

K EXEGESI ŘÍM 2,14 - 16

(K sedmdesátinám Karla Bartha)

J. B. SOUČEK

1.

V druhém vydání svého výkladu listu k Římanům („Der Römerbrief“, 1922) přeložil Karl Barth výraz *fysei* Ř 2,14 slovy „ve svém přirozeném stavu“ a vysvětlil je parafází: „ve své radostné stvořenosti a světskosti, v prosté, nenárodné věčnosti svého činění“ (str. 40—41). Tím navázal na běžné pojetí, podle něhož onen výraz je označením souhrnu vlastností a možností, které náleží člověku jako takovému, od narození, nejsouce podmíněny nějakými dodatečně nastalými událostmi. Na druhé straně však Barth v této souvislosti neobvyklým způsobem rozšířil pojem zákona, *nomos*. Významem tohoto slova zde podle jeho výkladu není toliko zákon Mojžišův ve své zvláštnosti a jedinečnosti, ale také ne obecně lidský mravní závazek, nýbrž „dojem, jež Boží zjevení zanechalo v čase, v dějinách... vyhaslý kráter Boží řeči... prázdný kanál, v němž... kdysi proudila živá voda víry“ (str. 40). Jinak řečeno Barth zde zobecnil pojem zákona, proměnil jej v pojem náboženství jakožto druhotného poukazu na původní zjevení. Činěním toho, co zákon přikazuje, je podle tohoto pochopení nová událost toho, z čeho vychází a k čemu ukazuje onen „zanechaný dojem“, totiž: „dochází ke zjevení, Bůh mluví... neboť člověk stojí před Bohem“ (str. 41). Tato událost není vázána na žádné podmínky se strany lidské, nýbrž závisí toliko na svrchovaném rozhodnutí Božím. Na základě toto je pochopitelné, že také lidé, u nichž nelze zjistit zanechaný dojem dřívějšího Božího zjevení nebo prázdný kanál dříve proudící vody, tedy pohané, t. j. lidé ve svém přirozeném stavu, lidé bez náboženství a bez tradice, mohou se setkat se zjevením Božím a mít na něm účast a tím činit to, k čemu je zákon zaměřen, co požaduje.

Je jasné, že už v těchto výkladech z dřívější doby jeho působnosti záleží Karlu Barthovi na tom, aby vyslovil co možno jasně svobodu a nepodmíněnost Boží milosti, že zde v podstatě již naznačil nebo připravil všechny své pozdější námitky proti „přirozené theologii“ (*theologia naturalis*). Zůstává však otázka, zda oním zobecněním: zákon (*nomos*) = náboženství je vskutku správně vystižen smysl slov apoštolových. Vždyť celá souvislost Řím 2 ukazuje, že se tam myslí konkrétně na zvláštní zákon Mojžišův, a to ve smyslu požadavku, který je zaměřen na činění (*poiein*). Nelze také dost dobře pokládat „pohany“ tam zmíněné za „nenáboženské“ lidi. Pohanství, s nímž se Pavel setkával, vyznačovalo se přece velice intenzivní, i když zvrácenou náboženskostí (srovň. Ř 1,18nn). Možná, že podobné úvahy přispěly k tomu, že Barth později, ve své Církevní dogmatice, vycházející od r. 1932 v řadě statných svazků, zajímavým způsobem precisoval, dokreslil, ale také obměnil svou exegesi Řím 2,14nn.

¹⁾ „Zákon, o němž mluví Pavel Řím 2—3, je zákon Boží, který jakožto zákon jeho milostivé smlouvy volá člověka zpět od každého pokusu o vlastní způsobení jeho spravedlnosti, a tím ho volá k pokání, k poslušnosti v podobě důvěry v Boží dobrotu. Je to zákon, jež Pavel nevidí kdesi mimo evangelium, nýbrž jej nalézá authenticky interpretovaný v evangeliu samém...“ (K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, IV/1, str. 437.)

Dokreslení a dotvoření spočívá předně v tom, že zákon teď už není pouze zanechaný dojem o zjevení v podobě fenomenu náboženství, nýbrž že je to zvláštní zákon staré smlouvy jakožto pravé svědectví o zjevení Božím, které dochází ke svému cíli a smyslu v Ježíši Kristu.¹⁾ V souhlase s tím chápe nyní činění toho, co zákon žádá, jako setkání s Ježíšem Kristem, s pravým zjevením Božím, a jako víru v Krista;²⁾ v pohanech zmíněných Ř. 2,14 vidí křesťany pohanského původu.³⁾

Nejvýznamnější obměna dřívějšího výkladu Barthova spočívá v tom, že slovo *fysis* nechápe dnes už jako označení „přirozeného stavu“, nýbrž jako popis spontánnosti a samozřejmosti, s níž člověk věřící v Krista plní to, co žádá zákon.⁴⁾

2.

Tímto zpřesněním a přetvořením získalo pojetí Barthovo beze vší pochyby na vnitřní důslednosti a sevřenosti. Slova apoštolova jsou tím chráněna proti každému pojetí, které by chtělo člověku samému, nehledě na jeho bytí v Kristu, připisovat přístup k poznání a činění vůle Boží. Jinou otázkou však je, zda se tímto výkladem vskutku správně vystihuje, co měl apoštol na mysli a o čem šlo. Je možno s hlediska dějin pojmů, s hlediska přesné exegese odpovědně zastávat pojetí, že *ethné* jsou křesťané pohanského původu a *fysci* označení spontánnosti skutku víry?

Zdá se, že se odborní exegetové do velké míry shodují v záporné odpovědi na tuto otázku. Není mi sice známo žádné výslovné vyvracení Barthovy exegese s této strany — kniha Lackmannova se zabývá problémem spíše se strany dějin theologie než se strany novozákonního zkoumání ve vlastním smyslu —, ale zdá se, že se většina exegetů mlčky shoduje v názoru, že Barthův výklad Ř. 2,14 je příkladem jakési svévole nebo umíněnosti velkého dogmatika, který příliš bezstarostně a nezajištěně přizpůsobuje jednotlivá biblická slova svému celkovému systematickému názoru,⁵⁾ takže je radno přejít jeho výklad zdvořilým mlčením,⁶⁾ spíše než je podrobovat podrobnému zkoumání. Situace však přece jen není tak jasná a jednoduchá, takže pokus přezkoumati novým rozborem příslušných textů jednotlivé argumenty mluvící pro Barthovo pojetí i proti němu může být poučný a plodný.

²⁾ Srovn.: „... skutek víry“, Dogm., II/2, 266, a: „... věří, činí tím to, čím je člověk Bohu práv a před Bohem spravedliv; plní zákon...“ Dogm., IV/1, 437.

³⁾ Srovn. Dogm. I/2, 332. Tvzení Maxe Lackmanna (Vom Geheimnis der Schöpfung, str. 213), že toto nové pojetí Barthovo je v příkrém protikladu proti jeho dřívějším výkladům, spočívá zřejmě na nedostatečném pochopení vlastního smyslu toho, co měl Barth na mysli už ve svém pojetí, předneseném r. 1922 v 2. vydání spisu „Römerbrief“. Vždyť přece od pohanů, kteří se setkávají s pravým zjevením Božím bez jakýchkoli náboženských předpokladů, není daleko ke křesťanům pohanského původu!

⁴⁾ „... (žalmista 40,8nn) mluví tedy v osobě jednoho z takových pohanů... kteří jsou sami sobě zákonem: proto a na základě toho, že je jim skutek zákon napsán do srdce a kteří proto zákon plní sami od sebe (*fysci*) a tedy správně...“ (Dogm. II/2, 672). — „Právě tak a na základě toho Bůh... vloží zákon do jejich nitra, učiní jim zachovávání svých příkázání samozřejmostí (Pavel říká Ř. 2,14 o křesťanech pohanského původu: přirozeností, *fysis*) a tím uzavře kruh smlouvy“. (Dogm. IV/1, 34; srovn. též Dogm. IV/2, 635).

⁵⁾ Nebo „se spokojuje tím, že po způsobu orthodoxie cituje a vykládá biblická slova, jak se mu hodí do předem daného dogmatického systému“, jak míní W. Wiesner (Theol. Literaturzeitung 79 [1954], 449).

⁶⁾ Tak učinil i O. Michel ve svém nejnovějším komentáři k listu Římanům (1955).

a) Zdá se, že Barth chce své pojetí exegeticky podepřít především tím, že výrok „skutek zákona napsaný v srdcích“ Ř 2,15 vypadá jako záměrný citát z Jr 31,33. Odsud dovozuje, že „pohany, při nichž se vyplnilo zaslíbení Jr 31,33... je podle celé souvislosti kapitoly třeba jednoznačně chápat jako křestany pohanského původu.“⁷⁾ Je tento způsob důkazu přesvědčivý?

V této otázce je zahrnut celý soubor otázek o významu a dosahu starozákonního pozadí novozákonních, zejména také pavlovských textů. Do jaké míry apoštol používal starozákonních citátů a narážek s plným vědomím, s jasným úmyslem a — to je nejdůležitější — s věrností k jejich původnímu smyslu? Obvyklé je mínění, že zacházel se starozákonním materiálem velice volně. Často prý jen vytrhával jednotlivé obraty z původní souvislosti a používal jich jako jakýchsi okřídlených slov, jindy alegoricky přeznačoval rozsáhlejší citáty ze Starého Zákona anebo je jiným způsobem přizpůsoboval svému vlastnímu kerygmatickému a theologickému účelu, aniž by si dělal starosti s jejich původním smyslem. Tento pohled na jeho postup je do velké míry spojen s názorem, že apoštol byl bezprostředně podmíněn jen pozdním židovstvím a hellenismem chýlícím se ke gnosticismu, že však přímo ze Starého Zákona čerpal spíše jen jazykové výrazové prostředky než vlastní myšlenkové motivy. Je vskutku pravda, že apoštol byl zcela dalek novodobému dějinnému myšlení, že starozákonní slova chápal bez složitých úvah ve smyslu svého vlastního myšlení víry a že jich používal k vyjádření toho, co měl právě na srdci, aniž vědomě nebo dokonce metodicky zkoumal původní smysl textu a kontextu. Tato svoboda a bezstarostnost, lze snad také říci: tento spíše intuitivní smysl, jímž chápal a používal biblické texty, však není totožný s atomisující náhodností a libovůli. K tomu je třeba také uvážit, co C. H. Dodd ve své pozoruhodné knize *According to the Scriptures* (1952, srovn. TP 1954, str. 19) vykládá o tom, jak novozákonní pisatelé, i když snad používají jen několika starozákonních slov jako citátů nebo narážky, mívají obvykle na mysli i celou širší souvislost příslušného starozákonního místa. — U Pavla lze zajisté pozorovat, že často silně přeznačuje původní smysl starozákonního místa, jehož používá. Zvláště nápadný příklad toho je Ř 2,24. Tam je rouhání jménu Hospodinu se strany pohanských utlačovatelů Izraele (Iz 52,5) přeznačeno v pokárání Židů přestupujících zákon. Tu je prorockého výroku vskutku použito spíše jen jako okřídleného slova, a to z okamžitého, i když zajisté theologicky hodnotného úmyslu, aby hrot byl obrácen proti „církvi“ izraelské, nikoli proti „světu“. Nejčastěji však se jeho přeznačení vyznačují jistým společným a do jisté míry konstantním směrem. Slovo, ražené původně na jistou situaci v životě Izraele, přenáší Pavel často na nový vztah člověka v Bohu v Ježíši Kristu. Dobře známé je posunutí důrazu, k němuž došlo při použití slova Abk 2,4 v Ř 1,16 (Ga 3,11): z ujištění, že spravedlivý zůstane pro svou věrnost na živu, stala se zvěst, že životodárná spravedlnost spravedlivého spočívá v jeho víře v Ježíše Krista. — Obrazně míněné „znění“ a „mluvení“ nebes, dne a noci Ž 19,5 se Ř 10,18 stalo zvěstováním skutků Ježíše Krista celému světu. — Slovo Dt 30,12nn, které mluví o blízkosti a přístupnosti zákona, je Ř 10,6–7 chápáno jako svědectví o milostivé blízkosti kázaného slova o Ježíši Kristu. — Zvláště poučné je použití citátů z Oz 2,1 (1,10 Kral.) v Ř 9,25–26. Zde se zaslíbení o opětovém přijetí zavrženého Izraele stává věštbou o přijetí pohanů do lidu Božího skrze Ježíše Krista. Slovo prorocké eschatologie je tu tedy vztaženo na křesťany pohanského původu! Bylo by možno rozmnožit podobné příklady. Všem je společná tendence k eschatologisaci a christologisaci starozákonních výpovědí. Pavel vskutku často přeznačuje pozoruhodným způsobem, ale vždycky tímto směrem.

Ve světle těchto pozorování se jeví málo pravděpodobným, že by Pavel Ř 2,15 byl učinil narážku na prorocký výrok Jr 31,33 jen náhodou a bez plného vědomí jeho původní souvislosti a eschatologického smyslu. Oddíl Jr 31,31nn má přece pro mnohé novozákonní spisy značný význam.⁸⁾ Obšrný citát Žd 8,8–12 (srovn. také Žd 10,16–17) náleží arci poměrně pozdní vrstvě novozákonního kánonu. Významnější je použití pojmu „nová smlouva“ ve všech zprávách o poslední večeři (včetně Pavlovy 1K 11,25), a pro naši souvislost ještě důležitější jsou jiné narážky u Pavla. V 2K 6,18 je lehká narážka na Jr 31,33c kombinována s 31,9 a použita k napomenutí spíše ekklesiologickému než eschatologickému ve vlastním slova smyslu. Nárazky v 2K 3,2–3,6.14 (kombinované

⁷⁾ Dogm. I/2, 332.

⁸⁾ Srovn. C. H. Dodd: *According to the Scriptures*, 44–46.

s Ez 11,19; 36,26) však prozrazují plné vědomí o eschatologickém dosahu pro-rockého zaslíbení. Není vskutku snadné předpokládat, že by byl Pavel Ř 2,15 na to na všechno zapomněl a že by byl oněch slov použil jen na označení jednotlivých mravních výkonů pohanů v Krista nevěřících. To by totiž znamenalo, že by byl zbavil eschatologické náplně starozákonní místo, které bylo původně zřetelně eschatologicky zaměřeno a které je ve všech ostatních novozákonních citacích vztaženo na christologii. Pavlovo vykladačství není arci do té míry důsledné a jednosměrné, aby samo o sobě podalo postačující důvody k rozhodnutí sporné exegetické otázky, přesto však váha těchto úvah není nepatrná a podpírá jistě pojetí přednesené Karlem Barthem, že totiž *ethné* Ř 2,14nn máme chápat jako křesťany pohanského původu.

b) Při nejmenším na jednom místě⁹⁾ podpírá Barth svůj výklad Ř 2,14nn poukazem na Ř 2,25n. Je možno tento poukaz významným způsobem rozšířit. Jak bylo již často pozorováno, vyznačuje se stavba Pavlových listů tím, že významnější a obtížnější myšlenkové pochody bývají v nich rozvíjeny dvakrát po sobě, ve dvou „kolech“ pozoruhodně paralelní struktury. Důvod toho je nutno patrně hledati v pocitu jakési nespokojenosti s prvním výkladem a v potřebě poskytnout další objasnění.

Velmi jasné příklady tohoto stavu věcí lze najít Ř 3,5–6 a 3,7–8 (dvojití odmítnutí pokusu svalit odpovědnost za vlastní zvrácenost na Boží všemohoucí řízení); Ř 6,1–14 a 6,15–19 (dvojití výklad o závazku nového života, který je založen v spoluzemření s Kristem); 1K 8 a 1K 10,23–33 (dvojití diskuse o problému masa modlám obětovaného, přerušená exkursem 9,1–10,22); 2K 8 a 2K 9 (dvojití projednání otázky sbírky).

K takovým zřetelným zdvojením podstatně téhož myšlenkového pochodu však jistě patří i Ř 2. „Dvě kola“ jsou zde zastoupena oddíly 2,1–16 a 2,17–29. Obě začínají ostrým a osobně zahroceným (v 2. gramatické osobě!) útokem na sebejistotu, která se chce ospravedlnit poukazem na cizí hříchy. „První kolo“ oslovuje jen neomluvitelného „člověka“, který není blíže označen, ale na počátku „druhé kola“ (v. 17) se již výslovně říká, že jde o Žida. I závěry obou kol se vyznačují zřetelnou paralelností. Sám sebou jistý Žid má být v obou závěrečných oddílech přiveden k zahanbení a zamyšlení poukazem na známky naplnění zákona, po př. uskutečnění smyslu obřízky se strany některých pohanů. I v této věci je druhé kolo výslovnější a jasnější než první. Požadavky zákona (*ta dikaiómata tú nomú*) podle Ř 1,32 pohané neplní, ale podle 8,4 je plní ti, kteří chodí podle Ducha, t. j. věřící a Duchem vedení křesťané. To skoro nutí míti za to, že křesťany pohanského původu je třeba vidět i v neobřezaných, o nichž se 2,26 říká, že zachovávají požadavky zákona. To se potvrzuje i tím, že 2,26 se mluví o neobřízce, která je připočtena za obřízku: připočítávati, *logizesthai*, je takřka technickým termínem Pavlova učení o ospravedlnění. Podobně je velmi těžké míti za to, že slova o obřízce v srdci a v duchu 2,29 jsou řečena o nekřesťanech. Duch, zejména je-li uváděn v protikladu k liteře (srov. Ř 7,6; 2K 3,6) je přece jednoznačným znakem nového života v Ježíši Kristu.

Ve většině komentářů se vůbec neuvažuje o této možnosti chápat slova Ř 2,26–29 o křesťanech. A. Nygren se o ní zmiňuje, ale zamítá ji důvody podle mého mínění nepřesvědčivými.¹⁰⁾ Přece však aspoň Th. Zahn dává tomuto

⁹⁾ Dogm. II/2, 672, srov. však též IV/1, 437.

¹⁰⁾ Jak lze na př. tvrdit, že pro Pavla by bylo přes výrok Fp 3,3 nemožné, aby řekl o křesťanu, že jej Bůh pokládá za obřízku, jak to lze číst u Nygrena? (Commentary on Romans, 134.)

pojetí za pravdu,¹¹⁾ i když v. 26—27, zdá se, vztahuje na křesťany pohanského, v. 28—29 však na křesťany židovského původu. Je to zbytečné rozlišování, protože pravá, duchovní obřizka může přece docela dobře označovat pohana, který je vnějšně neobřezán, má však skrze víru v Ježíše Krista podíl na pravém Izraeli (Fp 3,3; Ko 2,11n, srovn. Ga 3,29).

Je-ti toto pojetí správné, jak se nám jeví nadmíru pravděpodobným, pak se klade naléhavá otázka, zda nemáme ve světle v. 26—29 chápat také „první kolo“. Nejsou pohané, jimž je skutek zákona napsán do srdcí, totožní s těmi, kteří jsou obřezáni na srdci a v duchu (v. 29)? Pro kladnou odpověď na tuto otázku mluví už společné slovo „srdce“ (*kardia*) a nadto ještě možnost, postihnout za tohoto předpokladu podstatnou shodu obou „kol“. Zachovávání požadavků zákona (v. 26) je potom celkem totéž jako činění toho, co zákon obsahuje (*ta tú nomú*; v. 14), ti, kteří nemají zákon (v. 14), odpovídají neobřezaným (v. 26n). A také závěr o chvále, která nepochází od lidí, nýbrž od Boha (v. 29), můžeme chápat jako analogii výpovědi o souzení skrytých věcí lidských v eschatologickém dni Páně (v. 16), výpovědi, kterou je jinak tak těžko uspokojivě zařadit a pochopit. Za předpokladu tohoto pochopení lze také zmínku o ospravedlnění činitelů zákona (v. 13) chápat netoliko jako polemicky podměněnou hypotetickou řeč, nýbrž jako zcela vážně míněnou kladnou výpověď o ospravedlnění těch pohanů, kteří ukazují „skutek víry“. Toto ospravedlnění je založeno ve chvále přicházející od Boha, jež je v podobě jeho přípovědi už nyní skutečností a jež bude zjevena v den Páně v jeho soudcovském výroku. Pro toto pochopení mluví také to, že odstraňuje potíže, která jinak vznikne rozporem mezi výpovědmi o pohanech, jak je čteme 1,18—31 a 2,14—16. Podle 1,18nn mají sice pohané jistý zbytek vědomí o Bohu a jistou znalost jeho práva (32), jenže právě nečiní to, co by odpovídalo tomuto jejich vědění. Podle 2,14nn nemají sice zákon a nejsou zřejmě ani jeho posluchači a znalci (13), přesto však činí to, co zákon obsahuje! Jde-li však v druhém případě o víru v Krista jako naplnění poslední intence zákona, není mezi těmito dvěma výpovědmi žádného rozporu.

Dosavadní úvahy snad ukázaly, že Barthovo pojetí naprosto nevisí tak ve vzduchu, jak se domnívá běžné mínění, nýbrž že jeho směrem ukazují závažné skutečnosti v textu, jakož i že toto pojetí dovede odstranit vážné výkladačské potíže. Největší z těchto potíží, opakujme, spočívá v tom, že běžné pojetí v. 14—16 je nuceno buď roztrhnouti podstatnou jednotnost 2. kapitoly, anebo tvrdit proti vši pravděpodobnosti, že řeč o připočtení neobřizky za obřizku (26) a o obřizce v duchu (29) je v ústech Pavlových myslitelná netoliko za výlučného předpokladu víry v Ježíše Krista, nýbrž také jako popis dokonalé, byť toliko hypotetické spravedlnosti ze skutků.

c) Toto Barthovo pojetí však naráží na závažnou potíže, již jest slovo *fysei*; od přirozenosti Ř 2,14. Viděli jsme, že Barth toto slovo v Dogmatice chápe jako popis spontánnosti a samozřejmosti, v níž víra žije a projevuje se činěním. To znamená, že *fysis* neoznačuje „první“, nýbrž „druhou“ přirozenost člověka. Ano, že „od přirozenosti“ znamená vlastně věcně totéž co „Duchem“, jak to Barth na jednom místě skutku naznačuje.¹²⁾ Je opravdu možné chápat tento výraz v takovém smyslu?

¹¹⁾ A také R. Bultmann (Theologie des N. T., 257) má za to, že Ř 2,26nn mluví o křesťanech pohanského původu.

¹²⁾ Dogm. IV/1, 34.

V závěru svého článku o pojmu přirozenosti v Novém Zákoně¹³⁾ klonil jsem se již ke kladné odpovědi, ale nedovedl jsem tuto odpověď vyslovit s plnou určitostí. Materiál v onom článku shromážděný a vyložený nepodával totiž žádný případ, v němž by byl pojem *fysis* uváděn do jasného a přímého vztahu k novému stvoření. Další krok k objasnění je podán v rozborech F. Flückigera,¹⁴⁾ které mi tehdy ještě nebyly známy. Flückiger ukazuje, že Pavel sice jistě převzal pojem *fysis* z hellenistické tradice, že ho však neužíval v určité vymezeném, metafysicky orientovaném významu obecné nadosobní přirozenosti veškerenstva, nýbrž toliko v prostém populárním smyslu na označení toho, co v tom kterém případě odpovídá individuální povaze věcí. Proto je nutno odmítnouti rozšířené ztotožňování *fysis* s *lex naturae* („přirozeným zákonem“). Je tím také ponechána otevřená česta k tomu, abychom *fysci* Ř 2,14 chápali jako označení způsobu či „povahy“ věcí, která je vytvořena duchem Božím. Ukazuje se tu konečně také možnost pochopiti druhou polovinu v. 15 v souvislosti celé výpovědi způsobem aspoň poněkud uspokojivým: obratem o myšlenkách, které se navzájem obviňují nebo také obhajují, se možná popisuje ono duchovní *dokimazein* (zkoušení, zkoumání), které je podle Ř 12,1—2 Fp 1,9—11 a j. základním charakteristickým znakem etického projevu víry.¹⁵⁾ Tyto rozbory umožňují překonati rozpaky a plně přijmouti výklad, pro nějž mluví zejména ta zmíněná již okolnost, že jen za jeho předpokladu lze pochopiti a učiniti srozumitelnou vnitřní jednotu 2. kapitoly listu Římanům, její harmonii s 1. kapitolou i souhlas citátu z Jr 31,33 s obecně přijatým eschatologickým smyslem tohoto starozákonního místa. Máme před sebou poučný příklad toho, jak dogmaticky orientovaný postřeh Barthův dovedl anticipovati výsledky odborného exegetického úsilí, ano dávati jim podnět a ukazovati směr.

3.

Vyložené pojetí je však tak nové a nezvyklé a celá otázka tak nesnadná, že nelze očekávat okamžitý souhlas na všech stranách. Váhání přitom nemusí být podmíněno jen podceňováním přednesených argumentů nebo přeceňováním jediného slova *fysci* v jeho obvyklém pojetí. Důvody rozpaků mohou být pozitivnější a theologicky významnější. Oddíl Ř 2,14nn lze přece zařadit ještě do jiné obsahové souvislosti. Je dobře známo, že Pavel bez zábran počítal se skutečností, že i pohané mají jisté mravní poznání a že se také mravně projevují. Jen tak může napomínati křesťany, aby nebyli kamenem urážky nejen Židům a církvi Boží, nýbrž také pohanským Řekům (1K 10,32), jen tak může naléhavě ukládat, aby žili životem slušným v očích lidí, kteří stojí vně (1Te 4,12, srovn. Ko 4,5). A Fp 4,8 napomíná dokonce k pilnému považování všeho, co se pohanům jeví jako souhrn dobrého a přikázaného. Snad by se někdo mohl pokoušet popírat, že tu jde opravdu o to, co se jeví jako dobré právě pohanům. Ale sám Karl Barth chápe toto místo tak, že přikazuje respekt přede vším „co je lidsky pravdivé a dobré, před tím, co udržuje i život pohanů v kázni a v pevném směru, ať už z jakýchkoli důvodů a jakýmkoli způsobem, anebo co je od nich uctíváno jako zdroj kázně a směru. I vy to máte vidět a uznat jako jeden z předpokladů, pod kterými stojíte.“¹⁶⁾

¹³⁾ K. r. XXII (1955), 60.

¹⁴⁾ F. Flückiger: Die Werke des Gesetzes bei den Heiden. Theol. Zeitschrift 1952, 17nn. Týž: Geschichte des Naturrechtes I., 1954. Srovn. také starší článek: W. Mundle: Zur Auslegung von Röm. 2,13ff. Theol. Blätter 1934, 249nn.

¹⁵⁾ Srovn. F. Flückiger, Theol. Zeitschrift 1952, 35n.

¹⁶⁾ Karl Barth: Erklärung des Philipperbriefes (1928). Str. 122n.

Tyto myšlenky jsou pro apoštola velmi příznačné, velmi významné pro správné postžení smyslu celého biblického poselství. Znemožňují, abychoť shora zastávané pojetí Ř 2,14nn chápali tak, jako by apoštol pohanům v Krista nevěřícím chtěl upíratí veškerý mravní smysl a čin. Není předem zajištěno, že ono pojetí zůstane prosto této negativnosti, která kreslí černě všecko, co je mimo oblast křesťanskou. Jistě hrozí toto nebezpečí velmi zblízka každému zdogmatizovanému, ve formulky zakletému odmítání přirozené theologie a ethiky. Tyto úvahy vedou k jisté obezřetnosti při odmítání jakékoli souvislosti mezi pohany, kteří činí skutky zákona, a mezi možnostmi poznávat a nějak také uskutečňovat lidské dobro, spravedlnost a čistotu, která je dána člověku jako takovému. Jinak řečeno: pro odmítání „přirozené theologického“ pojetí Ř 2,14nn směji rozhodovat vskutku jen konkrétní exegetická zjištění, nikoli předem stanovené postuláty nepravého, křečovitému dogmatismu.

I v tomto směru však nám Karl Barth pomáhá a ukazuje cestu. Právě v novějších svazcích své Církevní dogmatiky se stále znovu pokouší objasnit, že smyslem jeho odmítání přirozené theologie a ethiky nikterak není křečovitá a člověka potlačující negativnost vzhledem ke všem lidským skutečnostem a možnostem, nýbrž vděčné a radostné přijímání postačující milosti Boží v Ježíši Kristu.¹⁷⁾ Tento důraz je velice hluboko zakotven v Barthově myšlení, protože bytostně souvisí s jeho učením o evangeliu a zákonu. V této souvislosti napsal pozoruhodná slova proti „staré a houževnaté tendenci v křesťanstvu“ přehlížení lidskost člověka, „nevědět o této skutečnosti humanity nebo dokonce nechtít o ní vědět“, představovat „člověka jako list co možno špatně popsany nebo v nejlepším případě nepopsany.“¹⁸⁾ V poněkud další souvislosti nalézá dokonce uznalá slova pro pojem *eros* u theologů tak často jakoby zapovězený, a obrací se proti „jisté štvanci proti řeckému duchu, kterou lze pozorovat v theologii posledních desetiletí.“¹⁹⁾

Dotahuje tuto linii dále, zdůrazňuje Barth právě v poslední době stále silněji inkusivnost křesťanského myšlení, která je založena v eksklusivnosti pohledu upřeného na Ježíše Krista.²⁰⁾ Tato inkusivnost je beze vší pochyby theologickou základnou jeho tak chápavých interpretací mnohých theologických i mimotheologických myslitelů, jež tak hojně nacházíme ve svazcích jeho dogmatiky, ale také jeho neméně chápavého a nekřečovitého myšlení i jednání v soudobých problémech, zaměstnávajících církev i svět.

Smíme se snad pokusit vyjádřit tuto linii tak, že právě odmítání přirozené theologie a ethiky jako podstatného obsahu křesťanské víry a křesťanského života nám umožňuje svobodu k bezpředsudnému uznání obecné lidské skutečnosti, také mravní skutečnosti. A naopak: nepokoušíme-li se lidské poznávání a činění dobra proměnit ve zvláštní žárlivé hájený křesťanský statek, jsme-li oproštěni od sklonu předem podezírat nebo očerňovat tu míru lidské dobrotivosti, pravdivosti, solidarity a spravedlnosti, kterou lze najít ve světě, právě tehdy nám může být darováno pochopení toho, co je nám dáno v Ježíši Kristu a jen v něm: zázraku přístupu k Bohu, odpuštění našich hříchů, nového života v naději a radosti a proto také nového vztahu k spolučlověku, vztahu, který nezůstává zaklet do okruhu, kde se počítá jen s lidskými mravními požadavky, možnostmi, výkony a zásluhami, nýbrž který je vskutku otevřen pro mož-

¹⁷⁾ Srovn. zejména Dogm. II/1, 182–183.

¹⁸⁾ Dogm. III/2, 335.

¹⁹⁾ Dogm. III/2, 341.

²⁰⁾ Dogm. IV/1, 61; srovn. také výklady o „inkusivní christologii“ IV/1, 385.

nost a skutečnost nového počátku také a právě mezi hříšníky, jimiž jsme všichni. Tím je naznačena také cesta k tomu, aby vše, co se „přirozený člověk“ domnívá mít sám v sobě z humanity, pravdy a dobroty, bylo převzato jako vyzařování milostivého jednání Božího v Ježíši Kristu, aby to vše bylo na tomto základě zařazeno do života víry a tak přivedeno k plnému a pravému rozvinutí. Jestliže se Barth na př. pokouší zhodnotit to, co vypracovaly jednotlivé filosofické anthropologie, jako „fenomeny lidského“, které docházejí hloubky a pravdy v christologickém pohledu na člověka,²¹⁾ pohybuje se zřejmě v tomto směru.

Jistě odpovídá směru těchto Barthových myšlenek, jestliže chápeme slova Ř 2,14nn jako výzvu k pokání, obrácenou proti falešnému sklonu židovského církevníka podezřívati a očerňovati necírkevního člověka, pohana, jestliže je však právě proto neaktualisujeme ve směru církevnosti, která popírá jakékoli dobro u nevěřících. Zůstává úkolem dalšího exegetického a biblicko-theologického úsilí, abychom uměli ještě konkrétněji a hlouběji pochopit živou souvislost a bytostnou jednotu nově pochopeného smyslu Ř 2,14nn s jinými slovy téhož apoštola, které bez rozpaků uznávají dobro při nevěřících pohanec.

POZNÁMKY

PIERRE MAURY ZEMŘEL

Z Paříže přišla zpráva, že 13. ledna 1956 zemřel Pierre Maury, farář reformované církve a také přední představitel francouzského protestantismu. Zemřel v 65. roce svého života. Jeho odchod je nečekaný, třeba jsme dlouho věděli o jeho vážné a vleklé chorobě. Zemřel nazítří svého návratu ze severní Afriky. Měl značnou řadu přátel i mezi námi. Působil jako sekretář francouzského křesťanského hnutí studentského. Jeho kázání a přednášky na studentských konferencích působily ohnivou vroucností a krásou výrazových prostředků. Patřil mezi theology, kteří v letech dvacátých byli zasaženi novými proudy bohosloveckými a kteří hledali úporným myšlením a vážným osobním rozhodnutím cestu k jádru Evangelia a k podstatě reformace. Věděl, že návrat k orthodoxii a tradičnímu církevnictví není možný, ale věděl

také, že theologie 19. a počátku 20. století rozložila duchovní síly a přes všechnu vědeckou pili pominula zdroje vod živých. Vzal vážně svědectví Písem a stejně vážně studoval odkaz reformace. Jako francouzský theolog ponořil se do studia Blaise Pascala a odhaloval v jeho bojích, v jeho krvavém zápase rozumu a srdce slovo pro novodobého člověka. V posledním desetiletí účastnil se zvláště oddaně ekumenické práce. Kdykoli se účastnil rozhovorů nebo debat, stalo se tak vždy proto, aby se neztratila ryzost víry a theologického rozhodování. Mladá generace francouzských theologů vyrůstala pod jeho katedrou. Neopustil kazatelnu a sborovou práci nikdy, ale jako praktický farář přednášel také dogmatiku na pařížské theologické fakultě. Jeho odchod ochudil francouzskou reformovanou církev o mimořádně vynikajícího kazatele, pastýře a učitele. I my,

²¹⁾ Dogm. III/2, 82nn.