutí rozeznáváme aluzi na jejich eschatologické probuzení k účasti na Kristově parusii (1 Sol 4,16–17a – srov. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica*, s. 22) či požadavek, aby byli i po své smrti nadále vnímáni jako součást komunity (1 Sol 4,13nn; 5,10 – srov. Richard S. Ascough, „Paul's ‚Apocalypticism‘ and the Jesus Associations as Thessalonica and Corinth,“ in *Redescribing Paul and the Corinthians*, ed. Ron Cameron – Merrill P. Miller, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, s. 50), popř. tak jako Vos zde uvažujeme o konotacích se zvláštní něhou projevovanou zemřelým křesťanům během pohřebního rituálu (Vos, *The Pauline Eschatology*, s. 95–96), nelze v tom spatřovat jakoukoliv přezíravost k lidem mimo církevní společenství.

⁶⁸ Srov. Moo, *The Epistle to the Romans*, s. 520.

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ John E. Toews, *Romans*, Scottdale: Herald Press, 2004, s. 225.

4. NOVÉ LIDSTVÍ

Nový život, kterého člověk dosahuje v rámci své budoucí eschatologické proměny, přináší také dovršení a dokonalost lidství. Svůj předobraz a konkrétní ideál nachází v Kristu, druhém Adamovi (1 Kor 15,22; 15,45). Jakožto prototyp, „korporativní osoba“, zahrnuje Kristus celé potomstvo,⁷¹ není však pouhým příkladem či ideálem, nýbrž k proměně člověka také vede. Jako mesiáš, který společně s Otcem vládne světu a jemuž svoji vládu nakonec zcela odevzdá (1 Kor 15,25–28), „dává Ducha přivádějícího k novému tělesnému životu, v němž budou lidé společně s ním nositeli nového Božího obrazu“.⁷² On sám je tímto oživujícím Duchem (1 Kor 15,45), dává se a působí v těch, kteří k němu náležejí. Náležení, neboli zůstávání člověka v Kristu, znamená zároveň také přítomnost Krista v člověku: člověk je Kristovým Duchem proměňován a vyjadřuje jej pak i navenek (Řím 8,9; 1 Kor 12,3).⁷³ Jeho zástupná smrt a vzkříšení otevírají člověku nový typ osvobozené existence, jež stojí v zásadním kontrastu k lidství starého Adama zasaženému otroctvím hříchu a smrti (2 Kor 5,17; Řím 5,12–21; 6,11). Zatímco tělo člověka ještě není vysvobozeno z hříchu a podléhá jeho důsledkům, tedy smrti a jejímu postupnému působení, Duch jej již vnitřně oživuje a obnovuje (2 Kor 4,16). Proměněné lidství je tedy participací na lidství Kristově, na Kristu samotném (Gal 2,19–20; Řím 6,11; 8,10).

Nové lidství stojí vůči starému v opozici. Napětí mezi nimi popisuje Pavel mimo jiné s užitím polarity „člověk tělesný“ (σαρκικός, σάρκινος) či „přirozený“ (ψυχικός) – „člověk duchovní“ (πνευματικός).⁷⁴ Nechává-li se tělesný člověk vést svými tělesnými sklony, znamená to, že se soustředí především na sebe, dává naplno průchod vášním a egoismu (Gal 5,19–21), eventuálně se snaží různými způsoby zvyšovat před Bohem svoji hodnotu a spoléhá se přitom na vnější věci, zejména na spásnou moc Zákona (Flp 3,7–9).⁷⁵ Patří dosud světu, světské pohnutky určují jeho smýšlení a na jejich pozadí také jedná (1 Kor 3,1–3). Duchovní člověk naproti tomu přizpůsobuje svůj život Duchu. Jeho vedení je však

⁷¹ Srov. Mireia Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, Praha: Karolinum, 2014, s. 395.

⁷² WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 354.

⁷³ Srov. Richard B. GAFFIN, „The Life-Giving Spirit,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 41, č. 4 (1998): 577.

⁷⁴ Srov. 1 Kor 3,1–3; 1 Kor 2,14n; 15,44.46.

⁷⁵ Srov. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 395–396.

světskému uvažování cizí a jako takovému mu nemůže tělesný člověk ani rozumět, ani je přijmout za své (1 Kor 2,14–16). Lidstvu je bytostně vlastní tělesná forma existence. Je v něm zakořeněná natolik, že se z ní jednotlivý člověk nemůže vymanit vlastní silou, nýbrž jedině opět prostřednictvím Ducha a jeho mocí (Řím 7,14–25; 8,9).

Plná realizace nového lidství, jež bude znamenat také transformaci tělesnosti (1 Kor 15,49) a přinese člověku účast na Boží slávě (Řím 8,17–18), je pro Pavla teprve záležitostí budoucnosti, člověk na něm však již může během své pozemské existence částečně participovat. Znamená to pro něj „obléci se do Krista“ a jednat podle Ducha, žít v souladu s Boží vůlí (Řím 12,1–2). Vedení Duchem, na rozdíl od vedení sobeckostí a vlastními sklony směřujícími ke smrti, dává člověku již v pozemských podmínkách účast na Božím synovství (Gal 3,26–27; Řím 8,14–15). Přináší život, pokoj (Řím 8,6) a radost (1 Sol 1,6), překonává rozdíly mezi lidmi (1 Kor 12,13) a člověka v jednotě s církví obdarovává (Gal 5,22–23).⁷⁶ Nechat se vést Duchem znamená jednat jako svobodný, z moci hříchu vykoupený člověk (Gal 5,24–25), čímž se předznamenává zaslíbený eschatologický věk – a přebývá-li člověk ve svém nitru již v novém stvoření, zpřítomňuje jej také svému okolí, církvi. Protože však stále ještě pocituje sklon ke hříchu, je nová existence neustálým konfliktem mezi padlou tělesností a Božím zákonem (Řím 6,12–13; 6,19), a dar nového života je tedy zároveň také úkolem, jenž vyžaduje značné sebezapření a poslušnost (Gal 5,16–17). To Pavel nepopírá, stejně jako nepopírá skutečnost, že pokud na něj člověk rezignuje, znamená to pro něj jistou svobodu. Nejde však podle něj o svobodu skutečnou, člověku nejvlastnější, a ani její užitek (καρπός, „ovoce“) není člověku prospěšný: svoboda od Boha a poslušnost hříchu jej vede pouze k běžnému osudu veškerého pozemského života, ke smrti, zatímco svoboda od hříchu a poslušnost Bohu k věčnému životu (Řím 6,16–23).

Je třeba dodat, že nové lidství neznámá změnu lidské osobnosti jako takové, jejích individuálních vlastností či schopností, ale týká se, vyjádřeno dnešní terminologií, vnitřní orientace člověka. Znamená změnu jeho způsobu myšlení a celkového zakotvení. Je-li člověk osvobozen

⁷⁶ Jednotné číslo, pod které Pavel v Listu Galatským shrnuje všechno to, co přináší „ovoce Božího Ducha“ (καρπός τοῦ πνεύματος ἐστίν ...), chápou někteří autoři jako potvrzení sjednocujícího momentu působení Ducha. Ten stojí v kontrastu vůči působení „skutků těla“, „skutků lidských“ (ἔργα τῆς σαρκός), které naopak přinášejí rozdělení. Srov. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg: Herder, 1988, s. 385. Srov. také 1 Kor 12,7.

z otroctví hříchu, nemá již za cíl a míru všech věcí sebe sama, nýbrž Boha (Řím 8,7–8), vše nazírá z Boží perspektivy pod vedením jeho Duha. Tak také konečně nabývá opravdové svobody, neboť v nejvnitřnější bytosti a s radostí člověk souhlasí se zákonem Božím (Řím 7,22); hřích jej naproti tomu uzavírá do bludného kruhu sobectví, nedovoluje mu překročit vlastní stín a znamená pro něj v pravém slova smyslu otroctví. Je tedy zřejmé, že stará a nová forma lidství představují dvě navzájem neslučitelné podoby existence. Rituální symbolika i četná Pavlova přirovnání proto opisují křesťanskou iniciaci jako přerod: stávající způsob života končí, starý člověk je ukřižován společně s Kristem (Řím 6,1–10; Kol 2,11–12; Gal 5,24) a vstává k životu, který je pro toho, který pro člověka „zemřel i vstal“ (2 Kor 5,14–15).

Expresivním obrazem spolupohřbení ve smrti s Kristem, συνετάφημεν ... εἰς τὸν θάνατον (Řím 6,4), vyjadřuje Pavel radikálnost, s jakou se člověk při křtu odvrací od svého starého, hříchem ovládaného způsobu života, a zároveň jím naznačuje význam, jaký bude mít nově v jeho dalším životě smrt. Té totiž rozhodně není nový člověk ušetřen – týká se jej jak fyzicky, tak také v široce obrazném smyslu jako aktivně působící, všudypřítomná síla (2 Kor 4,10–12). Změna spočívá v tom, že smrt nadále již není výrazem absolutního odcizení Bohu i sobě samému, tedy hříchu (Řím 6,23), nýbrž je nově „smrtí spolu s Kristem“. Člověk je Duchem uschopněn⁷⁷ k tomu, aby se jakožto „mrtvý hříchu“ a „živý Bohu“ (Řím 6,11) účastnil Kristova příběhu, na jehož konci je zmrtvýchvstání (Řím 6,8–9). Kristovo přemožení smrti pak také přináší člověku svobodu od hříchu (Řím 6,6–7). Detailněji Pavel tyto myšlenky rozvádí v rámci tematiky kříže.

Řeckým σταυρός míní samotné jádro Ježíšova příběhu i klíč k pochopení jeho smyslu (1 Kor 1,18; 2,2; Gal 6,14). Kříž jako předpoklad spásy znamená bezmoc a slabost, sebezmaření (Flp 2,6–11; 3,10–11). Znamená také odolávání sklonům hříšné tělesnosti i pokušení klást na první místo sebe (Flp 3,18–19) a spoléhání se ve všem na Boha, který ukřižovaného povolává k novému životu a přiznává se tak k jeho dílu. V kříži se představuje nová logika a nové vidění světa, obrácené naruby vůči běžnému lidskému smýšlení. Není s podivem, že je okolnímu světu bláznovstvím či pohoršením, jestliže v souladu s ní Pavel konstatuje, že pro Krista rád přijímá „slabost, urážky, útrapy, pronásledování a úzkosti“, že svou sílu

⁷⁷ Srov. Moo, *The Epistle to the Romans*, s. 380.

spatřuje ve své slabosti (2 Kor 12,10), že je podle něj známkou Božího vyvolení absence moudrosti a moci (1 Kor 1,18–29). Jedná se o součást kontrastu a neporozumění mezi duchovním a pozemským (tělesným), dvěma odlišnými perspektivami, o kterých byla řeč výše.⁷⁸

Prostřednictvím Kristova kříže přichází spása, projevuje se Boží moc (1 Kor 1,18).⁷⁹ Toto v podstatě paradoxní spojení, nacházející prostředek Boží moci v maximě lidské slabosti, kříži (2 Kor 13,4), je charakteristickým prvkem evangelia. I proto je pro některé bláznovstvím – a to nejen Židům či Řekům, ale jak apoštol decentně naznačuje, snad i některým Korintským. Evangelium, „slovo o kříži“, nestojí jen proti „zázračným znamením“ či lidské moudrosti (1 Kor 1,22), ale také proti vznosné filozofii nebo obratným rétorickým dovednostem (1 Kor 2,1), jejichž přílišná obliba přivedla obec k vnitřním sporům a k rozdělení (1 Kor 1,11). Boží moc a Boží moudrost je jediné Kristus (1 Kor 1,24). Na něm se manifestovala ve své životodárné podobě, ve zmrtvýchvstání.

5. TĚLESNOST, PROMĚNA A IDENTITA ČLOVĚKA

Dochází-li prostřednictvím Ducha člověk v pozemských podmínkách účasti na novém stvoření a v Ježíšově smrti a vzkříšení také svobody od hříchu, naskytá se otázka, jakou perspektivu pro něj ještě otevírá příslib budoucího zmrtvýchvstání. Uvedli jsme, že se bez něj jeví křesťanská víra Pavlovi marnou (1 Kor 15,17–18); pokud by se však podoba příští lidské existence nelišila od té stávající, nebyl by věčný život pro člověka ničím více než jen neohraňčeným prodloužením stávajícího života. Pavel ovšem, jak bylo již zmíněno výše, očekává podobně jako apokalyptici jeho doby vzkříšení také v podobě tělesné. To znamená také zásadní proměnu celé vnější podoby lidské bytosti a všech složek jejího života k dokonalosti (Flp 3,12.21). Aby mohlo být toto téma rozvedeno, připomeneme nejprve některá východiska Pavlovy a obecně biblické antropologie.

Především je třeba říci, že nehovoří-li Pavel o tělesnosti ve specifickém smyslu tohoto slova jako o hříšné přirozenosti, v níž se namísto na Boha zaměřuje člověk na sebe a na pozemské skutečnosti (v tomto

⁷⁸ Srov. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 403–404.

⁷⁹ Srov. Collins, *First Corinthians*, s. 102.

kontextu užívá nejčastěji pojmu $\sigma\alpha\rho\chi$ ⁸⁰), nýbrž jí míní fyzickou podstatu umožňující člověku jeho pozemskou existenci, nenahlíží ji negativně ani nebagatelizuje její význam. Dále je třeba rozlišit, zda tělem, $\sigma\omega\mu\alpha$, rozumí tělo ve fyzickém smyslu či celou osobu, s „důrazem na její jednáni ve světě“.⁸¹ Druhá možnost představuje tělo jako náchylné ke hříchu s potřebou držet je v kázni (1 Kor 9,27), avšak jde-li o samotnou fyzickou podstatu, v té byl člověk stvořen a v ní naplňuje Boží záměr (Gn 2,7; Sir 17,1). Lidské tělo tedy pro Pavla nepředstavuje omezení a tím spíše ani stav, ze kterého je třeba se osvobodit, nýbrž mu věnuje značnou pozornost a připisuje nemalou důležitost. Je místem přítomnosti, chrámem Pána (1 Kor 3,16) a jemu náleží (1 Kor 6,13c); má svou důstojnost (2 Kor 3,18) i společenský význam (Flp 1,23–24). Hovoří-li Pavel o těle ve smyslu materiálního rozměru člověka, není zdrojem hříchu, nýbrž Pavel vybízí k tomu, aby je člověk hříchu nepropůjčoval (Řím 6,13)⁸² a nenechal je hříchem ovládat (Řím 6,6 – $\tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, „tělo ovládané hříchem“).⁸³ Zároveň ale platí, že je tělo v podmínkách života v „tomto věku“ slabé, takže i jeho vlastní žádosti a pohnutky mohou člověka k hříchu snadno dovést (Řím 6,12; 7,18).⁸⁴ V každém případě ale zůstává tělo místem, kde se hříchem svádí lidský subjekt souboj, a zároveň i cenou, o kterou se celý tento střet vede. Robert Gundry tedy může obrazně shrnout, že nelze říci, že se konflikt odehrává „mezi vnitřním člověkem a tělem. Skutečný konflikt nastává mezi vnitřním člověkem a hříchem, s tělem uprostřed nich, jež je ovládáno spíše hříchem než myslí. Existuje zde tedy antropologická dualita, nikoliv ale jí odpovídající etický dualismus, v rámci kterého by bylo tělo samo o sobě zlé.“⁸⁵

⁸⁰ Nejde zde tedy o tělo ve smyslu fyzické, biologické podstaty člověka (ta je jako taková morálně neutrální) – „skutky těla“ a „žádosti těla“ se mohou projevovat také na duševní úrovni ve formě různých neřestí. Tělu ve smyslu $\sigma\alpha\rho\chi$ lze tedy spíše rozumět jako souhrnu všeho, k čemu člověka vede jeho přirozenost zasažená hříchem, či jako tomu, co jej odvádí od jeho nadpřirozeného zakotvení v Bohu. Srov. Claude TRESMONTANT, „Duch, tělo, duše,“ in *Teologické texty*, č. 3 (2007), <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-3/Duch-telo-duse.html> [cit. 15. 9. 2018].

⁸¹ Moo, *The Epistle to the Romans*, s. 375.

⁸² Pavel zde patrně o těle hovoří v širším smyslu osoby jednající ve světě, takže obratem $\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\eta\ \upsilon\mu\omicron\omega\nu$, „vaše údy“, neodkazuje tolik k fyzické tělesnosti, ale spíše obecněji k přirozeným schopnostem člověka. Srov. tamtéž, s. 384.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 383.

⁸⁴ Srov. Robert H. GUNDRY, *Sōma in biblical theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 137.

⁸⁵ Tamtéž, s. 138.

Dvojice σάρξ – πνεῦμα, Pavlem často užívaná coby protiklad, se netýká konfliktu materiálního s nemateriálním, nýbrž představuje spíše polaritu dvou řádů, přirozeného a nadpřirozeného, pozemského a Božího. Jde o „vzájemně výlučné síly“ vedoucí ke smrti či k životu, mezi nimiž není žádné zprostředkování ani přirozený přechod.⁸⁶ Obecně lze říci, že namísto „vězení duše“, řecké představy biblické perspektivě cizí,⁸⁷ vystupuje tělo v Pavlových textech nejvýrazněji jako prostředník vztahů, ať už mezi člověkem a Bohem, mezi lidmi navzájem, popř. mezi stvořením a jeho Stvořitelem.⁸⁸ Definuje člověka také v rámci světa a umožňuje mu interakci s pozemskou realitou. Právě prostřednictvím těla může člověk oslavovat Boha (1 Kor 10,31; 6,20), což je jeho nejvlastnějším posláním.

Problém člověka tedy podle Pavla nespočívá v jeho tělesnosti, nýbrž ve hříchu, jehož následkům tělo stále ještě podléhá. Jím zasažená tělesnost má potenciál dovést člověka až k tomu, že se zcela mine naplněním vlastního života, účasti na životě Božím, neboť jej směřuje k uzavření se do sebe samého a ke smrti. Kromě toho je tělo stále ještě v jeho pozemské podobě křehkou, hliněnou nádobou (2 Kor 4,7), jejíž pomíjivost a smrtelnost (Řím 7,24) jsou se stavem budoucího stvoření neslučitelné. Protože „pomíjivé nemůže mít podíl na nepomíjivém“, musí člověk, „jak je“ (σάρξ καὶ αἷμα, „tělo a krev“), být před svou účastí na Božím království nejprve proměněn (1 Kor 15,50–51).

Odpověď na otázku, „v jakém těle vstanou mrtví“ (1 Kor 15,35), nezačala hledat teprve prvotní církev, ale Pavel zde již patrně navazuje na diskuzi židovských apokalyptiků.⁸⁹ Právě v apokalyptických kategoriích lze nalézt základní linie jeho výkladu o vzkříšení (1 Kor 15,45–47), především pak motiv nesouměřitelnosti současného a budoucího, zásadní odlišnosti stávajícího a proměněného těla. Povahu proměny opisuje Pavel sérií srovnání „prvního“ a posledního Adama. „Jestliže se první člověk stal živou bytostí, poslední Adam je životodárným duchem (εἰς πνεῦμα ζωοποιούν). Jestliže první člověk přijal život, poslední život dává (ζῶσαν οὐπὸς ζωοποιούν). Jestliže je první přirozený (ψυχὴν), poslední je duchovní (πνεῦμα). Jestliže je první stvořen z prachu země

⁸⁶ Udo SCHNELLE, *Apostle Paul: His Life and Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, s. 341.

⁸⁷ Srov. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 230–231.

⁸⁸ Srov. TRESMONTANT, *Duch, tělo, duše*.

⁸⁹ Srov. COLLINS, *First Corinthians*, s. 564; WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 205.

(ἐκ γῆς χοϊκός), poslední je z nebe (ἐξ οὐρανοῦ).⁹⁰ Podstatou proměny a bodem, ke kterému v této pasáži Pavel rétoricky směřuje, je přerod těla (σῶμα, spíše tedy však „živé duše“, celého člověka) z jeho přirozené formy (ψυχικόν) na formu duchovní (πνευματικόν).⁹¹ Je to patrné z pohledu na kategorie, kterými oba archetypy lidství charakterizuje, ještě výrazněji však kontrast mezi přirozeností a duchovností ukazuje předcházející oddíl srovnávající povahu obou tělesných forem (42b–44a): současné tělo je pomíjitelné, bez slávy, slabé, oživované, tělo při vzkříšení bude nepomíjitelné, ve slávě, mocné a duchovní.⁹²

Popisovaná proměna s sebou nenese potlačení fyzického rozměru bytí nebo náhradu materiálního těla tělem nemateriálním,⁹³ nýbrž širší transformaci člověka zapojující všechny jeho složky pod vedení Ducha. Jím je nový člověk po vzoru nového Adama celý prodchnut, je „duchovní“. Nabytí σῶμα πνευματικόν, duchovního těla, znamená pro křesťany plnou realizaci nového života, který v pozemských podmínkách pod vedením Ducha nastoupili. Život v souladu s Božím zákonem, o který musel tělesný člověk v neustávajícím střetu se svou padlou tělesností usilovat, se stává pro člověka duchovního přirozeným způsobem existence. Vyzařuje-li nově Boží slávu (Flp 3,21) a ztvárňuje-li Bohem vdechnutý život (Job 27,3; Kaz 12,7), znamená to jeho dokonalost, a to nejen z Boží perspektivy, z níž je takový člověk neporušeným obrazem Stvořitele, nýbrž i z perspektivy jemu vlastní, lidské. Protože je Boží duch po všech stránkách základem existence člověka a mírou jeho síly, přivádí člověka také k pravému lidství.⁹⁴

Tuto dokonalost lze také nahlížet jakožto dovršení procesu stvoření. V kontrastu mezi protologií a eschatologií, obrazem prvního a posledního Adama, navrhuje Pavel na myšlenku Božího plánu. Stvoření je „zduchovněním“ světa: je jeho kultivací ze stadia prvotního chaosu k podobě odpovídající Božímu záměru (Gn 1,1–2). Boží duch, aktér tohoto procesu, je pak právě tím Duchem, kterého člověk dostává závďav-

⁹⁰ Srov. COLLINS, *First Corinthians*, s. 569.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 567.

⁹² Srov. FITZMYER, *First Corinthians*, s. 591–592.

⁹³ Celá pasáž nijak neevokuje, že by měl život nového člověka probíhat mimo materiální svět, kterého je nyní součástí. Člověk z nebe, ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, zde nepředstavuje nehmotnou existenci, nýbrž v kontextu polarity σώματα ἐπουράνια – σώματα ἐπίγεια určitou formu slávy (1 Kor 15,40). Podobně Pavel o Pánově „těle slávy“ hovoří jako o vzoru lidské proměny v Flp 3,21.

⁹⁴ Srov. TRESMONTANT, *Duch, tělo, duše*.

kem k budoucímu vzkříšení. Vrcholem stvořitelského díla je stvoření člověka a jeho dokonalé formy, Krista.⁹⁵ Působením Ducha tedy člověk dochází úplnosti, když ve své eschatologické podobě již není obrazem Stvořitele z prachu, ale z nebe (1 Kor 15,47), ačkoliv je třeba dodat, že v Pavlově apokalypticismu nemá toto působení kontinuální charakter. Nepředpokládá se tu žádný plynulý přechod, postupná evoluce, kdy by vedení Duchem znamenalo jakousi formu (sebe)zušlechťování, nýbrž je tato proměna očekávána jakožto náhlý zásah doprovázející Kristovu parusii (1 Kor 15,51–52; 1 Sol 4,15–17; Flp 3,21),⁹⁶ podobně je zásadní diskontinuita patrná ve výše zmíněném srovnání nynějšího a proměněného lidství. Znamená-li to nejprve zánik, smrt starého člověka (1 Kor 15,36), není to ovšem vynuceno nepodobností mezi jeho pomíjitelným a nepomíjitelným tělem, ale zasažeností hříchem. Uvádí-li Pavel své apokalyptické tajemství (μυστήριον) slovy, že „ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni“ (1 Kor 15,51–52; srov. také 1 Sol 4,15–17), nelze v tom na základě dikce i kontextu obou paralel spatřovat tolik vyvážení z nezbytnosti smrti, jako jednoduše přesvědčení, že se někteří z členů církve dočkají parusie a proměny ještě za svého života: ne všichni zemřou přirozenou smrtí, všechny však čeká proměna.⁹⁷

Konečně je třeba říci, že Pavlova eschatologická vize proměny člověka počítá s plným zachováním osobní identity, a to navzdory jak smrti, tak také zásadní nepodobnosti mezi pozemskou a eschatologickou podobou lidství. Přestože tělesná podoba člověka smrtí zaniká, zůstává po svém vzkříšení člověk sám sebou a nestává se nikým ani ničím jiným. Pavel tuto skutečnost opisuje v mnohých metaforách: lidské tělo přirovnává k semenu, jež musí být nejprve zaseto a musí odumřít, aby se mohlo narodit do nové, dokonalejší formy rostliny (1 Kor 15,37); ačkoliv stan lidského těla⁹⁸ má být stržen, samotný člověk odchází poté do věčného

⁹⁵ Přesvědčení, že tělesná podoba člověka respektuje předem daný „řád stvoření“, naznačuje Pavel také v 1 Kor 15,46: „Nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve duchovní.“

⁹⁶ Pavel na uvedených místech vyjadřuje motiv náhlosti různými apokalyptickými obrazy, mezi jinými např. polnice či povelu (hlasu) archanděla. Proměna se má podle 1 Kor 15,52 odehrát „naráz“ (ἐν ᾧτόμῳ).

⁹⁷ Srov. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 336; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, s. 799–801.

⁹⁸ Ačkoliv se o smyslu tohoto nepřiliš jasného Pavlova příměru vedou diskuze, lze v nich rozeznat obecnější shodu v tom, že stržením stanu Pavel myslí smrt těla. Srov. Colin G. Kruse, *2 Corinthians*, Downers Grove: Varsity Press, 2015, s. 154.

domu v nebesích (2 Kor 5,1), o záměně nebeského těla za pozemské hovoří jako o oblékání (2 Kor 5,4). Jestliže bytí s Pánem (Flp 1,23) může Pavel po odchodu z „tohoto těla“ subjektivně srovnávat se svou stávající existencí (být s Kristem je „mnohem lepší“), jedná se o bytí identické osoby.

Pavel chápe vzkříšení apokalypticky jako mimořádný, proměňující Boží zásah do chodu světa. Jestliže byl odchod zemřelého člověka do starozákonního šeolu či na různá jiná zászvětná místa řeckého světa vnímán jako naplnění přirozeného řádu, takže snaha o jeho zvrat či narušení, byla-li vůbec považována za reálně možnou, nepřinášela nic pozitivního a případně byla také trestána,⁹⁹ vzkříšení souviselo s definitivním prosazením Boží vůle a spravedlnosti. Nový život v nepomíjitelnosti (Řím 2,7; 1 Kor 15,42.52–54), jež je Boží milostí a darem (Řím 6,23), je pro člověka vším jiným než jen omezeným pokračováním dosavadní existence za hranicí smrti.¹⁰⁰ Od řecko-římských koncepcí posmrtného života se zásadně liší také tím, že se již neodvozuje od určité představy o struktuře lidské bytosti,¹⁰¹ ale svůj základ nachází v působení stvořitelské Boží moci. První křesťané neočekávali zmrtvýchvstání coby únik ze smrti, její

⁹⁹ „Jednosměrnost“ posmrtné cesty člověka se zdá být společná hebrejskému i řeckému světu. Mrtví se ve starších vrstvách Starého zákona k životu nevracejí (2 Sam 12,23; Job 7,7–10; 16,22; Jer 51,39; Kaz 3,19–21 aj.), ani vyvolávání ducha zemřelého Samuela (1 Sam 28,7–20) není Saulovi nijak ku prospěchu, právě naopak. Sisyfovi, Orfeovi, Asklépiovi, Láodameidě či dalším postavám řecké mytologie se jejich snaha buďto nezdaří, nebo skončí tragicky, zatímco osudy Henocha či řecké Alkestis představují v rámci svých tradic zcela výjimečné, jen sotva opakovatelné úkazy. Srov. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 64–68.

¹⁰⁰ Skutečnosti, že obě místa neskýtají člověku budoucnost spokojeného spočinutí či nového plnohodnotného života, nýbrž spíše neradostného přetrvávání v neúplné, stínové podobě, odpovídá i to, s jak negativními konotacemi se v rámci svých kultur pojí (Iz 14,9–11; 38,18; Žl 9,17; 18,5; 31,17; 55,15; Job 17,13–16). Srov. Mark T. FINNEY, *Resurrection, Hell and Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York and London: Routledge, 2016, s. 7–8, 25–26, WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, s. 87–93.

¹⁰¹ Podoba posmrtné existence člověka zásadně závisela na způsobu, jakým se uvažovalo o člověku jako takovém. Tak lze např. v pozadí výroku o návratu člověka do prachu, z něhož byl podle starozákonního schématu člověk vzat, rozpoznat také negativní tón návratu do „prachu“ chaotickými silami ovládaného podsvětí (FINNEY, *Resurrection, Hell and Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, s. 26). Počítají-li nejstarší řecké představy s nějakým tělesným či materiálním rozměrem posmrtné existence člověka, neplatí to již např. pro uvažování platoniků, kteří chápali člověka odlišně. Srov. tamtéž, s. 6–11.

předefinování nebo přeznačení, ale viděli v něm její naprostý obrat.¹⁰² Konkrétním historickým projevem životodárné Boží moci je velikonoční příběh, z nějž vyplývá naděje i pro nás. Neboť i my, „jestliže jsme spolu s Kristem zemřeli, věříme, že spolu s ním budeme také žít“.

ZÁVĚR

Koncept zmrtvýchvstání odkazuje v biblickém kontextu ke značně širokému okruhu skutečností. Pavel o něm v kontextu eschatologie Druhého chrámu uvažuje jako o skutečnosti fyzické, týkající se těla; budoucí všeobecné zmrtvýchvstání má pro něj charakter apokalyptického náhlého zlomu – proměny. Tu doprovází vize odhalení a posouzení lidských činů, Boží soud. V rozdvojenosti Pavlova eschatologického myšlení má základ koncepce života v prolínání věků, jejichž charakter do značné míry člověka určuje a v němž je stavěn před rozhodující volbu mezi přináležitostí k věku končícímu, starému, či k věku majícímu budoucnost, příštímú. Ve velikonoční zvěsti nachází Pavel nový způsob chápání lidského života a smrti. Naděje na vzkříšení, kterou s sebou přináší duchovní smrt spolu s Kristem, znamená také naději na plnost lidství, eliminaci důsledků hříchu a absolutní prohloubení vztahu člověka k Bohu. Konečnou perspektivu svého života vidí Pavel v přebývání s Pánem, které nastává po vzkříšení křesťana. Ideálem i dárce nového života je Kristus, nový Adam, jehož kříž a vzkříšení otevírá člověku nový způsob existence. Ta se začíná již v pozemských podmínkách pod vedením Ducha; jelikož jsou však tyto stále ještě poznamenány následky hříchu, bude v nich život podle řádu a vedení Ducha představovat cizí a konfliktní způsob existence, a to jak na rovině vztahů církve k okolnímu světu, tak vnitřních sklonů člověka. Úplné dosažení nového života očekává Pavel teprve v budoucnosti. V ní má nový život dojít také svého tělesného výrazu a člověk po své eschatologické proměně, která hřích a pomíjitelnost nahradí dokonalostí, bude již zcela orientován Duchem. V něm se člověk ve své nové podobě dokonalého Božího obrazu stane plně sám sebou. Organickou součástí této cesty spásy je však pro Pavla před příchodem Pána také Kristův kříž.

¹⁰² Srov. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, s. 76–81.

Man and Resurrection in the Pauline Perspective

Keywords: Anthropology; Resurrection; the New Testament; Paul the Apostle

Abstract: The contribution explores the faith of the early church in the resurrection and its influence on the Pauline view of man. Examining Paul's understanding of the resurrection concept, it considers the inaugurated eschatology schema and apocalyptic structure of his thought. Paul based all the hope for human life on the story of the risen Jesus. He understands it not only as a way of overcoming death, but it also represents for him a source of hope for a new life. In such a life, man's relationship with God is brought to its fulfillment, enabling full self-realization of the human personality. Christ, the new Adam, represents both an ideal and a giver of this new mode of human existence: as Christ has always been, man is thus set free of slavery to sin in him and becomes led by the Spirit of God. Although man is already given the Spirit in his earthly life, Paul does not expect his complete spiritualization before the parousia. Man's change will happen abruptly and will include his physical transformation. In Pauline thought, Christ's resurrection represents a promise of eschatological fulfillment of God's creation act.

Mgr. et Mgr. Jiří Dosoudil
Katedra biblických věd a starých jazyků
KTF UK
Thákurova 3
Praha 6, 160 00
jiri.antonin.dosoudil@gmail.com