

„Zjevení Božího hněvu.“ Poznámky k výkladu Ř 1,18–32¹

Jan Roskovec

Abstract: “Revelation of God’s Wrath.” Notes on the Interpretation of Rom 1:18–32

The moral judgments that Paul makes in Romans 1 must be interpreted in context, i.e. in light of the intent that Paul follows throughout the section on “the revelation of the wrath of God.” In a kind of black-and-white pattern, he describes human condition of need, the core of which he sees in the erroneous substitution of the created for the Creator, as a result of which man comes into conflict with himself. Paul depicts this as a parody on the creation account in Gen 1. In this context, he presents homoerotic behaviour as a manifestation of arbitrariness. Obviously, this argument is only possible if one views homosexuality as the behaviour of heterosexually oriented individuals.

Keywords: Letter to the Romans; homosexuality; theology of Paul; Jews and Gentiles; hamartology; redemption; image of God

DOI: 10.14712/27880796.2024.9

Souvislost

List do Říma má mezi Pavlovými epištolami zvláštní místo. Jako jediný dopis v dochovaném souboru není adresován křesťanskému společenství, které Pavel založil svým misijním působením. Odtud plyne mj. otázka po účelu či záměru Pavlova psaní, který v tomto případě není samozřejmě odvoditelný z potřeby pokračující pastýřské péče. Tato zvláštnost Listu Římanům se odráží i v jeho obsahu. Je z Pavlových dopisů nejdelší a také nejsoustavnější. Můžeme jej považovat za pokus vyložit ve větší úplnosti základní obsah křesťanského poselství, jak mu Pavel rozuměl.²

- 1 Upravená verze druhé části přednášky „Biblická autorita a hřích“ připravené pro konferenci „Autorita Písma a žehnání stejnopohlavním svazkům“, kterou uspořádala Českobratrská církev evangelická ve spolupráci s Evangelickou teologickou fakultou UK 27. 1. 2024 v prostorách Pedagogické fakulty UK v Praze. Tato část z časových důvodů na konferenci nezazněla, proto ji předkládám v této značně rozšířené podobě, která lépe umožňuje zasadit Pavlovy výpovědi o homosexuálním jednání do souvislosti, v níž je napsal.
- 2 Podrobněji k otázkám spojeným s účelem Pavlova dopisu do Říma Karl P. Donfried – Thomas W. Manson (eds.), *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition*, Peabody:

Jako shrnující označení pro toto poselství Pavel používá termín *evangelium* (εὐαγγέλιον).³ Sám se hned na začátku představuje jako „vyvolený apoštol oddělený pro Boží evangelium“ (Ř 1,1: κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεου) a když se po úvodních partiích dostane k vlastnímu výkladu, otevírá jej prohlášením „nestydím se za evangelium“ (Ř 1,16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον).

Toto vstupní prohlášení je součástí jakési výchozí, základní teze celého dopisu (Ř 1,16–17),⁴ kterou Pavel v následujícím výkladu rozvíjí a upřesňuje. Evangelium v ní charakterizuje jako „Boží moc ke spasení“, tedy jako nástroj, jímž Bůh mezi lidmi působí a přináší jim svou pomoc. Povahu tohoto působení popisuje v souladu s obecným významem onoho rámcového pojmu: evangelium je zpráva, sdělení, jež apoštol šíří svým kázáním,⁵ a Bůh evangeliem působí tak, že prostřednictvím této zprávy „zjevuje svoji spravedlnost“ (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται). Zjevení je nepochybně druh komunikace, určité sdělení – avšak víc než to. Jak vyplývá z etymologie tohoto řeckého termínu, ze způsobu, jímž jej Pavel užívá, i ze souvislosti s apokalyptickou literaturou, pro niž je klíčovým pojmem,⁶ je „zjevení“ třeba chápat

Hendrickson, 1991. Nověji A. Andrew Das, *Solving the Romans Debate*, Minneapolis: Fortress, 2007; Beverley R. Gaventa, To Preach the Gospel: Romans 1,15 and the Purposes of Romans, in: Udo Schnelle (ed.), *The Letter to the Romans* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 226), Leuven: Peeters, 2009, 179–195.

- 3 K dějinám tohoto pojmu v raněkřesťanském úzu viz Petr Pokorný, *Od evangelia k evangelii: Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*, Praha: Academia, 2016.
- 4 Tuto charakteristiku těchto dvou veršů, od okolního textu zřetelně oddělených, považuji za nejlepší vystižení jejich funkce, jakkoli je třeba dát za pravdu argumentům proti jejich označování za *propositio*, jež uvádí Michael Wolter, *Der Brief an die Römer 1* (EKK 6/1), Neukirchen-Vluyn, Ostfildern: Neukirchener Theologie, Patmos Verlag, 2014, 104. K Wolterově skepsi vůči přiměřenosti pokusů o důsledné členění Pavlových dopisů obecně a Listu do Říma zvlášť podle pravidel antické rétoriky přitakávám, nicméně – ve volnějším smyslu – považuji verše Ř 1,16–17 za výchozí tezi následujícího výkladu. Za „oznámení tématu“ je pokládají např. Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Mohr Siebeck: Tübingen, 1974, 18 („Thema“); James D. G. Dunn, *Romans 1–8* (Word Biblical Commentary 38A), Dallas: Word Books, 1988, 36 („summary statement of the letter’s theme“); Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary 33), New York: Doubleday, 1993, 253 („theme announced“).
- 5 Srov. Ř 1,1; 1K 4,15; 15,1; 2K 2,12; 2K 10,14; Ga 1,6–7.11; 1Te 1,5; 2,2.4.8–9
- 6 Řecké označení *apokalypsis* uvedené na počátku knihy Zjevení Janova (Zj 1,1) dalo název celému žánru raněžidovské a raněkřesťanské literatury. Viz např. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand

nejen jako informaci, nýbrž jako odhalení skutečnosti, její demonstraci – a prosazení.⁷ Když Pavel prohlašuje, že prostřednictvím poselství evangelia Bůh „odhaluje svoji spravedlnost“, míní tím patrně, že Bůh takto dává rozhodující odpověď na znepokojující otázku po realitě Boží spravedlnosti, po tom, zda a jak Bůh svoji spravedlnost ve světě uplatňuje a uskutečňuje. To není otázka teoretická, nýbrž existenciální. A „zjevení“ spojené s Bohem znamená pro člověka setkání s Boží realitou, zjevení Boží spravedlnosti tedy otevírá poznání, že Boží spravedlnost není jen postulát, nýbrž skutečnost – ukazuje, kde a jak se uskutečňuje.

Presvědčení, že Bůh uplatnil a uskutečnil svou spravedlnost v Kristu – zvláště pak v tom, že toho, kterého lidé ukřižovali, vzkřísil z mrtvých, což je základním obsahem poselství evangelia⁸ – tedy Pavel používá jako východisko a základní rámec výkladu o obsahu své teologie, jímž se římským adresátům představuje.

K onomu prohlášení ve výchozí tezi se pak – s drobnou formulační obměnou – vrací v Ř 3,21: „nyní se tedy ukazuje Boží spravedlnost“ (δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται). Tato rétorická inkluze v sobě uzavírá první myšlenkový krok výkladu (Ř 1,18 –3,20), který je sám také uveden prohlášením o zjevení, zřetelně formulovaným v kontrastu k výchozí tezi: „zjevuje se totiž Boží hněv z nebe“ (Ř 1,18: ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ). Pavel tedy odlišuje „zjevení Boží spravedlnosti“, jež se děje zvěstováním evangelia o Ježíši Kristu, od „zjevení Božího hněvu“. V jakém vzájemném vztahu tato dvě zjevení vidí, lze usuzovat z úvodní teze, podle níž „zjevení spravedlnosti“ je prostředkem „spasení“, záchrany či pomoci. „Zjevení hněvu“ tedy patrně popisuje problém, jehož řešením je „zjevení spravedlnosti“, popisuje lidskou nouzi, do níž „zjevení spravedlnosti“ přináší Boží pomoc.

Rapids: Eerdmans, 1998; Jan A. Dus (ed.), *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III.* (Knihovna rané křesťanské literatury 3), Praha: Vyšehrad, 2007.

7 Tak výrazně např. Günther Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes* (Röm 1–3), in: týž, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München: Chr. Kaiser, 1952, 9: „Není to prostě sdělení určitých pravd, ani pouhá zpráva o významných událostech, nýbrž slovo, v němž se Boží vůle přítomně uskutečňuje.“

8 Srov. např. tzv. „formuli víry“, kterou Pavel cituje v 1K 15,3–5 jako shrnutí evangelia, jež svým adresátům kázal, a tím je obrátil ke křesťanské víře.

Hněv z nebe

To, že „zjevení Boží spravedlnosti“ Pavel považuje za velmi specifickou skutečnost, či spíše událost, naznačuje i trojí upřesnění, kterým ono druhé prohlášení ve třetí kapitole rozvíjí. Především vyjadřuje, v jakém vztahu je toto zjevení k *Zákonu*. Zdůrazňuje, že „zjevení spravedlnosti“ se uskutečňuje „bez Zákona“ (χωρίς νόμου), tedy mimo Boží požadavky vznášené na člověka, nicméně je „Zákonem a Proroky dosvědčené“ (μαρτυρουμένη υπό τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν), tedy navazuje na Boží zaslíbení zachycená v Písmech (v. 21).

Dále Pavel toto zjevení spojuje s *vírou* (v. 22: „skrze víru“ – „pro všechny, kdo věří“). Víra je tím, co člověku z jeho strany k tomuto zjevení, resp. k samé skutečnosti Boží spravedlnosti, zjednává přístup, (teprve) vírou člověk tuto skutečnost vnímá a objevuje ji jako platnou. Tímto důrazem se v jisté formulační obměně také vrací k tomu, co už zdůraznil v Ř 1,17, s odkazem na Abk 2,4.

Třetí upřesnění se vztahuje k tomu, jak takto „zjevená“ Boží spravedlnost zasahuje lidskou existenci: člověk se s ní setkává jako s *ospravedlněním*, jehož se mu dostává jako „daru milosti“ (v. 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι). Pojem ospravedlnění, který v dosavadní biblické tradici označoval výsledek (většinou soudního) zjišťování viny či nevin,⁹ tu Pavel používá neobvyklým, překvapivým způsobem, když jej spojuje s „darem“, resp. s „milostí“, a tak ospravedlnění představuje jako skutečnost, jež je člověku přiřčena zvnějšku. Vysvětlení této zvláštnosti se bude věnovat v dalším výkladu, ale hned v navazující výpovědi ohlašuje, že toto darované ospravedlnění je založeno na Božím *záchranném jednání* – „vykoupení v Kristu Ježíši“ (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).¹⁰

Oproti takto rozvinuté výpovědi o „zjevení Boží spravedlnosti“ je výpověď o „zjevení Božího hněvu z nebe“ v Ř 1,18 nápadně strohá. Pavel neříká nic o způsobu ani prostředku tohoto zjevení. Co je podle něj obsahem tohoto zjevení, však patrně sděluje v oddíle, který je tímto prohlášením uveden (tedy Ř 1,18–3,20). Z obsahu zjevení se pak můžeme domýšlet o jeho prostředku.

⁹ Srov. Ex 23,7; Dt 25,1; 2S 15,4; 1Kr 8,32; 2Pa 6,23; Iz 5,23; 43,26.

¹⁰ Podrobnější výklad soteriologického jádra Listu Římanům v Ř 3,25–26 jsem podal ve studii: Jan Roskovec, Kristova smírná oběť podle Ř 3,25. Pavlova soteriologická argumentace a její starozákonní pozadí, in: Ladislav Tichý a Dominik Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo*, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 2009, 138–154.

Oddíl, v němž se Pavel věnuje lidské situaci, na niž dopadá či v níž se projevuje Boží hněv, má zřetelně dvě části, které odpovídají základnímu rozdělení lidstva z židovské perspektivy na „Řeky“ (pohany) a „Židy“. Tuto perspektivu Pavel použil již v úvodní tezi epištoly (Ř 1,16) a drží se jí vlastně v celém následujícím výkladu.¹¹ V našem oddíle je toto rozdělení naznačeno dvojitým výpovědí o „lidech“, resp. „člověku“. Pavel nejprve mluví o „lidstvu“ obecně, Boží hněv se obrací proti „vší bezbožnosti a nepravosti lidí“ (Ř 1,18: ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων), později se obrátí specificky ke „každému člověku, který soudí“ (Ř 2,1: ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων). Toto odlišení obecné a specifické situace lidství je zřejmě parafrází zmíněného rozdělení na pohany a Židy, jak ostatně napovídá i výslovná identifikace onoho „člověka soudícího“, osloveného ve druhé části: „nazýváš se Židem“ (Ř 2,17: σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ).

Se smyslem pro paradox Pavel pečlivým rozlišením obou skupin připravuje závěr celého oddílu, vyjádřený v Ř 3,22b–23: „není rozdílů, všichni zhřešili a nedostává se jim slávy Boží ...“. Nouzi, v níž nakonec „není rozdílů“, popisuje pro každou skupinu jinak. Odlišení je patrné už gramaticky, v základní poloze řeči. První část je formulována ve 3. osobě, druhou část otevírá oslovení ve druhé osobě a řeč *ad hominem* tuto část prostupuje i nadále, v Ř 3,5 pak přechází do ještě angažovanější první osoby plurálu.

Výklad je pro každou část „druhově specifický“ také po obsahové stránce. V první části Pavel popisuje krizi lidství jako odklon od skutečného, pravého Boha. To odpovídá tradiční židovské kritice pohanství, která jádro pohanství spatřuje v modloslužbě¹² – a která ovšem, jak ještě uvidíme, vyrůstá z kritiky původně vnitrožidovské. Pavel pak v tomto duchu jádro pohanské modloslužby odhaluje v (sebe)zbožštění člověka. Když se posléze obrací k „člověku, který soudí“, je to patrně výpad proti židovskému soukmenovci, který mohl souhlasně přitakávat kritickému pohledu na ostatní lidstvo, prostoupené „bezbožností a nepravostí“, v níž je „pohlcována pravda“ (Ř 1,18) a jež se projevuje v tom, že „slávu nepomíjejícího Boha zaměnili za zpodobnění obrazu pomíjivého člověka“ (Ř 1,23).

V této druhé části se tedy Pavel obrací ke skupině lidí, jimž vztah k pravému Bohu nelze upřít. Na rozdíl od pohanů, jimž vyčetl odklon od prav-

11 Srov. Ř 2,9; 3,9.29; 9,24; 10,12.

12 Výrazné obdoby k Pavlově argumentaci se nacházejí např. v Mdr 13–16, o sexualitě viz např. Aristeuův dopis, 152; dále viz Hans Lietzmann, *An die Römer* (HNT 8), Tübingen: Mohr Siebeck, 1933, 33–34.

dy, její „potlačení“, „záměnu pravdy za lež“ (Ř 1,18.25: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων... μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει), zde zdůrazňuje, že Židé mají v Zákoně přímo „ztělesnění poznání a pravdy“ (Ř 2,20: τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ), neboť Zákon je prostředkem – podle Pavla prostředkem zřetelně funkčním a spolehlivým – „poznání (Boží) vůle“ a nástrojem k „prověření toho, na čem opravdu záleží“ (Ř 2,18: γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα). Ani tato zásadní odlišnost od pohanů, jež má povahu zvláštního privilegia (Ř 3,1–2: τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου), však není schopná zaručit, že majitelé či nositelé tohoto privilegia jsou pravému Bohu, jehož vůli znají, skutečně blízko.

Potíž, jíž trpí náboženství, a to i náboženství „pravé“, můžeme stručně označit jako pokrytectví. A jestliže vůči pohanství Pavel uplatňoval tradiční náhled židovský, proti skupině, do níž, jak naznačuje onen plynulý přechod do první osoby na začátku kap. 3, zřejmě zahrnuje i sám sebe, obrací tradiční filozofickou kritiku náboženství. Nestačí znát a uznávat pravdu, záleží na tom, zda se podle ní i žije, a v tom je slabé místo každého náboženství, jehož ambicí je také formování života člověka. Židovství, jehož jádrem je – jak tu Pavel opakovaně připomíná – Zákon, nepochybně takovým náboženstvím je. To, že právě poznání ještě automaticky nevede k dokonalému uskutečnění v životě, se projevuje v tom, že člověk se sám dopouští toho, co na druhých odsuzuje (srov. Ř 2,3.21–24). To je pokrytectví.

Tento problém pak z druhé strany výrazně demonstrovuje skutečnost pozorovaná od antiky až po naše dny, totiž že se najdou lidé, kteří svým jednáním naplňují etické požadavky určitého duchovního směru vlastně lépe než (mnozí) jeho přívrženci.¹³ To je situace, kterou Pavel vykresluje v oddílu Ř 2,11–14: poukazuje na „pohany, kteří, ač nemají Zákon, činí od přirozenosti to, co Zákon žádá“ (ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) – zřejmě v protikladu k Židům, jimž právě předhazuje morální pokrytectví.

Můžeme tedy povědět, že Pavel – s nepochybnou rétorickou působivostí – svůj popis lidského „problému“ předkládá v jakémsi křížovém schématu: ke kritickému pohledu na pohany využívá tradičních argumentů židovské kritiky pohanství, zatímco kritický pohled na Židy formuluje v návaznosti na filozofickou kritiku náboženství. Toto křížové schéma není v zásadě oslabeno tím, že na obou stranách by našel spřízněné duše, jež stejně nebo podobně

¹³ Toto pozorování lze zužitkovat k různým směrům úvah: o významu jednání oproti pouhému vědění, či naopak k důrazu na to, že vše důležité, co člověk potřebuje ke správnému, naplněnému životu, má ve svém srdci.

promlouvají do vlastního tábora – tradiční židovská kritika pohanství se v lecčems stýká s filozofickou – a filozofická kritika náboženství má zase své partnery v prorocké tradici.¹⁴

Jak jsme si již všimli, Pavel ve svém pohledu na situaci lidstva před Bohem nezaujímá neutrální pozorovací místo, nýbrž přiznaně se zařazuje do skupiny Židů. Z této své tradice bere výchozí perspektivu i klíčovou normu, jíž nakonec poměřuje obě skupiny lidí, tedy Zákon. Židovská Tóra podle něj vyjadřuje Boží vůli, jež platí pro lidstvo univerzálně. U pohanů sice skutečnost určující jejich jednání označuje ve shodě s řeckou, zejména stoickou filozofickou tradicí jako „přirozenost“ (φύσις), ale uvažuje o ní jako o náhražce Zákona (Ř 2,14), dokonce jako o Zákoně vepsaném na srdcích (Ř 2,15: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν), zřejmě v poněkud provokativní narážce na Jr 31,33.¹⁵

S jistým zjednodušením by se dalo říci, že Pavel „problém“ lidstva líčí v obou jeho částech jako porušení některého z přikázání Desatera. V případě pohanství to je nepřekvapivě přikázání první, zakazující uctívat jiné bohy, propojené s následujícím zákazem zobrazování Boha (Ex 20,3–6; Dt 5,7–10). Volným, avšak dostatečně srozumitelným odkazem na tato dvě přikázání je Pavlova výpověď o „uctívání stvoření místo Stvořitele“ v Ř 1,25 a předcházející zmínka o „zpodobnění obrazu“ (ὁμοίωμα εἰκόνοσ) „ptáků a čtvernožců a plazů“ (Ř 1,23), která odpovídá výčtu toho, co je „nahore na nebi, dole na zemi a ve vodách pod zemi“, jímž druhé přikázání popisuje celek stvoření. V případě židovství – jež, opakujeme, Pavel představuje jako pravé náboženství, jehož pravdivost spočívá v tom, že je založeno na poznání pravého Boha – spatřuje jádro problému v porušování zákazu zneužití Božího jména (Ex 20,7; Dt 5,11). Ani v tomto případě necituje přímo přikázání Desatera, ale dostatečně výmluvně na ně naráží citátem prorockého textu Iz 52,2: „jméno Boží je kvůli vám v porouhání mezi pohany“ (Ř 2,24).

14 Srov. závěrečnou pasáž celého oddílu Ř 3,1–20, kde Pavel na tento proud starozákonní myšlenkové tradice zřetelně navazuje, ačkoli konkrétní citáty uvádí převážně ze žalmů.

15 V LXX Jr 38,33. Srov. 2K 3,3, kde odkazuje na tentýž text. Skutečnost, že ve 2K za ty, na jejichž srdcích Bůh „psal“ svým Duchem, zjevně pokládá křesťany, však ještě nutně neznamená, že i v Ř 2,15 má Pavel na mysli pohany obrácené ke křesťanství. Tento celkem rozšířený výklad zastává např. Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2007, 214; kriticky se k němu staví např. Dunn, *Romans*, 100. Wolter, *Römer*, 186, dokonce Pavlův obraz „skutku Zákona napsaného na srdcích“ nepovažuje za odkaz na Jeremjášovo proroctví, nýbrž spíše na představu „nepsaného zákona“, rozšířenou v řecké populární filosofii.

Každé z obou skupin Pavel také přisuzuje jednu variantu problematického postoje k morálce druhých. Zatímco ve vlastním táboře sudičským zastáncům pravého náboženství vyčítá, že se sami dopouštějí toho, co u druhých odsuzují (Ř 2,1.19–24), u pohanů si všímá toho, že vlastní nemorálnost „kryjí“ tím, že ji schvalují u druhých (Ř 1,32). Obojí, ač každé jinak, a vlastně protichůdně, je zřetelně falešné a pro lidské společenství potenciálně zhoubné.

Tento Pavlův popis lidské nouze je zjevně schematický, černobílý, jeho paušální výpovědi se nepokoušejí vystihnout lidskou situaci ve všech nuancích. Pavel se tu jistě nesnaží tvrdit, že všichni pohané se chovají tak, jak popisuje v oddíle Ř 1,18–32, ostatně hned v následující části poukazuje na existenci „neobřezaných“, kteří ze své „přirozenosti naplňují Zákon“ (Ř 2,27). A jistě také netvrdí, že všichni Židé jsou pokrytci, kteří Zákon uznávají jen formálně, ale ve svém životě ho nedodržují. Na druhé straně je však zřejmé, že i ve své černobílosti toto líčení poukazuje na skutečné problémy a pojmenovává krizi lidství nakonec výstižně: člověk skutečně je ohrožen sklonem stavět sám sebe na Boží místo a tam, kde naopak Boha, reprezentovaného jeho vůlí v podobě požadavků Zákona, bere vážně, je ohrožen sklonem touhu po náboženské dokonalosti uspokojovat alespoň částečně sebeklamným předstíráním.

Schematická černobílost Pavlova líčení zřejmě souvisí také s tím, že se v tomto ohledu nepokouší o žádnou originalitu, nýbrž záměrně navazuje na to, co už dostatečně jasně pověděli jiní, reprodukuje pohledy, jež už byly na obou stranách, mezi Židy i pohany, opakovaně vyjádřeny – a lze je proto považovat za obecně uznávané a platné.

Zde se můžeme vrátit k úvodní otázce po povaze, prostředku či způsobu onoho „zjevení Božího hněvu“. Pavel o tom nic specifického neříká nejspíš proto, že to považuje za skutečnost celkem evidentní, zaznamenanou právě v oněch již konvenčních kritikách, jež reprodukuje.

V tomto světle je třeba chápat také morální soudy, jež Pavel v první části oddílu o „zjevení Božího hněvu“ vynáší.

Záměna a vydání

Pro židovský pohled na pohanství, který Pavel předkládá v první části svého výkladu, je charakteristická kritika modloslužby a uvolněné morálky. K morálce se Pavel dostane také, nicméně nezačíná jí, přejde k ní až ve druhé polovině této části (Ř 1,26–32). Východiskem je mu hledisko náboženské.

To naznačuje už úvodní popis skutečnosti, na niž podle něj dopadá „Boží hněv z nebe“, jako „bezbožnosti a nepravosti“ (Ř 1,18: ἀσέβεια καὶ ἀδικία). Některé výklady chápou tuto dvojici termínů jako *hendyadoin*,¹⁶ nicméně i tak platí, že „bezbožnost“ je ve dvojici jmenována jako první, a postup Pavlova následujícího výkladu naznačuje, že mezi oběma pojmy přece jen rozlišuje, právě při zdůraznění jejich souvislosti. „Bezbožnost“ byla v antické společnosti obecně negativním hodnocením,¹⁷ Pavel však zde tomuto pojmu dává specifický obsah falešného náboženství, v němž člověk na místo skutečného Boha staví různé náhražky, nakonec ovšem sám sebe (Ř 1,21–23). Špatná morálka podle Pavla koření právě v tomto náboženském problému – resp. je jeho projevem či demonstrací.

Zaznamenat tento Pavlův myšlenkový krok je důležité pro přesné pochopení toho, jakou funkci v jeho výkladu mají morální odsudky obsažené ve verších 26–31. Pavel předtím třikrát opakuje stejné schéma. Selhání lidí charakterizuje jako *záměnu* ([μετ]ήλλαξαν: Ř 1,23.25.26), na niž Bůh reaguje tak, že lidi *vydá* (παρέδωκεν αὐτούς: Ř 1,24.26.28). Toto dvojdílné schéma zřejmě vypovídá o vině a trestu, avšak – nejspíš záměrně – poněkud překvapivým způsobem.

Boží trestající „zásah“ Pavel popisuje jako *vydání*. To je motiv vycházející ze Starého zákona, kde se výpovědi o tom, že Hospodin někoho „vydává“ (kořen יתן), v charakteristickém významu objevují ve vyprávěních o bojích: o vítězství rozhoduje, koho komu Hospodin „vydá (do rukou)“. Specifičtěji je pak motiv vydání jedním z obrazů Božího trestu, totiž „vydání“ Izraele (případně Izraelce) do rukou jeho nepřátel, jak se o tom mluví zejména v prorockých textech.¹⁸

Pavel tento motiv zřejmě užívá s jistou ironií: na místě „nepřátel“, jimž Bůh podle něj lidi „vydal“, jsou jejich vlastní tužby,¹⁹ tedy nikoli to, čeho se

16 Tak např. Käsemann, *Römer*, 1974, 35; Fitzmyer, *Romans*, 278; srov. též diskusi u Wolter, *Römer*, 132. Rozhodně je přepjaté považovat dvojici termínů za narážku na dvě desky Dekalogu, jak to s odkazem na Schlattera činí Bornkamm, *Offenbarung*, 21, pozn. 38.

17 Srov. např. Werner Foerster, *ἀσεβής κ.τ.λ.*, *ThWNT* 7, 184–186.

18 Srov. Sd 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; Iz 37,10; 42,24; Jr 12,7; 17,3; 20,4; 27,8; 32,8; 32,3. Starozákonní pozadí motivu vydání, který je v Novém zákoně také součástí christologických výpovědí, prozkoumává Wiard Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (ATHANT 49), Zürich, Stuttgart: Zwingli Verlag, 1967.

19 Tak v. 24: „nečistotě“ – do níž je ovšem vedou „tužby jejich srdcí“ (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν), v. 26: „nectným vášním“ (εἰς πάθη ἀτιμίας), v. 28: „neuvážlivě myslí“

bojí, nýbrž to, co chtějí. Připomeneme-li si, že Pavel takto popisuje „zjevení Božího hněvu z nebe“, vynikne, jak pasivně tuto skutečnost představuje. „Boží hněv z nebe“ nelíčí jako přímé trestající výpady, které by nějak nápadně měnily běh dějin, nýbrž spíše jako absenci výslovných zásahů. Člověk je prostě ponechán – aby si škodil.

Představu přímého, explicitního zásahu do dějin Pavel zřejmě vyhrazuje pro Boží jednání záchranné, spasitelné, jež – v kontrastu ke „zjevení hněvu“ – popíše v následujícím oddíle (Ř 3,21nn) jako „zjevení Boží spravedlnosti“. Jedním z klíčových termínů, které tam k vystižení tohoto Božího jednání použije, je „vykoupení“ (ἀπολύτρωσις, Ř 3,24), jehož výraznou konotací je starozákonní příběh o vysvobození Izraele z Egypta, líčeném právě jako přímý Boží zásah do dějin, který zvrátil jejich běh.²⁰ Zjevení Božího hněvu Pavel naopak nespojuje s žádnými konkrétními událostmi, spatřuje ho zřejmě v pozadí zkušenosti Božího vzdálení, odtazítosti či skrytosti, kterou v závěru oddílu popíše jako stav „postrádání Boží slávy“ (Ř 3,23: ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Boží hněv se projevuje v tom, že Bůh lidem nebrání, aby se od něj vzdálili a svůj zájem věnovali tomu, čemu sami chtějí. Tím ovšem nakonec jednají sami proti sobě.

Také selhání lidí, jež na sebe tento Boží hněv přivolává, líčí Pavel poněkud nečekaným způsobem. K morálně problematickému jednání se dostane teprve postupně. Jak už jsme si všimli, jádro lidského pochybení se pokouší vystihnout jako *záměnu* či převrácení. Tento motiv mohl převzít z prorocké kritiky Izraele, zformulované takto v Jr 2,11 a Ž 106,20,²¹ kterou ovšem zobecňuje na celé lidstvo. Trojí zopakování schématu „lidé zaměnili – Bůh je vydal“ vytváří dojem jakéhosi řetězce, v němž propletení lidské viny a Božího trestajícího „dopuštění“ vytváří neblahý pohyb,²² na jehož konci stojí „katalog neřestí“ (Ř 1,29–32). Morální provinění, popsaná – zřejmě obvyklou – formou

(εἰς ἀδόκιμον νοῦν). V prvních dvou případech jsou tedy skutečnostmi, jimž jsou lidé Bohem „vydání“ všanc, lidské emoce („touha“, „vášeň“), ve třetím dokonce lidská mysl.

²⁰ Srov. např. Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 2S 7,23; Ž 111,9. Motiv „vykoupení“, na němž se terminologicky podílejí dva odlišné hebrejské kořeny פָּדָה a גָּאַל, se ve Starém zákoně vyskytuje v řadě dalších souvislostí, také v řeči o záchráně jednotlivce a, zejména u proroků, ve výhledech k budoucí záchráně. Tam, kde je užíván jako soteriologický obraz, tedy mimo texty, kde jeden nebo druhý termín popisuje právní úkon vyplacení otroka, zajatce nebo závažně provinilého, s sebou tento motiv nenese konotaci platby, nýbrž spíše výrazného zásahu zvnějšku, který zachráněnému přináší svobodu.

²¹ Srov. také ZNeft 3,3–4; Mdr 14,26; k tomu Wolter, *Römer*, 144 a 150.

²² Dunn, *Romans*, 53, mluví o dojmu „začarovaného kruhu“.

výtu špatností (Pavlovými slovy: „nepatřičností“: τὰ μὴ καθήκοντα, v. 28),²³ tak stojí nikoli na začátku, nýbrž na konci tohoto řetězce. Popisované amorality tedy nejsou představeny jako příčina, nýbrž jako důsledek Božího trestu.²⁴

Výchozí bod onoho sesuvu představuje první popis *záměny* ve verších 21–23. Ta je popsána jako vyměnění „slávy nepomíjitelného Boha za zpodobení obrazu pomíjitelného člověka“ (v. 23: ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου). Myšlenkově i formulačně tu Pavel navazuje na řadu biblických míst (vedle už zmíněných můžeme uvést Dt 4,16–18 a obě parodie modlářství v Iz 40,18–20 a 44,9–20), ale s nimi a skrze ně se zřejmě vztahuje ke „stvořitelské zprávě“ z Gn 1,26–28, která mluví o stvoření člověka „k obrazu Božímu“ a jeho úkolu „panovat“ nad ostatními živočichy.²⁵ Pavel popisuje tragickou „záměnu“ jako parodické převrácení poslání, které podle tohoto oddílu bylo člověku dáno.

Klíčovými termíny tohoto popisu záměny jsou „sláva“ a „obraz“. Pavel oba používá v jejich specifickém biblickém významu. Termínem δόξα Septuaginta pravidelně překládá hebrejský výraz כָּבוֹד (*kávód*), jehož základním významem je „tíha“ či „závažnost“ a jenž ve spojení s Bohem označuje Boží bezprostřední, znatelnou přítomnost.²⁶ „Obraz“ (εἰκών) v Gn 1,26–27 překládá hebrejský výraz צֶלֶם (*celem*), který má ve Starém zákoně zvláštní náboženskou konotaci – reprezentace božstva. Člověk jako Boží obraz má tedy plnit funkci, kterou v náboženstvích v okolí starověkého Izraele měly různé sochy či jiná zobrazení, umístěná zejména v chrámech.²⁷ Pavlovo pleonastické spojení „zpodobení obrazu“ (ὁμοίωμα εἰκόνοσ) má zřejmě ironicky zdůraznit

23 Seznamy či „katalogy“ neřestí se u Pavla najdou i na řadě dalších míst (srov. Ř 13,13; 1K 5,10–11; 6,9–10; 2K 12,20–21; Ga 5,19–20), podobně také katalogy ctností (např. Ga 5,22–23). Jak ukázal Lietzmann, *Römer*, 35–36, takovéto soupisy neřestí vytvářeli stoučtí filosofové („klasikové antické etiky“), podobné formy pronikly už před Pavlem do literatury helénizovaného raného židovstva.

24 Toho si dobře všimá Käsemann, *Römer*, 34 a 43 (s odkazem na další autory); souhlasně jej cituje Dunn, *Romans*, 64; stejně tak i Fitzmyer, *Romans*, 283, 284.

25 Někteří vykladači tuto souvislost popírají, např. Fitzmyer, *Romans*, 283–284, a zejména Wolter, *Römer*, 144, pozn. 36 a 145, pozn. 42, a to na základě nedostatečně přesné formulační shody. Přehlížejí však při tom vztah věcný, na nějž ukazuje širší souvislost Pavlovy argumentace v celém oddílu. Pavel nepochybně text „stvořitelské zprávy“ z Gn 1 necituje, formulačně si zřejmě bere inspiraci i z ostatních biblických textů, které jsme zmínili. To však neznamená, že tento text pro něj není klíčovým referenčním bodem.

26 Viz např. Ex 16,10; 24,16; 33,22; Lv 9,6.23; Nu 16,10; 17,7; 20,6; 1Kr 8,11; Iz 58,8; 60,1–2; Ez 3,23; 8,4; 9,3; 10,4–23; 43,2.4.

27 Viz Martin Prudký, *Genesis I (1,1–6,8): Když na počátku Bůh řekl do tmy* (ČEKSZ 1), Praha: CBS a ČBS, 2018, 119–120.

odvozenost jejím zdvojením.²⁸ Namísto, co by plnil své pravé poslání být živým reprezentantem skutečného Boha – k čemuž by patřil živý vztah k tomuto Bohu, patřičně vyjádřený „vzdáváním slávy a vděčností“ (v. 21: ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχάριστησαν) – postavil podle Pavla člověk sám sebe na místo, jež ve skutečnosti patří „slávě nepomíjitelného Boha“. Člověk na místě Božím je ovšem modla, a proto vzdálený derivát skutečného lidství, jen „obraz obrazu“, řadí se tím na roveň jiným modlám, jež jsou tradičně zobrazeními „ptáků, čtvernožců a plazů“. Člověk v nich zbožňuje to, čemu měl podle Gn 1 panovat.

Jak jsme si už všimli, Pavel tu o této záměně, jež je podle něj počátkem či zdrojem obecné nouze lidstva, mluví řečí odvozenou z textů, které původně kriticky mířily dovnitř Božího lidu.²⁹ Aby i o „pohanech“ mohl prohlásit, že jejich falešné náboženství, tedy „modloslužba“, není důsledkem nešťastné okolnosti, že se nesetkali se skutečným Bohem, nýbrž nakonec vědomou „záměnou“, odmítnutím pravého Boha, a tedy vinou (v. 20: „a tak nemají výmluvu“, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους), musí předpokládat, že i pohané, tedy lidé obecně, nějakým způsobem mohou pravého Boha znát. Tento postulát, vyjádřený ve verších 18b–22, 25 a 28a, Pavel mohl opřít jednak zásadně o skutečnost, že biblická „stvořitelská zpráva“, z níž vychází, také mluví o člověku ve zcela obecné rovině, jednak prakticky o texty židovské i filozofické, které o možnostech „přirozeného“ poznání Boha uvažovaly. Velmi diskutovaný problém Pavlovy „přirozené teologie“ však pro toto pojednání ponecháme stranou a pouze zdůrazníme, že Pavel sám otázku obecné známosti pravého Boha netematizuje, nýbrž směřuje svůj výklad k jedinému cíli: ukázat, že falešné náboženství je provinění, nikoli omyl nebo nešťastná náhoda.

První výpověď o *vydání*, která následuje po prvním popisu záměny, opět poněkud překvapivě, směřuje k *tělu*. Co konkrétně Pavel míní „znectíváním vlastního těla“ (v. 24: ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς), je těžko určit, ale snad za tímto obratem můžeme vidět úvahu paradoxní hned ve dvojím ohledu. Jednak zdůrazňuje, že ona výchozí „záměna“ týkající se Boha, a tedy oblasti duchovní, má důsledky v oblasti tělesné, jednak patrně chce „znectění vlastního těla“ ukázat jako paradoxní důsledek sebezbožnění člověka.

28 Jako pleonasmus toto podivné spojení výstižně označil Lietzmann, *Römer*, 32; podobně Käsemann, *Römer*, 41, který (v navázání na Barretta) jeho funkci chápe, podle mne správně, jako intenzifikaci.

29 Srov. např. Käsemann, *Römer*, 42; též Wolter, *Römer*, 144.

„Znectnění“ (*ἀτιμάζεσθαι*) se také znovu připomene ve druhé výpovědi o vydání „nectným vášním“ (v. 26: *εις πάθη ἀτιμίας*).

V dalších člancích řetězu „záměny a vydání“ pak Pavel ukazuje, jak se ona výchozí záměna projevuje v dalších záměnách a jak „Boží hněv“ má opět podobu vydání, jež pak vyústí do další záměny – a tak stále dále, a vlastně trochu dokola. Tyto další dva díly je možno navzájem odlišit podle různých hledisek. Jestliže první, výchozí záměna je popsána jako parodie stvořitelské zprávy z Gn 1, zmatení ve vztahu člověka a Boha, další dvě záměny se týkají každé z obou součástí tohoto vztahu zvlášť. Nejprve je řeč o převrácení v pojmu *Boha* (v. 25: „lež“ místo „pravdy Boží“), pak o rozdělení v existenci *člověka* (vv. 26b–27: ženy a muži bez vzájemného vztahu). Pokud jde o to, čemu Bůh lidi „vydává“, mluví Pavel nejprve o „nectných vášních“ (v. 26), pak o „neuvážlivé myslí“ (v. 28: *ἄδοκιμος νοῦς*).³⁰ Také se tu střídá teorie („pravda a lež“, „neuvážlivá mysl“) a praxe, resp. náboženství (postoj k Bohu) a morálka (postoj člověka k sobě samému a vztahy mezi lidmi). Nicméně v tomto Pavlově postupu nelze vysledovat příliš pravidelný či soustavný vzorec, působí spíš dojmem opakovaného přelévání z jedné strany na druhou.

Ženy a muži zvlášť

Třetí varianta „záměny“, kterou Pavel popisuje ve verších 26b–27, se týká mezilidských vztahů, nebo přesněji, člověka jako takového, vztahu člověka k sobě. V Gn 1,26–28 je totiž člověk popsán důsledně jako dvojice, a to pomocí technických termínů popisujících biologickou danost dvou pohlaví,

³⁰ ČEP na tomto místě překládá „zvrácená mysl“, nejspíš podle něj i B21, podobně už Kraličtí („převrácený smysl“) a Luther („verkehrter Sinn“). To je překlad svou negativní barvitostí nepřesný, ovlivněný patrně následujícím výčtem „nepatřičnosti“ (*τὰ μὴ καθήκοντα*), které z této myslí vyplývají. Termín *ἄδοκιμος* však takto emfatický význam nemá, ve svém základním významu označuje něco, co neprošlo zkoumáním nebo v něm neobstálo, a proto je to nevěrohodné, nespolehlivé, nevhodné. Pavel jinde toto adjektivum v tomto smyslu používá: 1K 9,27; 2K 13,5–7, srov. též 2Tm 3,8 a Tt 1,16. Na našem místě volba tohoto přívlastku patrně souvisí s předchozím výrokem o tom, že lidé „nepovažovali za důležité mít Boha v patrnosti“ (*οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*), jehož sloveso je odvozeno od téhož kořene: slovní hříčka naznačuje, že tímto „nepovažováním“ se mysl lidí ukázala jako „neuvážlivá“, resp. že Bůh lidi vydal právě té myslí (tj. způsobu uvažování), která „nepovažovala za potřebné“ udržovat poznání Boha. Opačné nastavení myslí Pavel popíše s použitím obdobné terminologie v Ř 12,2.

doslova „samec a samice“ (Gn 1,27: זָכָר וּנְקִיבָה). V perspektivě této „stvořitelské zprávy“ je úplné lidství tvořeno teprve v páru dvou součástí navzájem odlišných, ale zároveň se doplňujících, jejichž spojení je zároveň prostředkem a předpokladem rozmnožování. Pavel v této části svého výkladu používá tytéž „biologické“ termíny, jaké užívá řecký překlad starozákonního oddílu (Ř 1,26: θήλειαι, v. 27: ἄρσενες). To je jinak pro běžnou řeč o „ženách“ a „mužích“ neobvyklé a nejlépe vysvětlitelné právě jako další odkaz k textu, z něhož, jak jsme si všimli, Pavel svůj výklad odvíjí už od začátku. Je-li ve „stvořitelské zprávě“ o ženě a muži řeč společně, jako o dvou součástech lidství, mluví zde Pavel o každé této součásti zvlášť, a to právě v souvislosti s jejich sexualitou, která má – až s biologickou nutností – „samce“ a „samice“ spojovat. Tento paradox je zřejmě pointou jeho výkladu.

Zmiňuje ženy (resp. „samice“) jako první. To může být v zájmu rétorické strategie, v níž hodlá hlavní pozornost zaměřit na jednání mužů, jak naznačuje mnohem podrobnější popis ve v. 27.³¹ Také to však může být pokračování v parodické poloze odkazu ke Gn 1: i pořadí je obráceno. Je zřejmé, že v obou případech je řeč o sexuálním chování: termín *χρησις* (obecně „použití“) je v tomto významu doložen,³² odpovídá to použité terminologii „samec-samice“, a navíc je ve v. 27 užit ve spojení *χρησις τῆς θηλείας*, což sotva může znamenat něco jiného než pohlavní styk se ženou. Tento úzus odpovídá obecně rozšířenému zvyku o věcech sexuality mluvit nepopisně, přibližnými výrazy v přeneseném významu.

V případě žen je ovšem Pavlova výpověď natolik stručná a obecná, že není zcela jasné, jaký druh sexuálních praktik má na mysli. Záměna „přirozeného styku“ (*φυσικὴ χρησις*) za styk „proti přirozenosti“ (*παρὰ φύσιν*) může znamenat ledacos. Kromě styku homosexuálního byly proto ve výkladech navrhovány různé jiné neobvyklé či netradiční formy sexuálního styku.³³ Pavel však zřejmě obě části svého popisu sexuálního chování žen a mužů chápe v zásadě analogicky,³⁴ takže můžeme s většinou vykladačů předpokládat, že

31 Tak jednoznačně Wolter, *Römer*, 149; podobně už Dunn, *Romans*, 64: „lepší crescendo“.

32 Srov. např. Lietzmann, *Römer*, 34; odkazy na Platóna, Plutarcha a Epikteta uvádí Wolter, *Römer*, 150, pozn. 69. V řecké Bibli se ovšem tento výraz v tomto významu nevyskytuje.

33 Z literatury k tomuto problému sestavil Wolter, *Römer*, 151, přehled celkem pěti různých možností, od heterosexuálních nekoitálních praktik až po zoofilii.

34 Adverbium „podobně“ (v. 27: ὁμοίως), kterým uvádí část věnovanou mužům, ovšem přísně gramaticky vyjadřuje, že následující je podobně předchozímu, tedy že jednání mužů je podobné jednání žen, jak poněkud pedanticky připomíná Wolter, *Römer*, 151. To však neznamená, že činit jisté závěry z takto vyjádřené podobnosti v opačném směru

v první části má na mysli vztahy žen s ženami, které jsme si zvykli označovat jako lesbické.

Mužské homosexualitě se Pavel věnuje podrobněji, barvitěji a důrazněji, což odpovídá nejen jeho vlastní tradici (o ženské homosexualitě se ve Starém zákoně nikde nemluví), nýbrž i poměru, v němž je pozornost k homoerotice žen nebo mužů zachycena v dobové literatuře řecké a římské.³⁵ Zde je tedy nepochybné, o čem Pavel mluví, ale i zde se vyjadřuje v dosti obecné rovině. Mluví o „dychtivosti“, jíž muži „vzpláli k sobě navzájem“ (εις ἀλλήλους) a „hanebnostech“, jež provádějí „muži s muži“ (opět doslova „samci se samci“: ἄρσενες ἐν ἄρσενιν). Nic tedy nenasvědčuje tomu, že by tu např. chtěl specificky odsoudit pouze pederastii, asymetrický vztah staršího muže k mladíkovi, v řecké kultuře původně pojímaný jako součást výchovy k dospělosti.³⁶

I v této části je přesný význam některých Pavlových formulací nejistý. Není zcela jasné, co míní „hanebností“ (ἀσχημοσύνη),³⁷ ale nejspíše takto označuje sexuální akt.³⁸ Ještě mnohem nejasnější je výrok o „odplatě, jež k jejich bludu nutně patří“ a již si už „sami vybírají“ (τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες). Zdá se, že tu Pavel uvažuje tak, že samo popsání jednání v sobě nese jakousi neblahou „odměnu“,³⁹ co si však pod tím představoval konkrétně, resp. jak očekával, že tomu budou rozumět

je logicky nepřipustné, jak Wolter tvrdí. V obou částech se doslova opakuje spojení „přirozený styk“ (φυσικὴ χρῆσις), takže lze předpokládat, že v obou částech má stejný význam – a ve druhé části je jeho význam vyjádřen výslovně, neboť v případě mužů Pavel mluví o „přirozeném styku se ženou“. Kromě toho je třeba mít na zřeteli i celkovou pointu Pavlova výkladu, jíž zřejmě je právě „nepřirozené“ zaměření sexuálního jednání k příslušníkům téhož pohlaví.

35 Přehledně je možno to sledovat v antologii k tomuto tématu: Thomas K. Hubbard (ed.), *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*, Berkeley: University of California Press, 2003. V úvodní kapitole, v níž editor knihy poskytuje průřezovou tematickou orientaci ve shromážděných textech a vyobrazeních, je k tématu lesbické lásky (na 16–17) uvedeno celkem pouze 22 zmínek o ženské homoerotice v textech a 4 položky vizuálních zobrazení (dekorace na keramice).

36 To oprávněně zdůrazňuje Wolter, *Römer*, 152, proti některým výkladům, které Pavlovým slovům dávají tento úzký smysl, jako např. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia: Fortress, 1983.

37 V Septuagintě jsou tímto termínem na několika místech metonymicky označeny pohlavní orgány (srov. Ex 20,26; Dt 23,14; Lv 18,6) a někteří vykladači se domnívají, že Pavel jej zde používá v tomto významu, tak např. Jewett, *Romans*, 179.

38 Tak Käsemann, *Römer*, 45; Dunn, *Romans*, 65.

39 Tak Dunn, *Romans*, 65; podobně Wolter, *Römer*, 152. Termín ἀντιμισθία je dosti vzácný, Pavel jej užil ještě ve 2K 6,13, jinak je v řecké literatuře doložen až z pozdější doby.

jeho adresáti v Římě, nám asi zůstane skryto. Snad měl na mysli prostě to, že svévole v sexuálním životě působí v lidských vztazích destruktivně a že tyto rozkladné důsledky na sebe nenechají dlouho čekat.

Svévoli totiž pravděpodobně považoval za hybnou sílu jednání, které zde popisuje. O homosexuálním chování v obou variantách tu mluví právě jako o důsledku svévolného rozhodnutí, jako o změně oproti předchozí praxi: „ženy zaměnily..., muži opustili přirozený styk“.

Nesmíme ovšem přehlédnout, že tuto perspektivu Pavel užívá pro své líčení lidského jednání, na něž doléhá a v němž se zároveň projevuje Boží hněv, v celém oddíle: ono „zaměnili“, jež lidský „problém“ nahlíží jako vinu, důsledek uvědomělého činu, se ozvalo už dvakrát dříve, v souvislosti s narušením vztahu člověka k (pravému) Bohu. Pavel tu používá formu historického vyprávění, mluví o tom, co se stalo. Nepochybně však toto vyprávění chápe v jakési přenesené, mytologizující funkci, jako nástroj k vysvětlení současného stavu, takže nemá smysl ptát se na nějaký okamžik, kdy lidé rozhodnutí „zaměnit slávu nepomíjitelného Boha za zpodobnění obrazu“, resp. „zaměnit Boží pravdu za lež“, učinili nebo činí. Jsou to paušální, zobecňující výpovědi. Totéž v zásadě platí i pro třetí případ „záměny“, v němž se Pavel snaží ukázat, jak se člověk dostává do rozporu sám se sebou, se svou přirozeností.

Nicméně tu je určitý rozdíl. V tomto třetím případě Pavel popisuje chování, které sice nelze považovat za vlastní všem lidem, ba ani většině, které však je konkrétně pozorovatelné: někteří lidé to tak dělají. Proto je zde přece jen možná představa určitého rozhodnutí, které stálo na počátku takového jednání. Tento „příklad z praxe“ má zřejmě demonstrovat to, co se Pavel snaží ukázat v celém tomto oddíle. Jádro lidského problému vidí v tom, že člověk je schopen postavit se proti Bohu, zaměnit Stvořitele za stvoření, aniž by při tom narazil na bezprostřední odpor. Ve stvoření není zabudována žádná „pojistka“, jež by mu v tom zabránila. Bůh se v tomto ohledu projevuje tím, že člověka „vydává“ tomu, co on sám chce. Třetí „záměna“ pak má ukázat, že člověk je schopen takto se obrátit proti vlastní přirozenosti, a to právě i tam, kde je vyjádřena tak výraznou silou, jakou je sexuální pud. Tím si můžeme vysvětlit, proč právě tomuto aspektu lidského jednání Pavel věnuje ve svém výkladu zvláštní pozornost, zatímco dále si pro popis porušenosti v oblasti morálky vystačí s výčtem neřestí.

Je zřejmé, že tato argumentace je možná pouze za předpokladu, že se na homosexualitu pohlíží jako na chování heterosexuálně orientovaných jedinců. Pavel na ni nepochybně pohlíží právě takto. Tento jeho názor ostat-

ně odpovídá tomu, jak byla v naprosté většině homosexualita praktikována a vnímána v prostředí, které mohl znát. Nedá se sice říci, že by v antickém světě zcela chyběla myšlenka, že někteří lidé jsou k příslušníkům stejného pohlaví přitahováni od přirozenosti,⁴⁰ ale Pavel očividně toto vysvětlení homosexuálního chování nebere v úvahu – nevíme, zda o něm věděl, ale v každém případě by odporovalo směru jeho argumentace. Jak už jsme řekli, Pavlovi tu nejde primárně o odsudek homosexuality, nýbrž o demonstraci toho, jak to je s člověkem, se všemi lidmi.

doc. Jan Roskovec, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

roskovec@etf.cuni.cz

⁴⁰ Takové povědomí, jež můžeme považovat za přibližnou obdobu dnešního pojmu sexuální orientace, dokládá odkazy na konkrétní antické texty Hubbard, *Homosexuality*, 2–3.