

Hermann Detering

Gnostické prvky Pavlových epištol

Fidelo 2019

Tento překlad studie Gnostische Elemente in den Paulusbriefen, kterou sepsal a dne 9. května 2017 publikoval Hermann Detering na své webové stránce <http://radikalkritik.de/wp-content/uploads/2016/06/Jesus-versus-Jaldabaoth-2.pdf>, a která je sama upravenou verzí původního textu, publikovaného Deteringem tamtéž dne 24. března 2013 pod názvem Jesus versus Jaldabaoth – Gnostische Elemente in den Paulusbriefen, byl proveden v roce 2019 s použitím Českého studijního překladu bible, přičemž toliko v případě kristovského hymnu Fil 2:6-11 byl použit originálu v tomto místě věrnější novozákonní překlad dr. Jana Ladislava Sýkory z roku 1922 (<http://www.obohu.cz/bible/>).

Publikováno na <https://fidelo3.webnode.cz/> v roce 2019.

Tento příspěvek vyvozuje závěry ze dvou výchozích tvrzení:

1. Gnóze je fenomén 2. století po Kristu (moderní bádání).

2. Pavlovy epištoly jsou ovlivněny gnózí (nábožensko-dějinná škola).

Z těchto dvou předpokladů logicky vyplývá, že buď byly gnostické prvky do Pavlových listů vloženy později, což však není dost dobře možné, nebo že pavlovské texty vznikly až ve 2. století. Poněvadž dnešní teologové tuto druhou tezi odmítají (z dobrých příčin, tzn. jen proto, aby se mohli vyhnout danému závěru), bude v rámci diskuze se stanovisky moderního bádání prokázán vliv mytologické gnóze 2. století na třech ústředních místech: Fil 2:6-11 („kristovský hymnus“), 1 Kor 2:6-8 („vládci tohoto věku“) a 1 Kor 15:8 (Pavel jako „nedochůdce“). Přitom se ukáže, že:

1) v „kristovském hymnu“ je Ježíš představen jako antiteze gnostického boha Jaldabaotha;

2) „vládci tohoto věku“ v 1 Kor 2:6-8 jsou míněni archonti gnostického mýtu;

3) 1 Kor 15:8 je topos užívaný v gnózi.

1. Úvod

V roce 1976 došlo ve Vídni v průběhu 1. zasedání evropské Společnosti pro vědeckou teologii ke sporu a výměně názorů mezi dvěma teology, Walterem Smithalsem (Berlín) a Martinem Hengelem (Tübingen). Předmětem diskuze byla otázka předkřesťanské gnóze, jejíž existenci zastával Smithals, zatímco Hengel ji popíral. Výměna názorů skončila naprostým Smithalsovým úspěchem. Každý, kdo v sedmdesátých letech jako Smithals zastával názor o existenci předkřesťanské gnóze, si mohl být jistý širokým přijetím, vždyť – v roce Bultmannova úmrtí – by se sotva našla teologická fakulta, jež by tím či oním způsobem nebyla zavázána dědictvím mistra, který kdysi tuto myšlenku uvedl do vědecké diskuze. Kromě Smithalse zajišťoval platnost této staré teze nábožensko-dějinné školy (Bousset, Reitzenstein) celý zástup vynikajících Bultmannových studentů a následovníků včetně Schliera, Käsemanna, Jonase, Bornkamma, Koestera, Wilckense a Rudolpha. Naproti tomu teologové jako Hengel, kteří se nenechali strhnout nábožensko-dějinným trendem, byli

vystaveni podezření z jednostranné křesťanské a církevní apologetiky – zda právem či neprávem, nechme zatím stranou.

Zatímco Smithals zveřejnil rozšířený text své přednášky jen o něco málo později pod titulem „K původu gnostických prvků v Pavlově jazyce“ („Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus“)¹, zahalil se jeho oponent Hengel v dlouhé mlčení. Proto nebylo možné nenabýt dojmu, že předkřesťanská gnóze zvítězila – tenkrát ve Vídni.

Avšak časy se mění. Hengelova odpověď přišla pozdě, ale přece. Když v roce 2005 publikoval pod názvem „Pavel a otázka předkřesťanské gnóze“ („Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“) přepracovaný text své přednášky, který nechal mezitím ležet celých 25 let, triumf přešel zcela na jeho stranu. „Některé problémy“, jak konstatoval s evidentním zadostiučiněním, se vyřešily prostě „postupem času“. Protože „se stav bádání v oblasti gnóze a nového zákona, a zvláště ve staré sporné otázce, zda existovala chronologicky předkřesťanská gnóze, v posledních 25 letech podstatně změnil, v neposlední řadě i díky textům z Nag Hammádí, které oproti očekáváním nepřinesly pro doložení předkřesťanské gnóze nic nového,“ má tehdejší text už „význam pouze pro dějiny vědy“.

A Hengel se mohl smát oprávněně. Jeho argument, „že neexistují původní gnostické prameny z 1. století“ a že „před začátkem 2. století nemáme k dispozici žádné důvěryhodné indicie existence gnostických učitelů a učení“² – na kterém nic nezměnil ani objev a následné zpřístupnění gnostických textů z Nag Hammádí – neztrácel v dlouhodobé perspektivě na pádnosti, takže předpoklad existence předkřesťanské gnóze se v očích mnoha badatelů stával stále problematičtější. Přestože samotní její obhájci vždy uznávali nedostatek předkřesťanských gnostických pramenů a snažili se jej vysvětlit,³ nebylo dlouhodobě možné přehlížet toto slabé místo jejich argumentace, které nakonec

¹ Aland 2009.

² Hengel 2005, s. 477.

³ Tezi, že gnózi je nutné předpokládat pro vysvětlení křesťanství, lze podle Smithalse 1969/70, s. 379, „oponovat tím, že nemáme žádné bezpečně datovatelné původní gnostické prameny z předkřesťanské doby.“ Pro zmíněnou tezi však podle Smithalse svědčí mj. „doklad židovské gnóze, který umožňuje vysvětlit křesťanskou gnózi stejně jako církevní křesťanství ze zřejmých židovských kořenů; nové výsledky bádání potvrzující časný západní původ mandejské gnóze; zprávy církevních otců o Simonovi a dalších nekřesťanech jako otcích kacírů“ a selhání všech pokusů vysvětlit gnostické prvky v novém zákoně jiným způsobem (tamtéž).

vedlo k úpadku kdysi velmi respektované, hrdě vystavěné teorie. Nově museli slyšet od svých oponentů, „že časově a věcně předkřesťanská gnóze navzdory všem nově nalezeným textům nebyla potvrzena, takže je spíše zcela křesťanským fenoménem vyrůstajícím z židovsko-křesťanských kořenů“.⁴

Zdá se, že ve výše zmíněném článku si Hengel viditelně užíval své domnělé „historické vítězství“. Bohužel se v opojení svým triumfem uchýlil i k nepřiměřeným formulacím. Jeho způsob vyjadřování o práci zástupců nábožensko-dějinné školy a jejich následovníků, jimž evidentně nebyl nijak zvlášť nakloněn, připomíná místy spíše popis nějaké epidemie nebo nakažlivé duchovní nemoci. Richard Reitzenstein, jeden ze zástupců nábožensko-dějinné školy, tak byl zachvácen „iránskou horečkou“;⁵ a v návaznosti na něj se pak měla „gnostická horečka“ šířit z Bultmannova Marburgu.⁶ – Skutečnost, že „těmto zcestným názorům věnovala německá novozákonní studia na konci 50. let a v 60. letech tolik pozornosti a částečně dokonce i respektu“, vypovídá podle Hengela „o nikoliv nezpochybnitelné historicko-kritické kvalitě dané disciplíny v oné době“.

Mohli bychom tato vyjádření považovat za vítězný pokřik starého pána, který tak dlouhou dobu bojoval za svůj pohled na raněkřesťanské dějiny, až si nakonec, a podle svého mínění i po zásluze, odnesl vavřínový věnec vítězství. Podle všeho však ani on sám nevěřil, že tato jeho karikatura odpovídá skutečnosti. Jako svědomitý vykladač musel Hengel vědět, že debata o předkřesťanské gnózi nebyla vedena zcela bez opory v antických textech. Existoval přinejmenším jeden pramen, který pomíjel sám Hengel: nový zákon.

Kromě Janova evangelia to byly především Pavlovy epištoly, které kdysi přiměly badatele typu Reitzensteina nebo Bultmanna, aby při jejich výkladu s úspěchem použili gnostické texty. Bližší zkoumání pavlovského jazyka a jeho srovnání s odpovídajícími gnostickými texty přinesla překvapivé shody. Tehdejší diskuze o „předkřesťanské gnózi“ nebyla vyvolána žádnou „gnostickou horečkou“, nýbrž exegetickými poznatky.

Takže to nebyla žádná náhoda, když Smithals zahájil svou diskuzi přednáškou, kterou později vydal pod názvem: „K původu gnostických prvků v Pavlově jazyce“. Právě gnostické prvky v Pavlově teologii a jazyce byly ve skutečnosti tím nejsilnějším argumentem, který mu umožnil trvat až do konce na existenci

⁴ Hengel 1994, s. 320n.

⁵ Hengel 2005, s. 486, pozn. 36.

⁶ Hengel 2005, s. 496, pozn. 65.

předkřesťanské gnóze navzdory absenci jiných dokladů z 1. století. Smithals opakovaně tvrdil, že „rozhodnutí o vztahu gnóze a nového zákona ... musí být učiněno v samotné exegezi tváří v tvář této situaci“, přičemž jediným kritériem musí být „otázka, jaký vztah umožňuje texty vyložit tím nejlepším způsobem“. „Proto se ukáže teprve v rámci hermeneutického kruhu, zda je předpoklad existence gnóze nezbytný pro vysvětlení určitých partií nového zákona či nikoliv. V tomto kruhu je možné, a zároveň metodicky přiměřené, abychom gnózi, jejíž předpoklad je nutný pro výklad jednotlivých novozákonních knih, rozpoznali eventuálně teprve v rámci samotného výkladu.“⁷ Ani podle Rudolpha nelze u Pavla ignorovat gnostické vlivy. Lze je sledovat jednak ve vymezení vlastního názoru, jednak v obraně proti názoru protivníků. Proto je třeba rozlišovat dvě věci: „nevědomé ovlivnění v terminologii, stylu a motivech“ a „vědomé přejímání gnostických myšlenek za účelem polemiky, jak je to porůznu u Pavla a jeho žáků obvyklé ... Prvotní křesťanství na jedné straně bojuje s gnostickými sektami, na straně druhé je ale pod vlivem gnostických idejí.“⁸

Se Smithalsem vypočítává Rudolph u Pavla řadu gnostických idejí:

- protiklad mezi psychiky a pneumatiky (Gal 3:28; 1 Kor 12:13)
- nebo gnostický dualismus těla a ducha, který je zde stejně jako v gnózi vnímán jako nepřekonatelný rozpor (Řím 8:5-10; 13:11-13; 1 Sol 5:4-6);
- také u Pavla je svět jako padlé stvoření ovládan „vládci tohoto světa“ (1 Kor 2:6-8);
- proto převládá postoj stranící se světa, odmítající sex, resp. manželství (1 Kor 7:32-34).
- Gnostické myšlenky vidí Rudolph v pavlovském pojmání Adamova pádu, jehož prostřednictvím bylo lidstvo podrobeno tomu, který je bez hříchu a nesmrtelný (Řím 5:12nn.),
- stejně jako v představě, že Kristus svým dílem spásy stvořil nové lidstvo v duchu (1 Kor 15:21.44.49).
- Gnostická je pavlovská představa preexistence a myšlenka nerozpoznaného sestupu Vykupitele i jeho výstupu k Otci (2 Kor 8:9; 1 Kor 2:8; Fil 2:6-11);

⁷ Smithals 1969/70, s. 379.

⁸ Rudolph 1975, s. 545.

- hodnocení aktu spásy jako osvobození člověka od démonských mocností a od propadnutí světu způsobeného Adamovým pádem (2 Kor 5:16);
- myšlenka Kristova těla spasených spojená s kristovskou mystikou a z ní vycházející idea univerzalistického spásného společenství církve (Řím 5:12-14; 12:4n.; 1 Kor 15:22.48n.; 12:12-27);
- a konečně důraz na „poznání“ vedle „víry“ (Fil 3:8-10)
- a zdůraznění „svobody“ a „moci“ pneumatika (1 Kor 9:1-23).⁹

Rudolph uzavírá svůj shrnující výklad slovy: „Takže se u Pavla projevují náznaky gnostického myšlenkového světa a pojmosloví, utvářené na základě dědictví helénského křesťanství a vlastní zkušenosti, což jej činí zajímavým i pro dějiny gnóze.“¹⁰ – S ohledem na to, že většina Rudolphem vyjmenovaných paralel nepředstavuje pouhý doplněk nebo přísadu, ale naopak *podstatnou* součást pavlovské teologie, je samozřejmě charakteristika těchto paralel jako „náznaků gnostického pojmosloví“ silně podhodnocená.

Gnostický materiál použitý Pavlem v jeho antignostické polemice zpracoval podrobně Smithals, na kterého se Rudolph odvolává na několika místech. I Rudolph rozpoznává v Pavlově teologii četné vazby na gnostickou terminologii, především ve vztahu k antropologickému dualismu, preexistenční christologii (vykupitelskému mýtu) a kristovské mystice. Jeho zájem se však soustředí především na Pavlovy protivníky, v nichž vidí gnostiky. Ačkoliv sám Pavel mluví gnostickou řečí, není podle Rudolpha gnostikem ve vlastním slova smyslu, nýbrž se naopak vyrovnává s jednotnou frontou gnostických protivníků.

V rámci analýzy korintské gnóze Smithals tyto protivníky blíže definoval:¹¹ Jsou to zástupci dualistické christologie zavrhuující pozemského Ježíše (1 Kor 12:1-3). V tomto smyslu sami zvěstují jiného Ježíše (2 Kor 11:4). Snižují význam Ježíšova kříže (1 Kor 1:17; srv. Fil 3:18). Namísto kříže hlásají moudrost (1 Kor 1:17-3:4.18f), příp. *gnōsis* (1 Kor 8:1). Pavlovi protivníci vnímají sami sebe jako pneumatiky (1 Kor 7:40b; 12-14; 2 Kor 10:1.10; 11:4; 13:9a), a jako takoví již prodělali zmrtvýchvstání, které chápou v duchovním smyslu, budoucí tělesné zmrtvýchvstání popírají (1 Kor 15:12); chlubí se vlastní dokonalostí, přičemž Pavlovu dokonalost neuznávají (1 Kor 4:8), a sami sebe označují za *christos* (1 Kor 1:12); svou „svobodu“, tzn. nadřazenost nad mocnostmi tohoto světa,

⁹ Rudolph 1983, s. 322-323.

¹⁰ Rudolph 1983, s. 323.

¹¹ Smithals 1969.

prokazují tím, že jedí maso obětované božstvům (1 Kor 8:1-13; 10:14-22; 10:23-11:2) a mají libertariánský vztah k tělesným žádostem (1 Kor 5:1-13). V shromážděních obce vystupují jako proroci (1 Kor 14:3f) a vykazují dary Ducha svatého, např. mluvení jazyky (1 Kor 12-14). Provádějí zástupný křest za mrtvé (1 Kor 15:29).

Poněvadž Pavel ve svých listech bojuje proti gnostikům, nemůže být sám gnostikem. V návaznosti na Bultmanna považoval Smithals početné gnostické prvky Pavlovy teologie za přejímky a výpůjčky gnostické terminologie: „Při užití gnostických motivů“ podle Smithalse „tedy nejde o synkretický fenomén, a už vůbec ne o přestoupení ke gnózi, nýbrž o lingvisticko-hermeneutický problém“.¹²

Ve světle mnoha skutečných (a také několika domnělých) gnostických stop a prvků, jejichž přítomnost v pavlovských epištolách Smithals a Rudolph prokázali, lze pochopit, a i Hengel by býval měl pochopit, že celá generace exegetů byla zachvácená „gnostickou horečkou“, a že v důsledku daného exegetického nálezu došla a musela dojít k myšlence předkřesťanské gnóze. I Bultmannův žák Köster konstatoval: „Bez předpokladu existence předkřesťanské gnóze nelze mnohé raněkřesťanské i mimokřesťanské fenomény vůbec vysvětlit.“¹³

A přesto se bádání jen obtížně vyrovnávalo s propastí, která se rozevřela mezi předpokládanou dobou vzniku pavlovských listů v polovině 1. století a teprve v 2. století doloženou gnózi. Jak je možné, že Pavlův jazyk používá gnostické pojmosloví, a zároveň pro 1. století nemáme mimo nový zákon žádné jiné prameny, z nichž by bylo možné vysvětlit převzetí této terminologie?

Smithals nějakou dobu zkoušel štěstí se „systémem předkřesťanské kristovské gnóze“.¹⁴ Mělo přitom jít o židokřesťanskou gnózi vycházející ze Simona Mága (srv. Sk 8:9nn.). Základní rysy tohoto gnostického systému Smithals načrtnul na základě simonovského spisu *Apophasis Megale* citovaného Hippolytem v *Refutatio omnium haeresum* (VI 9,3-18,7). I když naprosto není jisté, zda tento spis skutečně sepsal Simon. V případě, že by Simon byl autorem spisu, což většina vědců na základě dobrých argumentů zpochybňuje, bychom si museli klást otázku, jakým způsobem a jakými cestami se tento Simonův systém předkřesťanské kristovské gnóze mohl tak bleskurychle rozšířit a ovlivnit

¹² Smithals 1984, s. 19.

¹³ Köster 1964, s. 62, pozn. 5.

¹⁴ Smithals 1969, s. 32.

křesťanské obce. Smithals předpokládá, že to bylo *helénské křesťanství*, že jeho údajný představitel Štěpán zprostředkoval tento typ křesťanství Pavlovi, a že Pavel byl obrácen na to křesťanství, které pronásledoval.¹⁵ Ale i poté zůstává spousta nezodpovězených otázek, jak ukázal Hengel: mlčení helénských i židovských pramenů, nemožnost gnosticko-židovské misie atd.¹⁶ Zda obraz Simonova charakteru, pokřivený „přízní a odporem jednotlivých stran“ dostačuje k tomu, abychom se s jeho pomocí mohli už na počátku 1. století ponořit do „hlubin gnóze“, zůstává proto velmi diskutabilní. Každopádně Smithalsem navržený „systém předkřesťanské gnóze“¹⁷ zůstal v odborných kruzích poprávu bez odezvy.

Ani nález gnostické knihovny v Nag Hammadí nebyl schopen dát předpokladu existence předkřesťanské gnóze žádný nový impuls. Zde nalezené spisy dokázaly doložit pouze tezi těch, kteří předpokládali židovský – a tedy na křesťanství nezávislý – původ gnóze, nikoliv ale jejich rané datování.¹⁸ Zůstalo v platnosti: „... žádný nám známý gnostický dokument nelze v jeho dochované podobě datovat do novozákonního období... před druhým křesťanským stoletím nelze doložit žádný systém v rozvinutém stavu.“¹⁹

K tomu bylo ještě nutné přičíst, že doklady pro gnostický „mýtus o prvotním člověku“, který kdysi objevil Richard Reitzenstein, a na který měly odkazovat některá místa nového zákona, pocházejí evidentně až z pozdější doby.²⁰

Na pozadí této komplikované situace stále více badatelů opouštělo stanovisko Bultmanna a jeho žáků. Wilson a s ním mnozí další vyvodili z výše uvedených problémů „logický závěr“, „že hnutí gnóze se vyvíjelo a rostlo v novozákonní době bok po boku s křesťanstvím a do jisté míry v komunikaci s ním. Nejsme schopni určit její původ a prameny, ani její přesná vývojová stádia, ale můžeme nastínit určité ‚vývojové linie‘ (srv. Köster/Robinson), které kulminují

¹⁵ Smithals 1984, s. 156.

¹⁶ Hengel 1991, s. 477nn.

¹⁷ Smithals 1969, s. 32.

¹⁸ Nekřesťanskými gnostickými texty jsou podle K. W. Trögera např. „Požehnaný Eugnóstos“, „Zjevení Adamovo“, „Hrom: Dokonalá mysl“, „Tři Sétovy stély“, „Zóstrianos“, „Óda na Nóreu“, „Marsanés“ a „Allogenés“; Tröger 1980, s. 21; srv. Lahe 2006, s. 226.

¹⁹ Wilson, s. 536; srv. Brandenburger 1968; Selin, 1982, s. 71; Baird 1979, s. 41.

²⁰ Colpe 1961; Schenke 1962.

v rozvinutých systémech 2. století.“²¹ Obecně se začalo mluvit nikoliv o „před-křesťanské gnózi“, ale o „gnózi in statu nascendi“, „rané gnózi, „prae-gnózi“, „protognózi“ nebo prostě o „gnosticizujících tendencích“,²² pokud se rovnou na daný pojem zcela nerezignovalo a nemluvílo se o vlivech „dualistické moudrosti“, „židovské moudrostní literatury“ apod.²³

Tyto pojmy nebyly s ohledem na jejich nejasné vymezení voleny šťastně, a nakonec vedly k babylónskému zmatení jazyků, takže různí badatelé jimi označovali zcela odlišné obsahy. Na jedné straně byli a jsou ti, kteří do těchto pojmů zahrnují i možnost existence nekřesťanské gnóze např. židovského původu v 1. století,²⁴ na straně druhé ti, kteří něco takového zcela vylučují a dávají přednost vzniku gnóze z čistě křesťanských kořenů. Seznam jednotlivých interpretací významu pojmů typu protognóze, prae-gnóze, příp. *gnosis in statu nascendi*, je dlouhý.

Teologové, kteří nechtěli nic vědět ani o gnózi, ani o protognózi nebo prae-gnózi atd. v 1. století, se přidrželi Hengela a jím upřednostňovaného *modelu církevně-dějinného původu gnóze*.²⁵ Podle tohoto modelu měla být gnóze chápána jako vnitřní křesťanský fenomén. Koneckonců šlo o interpretační model vracející se až k Harnackovi, nebo přesněji řečeno až k církevním otcům. Stejně jako církevní otcové viděli v gnózi křesťanství „pošpiněné“ antickou filosofií, stejně jako se Harnack domníval, že v gnózi lze rozpoznat „akutní zesvětštění, resp. helenizaci křesťanství“²⁶ vnímá také Hengel gnózi pouze jako znetvořenou kopii křesťanského originálu. Mimokřesťanské vlivy, které by mohly napomoci vysvětlit fenomén gnóze, pokud nejsou židovského nebo starozákonního původu, jsou pro něj vyloučeny.

²¹ Wilson, s. 536; srv. Lahe 2006: „... gnóze je samostatné duchovní hnutí (nebo dokonce náboženství), které vzniklo přibližně ve stejné době, ale nezávisle na křesťanství.“

²² Gäckle 2005, s. 186n.; Köster 1980, s. 555: „Neuděláme chybu, pokud protivníky v Korintu (ony ‚silné‘ v korintské obci) označíme jako gnostiky nebo protognostiky...“

²³ Markschie 2010, s. 74; Hengel 2005, s. 496nn.

²⁴ Smithals 1984, s. 12n.; Conzelmann 1981, s. 114, pozn. 28; Weiß 2008, s. 63n., k tomu poznamenává: „Posun od církevně-dějinného chápání k nábožensko-dějinnému chápání gnóze, iniciovaný kdysi W. Boussetem, příp. nábožensko-dějinnou školou, již nelze zvrátit, mj. také – a právě! – díky současnému stavu gnostických studií.“

²⁵ Lahe 2006, s. 222nn.

²⁶ Von Harnack 1909, s. 250.

Je s podivem, že tento na Harnackovi a církevních otcích založený církevně-dějinný interpretační model, o kterém se myslelo, že je dávno mrtvý, prožívá v poslední době novou konjunkturu, ale souvisí to bezpochyby s vlivem Hengela a jeho žáků. Weiß konstatuje: „Z pohledu dějin vědy již v současné době otázka raněkřesťanské gnóze není předmětem zájmu novozákonních badatelů. V tomto ohledu panuje nyní spíše ‚zpětný‘ chod, a to ve smyslu návratu k primárně ‚církevně-dějinnému‘, příp. ‚hereziologickému‘ chápání tzv. gnóze – ta se nyní opět stává ‚raněkřesťanskou‘ gnózí, tedy už nikoliv primárně fenoménem pozdněantických náboženských dějin, nýbrž raných církevních dějin, příp. dějin kacírství.“²⁷

V tomto proudu pluje také kniha, v níž se s gnózí vypořádává Hengelův žák Markschies.²⁸ Autor vidí v gnózi rovněž čistě křesťanský fenomén. Pro vznik gnóze ve 2. století měla podle něj rozhodující význam především řecká filozofie.²⁹ Podle Marschiese se gnostikové pokoušeli „na základě platónského vzoru vyprávět mýtus, který by doplnil biblické dějiny o části, které v nich podle mínění mnoha vzdělanců chyběly“,³⁰ nebo stručněji, gnóze je pokusem „polovičatě (!) vzdělaných“ lidí interpretovat své křesťanství na úrovni doby.³¹ Markschies považuje za „naprosto nepravděpodobné, že by se sám Pavel nebo tyto listy vypořádávaly s rozvinutými mytologickými systémy.“³²

Ze sledování průběhu sporu o „předkřesťanskou gnózi“ jasně vyplývá, že vlastní historická otázka je předmětem ostrých sporů v neposlední řadě z toho důvodu, že ji mnoho exegetů spojuje s teologickým hodnocením. Jde o alternativu buď „biblicko-židovský“ nebo „helénsko-gnostický“. Zatímco u zastánců nábožensko-dějinného, tzn. „gnostického“ řešení byl často ve hře určitý vědecký patos – vnímali sami sebe v roli těch, kteří bádání o gnózi vyvádějí z „kobky církevních dějin do otevřeného prostoru náboženských dějin“³³ – teologové typu Hengela

²⁷ Weiß 2008, s. 3.

²⁸ Markschies 2010; srv. Markschies 1992.

²⁹ Markschies 2010, s. 68n.

³⁰ Markschies 2010, s. 116.

³¹ Markschies 2010, s. 84.

³² Markschies 2010, s. 74.

³³ Rudolph 1983, s. 37; k tomu kriticky Markschies 2010, s. 32. Berger, s. 521, načrtává pod titulem „systematicky podmíněné zájmy bádání“ paralely mezi zástupci rané gnóze a dnešními teology (přičemž má zjevně na mysli především protestantské teology) a je přesvědčen, že navzdory všem rozporům je možné konstatovat skrytou

se zjevně obávali „synkretického zpohanštění původního křesťanství“,³⁴ „otevření se pohanskému mýtu“.³⁵ Zde platilo a stále platí to „židovské“ jako svým způsobem „rezervace legitimního biblického myšlení“, zatímco naproti tomu vše „helénské“ je předem podezřelé z nelegitimnosti, příp. z „biblické nepřiměřenosti“, tzn. z „pohanství“.³⁶ „Starozákonní dědictví představuje pro tento badatelský směr *a priori* legitimní dědictví, zatímco helénské dědictví je stejně *a priori* znevažováno jako ‚cizí vliv‘ a redukováno na minimum.“³⁷

Na vlastní historické otázky je pak obtížné dát odpovědi. Jedno nebo druhé řešení distribuuje světlo a stín, pravdu a omyl naprosto odlišným způsobem. Všichni jmenovaní vědci vnímají historickou realitu správně, a přesto zároveň podléhají bludu.

Jedni mají pravdu v tom, že na základě neexistence originálních gnostických textů v 1. století po Kr. vylučují existenci předkřesťanské gnóze a považují gnózi za fenomén 2. století. Jsou dále důslední i v tom, že odmítají hypotézu o existenci staršího ústně předávaného základu.³⁸ Jen v jediném bodě zacházejí příliš daleko: Gnostické prvky pavlovského jazyka a teologie nelze při nepředpojatém výkladu popřít. Vágní odkazy na židovskou moudrostní literaturu a „soudobé židovství“, z nichž lze údajně tyto prvky „přirozeně“ odvodit,³⁹ mohou určitě ukázat na paralely v jednotlivých bodech, ale nestačí k tomu, aby vysvětlily jejich osobitý charakter a vnitřní strukturu. Zde nemůže pomoci ani snaha vyčíst z moudrostních „paralelních“ textů již gnostický význam, aby se tak tyto texty „přizpůsobili“ Pavlovi. Takovým způsobem se

příbuznost a duchovní spříznění, ke kterému patří podle jeho názoru především záliba v prezentní eschatologii a soteriologickém individualismu; gnostická jistota spásy je často chápána jako ekvivalent vlastní protestantské existence, gnostický původní člověk jako moderní ideál člověka (Nietscheho „nadčlověk“) a mnoho dalšího. To vše je samozřejmě přitažené za vlasy. Myšlenkové dědictví gnóze – na rozdíl od židovského – nebylo protestantským prostředím recipováno.

³⁴ Hengel 1977, s. 34.

³⁵ Hengel 1977, s. 113.

³⁶ Gräßer 1964, s. 167, 170n. ve vztahu k listu Židům; srv. Weiß 2008, s. 96.

³⁷ Gräßer 1964, s. 167.

³⁸ Hengel 2005, s. 487n.

³⁹ Marksches 2010, s. 74 ve vztahu k listu Koloským.

nelze adekvátně vypořádat ani s takto použitými texty, ani s „Pavlem“ (jak ještě uvidíme na příkladu Sellinovy exegeze 1 Kor 2:8).⁴⁰

Naproti tomu např. Smithals nemůže být obviňován z toho, že by upozadoval nebo oslaboval exegetický nálezný v Pavlových epištolách. Zde je problémem něco jiného: Z existence gnostického pojmosloví v pavlovských textech jsou vyvozovány falešné závěry. Smithals mluví o *hermeneutickém kruhu* a zdůrazňuje, že předpoklad existence gnóze v 1. století a správný výklad nového zákona se vzájemně podmiňují. Tutéž myšlenku pregnantně vyjadřuje Rudolph: Podle jeho názoru „samotný nový zákon je nejlepším svědkem toho,“ že gnóze existovala již v prvním století.⁴¹ Přitom se však naráží na metodické úskalí. Rudolphem formulovaná zásada je platná pouze za předpokladu, že při datování pavlovských spisů pracujeme s *konstantou* a doba vzniku listů je nesporná. O tom však nemůže být ani řeči. V zájmu metodologické korektnosti je třeba vycházet z toho, že jde také jen o *proměnnou*. Ze zjištění, že v různých novozákonních spisech již lze rozpoznat zřetelné gnostické vlivy, nijak automaticky nevyplývá závěr o existenci „předkřesťanské gnóze“, neboť vedle možnosti, že počátky gnóze je třeba datovat do 1. století, je třeba počítat i s možností, že pavlovské spisy vznikly až ve 2. století.⁴²

Jinými slovy: Smithals i Hengel měli pravdu a mýlili se zároveň. Jeden došel k mylnému datování gnóze na základě správného vyhodnocení exegetického

⁴⁰ Také Weiß 2008, s. 68, vnímá a spolu s dalšími exegety uznává početné paralely a shody s gnostickými představami, především ve vztahu k 1. listu Korintským 2:6nn. (nebo také 1 Kor 8:1nn. atd.), a mluví o Pavlově „gnózi blízkém“ či „gnózi předjímajícím“ jazyku; srv. Schrage 1995, s. 263; Widmann 1979, s. 46-48. Ten však má být zapříčiněn společným „původním kontextem“ s ranou gnózí, kterým je (helénsko-židovská) *dualistická moudrost*. Tento původní kontext má přitom opětovně předpokládat u Pavla i u (pozdější křesťanské) gnóze zhruba současný vývoj v průběhu 1. století, „ve kterém se ono společné dědictví ‚dualistické moudrosti‘ utvářelo nebo bylo zpracováváno svými vlastními způsoby, resp. s odlišnými hermeneutickými důrazy. Ve zvláštním případě korintské obce nevyvolává žádné pochybnosti tvrzení, že Pavlův gnózi blízký jazyk je podmíněn v neposlední řadě, a možná dokonce primárně, konfliktem s jeho protistranou v obci, a má konkrétně za cíl negaci stanoviska jeho protivníků: gnózi blízký jazyk tedy jako nástroj nápravy a polemiky.“ Takové na první pohled dobře vystavěné teorie se však při konkrétním výkladu jednotlivých míst zákonitě rozpádají.

⁴¹ Smithals 1984, s. 15.

⁴² Teze, u které se mohu odvolat na souhlas mého učitele Waltera Smithalse.

nález, druhý došel k mylnému vyhodnocení exegetického nález na základě správného datování gnóze.

Přítom je řešení tohoto paradoxu velmi jednoduché: *Pokud je a) pravda, že gnóze může být doložena teprve v 2. století, a pokud je zároveň b) pravda, že Pavlovy listy vykazují zřetelné gnostické prvky, musí tyto listy nutně pocházet z 2. století!*

Pravděpodobně by se tento závěr již dávno objevil. Avšak poněvadž se historici a teologové v Pavlově případě spoléhali spíše na externí svědectví (Skutky apoštolů a církevní otcové) a na vlastní sebe prezentaci samotných listů než na vnitřní kritéria, nemohli dospět k závěru, který je nabíledni: Pavlovy listy, co se týče vnitřních kritérií, tzn. jejich jazyka a jejich teologie, patří do 2. století. Přítom právě tzv. gnostické prvky v Pavlově jazyce a teologii podávají vynikající materiál pro tuto tezi. V zásadě můžeme Hengelovi a jeho souputníkům jen poděkovat. Díky jejich tažení proti „předkřesťanské gnózi“ se vzduch pročistil – a císař je najednou nahý, chtělo by se říct, takže vidíme „Pavla“ takového, jakým skutečně je: „současnika“ Valentina, Basilida, Markióna a dalších gnostických postav.

Cílem následujících kapitol je potvrdit výše uvedenou tezi jednotlivými konkrétními případy. Nepůjde tedy o opětovné poskytnutí vyčerpávajícího přehledu různých gnostických prvků v Pavlově jazyce a teologii, protože tento úkol byl již do značné míry naplněn bádáním minulého století, počínaje Reitzensteinem a konče Bultmannem a Smithalsem. Vzhledem ke změněnému stavu bádání vyvstal do popředí jiný úkol: 1. na třech vybraných příkladech obhájit výše uvedenými badateli zastávanou *interpretatio gnostica* proti současným oponentům, a zároveň 2. ji korigovat oproti výkladu jejich tehdejších zastánců.

To znamená, že na jedné straně je nutné jednak upřesnit gnostický profil pavlovského jazyka a teologie – a tím se vymezit proti všem pokusům jej zcela popřít nebo alespoň oslabit zařazováním do mlhavého kontextu houbovité „dualistické moudrosti“; jednak ukázat, že pavlovské texty neobsahují pouze tu a tam gnostické náznaky a nepromlouvají jen „gnózi blízkou“ řečí, nýbrž – a to je klíčový bod – předpokládají již existenci rozvinutých mytologických systémů gnóze 2. století!

Na straně druhé je třeba zbavit starší gnostickou interpretaci některých chybných hodnocení a omylů. Mezi ně patří především výše uvedený předpoklad, že autor Pavlových listů se obrací, ať už částečně nebo obecně, *proti gnostickým protivníkům*. Tato teze, zastávaná ve své nejradiálnější podobě Smithalsem, je

založena na optickém klamu, jak podrobněji ukážu ve své studii o „Pavlových“ protivnících, a jak je již na konkrétním příkladu demonstrováno v mém směrodatném příspěvku „Elchasai a hereze listu Kolosským“ („Elchasai und die Häresie des Kolosserbriefes“). Ostatně právě tato teze ulehčila svým zastáncům splnění nevysloveného úkolu integrovat Apoštola do církve – možná i v tom spočívá tajemství jejich úspěchu. Poněvadž díky vyhodnocení protivníků jako gnostiků a Apoštola jako oponenta gnostiků mohl být samotný Apoštol do značné míry očištěn od gnostických tendencí, jelikož tím pádem tyto gnostické prvky v jeho teologii přece nemusely představovat obsahový, ale pouze „lingvisticko-hermeneutický“ fenomén.

2. *Fil 2:6-11 – Ježíš versus Jaldabaoth*

Působivým příkladem zřetelného využití motivu „mytologické gnóze“ 2. století je bezpochyby tak zvaný kristovský mýtus listu Filipským 2,6-11:

To smýšlení mějte v sobě, které bylo i v Kristu Ježíši,

6 jenž jsa ve způsobě Boží, nepokládal toho za věc uloupenou, že jest rovný Bohu,

7 nýbrž sebe sama zmařil přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk.

8 Ponižil sebe sama stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže.

9 Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které jest nade všecko jméno,

10 aby ve jménu Ježíšově pokleklo veškeré koleno, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí,

11 a aby každý jazyk vyznal, že Pánem jest Ježíš Kristus ke slávě Boha Otce.

Rozmanité problémy tohoto úryvku řešila rozsáhlá exegetická literatura. Otázka, zda verše vycházejí z dřívější tradice nebo zda je „přinesl“⁴³ vlastní autor listu, byla opakovaně diskutována od dob Lohmeyerova komentáře, přičemž poté, kdy byla dlouhodobě považována za odpovězenou ve smyslu první varianty, je v současné době znovu otevřená.⁴⁴ Každopádně je jasné, že forma a slovní

⁴³ Gniska 1976, 1968, s. 124.

⁴⁴ Vollenweider 1999, s. 413; srv. Heen 2004, s. 137.

zásoba hymnu se v mnoha směrech odlišuje od ostatních Pavlových listů, které jsou považovány za pravé. Pravděpodobně se věc má tak, jak se kdysi domníval Dibelius, který předpokládal, že autor „zde použil některé již dříve liturgicky užívané výrazy o Kristu v jím samostatně složeném hymnu“.⁴⁵ Odpověď na tuto otázku však pro nás nehraje zásadní roli. Nám zde jde především o nábožensko-dějinný základ, na který hymnus navazuje, a který lze určit zcela nezávisle na problémech kritiky dochování a tradice textu. Pro hypotézu „postpavlovského vyhotovení“, ke které se odvážilo přiklonit několik málo vykladačů, tzn. pro předpoklad pozdější interpolace, neexistují, jak se ukáže, žádné přesvědčivé argumenty.

Co se týče interpretace rozhodujícího verše 6, exegeze v zásadě oscilovala a stále osciluje mezi dvěma alternativami. Buď výraz „*harpagmon hēgēsato*“ vykládá jako *idiomatické* čili obrazné vyjádření, které není možné brát doslovně, nebo naopak chápe tento výraz doslovně a překládá jej věrně, takže čte, že Kristus nevnímal svou způsobu Boží jako „lup“, kterého se měl buď „zmocnit“ (*res rapienda*) nebo na něm „lpět“ (*res rapta*).

Prvně jmenovaný způsob překladu užili už řečtí církevní otcové. Podle nich se *harpagmon hēgeisthai* musí překládat slovy „zacházet jako s kořistí“ nebo „pokládat za dobrý nález, za vhodnou příležitost“.⁴⁶ V minulém století tento výklad – v návaznosti na Wettsteina – převzal a argumentačně podepřel klasický filolog Werner Jäger. Za heuristicky významné přitom Jäger považoval jedno místo z Plutarchova díla. Plutarch se vyjádřil o Alexandru Velikém v souvislosti s jeho asijským tažením, že „nevkročil do Asie jako lupič, *neměl v úmyslu ji utlačovat a plenit jako lup nebo dar neočekávané štěstěny*, ... nýbrž poněvadž chtěl ukázat, že vše pozemské ovládá jeden logos, stejně jako všechny lidi, kteří jsou národem jednoho státu, vzal na sebe takovou podobu (tzn. Asiata). Kdyby býval Bůh, který sem nechal sestoupit Alexandrovu duši, tuto duši nepovolal znovu tak rychle zpět, býval by zákon osvítil všechnen lid...“⁴⁷ Jäger pak parafrázoval dané místo v listu Filipským následovně: „Kristus nepřijal jemu vrozenou boží podstatu a slávu ‚jen tak bez zásluhy (doslova: jako věno) a souhrou šťastné náhody‘ – nýbrž vzdal se svého dědictví a tento způsob bytí znovu nabyl v probděných nocích beze spánku a v krvavých dnech utrpení“ – aby vzápětí entuziasticky konstatoval: „Plutarch mohl tato slova klidně napsat

⁴⁵ Dibelius et alii 1937, s. 73.

⁴⁶ Srv. Lightfoot 1869, s. 131nn.; Loofs 1999, s. 1nn.

⁴⁷ De Alex. Magni 1, 8 (330 D): německý překlad u Gnilky 1976, 1968, s. 138.

o Kristovi.⁴⁸ Naštěstí Jäger nezašel až tak daleko, aby tvrdil, že autor kristovského hymnu tyto formulace opsal od Plutarcha. Jäger byl však skutečně přesvědčen, že harpagmon *hēgeisthai* neodkazuje na nebeské drama, ale představuje nezbytné *tertium comparationis* mezi Kristem a obcí. Teology obvinil z „lingvistické hrubky“.⁴⁹

V posledních větách nelze přehlédnout, že Jägerův výklad není prost skryté škodolibosti vůči kolegům z jiné fakulty, které chce jako klasický filolog vrátit z výšin dogmatiky na zem „reality“, tzn. prostého lidového vyjadřování. Navzdory částečně polemickému tónu⁵⁰ se ale Jägerova interpretace dočkala širokého přijetí a je dnes značně rozšířená. Bible v korektním jazyce (Bibel in Gerechter Sprache) na daném místě uvádí, že Kristus nepovažoval za „šťastný úděl“ být roven Bohu;⁵¹ podle Jednotného překladu (Einheitsübersetzung) „netrval na tom být jako Bůh“, u Gnilky můžeme číst, že „na tom nelpěl“.⁵² Ani ušlechtilá teologická pera se neostýchají překládat, že Kristus nepokládá svou Boží způsobu za „neodolatelnu kost“⁵³

Zde se však také ukazuje veškerá problematičnost Jägerem doporučeného překladu. Triviální výraz, používaný navíc často jako jízlivá sexuální narážka, se jen velmi špatně hodí k vznešenému stylu hymnu, navíc ještě náboženského. Kromě toho se ale také vynořuje otázka, jak by měl vypadat mytologický rámeček, ve kterém lze zisk, příp. držení „Boží způsobu“ označit za „vhodnou příležitost“, resp. „šťastný úděl“; přičemž se tato otázka vztahuje platí jak na Jägerem předpokládanou rovinu Kristova lidského bytí, tak i na preexistentní Kristovo bytí bez počátku. Jägerův pocit, že Plutarchova slova o Alexandrovi by mohla znít, jako by byla napsána o Kristovi, je jen těžko pochopitelný. Dané místo nepřináší pro výklad Fil 2:6 prakticky nic, protože odmítnutí císaře Alexandra zacházet s Asií „jako s kořistí“ může stěžít sloužit jako doklad Jägerem upřednostněného *idiomatického* smyslu výrazu *harpagmon hēgeisthai*. Zdá se totiž, že Alexandrovo odmítnutí vnímat Asii „jako lup nebo jako dar neočekávané štěstěny“ musí být bráno spíše doslovně a zcela koresponduje s obrazem vládce, který skutečně nepřitáhl s *loupežnými* úmysly (*lēstikōs*).

⁴⁸ Jaeger 1915, s. 552.

⁴⁹ Jaeger 1915, s. 552-553.

⁵⁰ Viz Julicherovu odpověď, Julicher 1916.

⁵¹ Bail 2006.

⁵² Gnilka 1976, 1968, s. 111.

⁵³ Jüngel 2002, s. 307; srv. Jaeger 1915, s. 550.

Nakonec je třeba také upozornit na to, že nelze bez dalšího ztotožňovat *harpagmos* (lup) a *harpagma* (kořist).

2.1. Adam versus Kristus – Cullmannův typologický výklad

U exegetů, kteří nechápou *harpagmos* v idiomatickém, nýbrž naopak v doslovném smyslu, bývá pozadí, z něhož vychází Kristovo jednání, určeno různým způsobem. Relativně značné oblibě se těší srovnání *Adama* a Krista. Cullmann,⁵⁴ Dunn⁵⁵ a další vykladači chápou Krista v jeho vztahu k Adamovi. „Je třeba prostě připomenout Gen 3:5, hadův slib: ‚V den, kdy z něho budete jíst, budete jako Bůh.‘ Adam, pokoušený děblem, chtěl být jako Bůh: byl to jeho hřích, kterým ztratil to nejcennější, co měl, božskou podobu. Nebeský člověk tento „lup“ nespáchal, a zůstal tak věrný svému božskému určení být božím obrazem; to se však projevuje právě v tom, že se zřekl sám sebe, tzn. že se rozhodl stát se člověkem, vstoupit do lidstva, které ztratilo svůj obraz boží.“⁵⁶

Někteří exegeti, stejně jako už Jäger, opustili předpoklad, že verš 6 mluví o pre-existentním Kristu. Podle Rissiho Kristus nenásledoval čin Adamův, protože byl opravdovým člověkem „podle obrazu božího“. Verš 6 podle něj neříká vůbec nic „o pre-existentční nebeské bytosti a verš 7 nic o její inkarnaci, nýbrž oba dva verše se vztahují ke Kristovu životu na zemi. Zde na zemi se rozhodl nenásledovat svou vlastní vůli, ale odevzdat se jako opravdový člověk do vůle boží.“⁵⁷

Proti tomuto výkladu se oprávněně namítá, že velmi nepravděpodobný je už výchozí předpoklad, že výpověď Gen 1:26 vztahující se k *pozemskému stvořenému* člověku (= obraz boží) by se měla asociovat s Fil 2:6a a se slovy *en morphē theou hyparchōn* (= rovnost Bohu). Souvislost mezi Fil 2:6a a Gen 1:26n je vyloučena především srovnáním *morphē theou* („Boží způsob“) a *morphē doulou* („způsob služebníka“). „O rovnosti člověka Ježíše Bohu nemůže být tedy ve Fil 2:6a v žádném případě ani řeči!“⁵⁸

⁵⁴ Cullmann 1958, s. 182nn.

⁵⁵ Dunn 2003, s. 115nn.

⁵⁶ Cullmann 1958, s. 182.

⁵⁷ Rissi, s. 3318.

⁵⁸ Hofius 1991, s. 117; zde i podrobnější vypořádání se s tezí paralely mezi Adamem a Kristem. Ke kritice této teze srv. také ještě Habermann 1990, s. 115nn.; Gnilka 1976, 1968, s. 139n.

Rissim a dalšími zastávaný výklad, který vztahuje Fil 2:6a.b.7a.b na člověka Ježíše, pak není přípustný už jen z toho důvodu, že znemožňuje smysluplnou interpretaci následujících veršů. „Je totiž naprosto absurdní, aby o osobě, která nikdy nebyla ničím jiným než člověkem, bylo řečeno, že ‚se stal podobným lidem‘ a ‚ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk‘.“⁵⁹

Větší váhu je třeba přikládat politické interpretaci loupežného motivu, která je velmi rozšířená. Ta je sice naznačena v mnoha komentářích, její podrobnou argumentaci podal v německém jazykovém prostředí až Samuel Vollenweiders ve svém článku o kristovském mýtu.⁶⁰

2.2. Caesar versus Kristus – Vollenweiderův „politický“ výklad

Vollenweider se nejprve obrací proti rozšířenému názoru,⁶¹ podle kterého má jít na daném místě o *idiomatické* vyjádření. Správně poukazuje na to, že „hypotéza postulovaného idiomu... čelí dvěma závažným problémům“. Za prvé, obrat srovnatelný s Fil 2:6 (*harpagma* + sloveso + dvojitý akusativ) je doložen teprve o tři sta let později, a to v milostném románu Heliodora z Emesy z konce čtvrtého století. Kromě toho, v románu vypravěč s oblibou používá daný obrat vesměs v „situacích příznivých pro násilné uchvácení v oblasti sex and crime“, takže zůstává zcela nepochopitelné, jak by se mohl takový vulgární idiom dostat do vznešeného jazyka hymnu.

Ale Vollenweider odmítá i *adamovskou hypotézu*, jejíž zastánci nalézají ono „být jako Bůh“ v Gen 3:5. Poukazuje přitom na oba známé „kameny úrazu“: Na jedné straně se to nesrovnává se vstupem do „podobnosti člověku“, který je popsán teprve ve verši 7. Na druhé straně ani antická židovská exegeze „nevykládala Adamův hřích jako pokus o uchvácení Boží způsoby, nýbrž jako překročení zákazu“.⁶²

Namísto Adamova prototypu se Vollenweiderovi otevírá jiné biblické, z hlediska exegeze slibné referenční pole: *prototyp mocných panovníků*, „kteří v plnosti své moci přesahují lidská měřítka a zaujímají božské postavení“.⁶³ Jsou to s Ježíšem srovnatelné osobnosti a jejich postavení ve sféře moci má být stejně

⁵⁹ Hofius 1991, s. 116; Habermann 1990, s. 116.

⁶⁰ Vollenweider 1999.

⁶¹ Müller 1988, s. 23, pozn. 38.

⁶² Vollenweider 1999, s. 419.

⁶³ Vollenweider 1999, s. 419nn.

konstitutivní jako podobně znějící motiv bohorovnosti v Fil 2:6. Podrobnou analýzou tohoto referenčního pole dospívá Vollenweider nakonec k „politické interpretaci Fil 2:6“, v jejímž rámci je Kristus, který ponížil sám sebe, prezentován jako protějšek vládce, který sám sebe vyvyšuje a uzurpuje si tak bohorovnost.

Vollenweiderova teze našla spoustu zastánců a následovníků. Mezi prvními, kteří naskočili do tohoto vlaku, byl i heidelberský novozákonní badatel Theißen. I on v „hymnu Filipským“ vidí „protiklad k císaři – k těm lidem, kteří aspirují na status bohorovnosti. Kristus jde opačnou cestou. On se zřekl své Boží způsoby. Spásná zvěst hymnu tedy nespočívá v tom, že Kristus šel na kříž za hříšníky, nýbrž v tom“, jak Theißen formuluje moderním kazatelským žargónem, „že svým směřováním ke kříži byl solidární se všemi ponižovanými oběťmi“.⁶⁴ Podobná vyjádření lze číst i u Schnelleho, Beckera a dalších.⁶⁵

Taková vyjádření znějí dobře – ve své abstraktní všeobecnosti. Odpovídají poptávce mnoha dnešních křesťanů po „politické teologii“. Kdo se však podívá pozorněji a provede exegetický test, zjistí, že v této interpretaci něco nesedí. Pokud by býval měl autor na mysli jako protějšek obraz římských císařů, jak předpokládá Vollenweider, vznikl by mu obsahový problém. Pokud překládáme Vollenweiderovými vlastními slovy: „On (tzn. preexistentní Kristus) považoval rovnost Bohu nikoliv za lup, za něco, čeho by se měl násilím zmocnit nebo čeho se už násilím zmocnil,“⁶⁶ a zároveň přijímáme Vollenweiderův výklad, že tato výpověď je namířena proti římským císařům, musí nás okamžitě napadnout otázka, jak se má bohorovnost římských císařů k bohorovnosti preexistentního Krista. Copak je ta první opravdu stejného druhu jako ta Kristova, tzn. *skutečnou, pravou* rovností Boží, takže mohou být obě kladeny jedním dechem na roveň? Lze se jen sotva domnívat, že autor chtěl vyjádřit takovou myšlenku, taková myšlenka by ovšem z uvedené konfrontace nutně vyplývala, protože by

⁶⁴ Theißen 2006, s. 450.

⁶⁵ Schnelle 2003, s. 417: „Ztělesňuje tak protějšek k povyšujícímu se vládci.“ Nakonec je třeba ještě zmínit i skutečně fantazijní domněnku Heenovu, který v hymnu odhaluje dokument „skrytého odporu“ proti římským císařům, tedy „nechutný politický popěvek“, který měl být zpíván na shromážděních křesťanů. Heen 2004, s. 137: „To znamená, že vyznavači Krista mohli ve svých shromážděních zpívat, že Ježíš si zaslouží spíše než císař poctu isa theō.“ – „Avšak na pozadí užívání isa theō v městských a imperiálních kultech řeckých měst, ve kterých Pavel vedl svou misi, to může být chápáno spíše jako výraz skrytého odporu, stavějícího Ježíše nad římského císaře.“

⁶⁶ Vollenweider 1999, s. 419.

zahrnovala uznání skutečného božství císaře a naprosto by odporovala Vollenweiderem předpokládanému záměru.

Nebo ještě druhá možnost: Copak je Boží způsob, Kristova rovnost Bohu, stejného druhu jako bohorovnost římských vládců, a tedy pouhá nepůvodní, *odvozená* „bohorovnost“? Nepřímá degradace Krista, která by z uvedené konfrontace vyplývala, činí tento předpoklad stejně nepravděpodobným.

Vollenweider i ostatní přehlížejí skutečnost, že „rovnost Bohu“ je *společným základem*, na němž má být konfrontován Kristus se svým domnělým protějškem, a že předpokládané (negativní) srovnání může fungovat jen tehdy, pokud bohorovnost preexistentního Krista a bohorovnost pozemských císařů jsou na jedné a téže úrovni – což však při této interpretaci prostě nepřichází v úvahu.⁶⁷

Dále se Vollenweider usilovně snaží doložit, že císaři byli považováni a) za Bohy a b) za dravce („Mocenské pozice a království podléhají násilným úchvatům“). Obojí nelze popřít, je to mnohonásobně doloženo a v zásadě to nepředstavuje nic nového.

Vollenweider však nedokáže doložit místo, které by vyjadřovalo přesný ekvivalent myšlenky, o níž předpokládá, že je obsahem Fil 2:6, totiž že by bohorovnost světských vládců byla předmětem *harpagmos* („loupeže“). Kapitola, která nese tak slibný název „Uzurpace bohorovnosti v hebrejské bibli a židovství“, nepřináší žádný doklad něčeho podobného, a je v nejlepším případě sbírkou svědectví o vládcovské aroganci a pýše. I podle Vollenweiderova vlastního vyjádření lze maximálně prokázat vzájemné působení sématických polí „loupeže“ a „vlády“, což ale nedostačuje k obhájení teze. Pouze dva doklady, které podle Vollenweidera „dosud nebyly ‚objeveny‘“, by mohly vejít do užšího výběru jako korunní svědci: jedno místo z Alexandrových

⁶⁷ Vollenweiderovy vývody nabývají definitivní nesrozumitelnosti v okamžiku, kdy se rozhodně staví „s bázní a chvěním“ na stranu těch, kteří v „rovnosti Bohu“ vidí „vystupňování bytí v podobě Boha“ a „res rapienda“ (s. 429). Z uvedeného pak vyplývá existence dokonce tří úrovní bohorovnosti: 1. rovnost Bohu jako nejvyšší „vystupňování bytí v podobě Boha“, 2. od ní odlišené bytí preexistentního Krista a 3. od něj odlišná bohorovnost římských císařů. Vollenweider nám bohužel nezanechává žádnou Ariadninu nit, abychom se mohli vymotat z tohoto labyrintu. Vrcholu zmatku přitom Vollenweider dosahuje použitím pojmu *res rapienda*, ačkoliv ještě v předchozí poznámce (s. 428, pozn. 89) právě vysvětlil, že se chce vyhnout tomu, aby *res rapta* a *res rapienda* byly rozlišovány a stavěny proti sobě, „protože to vytváří četné nepřesnosti a zmatky.“ Kéžby býval zůstal věrný tomuto předsevzetí.

dějin Curtia Rufia⁶⁸ a druhé z milostného románu, jehož autorem je Achilleus Tatios (2. století po Kr.). Aniž bychom byli příliš pedantičtí, musíme konstatovat, že v obou případech je řeč o loupeži „božských poct“, což není totéž, co loupež „rovnosti Bohu“. Ve druhém případě se dané tvrzení ani nevztahuje na světského vládce, nýbrž na kněze.

Nakonec je třeba se zabývat otázkou, zda politický výklad skutečně zapadá do kontextu listu. Zdá se, že Vollenweider si je v této věci zcela jistý, přičemž odkazuje na několik nových prací k tomuto tématu.⁶⁹ Jeho vlastní argumenty jsou ovšem velmi slabé. Varování před „soupeřením“ a „ješitností“, „pokládáním se za přednějšího“ a „věnováním pozornosti jen vlastním zájmům“, zahrnutá v napomenutí Filipským (2:1-5), docela dobře odpovídají tendencím k sebepovyšování. Chápat však tato varování jako *politikum* by bylo možné pouze za předpokladu, že by celý list nešel vyložit jinak než „politicky“. Pokud je ale posuzujeme samostatně, jde v nich, stejně jako u Vollenweiderem zmiňované „rivality a kariéristické mentality“, o obecné lidské vlastnosti, které se bohužel neomezují pouze na oblast politiky. Stejně tak ani skutečnost, že Pavel píše svůj list z vězení, nečiní věc „političtější“. A ani výzva „vést život hodný evangelia“ nemusí mít navzdory „politicky“ znějícímu *politeuesthai* vůbec žádný zvláštní politický rozměr. Je to s největší pravděpodobností pouze křesťanský pendant k odpovídajícímu židovskému *žití podle zákona* (2 Mak 6:1).

Celkem vzato má Vollenweiderovo zkoumání Fil 2:6 jistě svůj význam, přinejmenším v tom smyslu, že překonává starou idiomatickou tezi a znovu klade otázku po protějšku, na konfrontaci s nímž je verš zřetelně vybudován, aniž se přitom snaží použít dříve v tomto směru „nejoblíbenější“ postavu Adamovu a příběh vyhnání z ráje. Nicméně Vollenweiderem navržený výklad, podle kterého je třeba vidět protějšek božského Krista v božském císaři, je naprosto nepřesvědčivý, protože každá z těchto dvou „rovností Bohu“, jak jsme již uvedli výše, spočívá na zcela odlišné úrovni, takže předpoklad, že autor listu chtěl míchat jablka s hruškami, tzn. postavit vedle sebe božství preexistentního Krista a „bohorovnost“ císařovu, je velmi nepravděpodobný.

Takže problém přetrvává nebo se dokonce prohlubuje. Poněvadž jestliže má Vollenweider má pravdu a všechny jazykové i věcné důvody svědčí pro to, že

⁶⁸ „Iamque omnibus praepratis ratus, quod olim prava mente conceperat, tunc esse maturum, quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare. Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat, tamquam perinde animis imperare posset ac linguis.“

⁶⁹ Bormann 1995; Pilhofer 1995; Fee 1992.

autor Fil 2:6 nepoužívá frázi, ale má na mysli konkrétní negativní protějšek, kterým není Adam, ale ani římský císař, jak se domnívá Vollenweider, kdo je potom tímto protějškem?

Skutečný protějšek musí být *opravdovou* božskou bytostí, která disponuje *opravdovou* bohorovností, která však na rozdíl od Krista za tuto bohorovnost vděčí *lupu*, a sice *opravdovému lupu*. A konečně, mezi křesťany, kterým je psaní adresováno, musí být tato bytost také do jisté míry známa – narážky, které nikdo nechápe, protože nezná toho, na nějž se naráží, postrádají veškerý smysl.

V další kapitole uvidíme, že takový protějšek skutečně existuje. Jediný problém: je doložen až v pozdější době, řekněme téměř sto let po údajném datu sepsání údajného listu Filipským.

2.3. Sofie versus Kristus – F. C. Baur

Na dějinách výkladu kristovského hymnu lze ukázat, jak si geniální exegetický vhled uchovává svou hodnotu i tehdy, když už se zdá, že je dávno překonán. Nebyl to nikdo menší než Ferdinand Christian Baur, který díky spolehlivému pochopení teologických a duchovních dějinných souvislostí učinil před zhruba 150 lety ve výkladu Fil 2:6 první krok správným směrem.⁷⁰ Jeho hypotéza však brzy upadla v zapomnění. Ve většině současných komentářů kristovského hymnu bychom ji hledali marně.

Podle Baura se musí při výkladu onoho obtížného místa Fil 2:6 vyjít z předpokladu, že „autor listu měl před očima jisté dobové gnostické představy“, poněvadž: „Jaká je to přece zvláštní představa, říci o Kristu, že, ačkoliv byl v Boží způsobě, tak to nepokládal za lup, nebo, jak lze přeložit gramaticky ještě přesněji, tak se nedomníval, že ono být roven Bohu musí učinit předmětem *actus rapiendi*. Byl-li již Bohem, proč by měl teprve chtít stát se tím, čím už byl, pokud ale ještě nebyl roven Bohu, jaká by to byla excentrická, nepřirozená, sama sobě protichůdná myšlenka stát se Bohem? Neměla být právě nemyslitelnost takové myšlenky vyjádřena výrazem *ouch harpagmon ēgēsato* („nepokládal to za lup“)? Jak ale autor listu přišel na to, aby řekl o Kristu něco tak nemyslitelného, byť to zároveň popíral?“

Baurova odpověď: „Způsob, jak autor listu mohl přijít na takovou myšlenku, nacházíme v učení gnostiků. Je to dobře známá gnostická představa, že v jednom z aeonů, a sice v posledním z nich, v aeonu gnostické Sofie, vznikla

⁷⁰ Baur 1866, s. 50nn.

vášnivá, výstřední, zvrácená touha se vší mocí vstoupit do bytí praotce, spojit se přímo s ním, s Absolutnem, a sjednotit se s ním.“

Baur zde odkazuje na známý gnostický mýtus o pádu Sofie a snaží se ukázat, že autor listu Filipským měl na tomto místě před očima právě tento mýtus, příp. jednu z jeho variant. Ireneus z Lyonu nám o Sofiině mýtu zanechal tuto zprávu:

„Nejdále odskočil poslední a nejmladší výhonek dvanácternosti, aeon, který vyšel z Člověka a Obce, to jest Sofie, a propadla touze mimo objetí svého manžela Theleta. Tato touha měla počátek u Nus a Alethei, pak přeskočila na Sofii, proměnivši ji, vydávajíc se původně za lásku, jsouc pak ale ztřeštěností, protože neměla takové společenství s dokonalým Otcem jako Nus, a není ničím jiným než žádostivostí po Otcí, neboť chtěla pojmout jeho velikost. Když však toho nebyla schopna, protože si předsevzala věc nemožnou, upadla Sofie do velké tísně kvůli velikosti hlubiny a neuchopitelnosti Otce a kvůli lásce, která jej obklopovala, *a protože dychtila stále dál, byla by jeho sladkostí pohlcena a rozplynula by se v univerzální podstatě*, kdyby nenarazila na sílu, která opevňuje a střeží vše, co je za nevyslovitelnou velikostí. Tuto sílu nazývají také Horos.“⁷¹

Rozdíl mezi autorem kristovského hymnu a gnostiky spočívá podle Baura pouze v tom, „že on tomu, co má u gnostiků čistě spekulativní význam, přidává morální rozměr. Zatímco u gnostiků se *harpagmos* skutečně děje, ale svým nepřírozeným počátkem sama sebe ruší a má jen negativní důsledky, zde díky mravnímu sebeurčení ani nemůže k takovému *harpagmos* dojít, a to negativní... je nyní dobrovolným zřeknutím se a sebepopřením prostřednictvím aktu vůle...“⁷²

Pro Baurovu domněnku, že Sofie je oním Kristovým protějškem, svědčí leccos: na rozdíl od „zvláště oblíbených“ postav, Adama či římského císaře, je to *opravdová* božská bytost srovnatelná s preexistentním Kristem, přičemž *skutečná* rovnost Bohu je vlastní jim oběma. Rovněž je možné o této Sofii v jistém smyslu tvrdit, že se *skutečně* pokusila strhnout na sebe Boží způsobu Otce a vyrovnat se mu, takže je zcela pochopitelné, že ve staré dogmatické otázce, zda *harpagmos* je kořistí, kterou má preexistentní *již v držení (res rapta)* nebo kterou *teprve musí získat (res rapienda)*, se Baur přiklání ke druhé variantě.

To vše samozřejmě platí jen „v jistém smyslu“. Problém spočívá v tom, že prameny, které Baur použil, tzn. především Ireneus, na žádném místě nemluví *výslovně* o lupu, o *harpagmos*. Namísto toho prameny popisují Sofiinou touhu po

⁷¹ Iren Haer 1 2:2.

⁷² Baur 1866.

společenství s Otcem (*kekoinōnēsthai*), příp. po transcendenci apod. I Baurovi nezbyvá než připustit, že jde o rozhodující nedostatek jeho teorie: „Samozřejmě nemohu prokázat, že *harpagmos* je gnostickým výrazem.“⁷³ Je však natolik přesvědčen o správnosti svého názoru, že přesto trvá na svém předpokladu, poněvadž podle jeho mínění „nezáleží přece tolik... na daném výrazu, jako spíš na obsahu, na něž daný výraz odkazuje, a který je u gnostiků doložen“.⁷⁴

Vzhledem k tomu, že Baur nedokázal své tvrzení podložit rozhodujícím filologickým důkazem, je pochopitelné, že se jeho teze nemohla trvale udržet, a že následující generace exegetů brzy jeho objev opomíjely. A to i z toho důvodu, že se Baurovy vývody tak jako tak nesetkávaly u většiny teologů s velkým pochopením, vyvozoval totiž ze svých analýz závěry, které pro ně musely být nanejvýš choulostivé. Baur především popřel pravost listu Filipským. Datoval jej v důsledku do stejné doby jako ony gnostické myšlenky, které se v listu podle Baura odrážely, tzn. do 2. století. Tím ovšem překročil tabu, které nelze v tehdejších stejně jako v dnešním teologickém světě beztrestně porušit, a to ani při polehčující okolnosti, jež mluvila v Baurův prospěch, totiž že on sám uznával „čtyři hlavní Apoštolovy epištoly“ (Řím, 1 a 2 Kor, Gal) za pravé, takže ani nezacházel tak daleko jako Bruno Bauer, který nepovažoval za pravou ani jednu z epištol sepsaných Apoštolovým jménem.

Co se týče Bauera, ten v otázce výkladu kristovského hymnu úzce navazoval na Baura. I podle Bauera předpokládá list Filipským existenci „komplexně vypracovaného systému gnóze... gnostické vzorce jsou v něm zpracovány s explicitními korekcemi. V polemice s Valentinovým systémem nechává autor listu svého Krista z vlastní vůle činit to, co gnostická Sofie zažívá jako důsledek svého trestuhodného sebepřecenění.“⁷⁵ To naprosto rezonuje s Baurem (viz výše), vůči kterému se Bauer vymezuje jen potud, že datuje list rozhodněji než Baur (který se k dataci vyjadřoval poněkud nezřetelně), a klade jej „do hloubi 2. století“, tzn. do poloviny 2. století.⁷⁶

Skutečnost, že Bruno Bauer převzal Baurovu tezi a dále ji radikalizoval, se zřejmě stala rozhodujícím faktorem pro její definitivní zamítnutí ze strany konzervativních teologů. V pozdějších dobách se proto objevil už jen jediný

⁷³ ThJb(T) XI, s. 142.

⁷⁴ Baur 1866, s. 54.

⁷⁵ Bauer 1879, s. 374.

⁷⁶ Bauer 1879, s. 374.

vědec, který našel odvalu na Baurovu tezi navázat, berlínský badatel na poli gnóze a nového zákona Hans-Martin Schenke:

„Záhadné *ouch harpagmon hēgēsato to einai isa theō*... lze podle mého názoru správně a konkrétně pochopit pouze na pozadí rozšířeného gnostického topos o vzniku světa prostřednictvím pádu božské bytosti, obvykle Sofie: Ve své dravé opovázlivosti usiluje o to, aby se vyrovnala svému božskému Otci, přičemž se snaží podle jeho vzoru něco vytvořit; proto její dílo, nejprve demiurg, který chce být také roven Bohu, a poté i svět, musí být mrtvě narozeným dítětem. Na tomto pozadí bychom mohli naši pasáž parafrázovat slovy: Syn Boží se nedopustil chyby své sestry, nýbrž na nebesích zanechal (*ekenōsen*; srv. 2 Kor 8:9) bohatství své božské plnosti pro spásu těch, kteří mají být spaseni, a sestoupil do světa, aby onu chybu napravil.“⁷⁷

Na rozdíl od Baura Schenke nezpochybňuje pravost listu Filipským. Podle jeho mínění pochází Pavlem citovaný hymnus z prostředí *předkřesťanské gnóze*, z něhož jej měl Pavel převzít víceméně bez vlastního přepracování. Baurova teze se však nemohla prosadit ani v Schenkeho podání, což jistě souvisí s tím, že idea *předkřesťanské gnóze*, kterou Schenke zastával, byla mezitím do značné míry opuštěna. Pravděpodobně však uvedené tezi ubírala na přesvědčivosti také skutečnost, že myšlenka Sofiiny „dravé opovázlivosti“ nemá žádnou oporu v pramenných textech.

Přesto je však možné tvrdit, že navzdory svým zjevným nedostatkům Baurova, Bauerova a Schenkeho teze ukázala alespoň přibližně správným směrem. Další výzkum v oblasti gnostického mýtu o Sofii totiž ukáže, že existuje ještě jedna postava, která skutečně naplňuje všechny požadavky kladené na hledaný protějšek a přináší uspokojivé vysvětlení nábožensko-dějinného pozadí kristovského hymnu.

2.4. Jaldabaoth versus Kristus

Postava, o níž je řeč, není nikdo jiný než gnostický *demiurg*, který se v gnostické mytologii objevuje pod různými jmény a označeními. V referátech církevních otců a v originálních gnostických textech z Nag Hammádí se s ním setkáváme v bezprostředním okolí Sofie, jeho matky; nezdárný syn zde bývá zpravidla jmenován jako *Jaldabaoth* (*Jaltabaoth*). Význam jména není dosud zcela vyjasněn. Rudolph předpokládal aramejský nebo semitský původ a uvažoval o „stvořiteli Sabaoth“ (=Abaoth), tzn. o (nebeské) mocnosti, která podle něj

⁷⁷ Schenke 1973, s. 219.

představovala „ezoterické označení pro židovského boha“. Diskutován je rovněž význam „syn propasti“ (od řec. *abyssos*).⁷⁸

Vlastním domovem „Jaldabaotha“ je gnostický mýtus o Sofii kolující v různých verzích.⁷⁹ Zatímco jeho matka Sofie musí jako provazochodkyně balancovat mezi hmotnou a duchovní, konečnou a nekonečnou sférou, aby se jí nakonec přece jen podařil návrat do pleromatu, stojí její syn jako demiurg výrazně na straně gnostiky opovrhovaného hmotného světa. Jako demiurg uvádí dílo stvoření do pohybu. Ale poněvadž toto stvoření je založeno jen na krádeži božského světla/božské síly, stává se vězením pro tuto božskou světelnou sílu uzavřenou do hmotného světa. Pak přichází na řadu proces spásy prostřednictvím Sofiina bratra a, chcete-li, demiurgova strýce: Krista.

Pokud nahlížíme na verš kristovského hymnu o lupu Boží způsoby v konfrontaci s obrazem gnostického demiurga jako Kristova protějšku, je význam verše naprosto jasný a každé slovo má svůj smysl:

(1) Už v uvozujícím *hos en morphē theou hyparchōn* („jenž jsa ve způsobě Boží“) je naznačen protiklad ke gnostickému demiurgovi, jemuž opravdu, na rozdíl od preexistentního Krista, nebyla Boží způsobu vždy vlastní. To je výslovně zdůrazněno v Tajné knize Janově: Poněvadž nebyl stvořen dvojicí, byla jeho způsobu nedokonalá a odlišná od způsobu Sofie („bez podoby její podoby“). Dále se uvádí: „Vzhledem se nepodobal matce, protože měl jinou způsobu (ΜΟΡΦΗ = *morphē*).“⁸⁰ Tato způsobu je popisována jako podoba lví a hadí tváře, „a jeho oči byly jako jiskřící zářivý oheň“.⁸¹

⁷⁸ Nagel 2007, s. 253, pozn. 116; srv. van Unnik 1961, s. 79; Quispel 1953, s. 199; etiologie obsažená ve spisu O původu světa (NHC II/5) p. 100,10nn. je sotva správná.

⁷⁹ Tajná kniha Janova (NHC II/1) p. 9,25-11; 14,15nn.; 19,23nn.; 23,36-24,8; Tajná kniha Janova (NHC III/1) p. 15, 22nn.; 18,9nn.; 21,19nn.; 31,7nn.; Tajná kniha Janova (NHC IV/1) p. 17,17nn.; 18,25nn.; 22,22nn.; 37,5.22nn.; Tajná kniha Janova (BG 2) p. 38, 14nn.; 62,5nn., Podstata archontů (NHC II/4) p. 94,15nn.; 96; O původu světa (NHC II/5) p. 99; 100,14nn.; 101; 102,12nn.; 103,1nn; 106-107; 112; Moudrost Ježíše Krista (BG 3) p. 119,16nn.; Druhý traktát velkého Séta (NHC VII/2) p. 53,13nn.; 62,27nn.; 68,29nn.; Trojtvářá Protennoia (NHC XIII/1) p. 39; Jidášovo evangelium (CT 3) 51; Iren Haer 1 30:5nn., 10nn., 14; Origenes Contra Celsum 6:31n.; Epiph Haer 2 25:2n.; 26:8, 10; Epiph Haer 3 37:3nn.; 45:1.

⁸⁰ O původu světa (NHC II/5) p. 101,1nn.; Tajná kniha Janova (BG 2) p. 37,18, Schenke et alii 2007, s. 90.

⁸¹ Lví a hadí tvář jsou podle názoru Granta 1959, s. 49, atributy Mitry-Zurvána. Z toho vyvozuje van Unnik 1961, s. 79, že by v mýtu mohlo jít o „polemiku s persko-babylónskou astrální teologií“.

V některých pramenech je demiurg zprvu popisován jako beztvary, v čemž se odráží gnostické myšlení, které přisuzuje *morphē* pouze tomu, co má nějakým způsobem božskou podstatu, božský původ. Zatímco znakem božské sféry je *způsob* čili *tvar*, znakem hmotného stvoření je zprvu *beztvarost*, *amorfnost*,⁸² která je někdy vyjádřena obrazem „nedochůdčete“.⁸³ Možná jde přitom o reminiscenci na *tohuwabu* prvního dne stvoření (Gen 1:2). Písmo popisuje, že „Země byla pustá a prázdná, temnota byla nad hlubinou (*abyssos*) a Duch Boží se vznášel nad vodami.“ Gnostikům, kteří se zajímali o kosmogenezi, toto místo nemohlo uniknout.⁸⁴

(2) Jak jsme již viděli, Baurův výklad kristovského hymnu selhal především z toho důvodu, že Baur a jeho nepočtení následovníci nedokázali terminologicky verifikovat svou tezi, že Sofiinu snahu o sjednocení s Otcem lze vyložit jako „*harpagmos*“. Skutečně v pramenech není možné nikde doložit tomu odpovídající nebo podobný pojem.

Zcela jinak je tomu v případě Sofiina syna, demiurga Jaldabaotha, který je v některých gnostických mýtech úzce svázán s motivem loupeže a který za svou bohorovnost vděčí jen tomu, že se násilím zmocnil božských sil své matky. Motiv demiurgovy „loupeže světla“, resp. „loupeže síly“, se nachází u Ireneje, především ale také ve dvou původních gnostických textech z Nag Hammádí, v *Tajné knize Janově* a ve spise *Trojtvará Protennaio*, který je z ní možná odvozen.

⁸² Iren Haer 2.3.1; *Trojtvará Protennaio* (NHC XIII/1) p. 45,23n. „... jenž dal veškerenstvu stejnou podobu, když nemělo žádný tvar.“ Jako všude, existují výjimky, zdá se tak, že v Trojdílném traktátu (NHC I/5) p. 54,29nn., platí (o božské prapříčině) opak.

⁸³ Podstata archontů (NHC II/4) p. 94,15; O původu světa (NHC II/5) p. 99,9; 115:5; Iren Haer 2.30.4; Hipp Ref 5.17; 6.31.36; 7.26: „Poté, co všechno takto proběhlo, měla být rovněž osvícena naše beztvarost a onomu synovství, které zůstalo v beztvarosti jako nedochůdče, mělo být odkryto tajemství...“: k tomu srv. také Gilhus 1984 o potratu jako gnostické metafoře.

⁸⁴ Srv. také Hipp Ref 5.19: „Přišel shůry, paprsek onoho dokonalého světla, pohlcený v temné, hrozivé, hořké, stojaté vodě; to je ten zářivý Duch, který se vznáší nad vodami (Gen 1:2).“ Fredriksen 1979 nadto poukazuje na antické teorie o vzniku embrya. Podle nich muž přináší při vzniku embrya „formu“, zatímco žena dodává to hmotné. Srv. Arist. Gn. An., 729a 9n., 730a 24n.; srv. Gilhus 1984, s. 112. Srv. také Wyrwa 2009, s. 109nn.

Ve svém shrnutí *barbeloitského* mýtu o Sofii se Ireneus znovu zabývá stvořením demiurga, který se zde nazývá Proarchon, a je stejně jako už u valentiniánů počat bez účasti odpovídajícího partnera a zrozen jako nedokonalá defektní bytost. Podle Iren Haer 1.29.4 odňal velkou moc od své matky, jak tvrdí barbelioté (virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant), a vydal se mimo pleroma, kde stvořil sobě podřízené „mocnosti a anděly, klenby a vše pozemské“. Epiphanius podává ve svém referátu o *ofitech* podobnou zprávu, že Jaldabaoth uzmul svou sílu od matky na výsostech jménem Prunikos.⁸⁵

Je možné, že církevní otec měl již při psaní svého shrnutí k dispozici *Tajnou knihu Janovu*, pocházející patrně z 2. století (příp. jejího předchůdce).⁸⁶ V každém případě se v prvním svazku jeho díla nachází řada shodných míst, které tomu nasvědčují. Tajná kniha Janova se dochovala ve čtyřech rukopisech, z nichž *Codex Berolinensis* je znám již od konce 19. století. Ostatní tři rukopisy byly objeveny spolu s dalšími gnostickými texty v Nag Hammádí. Její vznik se klade z dobrých důvodů do prostředí setovské gnóze, ale ještě lepší argumenty ukazují na prostředí barbeloitů.⁸⁷

Motiv uloupené síly se v textech objevuje často. Opět je to syn Sofie, Jaldabaoth, který odnímá své matce *dynamis*. Je „první vládce, který svou velkou moc ΔΥΝΑΜΙΣ uzmul své matce“.⁸⁸ Jen o kousek dál se mluví o Sofiiných výčitkách svědomí kvůli jejímu chybnému skutku; Tajná kniha Janova (NHC II/1; IV/1) p. 13,21nn.: „... když (Sofie) spatřila zlo, které nastalo, a krádež (ΠΙΣΤΙ), kterou provedl její syn, odvrátila se, zapomnění ji zahalilo v temnotách nevědomí, a počala se stydět.“⁸⁹ Dále se v Tajné knize Janově (NHC II/1) p. 19,26nn uvádí, že síla jeho matky slouží Jaldabaothovi k tomu, aby mohl stvořit své stvoření. Ještě na jiném místě, Tajná kniha Janova (BG 2) p. 42-43, se o Jaldabaothovi říká: „Ale z jasného světla, které sebral ze své matky, a z oné moci jim nedal nic ... Kvůli (s. 43) [slávě, která v] něm je z moci světla jeho matky, kvůli tomuto důvodu se tedy [nechal] nazývat bohem nad ní, čímž se stal neposlušným svému původu, z něhož povstal.“⁹⁰ Zde se zřetelně ukazuje souvislost mezi loupeží světla a uzurpovanou bohorovností Jaldabaotha/Saklase.

⁸⁵ Epiph Haer 3.37.4.2.

⁸⁶ Marksches 2010, s. 96.

⁸⁷ Srv. Becker 2006, s. 140nn.

⁸⁸ Tajná kniha Janova (NHC II/1) p. 10,20n. (překlad do němčiny Schenke).

⁸⁹ Schenke et alii 2007, s. 95.

⁹⁰ Tajná kniha Janova (BG 2) p. 42-43 (překlad do němčiny Schenke).

Jaldabaothova pýcha je v gnostické literatuře zmiňována na mnoha různých místech: „Vládce, jenž jest sláb, má tři jména. První jméno je Jaldabaoth, druhé je Saklas a třetí je Samael. Rouhá se ve své pýše, jež v něm jest, neboť pravil: *„Já jsem bůh, a není jiného boha mimo mě“*, neboť si není vědom své síly, místa, z něhož přišel.“⁹¹

O loupeži, a dokonce o znásilnění Sofie se mluví ve spisu *Trojtvará Protенnoia* (Sofie říká):

„Okamžitě se objevil také veliký démon, který vládne hlubinám podsvětí a chaosu, který nemá žádnou způsobu, aniž je dokonalý, ale spíše (25) má podobu „slávy“ těch, již se zrodili v temnotě. Ten je zván: „Sakla(s) a jmenuje se zároveň „Samael“ (nebo) „Jaltabōth“, jenž má sílu, kterou uloupil nevinné poté, když ji (30) znásilnil – byla to totiž Epinoia světla, která sestoupila, a z níž on (sám) na počá[tk]u vyšel.“⁹² ... Pak jsem se tajemným způsobem zjevil já sám sobě skrze mé volání a (10) pravil jsem: „Přestaňte, přestaňte, ó vy, vy, kteří hylé obýváte. Neboť vizte, sestoupím do světa smrtelníků pro můj díl, jenž jest tam *od doby, kdy (15) nevinná Sofie, která sestoupila, znásilněna byla*, to abych zmařil váš (totiž archontů) cíl, stanovený tím, jenž se objevil (až) skrze ni (totiž Sofii).“ Tehdy se roztrásli (20) všichni, kteří (ne)obývali dům nerozpoznatelného světla, a propast se zachvěla.“

Na této pasáži je zajímavé, že Jaldabaoth je na způsob etiologie jmen identifikován s tím, „jenž má sílu, kterou uloupil nevinné, poté když ji znásilnil“. Jméno tak již nabylo kvality *kondenzovaného označení gnostického „loupežného boha“*. Rovněž je zajímavé, že na začátku pasáže je znovu zdůrazněna beztvářost a nedokonalost demiurga. I zde jde evidentně o příznačný rys, který byl v gnostickém myšlení úzce svázán s postavou demiurga.

Podle Brankaera lze motiv lupu nalézt i na jednom místě teprve nedávno objeveného a zveřejněného rukopisu známého pod názvem Codex Tchacos (CT); v Petrově listu Filipovi je uvedeno:

CT 3,24-27: „Jeden její (totiž Sofie/Epinoie) úd zůstal navíc. Ten Pyšný (totiž Jaldabaoth) se ho zmocnil. A (tak) vznikla méněcennost.“

⁹¹ Schenke et alii 2007; srv. Tajná kniha Janova (NHC II/1) p. 11,20nn.; Tajná kniha Janova (NHC IV/1) p. 18,5nn.; Podstata archontů (NHC II/4) p. 86,30n.; 94,22n.; 95,5; O původu světa (NHC II/5) p. 103,12; 107,30; 112,29n.; Druhý traktát velkého Séta (NHC VII/2) p. 53,20; 64,19; Trojtvará Protенnoia (NHC XIII/1) p. 43,36n.; Svědectví pravdy (NHC IX/3) p. 48,5n.

⁹² Překlad do němčiny Schenke 1984, s. 78.

CT 4,1-4 mluví o „části těla“ (Sofie), které se zmocnil „Pyšný“ (Jaldabaoth/Saklas) a rozesel ji, aby tak vytvořil své „síly a mocnosti“. Brankaer: „Nejde o neznámý motiv v ‚gnostických‘ textech, kdy se demiurg snaží něco uzmut ve vyšším světě nebo to opravdu uzme. Skutečnost, že šlo přitom pouze o část, je již sama o sobě příčinou neúplnosti a defektnosti. Navíc samotné vydělení se z pleromatu nutně vede k neúplnosti.“ Brankaer ještě poznamenává, že zde „je v procesu vzniku neúplnosti matka spíše pasivní, zatímco demiurg je aktivní“.⁹³ V jiných gnostických textech hraje i Sofie aktivní roli. Tak např. ve spisu *Podstata archontů* není světlo uloupeno demiurgem, nýbrž je přináší do hmoty samotná Sofie.⁹⁴ Celkem vzato však můžeme konstatovat, že idea lupu, ať již (božského) světla nebo božské síly, je v gnostické literatuře natolik úzce spjata s postavou demiurga Jaldabaotha, resp. Saklase, že se tato postava stala synonymem „lupiče“ (viz výše citovanou pasáž ze spisu *Trojtvará Protennoia*).

Podle Dibelia⁹⁵ má být ono místo v listu Filipským 2:6b spojeno s představou loupění duchů v oblasti nebeské klenby; srv. *Ascensio Jesajae* (Izajášovo nanebevstoupení) 10:31: „A on (Kristus) nedal slovo znamení, neboť jeden oloupil a znásilnil druhého.“ Dibeliův názor je velmi blízký zde zastávané tezi. Nicméně v jím citovaném místě není řeč o konkrétní loupeži „bohorovnosti“, nýbrž o loupění a znásilňování archontů obecně. Je však velmi pravděpodobné, že příslušná pasáž v *Ascensio Jesajae* byla inspirována analogickými gnostickými mýty (viz další kapitola).

Nález textů v Nag Hammádí ještě jednou jasně prokázal, jak dalece byl motiv *archontů jako lupičů* rozšířen v gnostické literatuře: Hmotné tělo, ona „jeskyně“, do níž byl Adam oblečen, je považováno za dílo „lupičů“ (*lēstēs*), tzn. archontů [Tajná Janova kniha (NHC II/1) p. 21,11]; Filipovo evangelium ví, že Kristem zanechaná duše byla uloupena „lupiči“ (*lēstēs*), tzn. archonty [Filipovo evangelium (NHC II/3) p. 53,12n.]; ve *Výkladu o duši* se duše po svém pádu do těla ocitá stejně jako v *Ascensio Jesajae* „v moci mnoha lupičů“: „Ale když vypadla do těla (a) vešla do tohoto života, upadla do rukou mnohých lupičů. A ti bezbožníci si ji mezi sebou přehazovali [a chytali]. Někteří ji prznili [násilně], jiní však (ji prznili) přemlouváním za pomoci podvodných darů. Byla prostě pošpiněna a [zbavena] panenství“ [Výklad o duši (NHC II/6) p. 127,25nn.]; ve spise *Moudrost Ježíše Krista nakonec Vykupitel, který sestoupil z nebes,*

⁹³ Brankaer, Bethge 2007, s. 58.

⁹⁴ *Podstata archontů* (NHC II/4) p. 94,30n.

⁹⁵ V prvním vydání svého komentáře, *Dibelius et alii* 1937, s. 79, a stejně i v *Dibelius* 1909, s. 103-109; srv. Strecker 1964, s. 74.

“rozbíjí dílo lupičů,” kteří jsou jím “odsouzeni” [Moudrost Ježíše Krista (NHC III/4; BG 3) p. 107,15n.; 114,1].⁹⁶ Pravděpodobně zde máme co do činění s klasickým posunutím motivu, v jehož průběhu se motiv konkrétní loupeže světla demiurgem přenesl na archonty (podílející se na stvoření světa) obecně.⁹⁷ Jak ukázal Karl Martin Fischer, tento motiv by mohl úzce souviset s pastýřskou řečí Janova evangelia (Jan 10:1).⁹⁸

Na otázku, „zda by Filipští bývali mohli danému výrazu rozumět“,⁹⁹ je tak nutné na základě výše ilustrovaného rozšíření daného motivu v gnostické literatuře odpovědět kladně. Fakt, že motiv loupeže světla přešel z gnostických systémů 2. století do manicheismu, kde sehrával významnou roli jako „prvotní skutečnost“¹⁰⁰ zakládající a zdůvodňující vlastní proces vykoupení, je všeobecně znám a nevyžaduje dalšího výkladu.¹⁰¹ Zde chceme pouze poukázat na to, že počátky motivu lze vysledovat do značné hloubky, přičemž se však lze sotva dostat hlouběji než do 2. století. V současné chvíli neexistují doklady existence tohoto motivu v pramenech 1. století. Co se týče výchozího bodu našeho bádání, nezbývá jiná možnost než vyvodit závěr, že kristovský hymnus nemůže být starší než onen mýtus, se kterým se podle všech okolností polemicky vypořádává. Jinými slovy: Kristovský hymnus vznikl rovněž ve 2. století.

(3) Tento závěr lze potvrdit také dalšími postřehy, které můžeme učinit ve vztahu ke kristovskému hymnu, a na kterých se gnostický původ hymnu jasně prokáže. První se týká slovíčka *ekenōsen*: „zmařil, ‚vyprázdnil‘ sebe sama“,

⁹⁶ Schenke 1965, s. 388 o systému Moudrosti Ježíše Krista: „Jaldabaoth a jeho andělé jsou povýšení, pyšní, slepí a nevědomí. Vždyť sami sebe považují za bohy, ačkoliv jimi nejsou, naopak ve své kvalitě dalece zaostávají za bytostmi horního světa. Stavějí se k hornímu světu nepřátelsky do té míry, že se snaží udržet duši a ducha člověka ve své říši prostřednictvím nevědomosti, pročez jsou také nazýváni „lupiči“.

⁹⁷ Srv. také Ephraem Pr. Ref. I, 123, 1-14 o *Bardesanovi*: „Ona (Sofie), jak on říká, ukázala archontům a vládcům obraz své krásy a tím je oklamala, aby, až se (archonti) budou [navzájem] provokovat ke stvoření [něčeho takového] jako to, co viděli, jeden každý z nich vydal něco ze svého pokladu, který vlastní. A tím mělo být z jejich pokladů vyrváno to, *co oni sami urvali*.“ Srv. Aland 2009, s. 372.

⁹⁸ Fischer 1973, s. 260n.

⁹⁹ Dibelius et alii 1937.

¹⁰⁰ Niedner 1866, s. 254.

¹⁰¹ Rudolph 1980, s. 363.

obtížná formulace s množstvím výkladů, které zde samozřejmě nemohou být všechny probrány, a ostatně to ani není nutné.

Vollenweider je toho názoru, že smysl „vyprázdnění sebe sama“ lze objasnit prostřednictvím textů typu Ruth 1:21, Jer 15:9 a Lk 1:52n., poněvadž v nich se odráží „ztráta v kontextu jasně pojmenované velikosti“ – ať už to znamená cokoliv.¹⁰² Nicméně ve Vollenweiderem vyjmenovaných textech je řeč o *lidech* a *panovnicích* nebo o *zemích* (Juda), kteří nebo které „usychají“ či „chřadnou“, končí „s prázdnou“ nebo se „s prázdnou“ vracejí atd. Doklad sebe sama „vyprazdňující“ božské potence, jak je pro Syna Božího doložena v kristovském hymnu, nám však Vollenweider nenabídl. V raném židovství a ve starém zákoně bychom takový doklad našli také jen stěží.

Znovu však bohatý dokladový materiál nabízí gnóze 2. století, v níž se dané slovíčko proměnilo přímo v *terminus technicus*. Přesně v těch samých gnostických systémech, ve kterých jsou v různých variacích promrskávány mýty o Sofii i loupež jejich božských sil demiurgem, se také dozvídáme, co znamená a o čem je „samovyprazdňování“ božských potencií. Kenoze ve smyslu „vyprázdnění“ božské moci se zde objevuje většinou v typickém rámci gnosticko-dualistického konfliktu *pleromatu* (jako souhrnu božské plnosti) na jedné straně a *prázdnoty/neúplnosti/stínu* (latinsky *vacuitas*, jako zástupného pojmu pro pomíjivý hmotný svět jevů) na straně druhé. Adam a Eva jsou vyprazdňování Sofií, která je zbavuje jejich božské světelné rosy (*mater evacuans*, Iren Haer 1 30:8); Sofie, jež byla prostřednictvím zrození Krista vyprázdněna či zbavena své duchovní podstaty, rodí demiurga ve stínu (zde vedle latinského překladu, *matrem evacuatam*, máme k dispozici také řečtinu, která podává tentýž výraz, tzn. od *kenoō* odvozené *kekenōmenēn*, Iren Haer 1 11:1); podle Iren Haer 1 30:6 nechává Sofie své aeony tvořit lidi, aby se aktem stvoření vyprázdnilly od své původní moci; v Iren Haer 1 30:7 chce Jaldabaoth vyprázdnit člověka (Adama) prostřednictvím ženy (Evy) atd.

Hutnou definici kenoze, pocházející také z gnostického prostředí, nacházíme u gnostika Theodota. Přitom se už samozřejmě jedná o výklad Fil 2:7. Theodot říká, že kenoze Ježíše „od světla“ spočívala v tom, že Ježíš překročil hranici Horos a opustil pleroma. *Kenoze, vyprázdnění, zde tedy neznamena nic jiného než: opustit plnost, pleroma.*¹⁰³ Nelze popřít, že gnostický výklad skutečně velmi dobře zapadá do intencí kristovského hymnu. Výklad kristovského hymnu by se

¹⁰² Vollenweider 2002, s. 302; Hofius 1991, s. 9nn.

¹⁰³ Exc ex Theod 2:35.

bez pochyby stal zcela nesporným, kdyby nám býval jeho autor prokázal laskavost a v hymnu připojil rozhodující slovo „pleroma“.¹⁰⁴

Někdy je považována za analogii k Fil 2:7 pasáž 2 Kor 8:9: „Znáte přece milost našeho Pána Ježíše Krista: ačkoli byl bohatý, stal se kvůli vám chudým, abyste vy jeho *chudobou* zbohatli.“ Tato pasáž představuje skutečně paralelu, avšak ne v tom smyslu, který předpokládají někteří vykladači. Nejsmyslupnější výklad nutně vychází z gnózi utvářené pavlovské preexistenční christologie s jejím protikladem mezi *pleromatem/bohatstvím* na jedné straně a *kenozí/neúplností/chudobou* na straně druhé,¹⁰⁵ srv. Moudrost Ježíše Krista (NHC III/4) p. 107,1nn.: “kapka ze světla, jejímž prostřednictvím byli vysláni do světa onoho Všemohoucího, aby je střežil. A okovy jeho zapomnění jej poutaly z vůle Sofie, aby se skrze něj tato věc zjevila v celém světě *chudoby*.”

Celkově vzato je jasné, že autor kristovského hymnu musel mít při použití daného pojmu před očima gnostickou terminologii. Jinou otázkou je, jak radikální byla jeho představa o procesu vyprázdnění božské potence jeho Krista, pokud o tom vůbec přemýšlel. Sotva měl na mysli úplnou rezignaci na jeho božství. Kenozí pravděpodobně chápal, stejně jako Theodot, jako prosté překročení Horos a opuštění pleromatu.

Pro skutečnost, že autor hymnu neměl na mysli úplnou ztrátu božství, svědčí také doketický způsob vyjadřování, který autor v následujícím textu zřetelně používá:

(4) Přijetí způsobu služebníka či otroka (2:7) získává svůj vlastní smysl na základě výše načrtnutého gnostického protikladu *pleroma-kenoze*, kterýžto závěr vyplývá už jenom z toho, že *doulos* se dále objasňuje prostřednictvím *anthropos*. Jinými slovy: Být člověkem je chápáno jako být v zotročení. Což se ale znovu naprosto a úplně shoduje s gnostickým chápáním bytí v tomto světě. Idea otroctví ve světě jako důsledku vlády demiurga a jeho aeonů a nevědomosti má v gnostickém myšlení své pevné místo.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Srv. také Exc ex Theod 2:35.

¹⁰⁵ Bultmann, Merk 1984, s. 179.

¹⁰⁶ Srv. Gnika 1976, 1968 s. 120; Evangelium pravdy (NHC I/3) p. 24,21nn.; Filipovo evangelium 123 (NHC II/3); Zjevení Adamovo (NHC V/5) p. 65,20n; 72,20; Authentikos Logos (NHC VI/3) p. 30,20; Druhý traktát velkého Séta (NHC VII/2) p. 64,1n. (stravovací příkázání); Petrovo zjevení (NHC VII/3) p. 78,10nn.; Valentinovský výklad (NHC XI/2) p. 29,19; 42,20.

Do tohoto kontextu patří i motiv ponížení a poslušnosti (2:8). Podle Gnilky jde o „poslušné přijetí daností kontingentních pozemské existenci“¹⁰⁷ Gnilka věří, že jeho výklad je dostatečně pevně vystavěn na několika filónských pasážích pojednávajících o „poslušném uznání danosti v podstatě nicotného lidského bytí“.¹⁰⁸ Avšak poslušné podřízení se nevyhnutelnostem nicotné pozemské existence a poslušné rozhodnutí přijmout právě tuto existenci učiněné Božím Synem leží na naprosto odlišných úrovních. Strecker je toho názoru, že „asociačním pozadím“ je „reálně existující otroctví v tehdejší společnosti“;¹⁰⁹ přičemž je přesvědčen, že „helénská představa ztročení člověka vesmírnými mocnostmi... není textem tematizována“. Streckerovy výklady o bytí antických otroků – jdoucí zcela ve stopách Maxe Maurenbrechera – se nicméně dost možná zcela míjejí s výpovědí textu. Sociologická kategorie otroka nemá v pozemské existenci Božího Syna žádnou oporu. Zdá se, že Strecker si Krista spletl se Spartakem.¹¹⁰ Streckerem bezdůvodně zavržený nábožensko-dějinný výklad je v rozhodujícím bodě (stále) platný. Schenke i tentokrát nahlíží správně. Podle něj otroctví, ponížení a poslušnost spolu souvisejí. „Pak se ale musíme ptát nejen na to, čím je (Kristus) služebník, ale i na to, před kým se vlastně poníží a koho poslouchá, a zda se tyto tři výrazy nevztahují k témuž. Cožpak nelze, nebo dokonce není nevyhnutelně nutné chápat nebo alespoň vnímat jako původní úmysl: Stal se otrokem Bohu nepřátelských mocností, ponížil se před nimi, byl jim poslušen – to odpovídá gnostickému motivu, podle kterého Vykupitel přelstil archonty, takže pro ně byl zprvu nepoznatelný – až ke své smrti, tzn. až do chvíle, kdy se jimi nechal zabít, aby je samotné právě tím odsoudil k zániku (srv. 1 Kor 2:8)?“¹¹¹ Schenke v této souvislosti odkazuje na pasáž o Baruchově gnózi, o níž píše Hippolytus v Ref V 26,22: „On je Naas; to znamená že člověk musí poslouchat jedenáct dalších andělů Edemy.“

Je ostatně také možné, že autor hymnu vnesl motiv *tapeinoun* (ponížení) a *hypēkoos* (poslušnosti) do hry jako protiklad ke gnostickému demiurgovi Jaldabaothovi. K tomu ukazuje již výše citovaný úryvek z rukopisu *Codex Berolinensis*; v něm se mluví o pýše Jaldabaothově, který „se nechal nazývat

¹⁰⁷ Gnilka 1976, 1968 s. 120.

¹⁰⁸ Quis rerum divinarum heres sit 29; 1:1 De congressu eruditionis gratia 107; De posteritate Caini 136.

¹⁰⁹ Strecker 1999, s. 154; srv. Moule 1970, s. 268.

¹¹⁰ Srv. už Dibelius et alii 1937, s. 74: „Samozřejmě *doulos* nemá sociologický význam, jako by Ježíš byl otrokem; jeho otroctvím je jeho lidství.“

¹¹¹ Schenke 1973, s. 219n.

bohem nad ní“, „čímž se stal neposlušným svému původu, z něhož povstal“; Tajná kniha Janova (BG 2) p. 42-43. Je možné, že autor hymnu měl při líčení Kristovy poslušnosti před očima neposlušnost Jaldabaothovu.

(5) Fil 2:7 uvádí, že Syn Boží po svém sestupu (z pleromatu) přijal způsobu služebníka a stal se rovným nebo podobným lidem (*en omoiōmati anthrōpōn genomenos*). Výklad daného místa závisí na významu slova *omoiōma*, které lze překládat jako „rovnost“ či „stejnost“ nebo jako „podobnost“. Pokud přijmeme první překlad, pak se má obecně za to, že Kristus musel být pro autora úplným člověkem se vším všudy, pokud přijmeme druhý překlad, tak byla Kristova způsobu či podoba člověka pouze *zdánlivá*. Autor hymnu by v takovém případě mohl být poprávu podezřelý z *doketismu*, tzn. z popírání Ježíšovy skutečné tělesnosti. Teoreticky jsou možné oba překlady. V praxi, tzn. za katedrou nebo na kazatelně, je samozřejmě považován za „správný“ pouze první překlad. Zastánci tohoto názoru poukazují na to, že tělesnost Krista je pro Pavla naprosto mimo jakoukoliv pochybnost, protože jinak by na jiných místech sotva mohl mluvit o původu Krista z rodu Davidova (Řím 1:3) nebo o jeho narození z ženy (Gal 4:4). Kromě toho se především musí vzít také do úvahy Řím 8:4, kde se podle jejich mínění *omoiōma* bezpochyby používá ve smyslu „rovnosti“. Stručně řečeno pro ně platí: „Doketické představy jsou Pavlovi naprosto cizí“ (Schneider).¹¹² „Básníkovi jde o plnohodnotnou inkarnaci“ (Gnilka).¹¹³ „Kdekoliv se objevuje klauzule *omoiōma*, jde o skutečné a neohraňované lidství Ježíšovo“ (Michel).¹¹⁴ „V protikladu k doketickému nepochopení se zde zdůrazňuje fakticita lidství ... fakticita lidství není zpochybňována, naopak je vyjádřena co možná nejzřetelněji“ (Käsemann).¹¹⁵

Je zajímavé, že i někteří dnešní vykladači přejímají Käsemannův úsudek, nad čímž člověk musí opravdu strnout v údivu. Poněvadž pokud neexistovala předkřesťanská gnóze, je třeba žasnout nad předpokládanou Pavlovou horlivostí v boji proti bludům, které přece v jeho době vůbec nebyly...

Přes striktní verdikt některých exegetů přetrvává jistá neuspokojivá pachuť. Možná je to proto, že je vynášen s přehnanou vehemencí a příliš hlasitě, takže

¹¹² Schneider s. 197.

¹¹³ Gnilka 1976, 1968 s. 121.

¹¹⁴ Michel 1954, s. 91; srv. Rissi, s. 3320.

¹¹⁵ Käsemann 1950, s. 339 „Avšak ten, který se opravdu stal člověkem, se choval jinak než ostatní lidé, zdá se proto, že *omoiōma* připravuje prostor pro takovou výpověď, tedy abychom byli připraveni na zázrak tohoto člověka.“

připomíná zpěv dětí, které se v lese bojí zlého vlka, čili *doketismu*, který by musel, pokud by byl v pavlovském textu objeven, od základů proměnit naši představu o Apoštolovi a jím hlášaném Kristu.

Navzdory všem duchaplným výkladům není dost dobře jasné, proč si autor hymnu na tomto místě takovým způsobem přitěžuje práci a provádí kolem zcela prosté formulace typu *Kristus se stal člověkem* složité tance, které přitom nelze svádět na poetický styl. Dokonce i ti exegeti, kteří otázku vlastně považují v zásadě za vyřešenou, váhají. Podle Ulricha Müllera sice autor hymnu vynaložil veškeré úsilí, aby učinil zřejmou reálnou Kristovu inkarnaci (např. prostřednictvím hymnické plerofonie) a vylíčil Krista jako dějinného člověka, přesto však Müller náhle připouští, že „formulace nelze považovat za zcela jednoznačné. Samy o sobě by mohly působit doketicky. To platí zvláště pro verš 7d: ‚ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk‘. Avšak tento srovnávací obrat by neměl svádět k domněnce, že hymnus nebral realitu Ježíšova lidství vážně. Naopak! Už verš 7a směřuje v důsledku k zamýšlenému významu. Způsob řeči, kdy je řečené stále znovu doplňováno, a přesto zůstává v jistém oparu, však prozrazuje obtíže.“

Nakonec se Müller dopracovává ke zjištění, že hymnus vykazuje „viditelné úsilí“ „vyjádřit úplnou inkarnaci“. – Pozoruhodné prohlášení, zdá se totiž, jako by sám Müller ne zcela věřil tomu, co předtím o autorově snaze vyjádřit reálnou inkarnaci sám konstatoval.

V každém případě jsou všechna běžná vysvětlení stěží schopna odstranit pochybnosti spojené se záhadným *omoiōma*. Předpoklad, že ve verši je řeč o úplném Kristově lidství, se stává ještě méně věrohodným díky existenci výkladu, který už velmi časně, ve 2. století, ukazuje opačným směrem. A není to nikdo menší než arcikacíř Markión, který využívá daný verš kristovského hymnu jako potvrzení své teorie, že Kristus měl jen zdánlivé tělo. Jan Zlatoústý reprodukuje diskuzi mezi markionity a katolíky v jednom ze svých kázání velmi živě:

„Vězte, říká, ‚nebyl shledán jako člověk, nýbrž ve způsobě člověka‘“. Jan Zlatoústý, hom. 7 in Phil: „Co k tomu říkají heretici? Vězte, říkají, nestal se (skutečně) člověkem – míním přívržence Markiónovy – , ale čím? Stal se jen ‚člověku podobným‘, říkají. Jak je ale možné – stát se podobným člověku? Přijetím zdánlivého těla? ... ‚A ve vnějším vzhledu být shledán jako člověk‘. Vězte, říkají, ‚ve vnějším vzhledu‘ a ‚jako člověk‘. Vždyť tento obrat ‚být jako člověk‘; a ‚být ve vnějším vzhledu jako člověk‘ neoznačuje skutečného člověka;

neboť být člověkem ‚ve vnějším vzhledu‘ přece není totožné s být člověkem ‚od přirozenosti‘.¹¹⁶

Další průběh diskuze ukazuje, jak moc markionité církevní křesťany svým výkladem trápili. Ti totiž proti jejich argumentaci takřka neměli čím oponovat.

Chrysostomos není jediným, od koho se dozvídáme něco o tom, jak markionité vykládali kristovský hymnus. Arménský církevní otec 5. století Jeznik z Kulpu také ví, že se Markión a jeho stoupenci snažili z Fil 2:7 vytloukat kapitál pro svou tezi o zdánlivém těle: „Ježíš se stal člověkem jen podle podobnosti.“¹¹⁷

Tyto citáty jsou ohromující, ukazují: Úplné lidství Kristovo nemůže být ve verši Fil 2:7 doloženo zdaleka tak jednoznačně, jak věří někteří dnešní teologové, jestliže v něm Markión a jeho přívrženci viděli pravý opak a mohli z něj vyčíst silný důkaz správnosti svých doketických představ.

Jedním z mála těch, kdo si všimli markionitského charakteru pasáže Fil 2:6-7, byl badatel, zabývající se dílem Bruna Bauera, Ernst Barnikol. Ve své studii „Markionitský původ mytologického výroku Fil 2, 6-7“ („Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6-7“) dochází k závěru, že výklad kristovského hymnu se v antické církvi rozdělil do dvou větví, a že vedle výkladu, podle kterého byl subjektem Fil 2:6nn. preexistentní Kristus/Logos (B, řečtí otcové), existoval také jiný výklad, ve kterém byl chápán jako subjekt „skutečný“ člověk Ježíš (A, latinští otcové). Dále Barnikol věří, že je schopen prokázat, že oba verše 6-7 někteří otcové, např. Ireneus, ještě vůbec neznali. A konečně poukazuje na výše citovaný markionitský výklad, který podle jeho názoru odpovídá smyslu textu lépe než kterýkoliv jiný. „Je-li to však Markiónův christologický názor a pro Markióna samotného podstatný výklad této... ‚Pavlovy pasáže‘, o čemž nemůže být pochyb, pak musíme konstatovat, že tento text výborně zapadá do této (totiž Markiónovy) antro-po-doketistické christologie. Jako ulitý. Jako by byl vytvořen speciálně pro ni, resp. jako by byl vymodelován z této christologické ideje.“¹¹⁸ Barnikol se proto domnívá, že oba verše 6-7 jsou *markionitskou vsuvkou* z 2. století. Jestliže by měl pravdu takový církevní otec jako Tertulián, který je přesvědčen, že tyto verše mluví o skutečné inkarnaci Božího Syna, „proč potom není namísto trojice otroctví – podobnost člověku – postava napsáno jednoduše prosté: homo factus est? Proč se verše

¹¹⁶ Chrysostomos, hom. 7 in Phil, německý překlad Barnikol 1932, s. 86.

¹¹⁷ Jeznik z Kulpu, De Deo 4:7n. Více o tom Barnikol 1932, s. 87nn.

¹¹⁸ Barnikol 1932, s. 75.

neobejdou bez třípytivých opisů přesně v Markiónově duchu?¹¹⁹ Barnikolova odpověď: „Protože právě Markión je oním autorem, který vytvořil tento jedině jeho christologii odpovídající text!“ Má v něm být obsaženo jádro Markiónova učení: Podle Barnikola je idea preexistence ve své podstatě nepavlovská a byla do hymnu zavlečena až sekundárně spolu s oběma verši 6-7.

Nakonec Barnikol ještě poukazuje na několik odchylek mezi markionitským textem a *textus receptus*, které se podle jeho názoru dají nejlépe vysvětlit katolickým přepracováním původního markionitského hymnu. (1) Zatímco antická katolická církev četla ve verši 2:7c plurál *anthrōpōn* („lidem“), Markión četl genitiv singuláru *anthrōpou* (v češtině dativ „člověku“) (2) slovo *genomenos* („stal se“), které v katolické verzi navazuje na *anthrōpōn*, v markionitské verzi chybí stejně tak, (3) jako chybí slovo *hōs* („jako“) před *anthrōpos* („člověk“). První odchylku lze podle Barnikola vysvětlit záměrem katolického redaktora dát slovu *homoiōma* význam „rovnosti“ a zdůraznit tak Kristovo lidství, protože: „Obvykle se nemluví o podobnosti lidem, ale o podobnosti člověka člověku, zatímco o rovnosti člověku se mluví ve stejném smyslu jako o rovnosti lidem“. Doplnění slova *genomenos* lze chápat jako redaktorův pokus rozčlenit větu takovým způsobem, aby mezi preexistencí a ukřižováním (2:8) vznikl časový prostor pro narození a mesianistické působení. Jelikož samotný autor hymnu použil slovo *genomenos* už ve verši 8b, vzniklo doplněním neobratné opakování. Účelem doplnění slova *hōs* mělo být také, jakkoliv to může znít paradoxně, potlačení markionitského doketismu, protože: „Markión měl na mysli: v podobnosti člověku a pouze postavou člověk. To znamená: Jinak však nikoliv člověk! Antický katolík však měl na mysli: jsa roven lidem i postavou jako člověk. To znamená: právě jako člověk! A přece nejen pouhý člověk!“¹²⁰

Barnikolovo zkoumání obsahuje řadu pozoruhodných a správných postřehů. Avšak jeho závěr, že verše 6-7 musely být do textu listu Filipským interpolovány ve 2. století v markionitském prostředí, není příliš přesvědčivý. Mlčení Irenea a dalších církevních otců, které Barnikol uvádí jako důkaz, může být vysvětleno rozpaky, do nichž byli přiváděni markionitským zdůrazňováním významu verše 2:7 jako základu markionitského doketismu. Kromě toho není možné ze seznamu svědků vypustit zprávu galských obcí o lyonských mučednících (Hist Eccl 5:2).¹²¹

¹¹⁹ Barnikol 1932, s. 76.

¹²⁰ Barnikol 1932, s. 99.

¹²¹ Dibelius et alii 1937, s. 73.

Zhruba deset let po Barnikolovi a očividně nezávisle na něm došel k podobnému závěru R. M. Hawkins. Ten nepovažuje za pozdější interpolaci pouze verše 6-7, nýbrž celý oddíl 5-11, který měl do textu vložit někdo, kdo nebyl ochoten akceptovat „realitu skutečného vtělení“ Kristova.¹²² Na rozdíl od Barnikola Hawkins není schopen říci, komu za interpolaci vděčíme, přestože se zdá, že jeho narážka na někoho, „kdo popíral skutečnou inkarnaci“, ukazuje podobným směrem.¹²³ Hawkins věří, že „skutečný“ Pavel může být odhalen až po odstranění různých pozdějších vsuvek do jeho spisů.

Barnikol i Hawkins správně pochopili, že množství rozporů a problémů pavlovské literatury není možné vyřešit bez předpokladu interpolací. Přitom však velmi záleží na určení vzájemného poměru různých literárních vrstev. Oba vědci vycházeli z předpokladu, že existovala „pravověrná“, tzn. antidoketická, antidualistická základní vrstva epištol, která byla znovu a znovu překrývána doketickými a dualistickými vsuvkami. Avšak, jak ještě uvidíme, opak je pravdou. Není to základní vrstva, ale interpolace, které jsou antignostické, resp. antimarkionitské, a odpovídají tak teologii antignostické, příp. antimarkionitské katolické ortodoxie formující se ve 2. století.

Ani *John Knox*, známý jako autor monografie o Markiónovi,¹²⁴ se nepodřídil většinovému trendu mezi teology. Na rozdíl od Barnikola a Hawkinse Knox zastává tezi o předpavlovském původu kristovského hymnu. Za větší kámen úrazu než *omoiōma* považuje Knox výraz *schēma*, jehož použití klade přílišný důraz na aspekt pouhého vnějšího vzhledu, který pro Knoxe není slučitelný se skutečností plného Kristova lidství. Jeho výklad se podobá Hawkinsovu: „Obecně se uznává, že celá tato pasáž (Fil 2:5-11) má pravděpodobně svůj původ v nějaké skupině křesťanů gnostického a doketického učení. Pavlovi přišla na mysl na tomto místě jeho epištoly díky důrazu, který klade na Kristovu pokoru (podle níž chce Pavel modelovat vztahy mezi členy filipské obce). Pavel v ní bezpochyby učinil některé změny, ale nemohl odstranit, nebo každopádně neodstranil všechny příznaky jejího gnostického původu.“¹²⁵ – Zjištění, že výraz *schēma* prozrazuje doketický původ ještě zřetelněji než *omoiōma*, je skutečně oprávněné. U Lukiána je jím označován např. „zdánlivý filozof“, tzn. někdo, kdo by byl na základě svého zevnějšku (úprava vousů, chůze a oděv) rád vnímán

¹²² Hawkins 1943, s. 252.

¹²³ Martin 1997, s. 62, pozn. 1.

¹²⁴ Knox 1942.

¹²⁵ Knox 1967, s. 32; srv. Yamauchi 1982, s. 16, pozn. 33.

jako filozof, ale ve skutečnosti jím není.¹²⁶ Stejně tak Fil 2:7 vyjadřuje evidentně ideu „zdánlivého člověka“.

A konečně se pro doketický význam Fil 2:7 vyslovil také Hans-Martin Schenke: „Popis jeho lidské existence *en omoiōmati anthrōpōn genomenos kai schēmati heretheis hōs anthrōpos* zní naprosto v intencích doketismu, který také při přenosu představy gnostického Vykupitele na Ježíše vychází z určité potřeby.“¹²⁷ Bohužel však Schenke neposkytnul pro toto své tvrzení žádný „exegetický podklad“.¹²⁸ Podobně jako Knox vychází také Schenke z předpokladu, že hymnus v jeho základní (gnosticizující) struktuře měl autor listu Filipským k dispozici jako již hotovou předlohu.

Ačkoliv se Barnikol, Hawkins, Knox i Schenke snažili svůj exegetický vhled skloubit se zastaralými představami o Pavlovi tím způsobem, že podezřelé úryvky v kristovském hymnu listu Filipským připsali jako pozdější vsuvky na konto méně pravověrného redaktora nebo že předpokládali existenci Pavlem přejetého gnostického hymnu, většina teologů, jak se dalo očekávat, jejich teze nepřijala. Co se nesmí, to se nemá. Podle Martina tuto tezi nelze opřít ani „o zlomek důkazu, textově ani jakkoliv jinak“¹²⁹ Takové vyjádření nutně vyvolává pochybnost, zda měl Martin vůbec někdy knihu, v níž Barnikol své teze dopodrobna dokládá, v rukou.

Ten, kdo k problému přistupuje bez teologických předsudků, může sotva popřít oprávněnost doketické interpretace rozhodujícího verše Fil 2:7. A to tím spíš, že výborně zapadá do našeho dosavadního výkladu kristovského hymnu, v němž již vyvstaly obrysy gnostického hymnu vykazujícího nejtěsnější obsahové i jazykové příbuzenství s podobnými představami prostředí mytologické gnóze 2. století.

Doketický charakter dané pasáže je konečně potvrzen také paralelou ve spisu *Trojtvará Proténnoia*, které nebyla dosud při výkladu Fil 2:7 věnována takřka žádná pozornost. Poslední část (46,4-50,20) obsahuje popis, jak Logos sestoupil

¹²⁶ Pisc. 31.7. Srv. Dialogi mortuorum 10.8, kde falešný filozof musí předtím, než nastoupí do Cháronovy loďky, odložit své *schēma* (vytažené obočí, vous). *Schēma porenikon* v Herm vis 5 1:1 je pastýřský kroj; srv. k dané otázce Dibelius et alii 1937, s. 78.

¹²⁷ Schenke 1973, s. 219.

¹²⁸ Schenke 1973, s. 218, pozn. 30.

¹²⁹ Martin 1997, s. 62.

do světa, a to v ich-formě jako sebezjevení.¹³⁰ Je zde řeč o třech zjeveních, což připomíná prolog Janova evangelia. Poté, kdy se Logos zjevil nejprve nebeským mocnostem a pak těm, kteří prostřednictvím „volání“ přijali „stejnou podobu až ke své dokonalosti“, zjevil se nakonec také lidem přebývajícím ve „svých stanech“ (tělech),¹³¹ a sice

„v rovnosti jejich způsobě (příp. jejich ‚podobě‘¹³²). A nosil jsem šaty jako každý člověk, a skryl se v nich; a nepoznali toho, kdo mi dal sílu. Neboť přebývám ve všech mocnostech a silách a v andělech a v každém pohybu jsoucím ve veškeré hmotě. A skryl jsem se mezi nimi, dokud jsem se sám nezjevil svým [bratřím]. A nikdo z nich mě nepoznal, [ačkoliv] jsem to já, kdo v nich působí, nýbrž [mysleli], že [oni] stvořili vesmír, poněvadž jsou nevědomí, neznají (totiž) své kořeny, místo, kde vyrostli ... Já, já jsem oblékl Ježíše. Odnal jsem ho z prokletého dřeva a posadil ho do příbytku jeho Otce.“¹³³

Paralela k Fil 2:7 je zřejmá – nic neukazuje na vzájemnou závislost obou textů, a pokud vím, nikdo s ní ani neoperuje. Stejně jako autor kristovského hymnu může také autor tohoto křesťansky přepracovaného gnostického textu prohlásit ve vztahu ke „vtělení“ Vykupitele, že se zjevil roven lidské způsobě či lidské podobě. Skutečnost, že autor nijak nespojuje výraz EINE s představami úplné inkarnace v ortodoxním smyslu, vyplývá především z použití obratu „jako by“ ve spisu *Trojtvará Protennoia* (NHC XIII/1) p. 49,15nn. „... mezi anděly jsem se zjevil v jejich způsobě, a mezi silami, jako bych byl jednou z nich; mezi syny lidí však, jako bych byl syn člověka – ačkoliv přece jsem zároveň otcem každého z nich.“ „Tedy inkarnace ve smyslu onoho ‚jako by‘“¹³⁴ – jinými slovy *doketismus* – přičemž ono ‚jako by‘ se evidentně nejen velmi dobře snese s formulací připomínající verš Fil 2:7, ale je podle všeho i adekvátním vyjádřením doketismu – stejně jako u autora kristovského hymnu.

(6) Verše Fil 2:9n. jsou považovány za *peripetii* kristovského hymnu. Po sestupu a smrti Božího Syna následuje jeho povýšení. Od Boha obdržel *ono* jméno (*to onoma*), „které jest nade všechno jméno“, „aby ve jménu Ježíšově pokleklo

¹³⁰ Lüdemann 1997, s. 600n.

¹³¹ Jan 1:14: „A stanovalo (eskēnōsen) mezi námi.“

¹³² Tak Schenke 1984, s. 47.

¹³³ *Trojtvará Protennoia* (NHC XIII/1) p. 47,10nn.; německý překlad Lüdemann 1997.

¹³⁴ Weiß 2008, s. 383.

veškeré koleno, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí, a aby každý jazyk vyznal, že Pánem jest Ježíš Kristus ke slávě Boha Otce.“¹³⁵

Jak zní jméno, které dal Bůh Povýšenému? Dnes se všeobecně přijímá, že jménem, „které jest nade všecko jméno“, je míněn titul *Kyrios*. „Tímto nyní uděleným jménem“, konstatuje Gnilka, může „být jen jméno *Kyrios*“.¹³⁶ Podobně Hofius: „Bůh daroval Povýšenému ‚jméno nade všechna jména‘, tzn. své vlastní jméno. Neboť obrat ‚jméno, které jest nade všecko jméno‘ není ničím jiným než opisem nejsvětějšího božího jména, tzn. je třeba jej chápat jako ekvivalent tetragramu srovnatelný s titulem ‚*Kyrios*‘.“ Ve prospěch svého výkladu Hofius cituje také ještě Filipovo evangelium a Skutky Tomášovy.

Pokud jde v případě Bohem propůjčeného jména skutečně o titul *Kyrios*, je pak ovšem nutné chápat obrat *en tō onomati Iēsou* ve smyslu *genitivus possessoris*, tedy nikoliv „ve jménu Ježíš“ (upřesňující *epexegetický genitiv*), nýbrž „v Ježíšově jménu“¹³⁷ Nové „jméno Ježíšovo“ má pak být *Kyrios* – teoreticky by ale mohlo jít i o jiné jméno.

Problémy takového výkladu jsou nasnadě. V rámci obvyklého novozákonního využívání tohoto obratu by byl jeho výklad na tomto místě ve smyslu *genitivus possessoris* unikátní. Nikdo by se nikdy neodvážil tvrdit, že např. Mk 9:41, Sk 2:38, 3:6, 4:10, 4:18, 5:40, 9:27, 10:48, 16:18, 1 Petr 4:14 mají na mysli ve skutečnosti „jméno“ *Kyrios*. Uvedený výklad navíc zcela přehlíží skutečnost, že *Kyrios* není jméno, nýbrž *titul*. Je sice pravda, že ve starém zákoně se stále znovu a znovu mluví o „jménu Páně“. To ale samozřejmě odpovídá jen tomuto případu, protože *Kyrios* zde funguje jako *náhrada* za posvátný tetragram, který nesměl být vyslovován, takže „jménem Páně“ je vždy míněno a myšleno („jméno Páně“) Jahwe. Z tohoto obratu nemůže být vyvozována domněnka, že samotné *Kyrios* bylo jméno.

Celkem vzato je výklad genitivu ve smyslu *genitivus possessoris* naprosto nemožný: Pokud je *Kyrios* titul, a to lze sotva popřít, tak se dá říci, že *Kyrios* má jméno Ježíš, ale už nikoliv, že Ježíš má jméno *Kyrios*.

Podstatně přímočařejší objasnění by poskytl prvoplánový výklad, který by daný genitiv chápal jako *epexegetický* a v „Ježíši“ viděl právě to jméno, které mu Bůh dal při jeho povýšení. Důvod, proč se takového výkladu většina exegetů děsí, je velmi prostý: Podle evangelií Ježíš neobdržel své jméno teprve při svém

¹³⁵ Müller 1988, s. 39; Hofius 1991, s. 27.

¹³⁶ Gnilka 1976, 1968, s. 125.

¹³⁷ Srv. Lightfoot 1869, s. 112.

povýšení, ale už při vstupu do svého pozemského života. Lightfood konstatuje, že „zde nemůže být míněno osobní jméno Ježíš, poněvadž udělení jména zde následuje až po ponížení a smrti Syna Člověka.“¹³⁸ Kdyby bylo míněno jméno Ježíš, uvádí Lightfood, nemohl by autor napsat: „Dal mu jméno etc.‘, ale musel by uvést ‚Povýšil jeho rodné jméno.‘“

Je to především *tato souvislost*, která umožňuje pochopit fakt, že většina vykladačů raději volí problémy, které vznikají při interpretaci vykládající udělené jméno jako *Kyrios*, místo aby upřednostnila jazykově pravděpodobnější, avšak obsahově zdánlivě problematickou interpretaci vykládající udělené jméno jako *Ježíš*.

A přesto by bylo předčasné kapitulovat a poslušně se vrátit k údajně míněnému „jménu“ *Kyrios*, protože v takovém případě by nám unikla rozhodující pointa kristovského hymnu. Kdo tvrdí, že autor tohoto starobylého hymnu měl na mysli Ježíše evangelií nebo že už o něm vůbec věděl? Zde se znovu jasně ukazuje, že většina vykladačů není schopna z důvodu svého předem daného zorného úhlu adekvátně pochopit situaci, která se tomuto zornému úhlu vymyká. Namísto předstíraného uspokojení nad nuzným vysvětlením by bylo určitě lepší se znovu obrátit přímo k textům, což by ale předpokládalo zásadní změnu přístupu, příp. změnu paradigmatu, ke které však nelze nikoho nutit.

Pokud se obrátíme k tomu, co nám chce text Fil 2:9-11 sdělit, zjistíme, že je to ve skutečnosti ohromující. Je-li „jménem, které jest nade všecko jméno“, opravdu jméno Ježíš – a text skutečně neříká nic jiného – a mělo-li být jméno Ježíš božské bytosti uděleno teprve při jejím povýšení, tak by to neznamenal nic jiného, než že autor tohoto starobylého hymnu měl zcela jiné pojetí osoby Ježíše Krista, naprosto odlišné od našeho pojetí, které do hymnu vnášíme na základě naší znalosti evangeliijního příběhu. Autor hymnu by totiž nejenže nepředpokládal úplné Kristovo lidství – Kristus se jeví spíše jen „podle podobnosti“ jako člověk – ale neměl by ani nejmenší ponětí o tom, že ten, který obdržel od Boha při svém povýšení čestné jméno Ježíš, se měl už od začátku jmenovat Ježíš. Namísto toho by vyprávěl čirý mýtus, který by se v zásadě nelišil od všech mýtů, s nimiž jsme se již setkali v gnostických systémech valentiniánů, setovců atd.

Ve vztahu k příběhu „historického Ježíše“ bychom museli pravděpodobně dospět k závěru, že se nekonala žádná následná „přehánějící“ nebo „upravující“ mýtizace pozemského života historické postavy, ale že pozemský život Ježíšův byl naopak pozdější historizací v jádře zcela mytologické záležitosti.

¹³⁸ Lightfood 1869, s. 112.

Neexistuje tedy žádný zásadní rozpor mezi Ježíšovým mýtem vyprávěným ve Fil 2:6-11 a Sofiiným mýtem valentiniánů, setovců a dalších gnostiků. Jediné dva rozdíly se týkají nuancí. Zatímco v mytologickém vesmíru u gnostiků je Soter jen jednou z mnoha postav, mýtus vyprávěný ve Fil 2:6-11 se soustředěně zaměřuje na jeho postavu. Ježíšův mýtus se zde jeví jako součást obsáhlejšího Sofiina mýtu, ze kterého byl jaksi „vylomen“. Kromě toho, jak již bylo často konstatováno, má kristovský mýtus listu Filipským silné etické vyznění, které gnostickým mýtům zpravidla chybí.

Na ztotožnění „jména, které jest nade všechno jméno“ se jménem Ježíš občas narazíme i u některých teologů působících na okraji hlavního proudu, tak např. u C. F. D. Mouleho.¹³⁹ Výklad se zde však jen nepřesvědčivě váže na tradiční stanovisko, tzn. v důsledku přímo na církevní dogma o inkarnaci, a ústí do rozsáhlých uměle konstruovaných vysvětlení; mýtický charakter kristovského mýtu zůstává nerozpoznán.

Prvním, kdo z daného výkladu vyvodil radikální důsledky, byl Paul-Louis Couchoud: „*Bohočlověk dostává jméno Ježíš až po ukřižování*. Tato skutečnost má podle mého úsudku pro Ježíšovu historicitu osudový význam.“¹⁴⁰ Robert M. Price šel v jeho stopách: „To jméno bylo až následným vyznamenáním. Zde je zkamenělina rané víry, podle níž nebeská bytost (možná již nazývaná Kristus stejně jako valentiniánský aeon Kristus) posléze přijala kultovní jméno Ježíš. Nikde zde není místo pro Ježíše Nazorejce. Ani zde být nemůže, jak upozornil Couchoud, poněvadž všechny evangelijní příběhy o Ježíšově putování jsou v jednom okamžiku odhaleny jako pozdější fabrikace, které berou Spasitelovo jméno Ježíš za samozřejmost a promítají je anachronisticky nazpět do období jeho pozemského otroctví.“¹⁴¹

¹³⁹ Moule 1970, s. 220n.: „Bůh, při vtělení, udělil tomu, kdo je mu roven, pozemské jméno, které, protože bylo spojeno s oním sebevyprázdněním Boží způsoby, stalo se ve skutečnosti nejvyšším ze všech jmen, poněvadž služba a sebeodevzdání jsou samy o sobě nejvyššími božskými atributy.“ Starší zastávce tohoto výkladu uvádí Martin 1997, s. 235, který samozřejmě mluví o „kuriozitě v novozákonní exegezi“, neboť: „Ježíš měl *toto* jméno od své obřízky (Lk 2:21), zatímco v tomto hymnu se mluví o udělení *nového* jména.“

¹⁴⁰ Couchoud 1939, s. 438; Price 2003, s. 357, pozn. 8.

¹⁴¹ Price 2000, s. 85; Price 2003, s. 353-356; Wells 2002, s. 11n.

Pro skutečnost, že autor Fil 2:9-10 má opravdu na mysli jméno Ježíš, svědčí kromě již výše uvedených novozákonních míst také některé nekanonické texty, které rovněž vědí o spasitelné moci tohoto jména.¹⁴²

(7) Obrat „nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí“ (Fil 2:10) předpokládá rozdělení vesmíru do tří oblastí, toto rozdělení se přitom zcela správně klade do souvislosti s příslušnými gnostickými představami.¹⁴³ Jak přesvědčivě doložili Dibelius a Peterson, myšlenka *světa duchů rozděleného do tří sfér* má nepochybně gnostický původ.¹⁴⁴ Traub: „Tímto se nečiní zobecňující lokalizace („v nebi, zemi a pekle“ – Lohmeyer), nýbrž všemi třemi členy se odkazuje na panující duchovní mocnosti.“¹⁴⁵ Tvzení je podloženo odkazem na prameny, ve kterých je řeč podobně jako ve Fil 2:10-11 o *vítězství a triumfu* nad trojicí démonických mocností – motivy, které nacházejí ozvěnu také v Ef 1:21, 1Pe 3:22.

Stejně jako řada jiných správných vzhledů nábožensko-dějinné školy je i toto zjištění nově opět zpochybňováno, ať už jsou mocnosti interpretovány pozitivně jako sloužící Bohu,¹⁴⁶ nebo je obrat nahlížen odtrženě od svého nábožensko-dějinného pozadí.¹⁴⁷ Solidnější argumenty scházejí, místo nich jen spousta teologického resentimentu proti nábožensko-dějinně orientovanému výkladu.

¹⁴² Skutky Petra a dvanácti apoštolů (NHC VI/1) p. 6,2-4 Řekl mi: „Proč vzdycháš, když přece znáš to jméno Ježíš a věříš v ně? Ono je velká síla dávající sílu. Vždyť i já věřím v Otce, který ho vyslal.“ – Petrův list Filipovi (NHC VIII/2) p. 140,5nn. „Poté se zjevil Ježíš a řekl jim: „Pokoj vám a každému, kdo věří v mé jméno.““ – Trojtvářá Protennoia (NHC XIII/1) p. 37,5nn. „je Logos, který vzešel skrze volání, jež vycházelo z výše, (který) má v sobě jméno, jež je světlo – on (totiž Syn) odhalil Nekonečné a všichni Nepoznatelní byli poznáni“ (německý překlad Lüdemann).

¹⁴³ Už Baur 1866, s. 58, mluví o „ryze gnostické“ představě. Údajné paralely, snešené z jiných pramenů pro tuto triádu, není možné verifikovat. Tak např. Bergmeier 1994/Bergmeier 2000, s. 179 poukazuje vedle Ignatia na Ex 20:4 a Apk 5:13. Ale rozdíly jsou zde nepřehlédnutelné: Ex 20:4 uvádí podzemí a vodu, což se ve Fil 2:10 nevyskytuje. Apk 5:13 obsahuje vlastně rozdělení do pěti oblastí (v nebi – na zemi – pod zemí – na moři – a v nich) a rovněž nespadá do této souvislosti.

¹⁴⁴ Dibelius 1909; Dibelius et alii 1937, s. 79; Peterson 1926; Käsemann 1950; Heitmüller 1903, s. 67, 322; Traub, s. 538-542; Martin 1997, s. 258nn.; Gnllka 1976, 1968, s. 128.

¹⁴⁵ Traub, s. 541.

¹⁴⁶ Strecker 1964, s. 77.

¹⁴⁷ Bergmeier 2000, s. 179.

Mimochodem, nejbližší paralela k Fil 2:10 se nachází v Ignatiově listu Tralleským, IgrTrall 9:1: „Ježíš Kristus ... který byl skutečně ukřižován a zemřel před očima těch, kteří jsou v nebi, na zemi a pod zemí.“ I zde se prokazuje gnostický původ představy – možná by se ale na tomto místě mělo spíše říci *markionitský*, neboť Ignatiovy listy jsou markionitského původu, jak jsme ukázali na jiném místě (pozn. překl.: viz studii „Turmel redivivus – Die Ignatianen als marcionitische Pseudoepigrapha“, publikovanou v roce 2007 na stránce http://radikalkritik.de/wp-content/uploads/2016/06/Turmel_red.pdf). I markionitský vesmír byl trojdílný. K tomou se ještě dostaneme v našem posledním bodě.

(8) Zmínka o *katachthonioi*, tzn. o „těch, kteří jsou v podsvětí“, by mohla být považována za odkaz na *descensus ad inferos*.¹⁴⁸ Motiv sestupu se totiž nachází i v mnoha dalších gnostických i negnostických textech, v nichž je Spasitelově cestě do podsvětí věnován rozsáhlý prostor, takže se dá téměř mluvit o stabilním formálně-historickém topos.¹⁴⁹ Také následující věty z *hymnu pokory* ze spisu *Silvánovy nauky* nabízejí paralelu, která fascinuje svými zřetelnými ozvěnami kristovského hymnu listu Filipským (2:7):

„Poznej, kdo je Kristus, a učiň z něj svého přítele! Protože on je věrným přítelem. On je zároveň Bůh a mistr. Přestože je Bůh, kvůli tobě se stal člověkem. Je to on, kdo rozlomil železné závory pekla a jejich bronzové čepy; je to on, kdo mocně porazil všechny pyšné tyrany; kdo odhodil řetězy (smrti), kterými byl spoután; a vyvedl ubožáky z propasti a truchlivce z pekla; kdo pokořil zpupné síly a pokorou zhanobil nadutce; kdo slabostí porazil silné a opovrhovače člověkem; kdo ve svém opovržení pohrdnul tím, co se pokládá za slávu, aby pokora před Bohem zvláště vynikla; kdo oblékl člověka a (přesto) je Bůh, božský Logos; kdo po celou dobu nosil člověka a snažil se probudit pokoru v nadutci.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ I zde byl Baur 1866, s. 58, jedním z prvních, kteří poznali, že výraz *katachthonioi* navíc pravděpodobně souvisí i s gnostickou ideou Kristova sestupu do pekel. Motiv *descensus ad inferos* se u „Pavla“ nachází také v Řím 10:6, Ef 4:9.

¹⁴⁹ Zvláště významná je pasáž Asc Jes 11:19-21 „A pak mu Odpůrce začal závidět a podnítil proti němu syny Izraele, přičemž oni netušili, kým je, a vydali ho králi a ukřižovali ho, a sestoupil k Andělovi podsvětí“; Bartolomějovo evangelium 1:1; Skutky Tomášovy 1:156; Myšlenka Nórey (NHC IX/2) p. 41,1n.; Seneca *Herculens Furens* 423nn. atd. Srv. Kroll 1932; Schlier 1929; Knox 1939, s. 222; Peterson 1926, s. 259, pozn. 2; s. 262.

¹⁵⁰ Silvánova nauka (NHC VII/4) p. 104,1nn., překlad do němčiny Schenke 2001.

Také je třeba upozornit na markionitský mýtus o Vykupiteli, který se nám dochoval v podání již výše jmenovaného arménského církevního otce Jezníka z Kulpu (5. století).

„Také onen jiný dobrý Bůh, říkají (totiž markionité), který sídlí ve třetím nebi, viděl, jak mnohá pokolení byla zatracována a vydávána souzení jako jablko sváru [arménsky: uprostřed] mezi dvěma závistivci, totiž Pánem Stvoření a Matérií. Utrpení těch, kteří se zřítily do ohně a hynuli, mu působilo bolest. Vyslal svého Syna, aby je vytáhl a osvobodil a aby na sebe vzal způsobu služebníka a v podobě člověka vstoupil mezi syny Boha zákona. Řekl mu, uzdravuj jejich malomocné, jejich mrtvé přiváděj k životu, vracej zrak jejich slepcům a zdarma čiň mezi nimi velká uzdravení, dokud si tě nevšimne Pán Stvoření, nezačne ti závidět a nevyvýší tě na kříž. Potom, až zemřeš, sestoupíš do pekla a vyvedeš je odtamtud. Neboť peklo neuvyklo tomu, aby v sobě sneslo život. Proto dojdeš na kříž, abys byl roven mrtvým, a peklo rozevře svou tlamu, aby tě pohltilo. Vejdeš přímo do něj a vyprázdniš je. A když ho byli vyvýšili na kříž, sestoupil, jak říkají, do pekla a vyprázdnil je. Vyvedl z něj duchy a přivedl je do třetího nebe ke svému Otci. Pán Stvoření se rozhněval a ve vzteku roztrhnul své roucho a oponu svého chrámu.“

Následuje popis vyjednávání s „Pánem Stvoření“ o vykoupení lidství z jeho rukou, a sice za cenu nevinně prolité krve Kristovy. Oddíl končí konstatováním, že víra v „cenu“, tzn. v krev Vykupitele, je středobodem markionitské víry.

Rovněž zde vyniká očividná podobnost s 2:7 („nýbrž sebe sama zmařil přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk“). Vzhledem k tomu, že oba citované texty jsou mladší než kristovský hymnus, je nasnadě vysvětlit uvedenou podobnost závislostí obou pramenů na kristovském hymnu listu Filipským. A přece by to bylo až příliš snadné. Lze si totiž jen těžko představit, že jejich autoři byli ke svému líčení sestupu do podsvětí inspirováni výlučně pouhou zmínkou o *katachthonioi*. Je pravděpodobnější, že se zde odkazují na mýtus, který se šířil v různých verzích, a který byl v listu Filipským reprodukován jen ve stručné podobě.

Mezi markionitským mýtem a různými verzemi Sofiina mýtu existují některé významné odchylky. Nápadná je nepřítomnost gnostických aeonů. Okruh dramatis personae je navíc omezen na úzkou skupinku protagonistů, v níž se nenachází místo ani pro samotnou Sofii.¹⁵¹

¹⁵¹ Schenke 1965: „Křesťanský gnostik zcela jiného typu je Markión. Jemu totiž vůbec nezáleží na duchaplné nábožensko-filozofické spekulaci, spíše chce být naprosto vědomě biblickým teologem. Zatímco takovému Basilidovi nebo Valentinovi slouží

Bohužel dosud nejsou k dispozici takřka žádné studie o vzájemném poměru mezi markionitským a gnostickým mýtem o Vykupiteli.¹⁵² Rádi bychom o něm věděli více. Zdá se zřejmé, že jde přitom o dvě větve vyrůstající z jednoho společného kmene, z „pramýtu“.¹⁵³ Stejně tak je ale jasné, že tímto „pramýtem“ nemohl být kristovský mýtus listu Filipským, poněvadž skromná narážka na *katachthonioi* se stěží mohla stát podnětem pro takový rozmach a nabobtnání *motivů descensus ad inferos*. Jak již tedy bylo řečeno, je z tohoto důvodu nejpravděpodobnější předpoklad, že autor kristovského hymnu čerpal z široce známého mýtu o Vykupiteli, který si pak upravil podle svého. V jaké podobě měl tento mýtus k dispozici, není příliš jasné. Je jen evidentní, že v něm vystupoval demiurg stejně jako i motiv loupeže (světla).¹⁵⁴

Celkově se ukázalo, že na rozdíl od většiny ostatních výkladových modelů důsledný gnostický přístup vyúsťuje do koherentní interpretace kristovského

křesťanství k další výstavbě gnóze, Markiónovi slouží gnóze k novému pochopení křesťanství. Markión zřejmě přejímá četné motivy z již hotového světa gnostických idejí, přesto ale jeho učení představuje v podstatě novou, odlišnou, do jisté míry z nitra církve vyrůstající objektivizaci světonázoru a vztahu k bytí.

¹⁵² Několik odkazů má Aland 1973, s. 430n. Aland upozorňuje zejména na přísednou formuli „Já jsem Bůh a mimo mě není žádného“. „... tato přísaha naprosto odpovídá výroku, kterým gnostický stvořitel světa Jaldabaoth odhaluje svou nevědomost, slepotu a omezenost v nesčetných gnostických spisech. Převzetí této klauzule Markiónem – o nic jiného se nejedná – pro označení a charakteristiku jeho Boha Stvořitele má signální charakter, pro naši dobu, ale ještě mnohem zřetelněji pro Markiónovy současníky obeznámené s gnostickou literaturou. Těm se tímto způsobem objasňovalo, že zde existují příbuzné koncepce. Jakkoliv se mohou gnostické systémy 2. století lišit v jednotlivostech, některé základní rysy mají společné. K nim patří především protiklad slepého Boha Stvoření a Pána světa vůči nejvyššímu a vlastnímu Bohu gnóze, Praotci, Bohu dokonalého dobra a milosrdenství.“

¹⁵³ I u Markióna se nachází motiv, který dobře známe ze Sofiina mýtu, totiž motiv povýšenosti Pána/Pánů světa, který nezná žádného sobě nadřazeného Boha: Jeznik z Kulpu 1:19: „A když, jak říká [Markión], Bůh zákona, který byl Pánem světa, uviděl, že Adam je vznešený a vhodný k službě, přemýšlel, jak by ho mohl uloupit Matérii a přetáhnout jej na svou stranu jako spojence. Vzal si jej stranou a pravil: „*Adame, já jsem Bůh a mimo mě není žádného. A kromě mě nesmíš mít jiného Boha. Pokud bys měl jiného Boha kromě mě, věz, že zemřeš.*“

¹⁵⁴ V archetypu, který se pokusil zrekonstruovat Schenke 1965, s. 413, nebyl bohužel motiv loupeže zohledněn. Přesto však ve většině gnostických mýtů není duše *vyslána* z říše světla do hmotného světa, nýbrž *uloupena* mocnostmi temnot.

hymnu. *Harpagmos, morphē, kenōsis, doulos/hypēkoos, omoiōma*; kosmologická triáda, *descensus ad inferos*: jedno podmiňuje druhé; gnostickou povahu toho všeho lze bez obtíží ozřejmit. Hymnus je variací určitého typu mýtu o Vykupiteli, resp. mýtu o Sofii, který je poprvé hmatatelně přítomen v gnostických systémech mytologické gnóze 2. století, a patří stejně jako ony do této doby. Protiklad mezi Kristem a Jaldabaothem, na kterém autorovi hymnu evidentně záleží, lze ještě jednou znázornit následující tabulkou:

Kristus	Jaldabaoth
„ve způsobě Boží“	„bez podoby její podoby“, tzn. nikoliv v Boží způsobě Sofiině
„nepokládal toho za věc uloupenou, že jest rovný Bohu“	„... <i>krádež</i> , kterou provedl její syn“
„sebe sama zmařil přijav způsobu služebníka“	„nechal se nazývat Bohem nad ní“ – „já jsem Bůh, a není jiného Boha mimo mě“
„ponížil sebe sama“	„rouhá se ve své pýše“
„stav se poslušným“	„čímž se stal neposlušným svému původu, z něhož povstal“

Shrnujíce můžeme verše kristovského hymnu parafrázovat podle jejich původního významu v rámci gnostického mýtu následovně:

(1) Na rozdíl od gnostického demiurga, který původně neměl božskou způsobu a svou rovnost Bohu získal teprve loupeží božských sil své matky Sofie, byl Kristus od počátku v božské *morphē*; (2) proto také nepokládal rovnost Bohu „za lup, za něco, čeho by se měl násilím zmocnit nebo čeho se už násilím zmocnil“, nýbrž (3) vyprázdnil či „zmařil“ sebe sama, tzn. vzdal se svých božských sil (tj. ono „*evacuare*“ božské potence u gnostiků) čili opustil pleroma, a (4) vydal se do područí vládě vesmírných mocností, kterých byl poslušen; (5) podle svého vnějšího vzhledu zdánlivě vypadal a byl jimi shledán jako člověk (gnostický doketismus). (Zdánlivou) smrt na kříži následovalo povýšení skrze Boha, tzn. dosazení za kosmokratora a (6) s tím spojené udělení mocného jména *Ježíš*, které jest nade všechno jméno, a před kterým poklekají kolena všech (7) tří mocností příslušejících ke gnostickému vesmíru, nebešťanů (= archontů), pozemšťanů i (8) podzemšťanů (osvobozených při jeho sestupu do pekel).

3. 1 Kor 2:6-8 – Kdo jsou „vládci tohoto věku“?

Další důkaz toho, že u autora pavlovských epištol můžeme s dostatečnou jistotou předpokládat znalost gnostických systémů 2. století, se nachází v prvním listě Korintským. Ve verších 1 Kor 2:6-8 autor mluví „o moudrosti mezi dokonalými“,

ne ovšem o moudrosti tohoto věku ani o moudrosti vládců tohoto věku, kteří zanikají, nýbrž o Boží moudrosti, skryté v tajemství, kterou Bůh před věky předurčil k naší slávě. Tu nikdo z vládců tohoto věku nepoznal. Neboť kdyby ji poznali, nebyli by ukřižovali Pána slávy.

Otázka, kdo je míněn „vládci tohoto věku“, je sporná odedávna. Již ve výkladu antické církve se jednotlivé názory rozcházely v tom, zda jde o pozemské panovníky (výklad 2) nebo démonické mocnosti (výklad 1). Jedním z prvních vykladačů tohoto místa byl Markión. Zatímco Markión viděl ve „vládcích tohoto věku“ duchovní síly sloužící demiurgovi (= archonty, resp. planetární síly gnóze), jeho protipól Tertulián v nich spatřoval světské panovníky, konkrétně: *Heroda a Piláta*.¹⁵⁵

Heretikův výklad nenašel u církevních otců příznivou odezvu. Jejich interpretace si udržovala nadvládu po dlouhá staletí, až na konci 19. století ji zpochybnili zástupci nábožensko-dějinné školy. Zpravidla se v této souvislosti odkazuje na vydání vlivné knihy Martina Dibelie: „Svět duchů v Pavlově víře“ (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus“) v roce 1909. Ale už o dvě desetiletí dříve se objevila práce Otto Everlinga o „pavlovské angelologii a démonologii“ („Die paulinische Angelologie und Dämonologie“), ve které její autor – stejně jako později Dibelius – odmítl panující mínění a přesvědčivě zdůvodnil, proč veršem 1 Kor 2:8 nemohou být mínění pozemští panovníci, nýbrž jím musí být míněny *démonické* mocnosti. Pokud podle Everlingova názoru z pozemských vládců přicházejí v úvahu pouze Pilát a Kai fáš, je pak jen těžko pochopitelné, proč by se mělo obvinění z ukřižování Pána vztahovat „na všechny panovníky Země“. Navíc obrat *katargoumenōn* („zanikají“, přítomný čas) se nehodí na žádného z nich, protože ve chvíli, „kdy Pavel psal první list Korintským, už určitě ve své většině nežili“, „takže už nemohli být počítáni k těm, kterých by se ono *katargeisthai* mohlo ve spolehlivém a neklamném výhledu týkat. Kromě toho by se zrovna Pilát vyjímal dost podivně mezi představiteli moudrosti (!) tohoto

¹⁵⁵ Tertullian Adv. Marc. 5.6.8.

aeonu.“¹⁵⁶ Z těchto důvodů Everling obhajoval názor, že v *archontes* („vládci“) je třeba vidět konkrétní subjekty oněch Pavlem často zmiňovaných *archai* (Řím 8:38; 1 Kor 15:24; Ef 1:21; 3:10; 6:12; Kol 1:16; 2:10, 15) a chápat je jako anděly, kteří sice oplývali moudrostí, ale nikoliv přímo božskou, plnou moudrostí. Pomíjivost těchto duchovních bytostí má být přitom doložena v 1 Kor 15:24, kde se rovněž hovoří o jejich konečném zničení.

Dibelius se v základních rysech připojil k Everlingově argumentaci.¹⁵⁷ Jak on, tak Everling stáli v opozici proti Baurovi, který tvrdil, že *archontes tou aiōnos toutou* („vládci tohoto věku“) byli míněni Apoštolem „ještě v neurčitěm smyslu“; že teprve v listech Efezským a Koloským se z nich „stala nadpřirozená síla, a zdolání a porážka těchto mocností a sil je pak čin vztahující se k viditelnému i neviditelnému světu.“¹⁵⁸

Baurovo kolísající stanovisko musíme chápat na pozadí jeho celkové koncepce, která počítala s uznáním pravosti čtyř hlavních pavlovských epištol. Poněvadž Baur považoval archonty (interpretované jako nadpřirozené síly) na jiných místech, např. v listu Koloským, za indicii gnostického vlivu, a tento gnostický vliv pak zase za důkaz pozdější doby vzniku, býval by musel, při uznání gnostického vlivu a následné aplikaci svého vlastního pravidla na první list Korintským, zpochybnit rovněž pravost této epištoly, což by bývalo strhlo poslední sloup, na kterém jeho historická koncepce spočívala (a zcela by se vytratil rozdíl mezi Baurem a Bauerem).

Rovněž Bousset pokládal za jisté, „že za vládce tohoto světa (tohoto věku) nelze považovat pohanskou vrchnost. Jaký by to mělo smysl, kdyby Pavel tvrdil, že právě světským vrchnostem zůstává skryta božská moudrost, a proč by ještě zvláště zdůrazňoval, že tyto vrchnosti jsou odsouzeny k zániku? Jsou to spíše“, jak Bousset konstatuje s odkazem na Gal 4:1-3.8-11, Kol 2:8-23, „mocné, polobožské andělské bytosti, v jejichž rukou (podle pesimistického názoru pozdního židovství) přinejmenším zčásti spočívá vláda nad současným světem.“¹⁵⁹

Stejně tak i Bultmann viděl ve „vládcích tohoto věku“ nadpřirozené vládce a považoval „myšlenku, že ‚vládci tohoto světa‘ ukřižovali Ježíše, protože jej, z nebes seslaného Božího syna, nepoznali v jeho přestrojení za člověka (1 Kor

¹⁵⁶ Everling 1888, s. 12.

¹⁵⁷ Dibelius 1909, s. 89.

¹⁵⁸ Baur 1864, s. 262.

¹⁵⁹ Bousset 1917, s. 85.

2:6-8)“, za „naprosto gnostickou“.¹⁶⁰ Bultmannův vliv na následující generaci exegetů byl, jak víme, nesmírný. Jeho interpretace a interpretace nábožensko-dějinné školy ještě dlouho přežívala v komentářích – dokonce i ve spíše konzervativní řadě *Das Neue Testament Deutsch* (NTD) určené pastorům, učitelům a spolupracovníkům ve farnostech, samozřejmě bez toho, že by padlo slovo „gnostický“. Wendland mluví pouze o „duchovních mocnostech“, které spravovaly jednotlivé oblasti vesmíru a které neznaly Boží plán spásy. „Kdyby ho bývaly znaly, vyvarovaly by se ukřižování Krista, naopak by udělaly všechno pro to, aby tomu zabránily, protože Kristova smrt na kříži byla Božím záměrem, jak docílit jejich zničení a vykoupení světa z jejich moci.“¹⁶¹

Nález původních gnostických textů z Nag Hammádí a prohloubená znalost gnostického mýtu o Vykupiteli vyvrátily zbývající pochybnosti o gnostickém charakteru topos použitého v 1 Kor 2:6-8. Podle Schenkeho je „verš 1 Kor 2:8... srozumitelný jedině jako ze svého vlastního kristologického kontextu vytržené topos velmi specifické varianty již křesťansko-gnostické ideje Vykupitele.“ Schenke upozorňuje na nápadnou paralelu daného topos v gnostickém spise *Myšlenka naší velké síly* (NHC VI/4) p. 41,13-42,21: „Výchozím bodem našeho topos je myšlenka, že smrt skutečně Živého je nezbytným předpokladem pro smrt smrti a samotných jejich archontů. Onen smrtí pohlcený skutečně Živý je pro ni jedem, na který smrt umírá.“¹⁶²

Wilckensova exegeticko-nábožensko-dějinná studie k prvnímu listu Korintským o „moudrosti a pošetilosti“ („Weisheit und Torheit“) se stala již ve své době jakýmsi shrnutím výsledků nábožensko-dějinného zkoumání k tomuto tématu.¹⁶³

Z různých důvodů, mezi nimiž určitě sehrála zásadní roli narůstající nechuť mnoha obzvláště konzervativních teologů k nábožensko-dějinnému bádání, se však zhruba od osmdesátých let minulého století bádání znovu vydalo opačným směrem. Démonologický výklad byl opuštěn, znovu se začal prosazovat výklad

¹⁶⁰ Bultmann, Lattke 1984, sv. 4, s. 87.

¹⁶¹ Wendland 1963, s. 24.

¹⁶² Schenke 1973, s. 220.

¹⁶³ Wilckens 1959, 1959 – Wilckens své teze později nepochopitelným způsobem opět revidoval, viz Wilckens 1979, s. 508nn., kde pro něj z předpokladu, že „moudrost tohoto věku“ (2:6) a „moudrost lidí“ (2:5) jsou synonyma, vyplývá, že v případě vládců tohoto věku musí jít o *lidi* (jako zástupce moudrosti tohoto věku); srv. Sellin 1982, s. 84, pozn. 52. Jelikož by z daného předpokladu vyplývalo, že by muselo jít o tytéž lidi, kteří i ukřižovali Pána slávy, Pavel by se tedy veršem 2:5 ohrazoval proti tomu, že hlásá moudrost Piláta Pontského, Kaifáše nebo Heroda...

„vládců“ ve smyslu pozemských panovníků. Výsledky nábožensko-dějinného bádání evidentně ležely některým teologům v žaludku již příliš dlouhou dobu. U jiných teologů mohly sehrát svou roli rostoucí sympatie k aktuální „politické teologii“, v jejímž rámci jsou pozemští panovníci užitečnější než nebeské duchovní bytosti. Kromě toho byla mezitím, jak jsme již viděli, podrobena ostré kritice Bultmannem a nábožensko-dějinnou školou propagovaná teze o existenci „předkřesťanské gnóze“. Z tohoto důvodu se uznání působnosti gnostických představ na Pavla stávalo pro nové generace exegetů stále obtížnější. Jestliže se totiž prosadil názor, že gnóze je fenoménem až 2. století, vyžadovalo vynoření se gnostických idejí v Apoštolových epištolách, pocházejících údajně z 1. století, nějaké věrohodné vysvětlení. A když nebylo žádné po ruce, nezbyvalo nic jiného – opět podle motta, co se nesmí, to se nemá – než gnostické vlivy u Pavla zcela popřít a vrátit se znovu k staršímu výkladu archontů jako pozemských panovníků. Elliott ve své knize z roku 1994 uvádí: „Starší bádání tíhlo pod silným vlivem ‚nábožensko-dějinné školy‘ k názoru, že první list Korintským je prosycen gnostickými motivy; ‚vládci tohoto věku‘ byli zasazeni do gnostického rámce nadpřirozených mocností, skrze něž musel ‚Vykupitel‘ sestoupit, aby mohl přinést spásu. Mladší bádání však tento výklad rozhodně odmítlo *s poukazem, že konstrukt o předkřesťanském gnostickém mýtu o Vykupiteli je zpětnou projekcí schématu, které se v gnostické literatuře objevuje nejméně o sto let později, do Pavlovy doby* (zvýrazněno mnou), projekcí schématu, které je často odvozeno od Pavlových epištol.“¹⁶⁴

Podrobně se touto změnou směru zabývá A. Wesley Carr, který si ve svých publikacích k tomuto tématu¹⁶⁵ evidentně předsevzal zrevidovat výsledky religionistických studií německých vědců jako Clemen, Dibelius, Bousset a Bultmann

¹⁶⁴ Elliott 1994, s. 111. K vědcům, kteří zastávají démonologický výklad, řadí Thiselton následující: Everling (1888), Dibelius (1909), Weiss (1910), Lietzmann (1933), Delling (1933), Moffatt (1938), Knox (1939), Hering (1948), Craig (1953), Bultmann (1952), Wendland (1956), Wilckens (1959), Barren (1968), Conzelmann (1969), Senft (1979), Merk (1980) a Schrage (1991). – Výklad archontů ve smyslu světských panovníků podle Thiseltona hájí: J. Schniewind, G. Miller, Carr; Heinrici (1880), Findlay (1900), Robertson a Plummer (1911), Parry (1916), Bachmann (1936), Grosheide (1954), Morris (1958), Munck (1959), Feuillet (1963), Thrall (1965), Bruce (1971), Miller (1972), Davis (1984), Fee (1987), Strobel (1989), Kistemaker (1993), Lang (1994), Witherington (1995), Wolf (1996), Hays (1997) a Horsley (1998). Sellin 1982, s. 83, pozn. 47, označil Wilckensovu tezi, že u tohoto motivu jde o gnostický mýtus, za „zcestnou“.

¹⁶⁵ Carr 1976; Carr 1981; srv. Thiselton 2000, s. 236.

a na příkladech různých novozákonních pasáží ukázat, že víra v duchy a démony byla ranému křesťanství naprosto všeobecně cizí.

Podle Carrova názoru svědčí proti démonickému výkladu 1 Kor 2:8 už samotná lingvistická zjištění. Výraz *archontes* (v množném čísle) přichází podle Carr v novém zákoně zpravidla ve významu „politických vládců“, zejména v souvislosti s ukřižováním (Lk 23:14, 35; 24:20; Sk 3:17; 45:8, 25; 13:27). Takže daný plurál sám o sobě nemá démonologický význam;¹⁶⁶ kromě toho podle Carr ani neexistuje žádný důkaz toho, že by se vůbec slovo *archontes* před 2. stoletím užívalo ve smyslu „démonů“.¹⁶⁷ Ostatně Pavel by dané archonty ani žádným způsobem neztotožňoval s archonty zmíněnými v Kol 1:16, Ef 6:12.¹⁶⁸ Nakonec Carr připojuje ještě další argument; připomíná, že obrat *archontes tou aiōnos toutou* „nemůže být považován za gnostický *terminus technicus*, poněvadž Pavel na tomto místě podává svůj vlastní názor, nikoliv učení svých odpůrců.“¹⁶⁹ Ani Carr ovšem nemá žádnou odpověď na již Everlingem položenou otázku, jak by mohl autor prvního listu Korintským klást vinu za Ježíšovu smrt všem „vládcům tohoto věku“. Stejně tak u něj nenalezneme věrohodnou odpověď na otázku, jaká pohnutka přiměla autora prvního listu Korintským k tomu, aby mluvil o „moudrosti“ Piláta, Heroda či Kaifáše nebo aby dokonce vůbec připustil, že by jejich moudrost mohla představovat nějakou hodnotu pro jím oslovovanou křesťanskou obec (2:6).

Carrem snesené argumenty nemají všechny stejnou hodnotu, nachází se mezi nimi několik „prázdných oříšků“, jiná tvrzení jsou prostě chybná. K nim není důvod se dále vyjadřovat.¹⁷⁰ Naproti tomu výše shrnuté argumenty nelze zcela jednoduše zamítnout. Tvrzení, že se plurál *archontes* v novém zákoně často vztahuje na pozemské panovníky, je jistě pravdivé. Metodicky je však nepřípustné z toho vyvozovat závěr, že v důsledku toho jím nemohly být „*per se*“ na žádném místě míněny duchovní mocnosti. V Janově evangeliu použitý

¹⁶⁶ Carr 1976, s. 23.

¹⁶⁷ Carr 1976, s. 23-24, 28-30.

¹⁶⁸ Grindheim 2002, s. 694, pozn. 20.

¹⁶⁹ Carr 1976; Wink 1989, s. 42.

¹⁷⁰ Například Carr tvrdí, že Ignatius „vykazuje velmi malý zájem o andělské nebo démonické bytosti.“ – Avšak toto tvrzení lze s ohledem na IgnEph 10:3; 13:1 (*hai dynameis tou Satanā*); 17:1; 18:2; IgnMag 1:2; IgnTrall 4:2; 5:1; 8:1; IgnRom 5:3; 7:1; IgnPhld 6:2; IgnSm 6:1 (Satan jako *archōn* tohoto světa); 9:1 označit jedinečně jako ignoranci; Wink 1989, s. 42, pozn. 8.

výraz „kníže tohoto světa“ (*archōn tou kosmou*; Jn 12:31; 14:30; 16:11) každopádně označuje démonologickou veličinu, a není vůbec zřejmé, proč by tento výraz nemohl být použit také v množném čísle (jiná, nikoliv nedůležitá otázka samozřejmě je, zda vůbec Janovo evangelium vzniklo v 1. století).

Avšak i když od toho odhlédneme, tak se Carrovy námitky proti démonologickému výkladu zcela vyjasní, pokud – na rozdíl od Carra a většiny ostatních exegetů – nebudeme vycházet z předem daného předpokladu pravosti prvního listu Korintským a jeho datace do 1. století. Obrat *archontes tou aiōnos toutou* je ve skutečnosti pojmem z 2. století a pochází z mytologické gnóze – v tom musíme dát Carrovi za pravdu. Právě proto je ale tento obrat také tím, co Carr a ostatní vykladači přirozeně odmítají přijmout, totiž velmi zřetelným důkazem toho, že autor prvního listu Korintským patří *právě do této doby*, tzn. do druhého, a nikoliv do prvního století! Carrova úvaha, že daná formulace nemůže naprosto být míněna jako gnostické topos, protože pochází od autora epištoly čili od „Pavla“, vychází z chybného předpokladu, že autor prvního listu Korintským byl odpůrcem gnóze, což by ovšem bylo nutné nejprve prokázat.

Jiný pokus, jak se vyhnout gnostické interpretaci, učinil Sellin, který se snažil „Pavlovi“ porozumět v kontextu moudrovní literatury, resp. Filóna.¹⁷¹ Podle něj je možné celou teorii gnostického mýtu zahodit už jen z toho důvodu, že vztažné zájmeno *hēn* (kterou nikdo z vládců tohoto věku nepoznal) neoznačuje personifikovanou moudrost, ale Boží plán. Ani podle Sellina nejsou „vládci tohoto světa“ míněni gnostičtí archonti, nýbrž „náboženští vůdci“ zodpovědní za ukřižování. Bohužel nám Sellin opomněl sdělit, které má konkrétně na mysli a kde se můžeme něco dozvědět o jejich „moudrosti“.

Interpretace „vládců tohoto věku“ jako nadpřirozených despotů, tzn. archontů, nachází množství pozoruhodných paralel v různých systémech mytologické gnóze 2. století.

Následuje několik dokladů ke třem klíčovým základním motivům obsaženým v 1 Kor 2:6-8:

- 1) *nevědomost archontů (2:8), resp. utajené vystoupení Vykupitele (2:8),*
- 2) *jejich ukřižování Vykupitele, resp. jeho smrt (2:8),*
- 3) *jejich zánik podmíněný nevinnou obětí (2:6).*

Velmi výmluvné je zde opět *Izajášovo nanebevzetí*, Asc Jes 10:11-12:

¹⁷¹ Sellin 1982, s. 84nn.

„A žádný z andělů tohoto světa nepozná, že jsi spolu se mnou Pánem sedmi nebes a jejich andělů [nec sciant omnes principes istius mundi (= archontes tou aiōnos totou) esse Dominum mecum Septem coelorum et angelorum eorum, nec sciant te esse mecum]. A oni nepoznají, že patříš ke mně (1), dokud hlasem nebes nesvolám jejich anděly a jejich světla, a dokud ten mocný hlas nedolehne až do šestého nebe, že máš soudit a zničit vládce a jeho anděly a bohy tohoto světa i svět, kterému panují (3)” ... 11:19 „A pak mu Odpůrce začal závidět a podnítil proti němu syny Izraele, přičemž oni netušili, kým je, a vydali ho králi a ukřižovali ho, a on sestoupil k Andělovi podsvětí (2).”

Jeznikem převyprávěný markionitský mýtus má své kořeny určitě už ve 2. století:

„Utrpení těch, kteří se zřítili do ohně a hynuli, mu („Dobrému“) působilo bolest. Vyslal svého Syna, aby je vytáhl a osvobodil a aby na sebe vzal způsobu služebníka a v podobě člověka vstoupil mezi syny Boha zákona. Řekl mu, uzdravuj jejich malomocné, jejich mrtvé přiváděj k životu, vracej zrak jejich slepcům a zdarma čiň mezi nimi velká uzdravení, dokud si tě nevšimne Pán Stvoření, nezačne ti závidět a nevyvýší tě na kříž. Potom, až zemřeš, sestoupíš do pekla a vyvedeš je odtamtud. Neboť peklo neuvyklo tomu, aby v sobě sneslo život. Proto dojdeš na kříž, abys byl roven mrtvým, a peklo rozevře svou tlamu, aby tě pohltilo (2). Vejdeš přímo do něj a vyprázdníš je. A když ho byli vyvýšili na kříž, sestoupil, jak říkají, do pekla a vyprázdnil je. Vyvedl z něj duchy a přivedl je do třetího nebe ke svému Otci. Pán Stvoření se rozhněval a ve vzteku roztrhnul své roucho a oponu svého chrámu, pak zastínil své slunce a oblékl svůj svět do temnoty a seděl zasmušile pln zármutku. Poté Ježíš sestoupil ve své Boží způsobě podruhé k Pánu Stvoření a konal nad ním soud za svou smrt. Když Pán světa viděl Ježíšovo božství, pochopil, že existuje ještě jiný Bůh než on. A Ježíš jemu pravil: „Nyní nastal můj soud nad tebou, a nikdo jiný nebude soudcem mezi mnou a tebou než jedině tvé zákony, které jsi sám sepsal. Když předložili zákony, Ježíš pravil: „Nenapsal jsi ve svých zákonech, kdo zabije, ať zemře; a kdo prolíje krev nevinného, budiž prolita krev jeho?“ [Gen 9:6] On řekl: “Ano, to jsem napsal.” A Ježíš jemu pravil: “Vydej se tedy do mých rukou, abych tě zabil a prolil tvou krev, jako jsi ty zabil mne a prolil mou krev. Neboť jsem náležitě spravedlivější než ty. A také tvému Stvoření jsem prokázal velká dobrodiní.” [Potom] začal vyjmenovávat dobrodiní, která prokázal jeho tvorům. Když Pán Stvoření viděl, že je poražen, a když nevěděl, co by měl říct, poněvadž byl usvědčen svými vlastními zákony, a nenalezl ničeho, čím by se mohl hájit, poněvadž byl vinen smrtí kvůli smrti onoho, jal se jej úpěnlivě prosit a žádonil: “Za to, že jsem zhřešil a zabil tě nevědomky, vždyť jsem netušil, že jsi Bůh, nýbrž pokládal jsem tě za člověka (1), chci ti dát odškodnění na usmířenou, všechny,

kteří v tebe uvěří, můžeš odvést, kam chceš.” Poté ho Ježíš propustil, a uvrhnul Pavla do vytržení, ukázal jemu onu cenu. ... A říkají, že Pán světa zničí sebe a svůj svět navěky (3).”

Opakovaně se poukazuje také na paralelu mýtu v Ignatiově listu Efezským (IgnEph 19):

„A vládci světa zůstalo utajeno (1) panenství Mariino a její porod stejně jako smrt Páně (2); tři hlasitě volající tajemství, která byla vykonána v tichu Božím. Jak však byla oznámena v čase? Na obloze zazářila hvězda... V důsledku čehož bylo zrušeno veškeré kouzlo a každé pouto zloby rozbito; nevědomost byla sňata, stará říše zničena (3), neboť Bůh se zjevil ve způsobě člověka k novému stvoření věčného života; zde počalo to, co bylo u Boha připraveno. Proto bylo vše uvedeno do pohybu, poněvadž nastala záhuba smrti.“

Wink předpokládá asi správně, že Ignatius je závislý na Ascensio Jesajae. Na tuto závislost ukazuje také, což Wink nezmiňuje, motiv „hlasitě volajících tajemství“. Ten evidentně vychází z Asc Jes 10:12: „A oni nepoznají, že patříš ke mně, dokud hlasem nebes nesvolám jejich anděly a jejich světla, a dokud ten mocný hlas nedolehne až do šestého nebe, že máš soudit a zničit vládce a jeho anděly a bohy tohoto světa i svět, kterému panují...”

Wink však ze svého správného postřehu vyvozuje chybný závěr: „Skutečnost, že Ignatius je závislý na tradici uchované v Ascensio Jesajae, svědčí o tom, že už před koncem 1. století křesťané interpretovali 1 Kor 2:6-8 jako odkaz na démonické mocnosti.“¹⁷² Kratičkový záblesk 1 Kor 2:6-8 mohl však jen sotva dát podnět k rozvinutému mýtu, jak jej zachycuje Ascensio Jesajae.

Rovněž Hannah vidí v daném oddíle Ascensio Jesajae „midrašický výklad Pavlova výroku“.¹⁷³ Chtít odvozovat Ascensio Jesajae a celou tradici „utajeného Vykupitele“, která s tímto spisem souvisí, z midraše tří veršů 1 Kor 2:6-8, je ale absurdní smyšlenka.

Ze Schenkem výše zmíněného textu Myšlenka naší velké síly (NHC VI/4) p. 41,20nn.:

„A vystavil panovníka podsvětí potupě. Probouzel mrtvé a rušil jeho panství. Pak nastalo veliké pobouření. Vládci se na něj rozhněvali. Chtěli ho vydat panovníku podsvětí. Pak poznali jednoho z jeho stoupenců. Oheň zachvátil jeho duši. Prozradil jim ho, protože ho nikdo nepoznával. Učinili (to), zajali ho. Odsoudili sami sebe. A byl vydán panovníku podsvětí a předán Sasabekovi

¹⁷² Wink 1989, s. 44.

¹⁷³ Hannah 1999, s. 192.

a Berothovi (2). Vyzbrojil se, aby tam mohl sestoupit a usvědčit je. Potom jej převzal panovník podsvětí. (p. 42) A nerozpoznával povaha jeho těla, takže ho nemohl uchopit, aby ho ukázal vládcům (1). Nýbrž řekl: „Kdo to je? Co je zač?“ Jeho slovo zrušilo zákon aeonu. Vychází ze slova moci života. A byl silnější než příkaz vládců. A nebyli schopni ovládat své dílo. Vládci hledali toho, který vznikl. Nepoznali, že je znamením jejich zániku a (že) je proměnou aeonu (2). Slunce zapadlo ve dne; den potemněl. Démoni se třásli. A potom vystoupí viditelně. A znamení nadcházejícího aeonu bude zřejmé. A aeony se rozplynou (3).“

Další paralely: Iren Haer 1 23:3; 30:12; Iren Epid 1:84; Tertullian Carn 1:6; Epiph Haer 2 21:2; Filipovo evangelium (NHC II/3) p. 26; O původu světa (NHC II/5) p. 125,1; Druhý traktát velkého Séta (NHC VII/2) p. 56,20nn.; Trojtvářá Protennaioa (NHC XIII/1) p. 49,1nn.; Pistis Sophia 1,7,12.

Bližší zkoumání výkladů 1 a 2 ukazuje:

1. Na pozadí předpokladu, že ti, kteří se měli zodpovídat z Ježíšovy smrti, už v době sepsání prvního listu Korintským nejspíš vůbec nežili, nedává výrok o tom, že vládcí tohoto věku zanikají (*katargoumenōn*, přítomný čas), žádný smysl. – Skvěle však naopak odpovídá předpokladu, že zde máme co do činění s nadpřirozenými mocnostmi, o kterých autor dané pasáže mluví v poslední kapitole listu. Podle 1 Kor 15:24 přijde konec poté, „až (Syn) odevzdá království Bohu a Otci a zruší (*katargēsē*) každou vládu (*archē*), každou vrchnost (*exousia*) i moc (*dynamis*)“.

Podle markionitského čtení, doloženého Jeznikem z Kulpu, není podmětem věty Ježíš, nýbrž *Stvořitel světa*. Jeznik: „Ostatně znehodnotili také jiný výrok, který Apoštol vyslovil správně: Že, až zruší všechny vládcce a mocnosti, bude muset vládnout, dokud se všichni jeho nepřátelé nepodrobí u jeho nohou. *A oni říkají, že Pán světa zničí sebe a svůj svět navěky.*“¹⁷⁴ Zde je základem představa, že Pán světa sám zničí své dílo. Což je variace gnostické myšlenky, že po vyvedení pneumatických jisker, které osvobodil a do říše světla přivedl Vykupitel, se hmotné stvoření nakonec zhroutí a rozloží samo v sobě.

O tomto triumfu nad demiurgem a archonty ví také list Koloským. V Kol 2:15 je opět řeč o „vládách a autoritách“, které „odzbrojil a veřejně je vystavil na odiv, když je vedl triumfálním průvodem v Kristu“ (srv. Kol 1:19n.); podle Ef 1:20-23 obdržel Kristus od Boha vládu „nad každou vládou i autoritou i mocností i panstvem a nad každým jménem, které je jmenováno nejenom v tomto věku, ale i v budoucím.“ (srv. 1 Kor 15:24).

¹⁷⁴ Jeznik z Kulpu De Deo 4:10.

2. Varianta, že by „Pavel“ při použití obratu „moudrost vládců tohoto světa“ (2:6) mohl myslet na vladaře zodpovědné za Ježíšovu smrt, tzn. na Piláta, Heroda nebo Kaifáše, pokud bychom tedy vůbec připustili, že by to čistě teoreticky bylo možné, je natolik absurdní, že ji konkrétně na tomto místě ani nelze brát vážně v úvahu. Verš 2:6 je zásadním úskalím, na kterém výklad 2 vždy nevyhnutelně ztroskotá. – Naproti tomu mluvit o moudrosti archontů není nijak nepřiměřené, zvláště když si uvědomíme, že jde o mocnosti zodpovědné za Stvoření.¹⁷⁵ Samozřejmě jsou jejich síly pouze omezené, což si však sami ve své pýše neuvědomují (na kosmické úrovni si počínají jako psychikové vůči pneumatikům).

3. Výrok, že nikdo z vládců tohoto věku nepoznal „Boží moudrost“, by byl, pokud bychom pod vládci rozuměli pozemské vladaře zodpovědné za Ježíšovu smrt, stejně záhadný jako související výrok, že by Pána neukřižovali, kdyby jej bývali poznali. Jedná se zde o výpovědi, jejichž pointa v konečném důsledku dává smysl jedině na pozadí mýtu, jak jsme jej poznali v gnostických systémech druhého století, a spočívá v tom, že *demiurg, resp. jeho archonti se provinili smrtí nevinného Krista, a tím způsobili své vlastní zničení.*

Ukazuje se tedy, že výklad 1 umožňuje koherentní pochopení souvislostí mezi uvedenými třemi základními motivy obsaženými v 1 Kor 2:6-8 – což nelze říct o interpretacích Carra a dalších obhájců výkladu 2.

Thiselton ve svém komentáři nově uvádí vedle dvou výše probraných výkladů pasáže 2:6-8 ještě třetí a čtvrtý výklad: (3) Vládci jako „andělští ochránci národů. A to obojí, nadpřirození i političtí.“ A vedle toho (4) „vládci tohoto světového řádu jako sociopolitické síly v strukturální kolektivitě, která přesahuje dané lidské jedince (možná s démonickými příznaky).“ U obou těchto nových výkladových možností jde o *stanoviska tak-i-tak*, které se od sebe odlišují pouze v tom, že výklad 3 má silnější nábožensko-dějinný akcent, zatímco výklad 4 je více sociálněpsychologicko-politický. Jako zastávce výkladu 3 Thiselton jmenuje Oskara Cullmanna, podle kterého „Pavel má zjevně na mysli jak ‚neviditelná knížata tohoto světa‘... tak jejich aktuální lidské nástroje, Heroda a Piláta.“ Neviditelné mocnosti „stojí za tím, co se ve světě děje“. Cullmann se ve svém výkladu odvolává na Martina Dibelie a jeho tezi, že v představách pozdního židovství je každý národ reprezentován zvláštním andělem.

¹⁷⁵ O původu světa (NHC II/5) p. 125,23nn. „Když se pak dokonalí objevili před archonty a odhalili nedostiznou pravdu, zahanbili veškerou moudrost bohů.“ Polemicky Jeznik z Kulpu 4:2 „A kdyby (nejvyšší Bůh) neměl takovou moudrost sám v sobě, tak by býval musel pozorovat Stvořitele světa a vyučit se jeho umění.“

Rovněž podle Winka, kterého Thiselton jmenuje jako zástupce výkladu 4, je možné zkombinovat výklad 1 a výklad 2: „Přijatelný je jak výklad, že archontes v 1 Kor 2:6-8 jsou lidé, tak i výklad, že to jsou božské bytosti... oba názory jsou správné.“¹⁷⁶ Tímto způsobem se pro spojitost mezi pozemskými a nebeskými vládci vyslovil již Dehn: „Jestliže zde rozumí pod ‚vrchnostmi tohoto světa‘ andělské mocnosti, o čemž není pochyb, pak si může průběh událostí představovat jedinečným tím způsobem, že Pilát, velekněží atd., kteří popravili Ježíše, byli v rukou těchto mocností, že tedy vrchnosti a andělé byli v úzkém spojení.“¹⁷⁷

Politicky exponovaněji argumentuje Elliott, který předvádí diktátory jako Ferdinand Marcos, Benigno Aquino, Oscar Romero v Salvadoru, Jean-Bertrand Aristide, aby ukázal, že v případě „zlých mocností“ jde vždy o nadindividuální síly systémového útlaku. Podle Elliotta chápal Pavel Ježíšovu smrt jako počátek „osvobozené války“ Boží proti utlačovatelským světovým mocnostem.¹⁷⁸ Tyto „pokusy o aktualizaci“, možné ještě před několika desetiletími, už nemají s historicko-kritickým bádáním příliš společného.

Souvislost mezi nadpřirozenými a světskými mocnostmi v ideovém světě některých antických autorů dokládá Wink již výše citovaným úryvkem Asc Jes 11:19-20: „A pak mu Odpůrce začal závidět a *podnítil proti němu syny Izraele*, přičemž oni netušili, kým je, a vydali ho králi a ukřižovali ho, a on sestoupil k Andělovi podsvětí. Viděl jsem totiž v Jeruzalémě, jak ho ukřižovaly na dřevě...“

V případě prvního listu Korintským by však zastánci výkladů 3 a 4 museli nejprve prokázat, že Pavel věděl o světských mocnostech jako historických osobách, které byly zodpovědné za Ježíšovu smrt. Ve svých listech o nich každopádně nikde nemluví, stejně jako ignoruje veškeré bližší okolnosti Kristova ukřižování.

¹⁷⁶ Wink 1989, s. 43n.; podobně Strecker, Horn 1996, s. 47 „Ony mocnosti, nepřátelské boží moudrosti, jsou evidentně totožné s démonickými silami, které náležejí ke kosmickému bytí, a které vykonávají svou moc prostřednictvím pozemských autorit.“

¹⁷⁷ Dehn 1936, s. 104. Také Weiß 2008, s. 421, píše, že „otázku, zda v případě ‚vládců tohoto věku‘ vícekrát jmenovaných v 1 Kor 2:6nn., kteří, jak uvádí 1 Kor 2:8 ‚ukřižovali Pána slávy‘, jde o světské nebo o nadpozemské démonické mocnosti... nelze dost dobře odpovědět v alternativním smyslu“. Avšak jeho stanovisko zůstává nejasné, protože předkládá argumenty výlučně ve prospěch druhé možnosti.

¹⁷⁸ Elliott 1994, s. 123.

Navzdory uvedeným názorům přece zůstává ve hře možnost, že se představy autora prvního listu Korintským pohybují v čistě mytologickém rámci, který si zcela vystačí i bez lidských „exekutorů“, kteří popraví na Zem sestoupivšího Syna Božího. Některé texty z knihovny z Nag Hammádí mohou být důkazem existence takového mýtu. Umožňují nám poznat základní obrysy mytologického dramatu, které probíhá v čistě nadpřirozené rovině. Usmrcení Božího Syna zde není dílem lidí, ale výlučně démonických mocností.

Zdá se, že tomu tak je zvláště v již výše citované pasáži ze spisu *Myšlenka naší velké síly* (NHC VI/4) p. 41,20nn. Pasáž nejprve vypráví, jak v důsledku působení Vykupitele archonti upadli ve zmatek a rozhodli se jej předat panovníku podsvětí. Po „vyzrazení“ ze strany jednoho z jeho stoupců, jehož jméno se neuvádí, přičemž zde vůbec nemusí jít o Jidáše, jak se předpokládá Lüdemann, tyto démonické mocnosti Vykupitele zajaly atd.

Jak již bylo nastíněno, máme zde k dispozici klasickou variantu známého gnostického mýtu o Vykupiteli. Vykupitel pobývá nepoznán na Zemi, přičemž jeho skutky, zejména vzkříšení mrtvých, způsobují pobouření mezi vesmírnými mocnostmi, archonty. Od jiných variant se tato verze liší především postavou „zrádce“. Poněvadž archonti Vykupitele neznají, musejí si jej nechat ukázat jedním z jeho stoupců. Archonti (a nikoliv „zrádce“) jej pak vydají Sasabekovi a Berothovi. Ale ani Pán podsvětí jej nedokázal uchopit, poněvadž zcela jiná „povaha jeho těla“ – zde je patrný gnostický doketismus – se vymykala nižšímu poznání omezeného vládce podsvětí.

Celkově bijí do očí pozoruhodné rozdíly vůči zprávám evangelií. Namísto třiceti stříbrných je za vydání Vykupitele vyplaceno devět bronzových mincí, nikoliv však „zrádci“, nýbrž archontům. Kromě toho chybějí *dramatis personae* známé z pašijového příběhu: *Pontius Pilatus*, *Herodes*, *Kaiphás* a lid. Namísto pozemských římských a židovských panovníků zde vystupují vesmírné mocnosti, archonti, vládce podsvětí.

Lze si jen obtížně představit, že by tento mýtus mohl být upředen z 1 Kor 2:6-8 nebo z novozákonního pašijového příběhu – což bychom museli dovozovat, kdybychom se řídili konvenčním názorem. Zde však evidentně máme co do činění se zcela nezávislou tradicí, která nijak nezávisí na novozákonním příběhu zrady a utrpení, a nelze ji považovat ani za „midraš“ 2:6-8.

V tomto bodě člověk téměř upadá v pokušení chápat text jako indicii staré radikálněkritické teze, že evangelijský pašijový příběh není ve své podstatě nic jiného než historicky převlečený gnostický mýtus o Vykupiteli. Linie vedoucí od mýtické k historizující verzi příběhu lze načrtnout snadno – opačným směrem je to podstatně těžší: Takže je docela dobře možné, že z dosud beze-

jmenné mlhavě mystické postavy „zrádce“ byla vymodelována figura zrádného Jidáše. Z mýtických archontů se mohly vyvinout historické postavy, „panovníci“ pašijového příběhu: římský místodržící a zástupci židovského establišmentu. Ostatně by to také vysvětlilo nápadně častou frekvenci užívání slova archontes v rámci pašijového příběhu, které si všiml Carr. Dějový motiv, kdy kněží nemohli poznat Ježíše bez Jidášovy pomoci, by bylo možné považovat za ozvěnu mýtu o utajeném Vykupiteli. Tento dílčí motiv vyprávění, ztrácející v historickém rámci samozřejmě jakýkoliv smysl, by se vysvětlil prostým převzetím z mýtu. Devět bronzových mincí mohl Matouš nahradit třiceti stříbrnými, které zase jasně odkazují na proroka Zachariáše (11:12.13); starozákonní odkaz sloužil, jako v mnoha jiných případech, k tomu, aby novozákonní dějiny spásy byly svázány se starým zákonem a zajištěny proti gnostickým „nesprávným výkladům“.

Přesto, s ohledem na fragmentární charakter mýtu o Vykupiteli, vyprávěného spisem Myšlenka naší velké síly, jakož i na nedořešenou otázku stáří a původu spisu a v něm obsažené tradice, musí tyto úvahy zůstat v rovině spekulací. Důkaz, že pašijový příběh je historizující verzí gnostického mýtu o Vykupiteli, by musel být proveden v širším rámci.

Zůstaňme tedy při následujícím závěru: „Vládci tohoto věku“ v 1 Kor 2:6-8 jsou nadpřirozené bytosti čili archonti gnostického mýtu, který byl tradován v gnostických systémech 2. století v různých variacích. Jestliže autor prvního listu Korintským znal tento mýtus, resp. podstatné prvky tohoto mýtu, o čemž ve světle předvedeného srovnávacího materiálu i celkové neudržitelnosti výkladu 2 nelze pochybovat, pak musí být i tento list datován do 2. století. Jedině že by bývala existovala „předkřesťanská gnóze“ nebo protognóze či gnóze in statu nascendi; pro což, jak víme, neexistuje žádný další důkaz než Pavel sám, tzn. gnostické prvky v jeho jazyce a teologii. Ale i tento důkaz je, jak každý uzná, navzdory „hermeneutickému kruhu“, kterého se dovolávají obhájci existence „předkřesťanské gnóze“, nesmírně slabý – proto by bylo lépe učinit to, co by bývalo bylo nepochybně, pokud by nešlo o Pavla, už dávno učiněno: přijmout skutečnost, že v případě pavlovských epištol máme co do činění s pseudoepigrafickými texty, které se hlásí do 2. století po Kristu.

4. 1 Kor 15:8 – Apoštol jako „nedochůdče“

K pasážím, které nelze pochopit bez pozadí gnostického mýtu, patří také verš 1 Kor 15:8. Po vypočítání svědků zmrtvýchvstání „Pavel“ o sobě uvádí:

„Naposledy ze všech, jako nedochůdčeti (ektrōma), zjevil se (zmrtvýchvstalý Kristus) také mně. Neboť já jsem nejmenší z apoštolů; nejsem hoden nazývat se apoštolem, protože jsem pronásledoval Boží církev.“

Sporný je výklad slovíčka *ektrōma*, které se v novém zákoně vyskytuje jedině na tomto místě. U řeckých spisovatelů se toto slovíčko obecně používá ve významu „potrat“, přičemž samo o sobě blíže neurčuje, zda jde o předčasně narozené živé dítě nebo o porod mrtvého plodu. „Každopádně jde o nedovyvinutý, nezralý plod, který přichází na svět živý nebo mrtvý. Rozhodující je nenormální doba porodu a neukončený vývoj novorozence.“¹⁷⁹ V septuagintě se *ektrōma* vyskytuje pouze na třech místech. Zatímco v Kaz 6:3, Jb 3:16 nese slovíčko význam *nevčasného, předčasně narozeného plodu*, Num 12:12 míní evidentně mrtvě narozený plod, který byl již v mateřském lůně bez života.

Jelikož Pavel mluví o tom, že jemu se Kristus zjevil „*naposledy ze všech* (apoštolů)“, vnucuje se závěr, že slovíčko *ektrōma* je zde užito ve smyslu „pozdní porod“ nebo „plodové lůžko“. Nicméně s ohledem na výše uvedené jednoznačné lexikální zjištění musí být tento výklad vyloučen.¹⁸⁰ Takže *ektrōma* zde přichází do úvahy jedině ve smyslu „předčasně narozené dítě“ nebo „potrat“, což opět působí značné výkladové potíže, protože oba překlady jdou jen těžko skloubit s tím, že „Pavel“ se výslovně označuje za *posledního* svědka zmrtvýchvstání. Harnack: *Ektrōma* nemůže být myšleno ve smyslu předčasně narozeného dítěte, neboť *eschaton* se k tomu hodí jako pěst na oko.“¹⁸¹

Totéž platí pro překlad „mrtvě narozený plod“, který rovněž není možné považovat za „interpretaci uvozujícího časového určení“.¹⁸² Kromě toho další potíže spočívá v tom, že *ektrōma* je determinováno určitým členem a získává tím

¹⁷⁹ Schneider 1933-1979, s. 463.

¹⁸⁰ Schneider 1933-1979, s. 464.

¹⁸¹ Harnack 1980, s. 72, pozn. 3.

¹⁸² Von der Osten-Sacken 1973, s. 250.

na důležitosti (Bengel: *Articulus vim habet*).¹⁸³ Jak vysvětlit, že „Pavel“ mluví o potratu? Na jaký „potrat“ konkrétně odkazuje?

S ohledem na tyto rozličné potíže jsou interpretace exegetů přeplněny stejně tak fantazií jako manýrou a vyumělkovaností. Podle Björcka se tím chtěl Pavel označit za „obludu“ či „netvora“.¹⁸⁴ Takové vysvětlení napadl Boman, který uvažoval o narážce na křehkou tělesnou konstituci Apoštola (2 Kor 10:10) nebo na posměšnou přezdívku ve smyslu „trpaslík“. Termín má být v každém případě „vyjádřením nejzašší lidské bídy“.¹⁸⁵ Poněvadž určitý člen je od dob Weißových obvykle vysvětlován tím, že Pavel na tomto místě cituje hanlivou nadávku, výraz podle Bomana nepochází od samotného Pavla, nýbrž od jeho protivníků v Korintu.¹⁸⁶

Rovněž podle Güttemannse jde o nadávku, jejímž smyslem mělo být deklasování Pavla jako „outsidera“. Gnostičtí odpůrci v Korintu „hanlivým označením *ektrōma* upírali Pavlovi apoštolát s odůvodněním, že v učení o vzkříšení svým zvěstováním kristologické distance zastává outsiderské stanovisko. Skutečný apoštol by totiž zvěstoval totožnost Krista a křesťanů a neznal by kristologicko-časovou distanci.“¹⁸⁷ Pavel chtěl naopak ukázat, že je se svým učením v souladu s ostatními, a doplnil proto ve verši 8: „Já jsem k tomu navíc ještě vstoupil do řad apoštolů jako poslední a teprve dodatečně.“¹⁸⁸ Pavel tím chtěl Korintským oponovat: „Předčasně narozeným plodem jsem pouze ve smyslu pozdního porodu“ (neboť jsem přišel dodatečně). Bez ohledu na lingvisticky sporné ztotožnění „potrat“=„outsider“ to není příliš přesvědčivé.¹⁸⁹

Podle Fridrichsena měli odpůrci Pavla nazývat *ektrōma der anagennēsis*, tzn. „potrat znovuzrození“¹⁹⁰ – ani tento výklad se vcelku pochopitelně neprosadil.¹⁹¹ Proč by se totiž potom Apoštol také neoznačil jako *ektrōma tēs anagennēseōs*?

¹⁸³ Bengel 1759, s. 754.

¹⁸⁴ Björck 1939, s. 3nn.

¹⁸⁵ Boman 1964, s. 48nn.; srv. Fuchs 1965, s. 63.

¹⁸⁶ Weiss 1977, s. 315n.; stejně Schneider 1933-1979, s. 464. Lindemann 2000, s. 334, nevidí žádné indicie, že by v pozadí mohla stát nadávka použitá proti Pavlovi.

¹⁸⁷ Güttemanns 1966, s. 89.

¹⁸⁸ Güttemanns 1966, s. 91.

¹⁸⁹ Von der Osten-Sacken 1973, s. 250, pozn. 23.

¹⁹⁰ Lindemann 2000, s. 334.

Strecker „dešifroval“ onen enigmatický obrat z „antropologicko-ritologické perspektivy“: Svým damašským zážitkem měl Pavel „odumřít“ svému dosavadnímu životu pronásledovatele křesťanství, zrod apoštola měl u něj způsobit úplnou smrt starého člověka. *Ektrōma* tak muselo být chápáno jako symbol „iniciační smrti“. „Potrat je vynikajícím symbolem ‚permanentní liminality‘.“¹⁹² Vizí živoucího mrtvě narozeného plodu ze sebe „stigmatizovaný“ Pavel činí „svým způsobem liminální postavu par excellence“. Není jen zcela jisté, zda by Korintʹané byli vůbec schopni z nepatrného jaderka *ektrōma* vyvodit tyto komplexní teologicko-ritologické souvislosti bez náležité Streckerovy pomoci.

Podobně i Nickelsburgův výklad klade na Korintʹany značné nároky. Nickelsburg interpretuje pojem „potrat“ ve světle Gal 1:15. Poněvadž Pavel má považovat svůj život před obrácením jako jsoucí v rozporu s jeho vlastním povoláním, má jej v určitém smyslu nahlížet jako ještě embryonální stav. „Ve vztahu k osudovému určení, jež mu bylo dáno v mateřském lůně, byl *ektrōma*. Přesto mu Bůh zjevil vzkříšeného Krista a proměnil jej v toho, jímž býval měl být již v lůně.“¹⁹³ K tomu Strecker správně namítá, že by to korintští čtenáři mohli pochopit jen v případě, když by bývali věděli o Pavlově přesvědčení, že byl vyvolen již v mateřském lůně (Gal 1:15). Nickelsburgův předpoklad, že šlo o informaci, která byla součástí jeho učení a kázání v Korintu, považuje za spekulaci.¹⁹⁴

Na rozdíl od Nickelsburga, který se otázkou významu členu před *ektrōma* nezabývá, rozpoznává Schäfer správně, že Apoštol zde zjevně musí narážet na „něco čtenářům důvěrně známého“.¹⁹⁵ Samozřejmě nikoliv na nadávku, jak uvažoval ještě Weiß, nýbrž na místo ve starém zákoně. Schäfer chápe „Pavlem“ použitý výraz jako odkaz na Oz 13:13. Tam je neposlušný Efrajim připodobněn k dítěti, které navzdory počínajícím porodním bolestem nechce opustit mateřské lůno, a vystavuje se tak nebezpečí, že zemře při porodu. Podle Schäfera je Pavla třeba chápat jako „druhého Efrajima“, protože nenásledoval své původní určení, povolání Boží.

Pokud by byl tento výklad správný, vystavil by Apoštol biblické znalosti a exegetické schopnosti svých Korintʹanů určité tvrdé zkoušce. Kromě toho se Schä-

¹⁹¹ Fridrichsen 1994, s. 216; Lindemann 2000, s. 334.

¹⁹² Strecker 1999, s. 154, pozn. 356.

¹⁹³ Nickelsburg 1986, s. 204.

¹⁹⁴ Strecker 1999, s. 154, pozn. 357.

¹⁹⁵ Schäfer 1994, s. 214.

fer musí ve svém výkladu zbavit široce přijatého významu *ektrōma* jako „potratu“, resp. porodu „předčasně“ nebo „mrtvě narozeného dítěte“. Namísto toho má být tímto slovíčkem označováno embryo, příp. dítě. Schäfer si tím chce prokázat cestu k verši Oz 13:13, kde se výraz *ektrōma* vůbec neobjevuje. Příliš přesvědčivé to není. Navíc není nic známo ani o povolání Pavla před damašskou vizí, takže Schäferova teze nemá v pramenech žádnou oporu.¹⁹⁶

Podle Harma W. Hollandera a Gisberta E. van der Houta jde v případě daného výrazu o termín pro vyjádření pokory, kterým Pavel, ve stopách židovské prorocké tradice (Ex 3:11; 4:10.13; Sd 6:15; 1 Sam 9:21; Jer 1:6; Ass Mos 12:6), chtěl dát výraz své nehodnosti tváří v tvář Božím povolání.¹⁹⁷ Vlastní problém, totiž otázka, jak Pavel v této souvislosti přišel na podivuhodnou myšlenku označit se za „potrat“, se tím vysvětluje stejně málo jako problém určitého členu.

Sellinovi vděčíme za to, že se diskuze o výkladu verše 15:8 vrátila ze sféry fantazijní svévole do oblasti nábožensko-dějinné reality. Sellin sleduje použití slova *ektrōma* a jeho synonyma *amblōsis* u Filóna. Pasáže typu SpecLeg 3:108, 117; All 1:76 mají prokazovat, že „mrtvě narozené dítě“ označuje typ člověka, který se omezuje na tělesnost, marnost, prázdnotu a žije pouze biologicky, ale je „duševně, ve skutečnosti vlastně mrtvý (srv. Sap 3,16; 5,13)“, „stejně jako Protoplast Adam, jako loutka z jílu, jako Golem. ‚Mrtvě narozené dítě‘ je nejlepším vyjádřením toho, že bytost narozená do života je přesto přese všechno mrtvá, a to přirozeně znamená: čistě biologicky přežívající člověk je duchovně mrtvý.“ Podle Sellina je proto tato metafora obrazem Apoštolova radikálního životního obratu: „Bez milosti Boží byl Pavlův předkřesťanský život smrtí.“ Potrat je definován absencí pneumaty.¹⁹⁸

Tímto výkladem se Sellin, jak ještě uvidíme, velmi přiblížil k jádru věci. Problém však spočívá ještě v tom, že tento výklad se zdá být inspirován především gnostickými texty, zatímco z Filóna a z moudrostních textů je ho sotva možné vyvodit. Z čehož vyplývá metodický, resp. chronologický problém, poněvadž celá sféra gnostických idejí pochází, jak Sellin uznává, z 2. století, takže Apoštolovi nemohla být vůbec známa. To, že by byla přítomna již u Filóna a v moudrostních textech, nemůže Sellin přesvědčivě dokázat, zejména z toho důvodu, že se v nich obvykle vůbec nemluví o *ektrōma*, nýbrž o *amblōsis*.

¹⁹⁶ Srv. Hollander, van der Hout 1996, s. 226.

¹⁹⁷ Hollander, van der Hout 1996, s. 234nn.

¹⁹⁸ Sellin 1986, s. 250.

Nepříjemného problému s určitým členem se Sellin zbavil odkazem na gramatické pravidlo: „Člen před *ektrōma* je nezbytný ze syntaktických důvodů. *Ektrōma* se vztahuje k determinovanému *kaimoi*, a proto je také determinováno.“¹⁹⁹ Podobně tvrdil již G. Björck, že „člen je vyžadován nejen syntaktickým pravidlem, ale je také nezbytný pro smysl věty“. Podle Björckova názoru, který kromě Sellina převzal i Munck, má určitý člen zabránit chybnému porozumění, podle kterého se Kristus zjevil Pavlovi *stejným způsobem*, jako by se zjevil potratu; jinými slovy bylo nutné vyloučit chybné porozumění, že potratům se Kristus zjevuje zvláštním způsobem!²⁰⁰ Kromě toho podle Björcka člen (neurčitý) odpovídá také pravidlu, podle kterého jsou přístavky k osobním zájmenům uvozeny členem (jako např. u *hēmeis hoi Hellēnes*). Proto je nutné překládat: „Zjevil se mi jako potratu.“²⁰¹

Řada starších exegetů (a často vynikajících filologů), kteří řešení tohoto obtížného problému obětovali mnoho potu a inkoustu, by byla za toto poučení určitě vděčná. Avšak o správnosti Björckem vypracované a Sellinem i Munckem převzaté teze je stejně tak určitě možné s úspěchem pochybovat. Už v roce 1973 Peter von der Osten-Sacken dokázal, že Björckova teze je prostě chybná, jak to jasně vyplývá zejména ze dvou pasáží 1 Kor 7:25 („dávám radu jako ten, kterému se dostalo od Pána milosrdenství“ a ne „jako bych byl ten“) a Žid 12:5 („jako byste byli synové“ a ne „jako synům“). Vzhledem k tomu, že oba uvedené příklady prostřednictvím *hōs* uvozených přístavek jsou navíc bez členu, ztrácí opodstatnění i druhý argument. Stručně řečeno, stále platí: „Člen určení... zůstává tedy nápadný a není jen ‚ zcela slabě zdůrazněn‘, jak míní Björck.“²⁰² Poté, kdy Osten-Sackenovu korekci přijal i Blass-Debrunner (Blass-Debrunner překládá 453,6: „mně jakoby potratu“)²⁰³, býval by měl Sellin považovat Björckovu tezi za odbytou.

Jestliže tedy není pochyb o tom, že autor prvního listu Korintským chce výraz *ektrōma* prostřednictvím členu obzvláštním způsobem zdůraznit, pak zůstává otázkou, jak si tento člen vyložit. Na rozdíl od Weiße a jiných exegetů není teze o *hanlivé nadávce* pro Osten-Sackena jedinou interpretační možností. Pavel se

¹⁹⁹ Sellin 1986, s. 251.

²⁰⁰ Munck 1959, s. 181.

²⁰¹ Björck 1939, s. 3nn.; souhlasně Munck 1959, s. 181nn.; srv. Conzelmann 1981, s. 306, pozn. 95.

²⁰² Srv. von der Osten-Sacken 1973; srv. Lüdemann 1983, s. 116, pozn. 42.

²⁰³ Blass et alii 1976.

má použitím daného výrazu spíše vztahovat zpět k předtím uváděným apoštolům, takže by bylo možné parafrázovat např. takto: „(mně) jakoby potratu (mezi apoštolů).“ Slovíčko *ektrōma* jako takové by se vysvětlilo podobně jako jako výraz *skybala* = *odpad* ve Fil 3:8. Oba výroky jsou učiněny z křesťanské perspektivy, takže je podle Osten-Sackena nabíledni, že ten, „který mj. svůj dřívější bohulibý protikřesťanský postoj nazývá ‚odpadem‘, může označit sebe sama v roli aktéra pronásledování za ‚potrat‘, i když tak volí poněkud odlišný obraz.“²⁰⁴ Na stěžejní otázku, proč vůbec autor prvního listu Korintským „volí poněkud odlišný obraz“ a používá mysteriózní výraz „potrat“, neodpovídá ani Osten-Sacken.

Jak ukázaly převážně naprosto umělé interpretace dosavadních exegetů, tudy cesta k řešení otázky provenience pojmu *ektrōma* nevede. Zdá se, že Sellinův náběh k *nábožensko-dějinnému* přístupu je mnohem slibnější. Zvláště zajímavý je Sellinův poukaz na *gnostickou mytologii* 2. století, dosud zcela opomíjenou všemi ostatními exegety, ve které má metafora podle Sellina své „pevné místo“. Srovnání Sellinem citovaných pramenů s 1 Kor 15:8 je skutečně fascinující. Rozsáhlý soubor dokladů nejen ukazuje, že termín *ektrōma* hrál v gnostickém mýtu (o Sofii) významnou roli, nýbrž také, že gnostické chápání tohoto termínu by mohlo být navýsost užitečné pro objasnění obtížné pasáže 1 Kor 15:8.

S motivem *ektrōma* jako jedním z prvků mýtu o Sofii a jeho variací se často setkáváme nejen ve zprávách církevních otců o mytologii valentiniánů, basilidiánů, peratů atd.,²⁰⁵ ale nachází se navíc také ve spisech z Nag Hammádí, a to celkem čtyřikrát, a k tomu ještě jednou v berlínském rukopise *Tajné knihy Janovy* (BG). Pro *ektrōma* je charakteristické, že není určováno účastí pneumaty, ale získává svou formu ze *stínu*, příp. kvůli své duchovní neurčitosti zůstává zcela beztvaré. Ve spise *Podstata archontů* (NHC II/4) p. 94,15 je z něj utvořen nám již známý gnostický demiurg Jaldabaoth:

1) „*Sofie, která se nazývá Pistis, chtěla provést dílo sama bez svého partnera... A pod závěsem vznikl stín. A ten stín se stal hmotou. A onen stín byl uvržen do dílčího okrsku; to, co stvořila, se stalo prací hmoty, srovnatelnou s potratem. Přijalo to tvar skrze stín. Stalo se to samolibým zvířetem v podobě lva.*“

Také v *Tajné knize Janově* (BG) p. 46 je Sofiin potrat totožný s Jaldabaothem:

²⁰⁴ Von der Osten-Sacken 1973, s. 245.

²⁰⁵ Iren Haer 1.4.1; 8.2; Iren Haer 2.30.4; Iren Haer 4.35.3; Hipp Ref 5.7.6 (peraté); 6.31.2.4nn., 36.3 (valentiniáni); 7.26.7 (basilidiáni).

2) „*Když ale matka poznala, že potrat temnoty není dokonalý, poněvadž její manžel se s ní nebyl spojil, odvrátila se a velmi plakala.*“

V bezejmenném spisu, pro který se ujal název O původu světa (NHC II/5), p. 99,9.26, povstal ze závisti a z potratu nejprve demiurg:

3) „*Od toho dne se princip závisti objevil ve všech aeonech a jejich světech. Ona závist byla shledána potratem a nebylo v ní ducha.*“

4) „*Když se udály tyto věci, přišla Pistis a objevila se v materii chaosu, která byla odhozena jako potrat. Nebyl v ní totiž duch.*“

Na jiném místě tohoto spisu, O původu světa (NHC II/5) p. 115,5, je to pak ovšem výtvar archontů, tzn. Adam, který je označen za potrat:

5) „*A když dokončili Adama, uložil ho do nádoby, poněvadž nabyl podoby jako potrat, protože v něm nebyl duch.*“

Ke ztotožnění potratu s Jaldabaothem tedy nedochází všude, viz *Excerpta ex Theodoto*, kde se o (gnostickém) Kristu uvádí:

„*Dokud jsme byli dětmi ženského pohlaví, jako bychom (vzešli) z hanebného spojení, neúplní a děštní a slabí a bez tvaru jako potraty zplození, byli jsme dětmi ženy: když jsme však získali tvar od Vykupitele, stali jsme se dětmi muže a svatební komnaty.*“²⁰⁶ „*Dokud, říkají, je semeno bez tvaru, je dítětem ženy, ale když získá tvar, promění se v muže a stane se synem ženicha. Už není slabé (asthenēs) a nepodléhá vesmírným mocnostem, ať už viditelným nebo neviditelným, ale stává se člověkem, mužským plodem.*“²⁰⁷

Tyto pasáže objasňují smysl metafory potratu. Potrat je prezentován jako čistě materiální, příp. psychické bytí, zcela odkázané na vykoupení skrze pneuma, a v tomto smyslu je také obrazem předkřesťanské existence.²⁰⁸

²⁰⁶ Exc ex Theod 4:68.

²⁰⁷ Exc ex Theod 4:79: „Beztvaré“ semeno tedy odpovídá „potratu“; označuje podle gnostické (antické) představy žensko-materiální základ plodu prezentovaného jako amorfnní hmota; zatímco „formu“ přidává mužská strana. Rovněž Lk 1:35, zastínění Panny Marie, se interpretuje jako vytvarování (enetuposen) ženského „semene“ božským duchem, srv. Exc ex Theod 3:60.

²⁰⁸ Vykoupení se zde „prezentuje v mýtickém obraze jako formování beztvarého a neuspořádaného, Wyrwa 2009, s. 110. Analogie „potratu“ v helénistické mystice se nachází v Plutarchovi De Iside et Osiride 373C. Zrození Apollona z Isidy a Osirida, když se tito rodiče nacházejí ještě v lůně Hery, je zašifrovaným výrazem toho, že „Isis sama – příroda to odhalila – přivedla svůj první plod na svět nedokončený; proto

Odtud však už vede přímá cesta k záhadnému výroku 1 Kor 15:8, protože i zde jde, jak jsme viděli, o předkřesťanskou existenci, konkrétně o „Pavlovu“ předkřesťanskou existenci. Daný výrok, interpretován s pomocí citátu z *Exc de Theod*, dává potom jasný smysl: „Pavel“ sáhnul k obrazu „potratu“, aby vyjádřil myšlenku, že jeho předkřesťanská existence byla ještě neúplná, odkázaná na vykoupení a zformování prostřednictvím božského pneumatu.

Dokonce i záhadný člen před *ektrōma* nalézá na tomto pozadí své vysvětlení. Poukazuje totiž na to, že „Pavel“ nemá namysli jen tak ledajaký potrat, ale „ten potrat“ gnostického mýtu, jehož znalost u svých čtenářů evidentně předpokládá, a který u něj opakovaně rezonuje, jak jsme už viděli ve dvou předcházejících kapitolách.

Na skutečnost, že v rámci tohoto myšlenkového komplexu existuje úzká souvislost mezi „potratem“ a iniciací, resp. povoláním, ukazuje jasně citát z Hippolyta. Ve svém referátu o Basilidově učení, který obsahuje nejstarší doklad gnostického užití termínu „potrat“, Hippolyt uvádí: „Když to bylo tedy tímto způsobem učiněno, měla být poté osvícena i beztvarost v naší bídě, a [třetímu] synovství, ponechanému v beztvarosti jako potrat, mělo být zjeveno tajemství, které nebylo známo předchozím pokolením, jak je psáno: ‚Zjevením mi bylo oznámeno tajemství‘ (Ef 3:3), a ‚Uslyšel jsem tajná slova, o nichž člověku není dovoleno promlouvat‘“ (2 Kor 12:4).²⁰⁹

Třetí synovství, ponechané v beztvarosti jako potrat, je osvíceno sdělením skrytého tajemství, tzn. evangelia, a jeho prostřednictvím získává tvar a podobu.

S pomocí Hippolytova referátu o Basilidově učení je možné rozluštit i problém, který je stěžejní pro výklad 1 Kor 15:10, totiž otázku záhadné a přímo paradoxní vazby mezi „potratem“, příp. „předčasně narozeným dítětem“, a sebeoznačením autora jako „posledního“ a „nejmenšího“: Basilidiánský systém zná, jak víme od Hippolyta, trojí synovství. Zatímco první synovství – podobné Filónovu smysly neuchopitelnému duchovnímu Logu v *Quod Deus sit Immutabilis* (31) – se vrací bezprostředně po svém počátku k Otci, a druhé synovství je následuje s pomocí Svatého Ducha, zůstává třetí synovství, pro které je nezbytné vykoupení, jako „potrat“, resp. „předčasně narozené dítě“ ve stavu beztvarosti. Teprve poté, kdy prostřednictvím archontů a jejich synů přijde s Ježíšem na svět evangelium,

říkají, že onen bůh se narodil zmrzačený v temnotách, a nazývají ho ‚starší Horas‘; poněvadž nebyl kosmem, nýbrž jen *jakýmsi zdáním, tušením* budoucího kosmu.“

²⁰⁹ Hipp Ref 7.26.

může být třetí synovství utvořeno a očištěno, a může vystoupit vlastní silou k (nejsoucím) Otcí.

Je jasné, že autor 1 Kor 15:10 tímto místem naráží právě na to. Uvedený paradox lze vysvětlit jedině na pozadí basilidiánského systému s jeho třemi odlišnými synovstvími: v něm je synovství, ponechané v beztvarosti jako potrat či předčasně narozené dítě, skutečně tím posledním. Četné citace u církevních otců, stejně jako častý výskyt výrazu ve výše citovaných textech z Nag Hammádí, dokládají, že evidentně šlo o topos v křesťanském světě značně rozšířený.

Basilidovo dílo vznikalo až v první polovině 2. století, což je další indicie pro pozdní vznik této „Pavlovy epištol“, a dává nám to zároveň přibližný *terminus a quo* pro její datování.

Ještě je třeba upozornit na gnostickou recepci 1 Kor 15:8, o níž víme díky Ireneovi. Podle názoru valentiniánských gnostiků, jak uvádí Ireneus (Haer 1.8.2), chce Pavel slovy verše 15:8 naznačit, že Spasitel se zjevil Achamoth, „když přebývala mimo pleroma v podobě potratu (*in abortionis parte*).“ Pavlův individuální prožitek povolání je tak vyložen jako pozemský odraz mýtické události, odehrávající se mezi Spasitelem a Achamoth.

Jaké důsledky má způsob, kterým je znázorněn pavlovský prožitek povolání ve verši 15:8, pro hodnocení vztahu mezi Pavlem a ostatními apoštoly, nelze určit. Pagels se domnívá, že gnostici by z toho vyvodili, „že Pavel jako jediný obdržel pneumatické evangelium, zatímco kázání ostatních zamrzlo pouze na psychické rovině.“²¹⁰ Za takových okolností již nemůže být termín *ektrōma* považován za výraz pokory, nýbrž za poukaz na mimořádné Pavlovo povolání pneumatika.

²¹⁰ Pagels 1992, s. 81.

5. Přehled literatury

Aland, Barbara (1973): Marcion: Versuch einer neuen Interpretation, in: ZThK 70, 1973, s. 420-447.

Aland, Barbara (Hg.) (2009): Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, Tübingen 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 239).

Bail, Ulrike (Hg.) (2006): Bibel in gerechter Sprache, 1. vyd., Gütersloh 2006.

Baird, William (1979): The Problem of the Gnostic Redeemer and Bultmann's Program of Demythologizing, in: Andresen, Carl; Dinkler, Erich (Hg.): Theologia crucis, signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, s. 39–56.

Barnikol, Ernst (1932): Philipper 2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6-7. Prolegomena zur neutestamentlichen Dogmengeschichte II, 1.-3. vyd., Kiel 1932 (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des Neuen Testaments und der Kirche, 7).

Bauer, Bruno (1879): Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenthum, 2. vyd., Berlin 1879.

Baur, Ferdinand Christian (1864): Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864.

Baur, Ferdinand Christian (1866): Paulus, der Apostel Jesu Christi; sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre; ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, 2. vyd., ed. Zeller, Leipzig 1866.

Becker, Michael (Hg.) (2006): Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie, Tübingen 2006 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 214).

Behm, Johannes: μορφώω, in: ThWNT, Bd. 4, s. 760–761.

Bengel, Johann Albrecht (1759): D. Io. Alberti Bengelii Gnomon Novi Testamenti. In quo ex nativa verborum vi simplicitas profunditas concinnitas

salubritas sensuum coelestium indicatur, Editio secunda curis B. auctoris posterioribus aucta et emendata, Tubingae 1759.

Berger, Klaus: Gnosis/Gnostizismus I, in: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, s. 519-535.

Bergmeier, Roland (1994): Weihnachten mit und ohne Glanz – Notizen zu Johannesprolog und Philipperhymnus, in: ZNW 85, 1994, s. 47-68.

Bergmeier, Roland (Hg.) (2000): Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament, Tübingen 2000.

Björck, G. (1939): Nochmals Paulus abortivus, in: CNT 3, 1939, s. 3-8.

Blass, Friedrich; Debrunner, Albert; Rehkopf, Friedrich; Blass-Debrunner-Rehkopf (1976): Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 14., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Göttingen 1976.

Boman, Thorleif (1964): Paulus abortivus, in: StTh 18, 1964, s. 46-50.

Bormann, Lukas (1995): Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, Leiden – New York 1995 (Supplements to Novum Testamentum, 78).

Bousset, Wilhelm (1917): Der Brief an die Galater. Der erste Brief an die Korinther. Der zweite Brief an die Korinther, in: Weiß, Joh.; Baumgarten, Otto; Bousset, Wilhelm (Hg.): Die Schriften des Neuen Testaments neu übers. u. für die Gegenwart erkl. von O. Baumgarten, W. Bousset u.a., 3. vyd., Göttingen 1917, Bd. 2, s. 31-223.

Brandenburger, Egon (1968): Fleisch und Geist. Paulus u. d. dualist Weisheit. Habil.-Schrift, Heidelberg, Neukirchen-Vluyn 1968 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 29).

Brankaer, Johanna; Bethge, Hans-Gebhard (2007): Codex Tchacos. Texte und Analysen, Berlin – New York 2007 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 161).

Bultmann, Rudolf; Latke, Michael (1984): Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1984.

Bultmann, Rudolf; Merk, Otto (1984): Theologie des Neuen Testaments, 9. vyd., Tübingen 1984 (Neue theologische Grundrisse).

Carr, Wesley (1976): The Rulers of the Age – I Corinthians II. 6-8, in: NTS 23, 1976, s. 20-35.

Carr, Wesley (1981): Angels and principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase *hai archai kai hai exousiai*, Cambridge 1981 (Society for New Testament Studies, Monograph series 42).

Colpe, Carsten (1961): Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u. Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus. Erschien auch als Habil.-Schrift, Göttingen, Göttingen 1961 (FRLANT, N.F., 60).

Conzelmann, Hans (1981): Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 12. Aufl., 2., überarb. u. erg. Aufl. dieser Neuauslegung, Göttingen 1981.

Couchoud, Paul Louis (1939): The creation of Christ. An outline of the beginning of Christianity, transl. by Charles Bradlaugh Bonner, London 1939.

Cullmann, Oscar (1958): Die Christologie des Neuen Testaments, 2., durchgesehene Aufl., Tübingen 1958.

Dehn, Gunther (1936): Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 13,1-7, in: Barth, Karl (Hg.): Theologische Aufsätze, München 1936, s. 90-109.

Dibelius, Martin (1909): Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.

Dibelius, Martin; Bornkamm, Günther; Lietzmann, Hans, et al. (Hg.) (1937): An die Thessalonicher I, II. An die Philipper, 3., neubearb. Aufl., Tübingen 1937 (Handbuch zum Neuen Testament, begr. von Hans Lietzmann, fortges. von Günther Bornkamm, hrsg. von Andreas Lindemann; 11).

Dunn, James D. G. (2003): Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, 2. ed., reprinted, London 2003.

Elliott, Neil (1994): Liberating Paul. The justice of God and the politics of the apostle, Maryknoll NY 1994.

Everling, Otto (1888): Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Ein biblischtheologischer Versuch, Göttingen 1888.

Fee, Gordon D. (1992): Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose? in: BBR 2, 1992, s. 29-46.

Fischer, Karl Martin (1973): Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10, in: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, s. 231-266.

Fredriksen, Paula (1979): Hysteria and the Gnostic Myth of Creation, in: VigChr 33, 1979, s. 287-290.

Fridrichsen, Anton (1994): Exegetical writings. A selection, Caragounis, Chrys C. (Hg.), Tübingen: 1994 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 76).

Fuchs, Ernst (Hg.) (1965): Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, Tübingen 1965.

Gäckle, Volker (2005): Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und Röm 14,1-15,13, Zugl.: München, Univ., Diss., 2004, Tübingen 2005 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 200).

Gilhus, Ingvild Saelid (1984): Gnosticism – a study in liminal symbolism, in: Numen 31/1, 1984, s. 106-128.

Gnilka, Joachim (1976, 1968): Der Philipperbrief. Auslegung, 2., durchges. Aufl., Freiburg im Breisgau, Basel – Wien 1976 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 10, Fasz. 3).

Grant, Robert MacQueen (1959): Gnosticism and early Christianity, New York 1959 (Lectures on the history of religions, N.S., 5).

Gräßer, Erich (1964): Der Hebräerbrief 1938-1963, in: ThR 30, 1964, s. 138-236.

Grindheim, Sigurd (2002): Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16), in: JBL 121/4, 2002, s. 689-709.

Güttgemanns, Erhardt (1966): Der leidende Apostel und sein Herr. Studien z. paulin. Christologie, Diss., Bonn. Überarbeitung. Diss. u.d.T.: Güttgemanns, Erhardt: Die Leiden des Apostels als Merkmal paulinischer Christologie,

Göttingen 1966 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 90).

Habermann, Jürgen (1990): Präexistenzaussagen im Neuen Testament, Frankfurt a.M. 1990.

Hannah, Darrell D. (1999): The Ascension of Isaiah and Docetic Christology, in: VigChr 53, 1999, s. 165-196.

Harnack, Adolf (1922): Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor. 15,3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 1922, s. 62-80.

Harnack, Adolf (1909): Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, 1909 (Lehrbuch der Dogmengeschichte, / von Adolf Harnack; Bd 2).

Hawkins, Robert Martyr (1943): The recovery of the historical Paul, Nashville Tenn. 1943.

Heen, Erik M. (2004): Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule, in: Horsley, Richard A. (ed.): Paul and the Roman imperial order, Harrisburg Pa. 2004, s. 125-154.

Heitmüller, Wilhelm (1903): „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell altchristlichen Taufe, Göttingen 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 2).

Hengel, Martin (1977): Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2., durchges. u. erg. Aufl., Tübingen 1977.

Hengel, Martin (1991): Der vorchristliche Paulus, in: Hengel, Martin: Paulus und das antike Judentum, Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 58), s. 177-291.

Hengel, Martin (1994): Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, in: NTS 40, 1994, s. 321-357.

Hengel, Martin (2005): Paulus und Jakobus, Unveränd. Studienausg., Tübingen 2005 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 141).

Hofius, Otfried (1991): Der Christushymnus, Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, 2. erw. Aufl., Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 17).

Hollander, Harm W.; van der Hout, Gisbert E. (1996): The Apostle Paul calling himself an abortion. 1 Cor 15:8 within the context of 1Cor 15:8-10, in: NT 38/3, 1996, s. 225-236.

Jaeger, W. W. (1915): Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief, in: Hermes 50, 1915, s. 537-553.

Jülicher, A. (1916): Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6, in: ZNW 17, 1916, s. 1-17.

Jüngel, Eberhard (2002): Entsprechungen Gott – Wahrheit – Mensch, 3. Aufl., um Reg. erw., Tübingen 2002 (Jüngel, Eberhard: Theologische Erörterungen, 2).

Käsemann, Ernst (1950): Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11, in: ZThK 47, 1950, s. 313-360.

Knox, John (1942): Marcion and the New Testament an essay in the early history of the canon, Chicago 1942.

Knox, John (1967): The humanity and divinity of Christ. A study of pattern in Christology, Cambridge 1967.

Knox, Wilfred L. (1939): St Paul and the church of the gentiles, Cambridge 1939.

Koester, Helmut (1964): Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Dinkler, Erich (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, s. 61-76.

Köster, Helmut (1980): Einführung in das Neue Testament. Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980.

Kroll, Josef (1932): Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig – Berlin 1932.

Lahe, Jaan (2006): Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis, in: Trames 10/3, 2006, s. 220-231.

Leipoldt, Johannes; Hansen, Günther (Hg.) (1965): Umwelt des Urchristentums, Berlin 1965.

Lightfoot, J. B. (1869): St. Paul's Epistle to the Philippians. A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations by J. B. Lightfoot, 2. ed., London – Cambridge 1869.

Lindemann, Andreas (2000): Der Erste Korintherbrief, Tübingen 2000 (Handbuch zum Neuen Testament, 9/1).

Loofs, Friedrich (1999): Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur alten Kirche, Brennecke, Hanns Christof (Hg.), Berlin – New York 1999 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 71).

Lüdemann, Gerd (1983): Paulus, der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, Göttingen 1983 (FRLANT, 130).

Lüdemann, Gerd (Hg.) (1997): Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, Stuttgart 1997.

Markschies, Christoph (1992): Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1991, Tübingen 1992 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65).

Markschies, Christoph (2010): Die Gnosis, Beck 2010.

Martin, Ralph P. (1997): A hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in recent interpretation & in the setting of early Christian worship, 1. ed., Downers Grove Ill. 1997.

Michel, Otto (1954): Zur Exegese von Phil 2,6-11, in: Heim, Karl (Hg.): Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für Karl Heim zum 80. Geburtstag, Hamburg 1954, s. 79-95.

Moule, C. F. D. (1970): Further Reflections on Philippians 2:5-11, in: Bruce, Frederick Fyvie; Gasque, W. Ward; Martin, Ralph P. (Hg.): Apostolic history and the Gospel. Biblical and historical essays presented to F. F. Bruce on his 60th birthday, Exeter 1970, s. 265-276.

Müller, Ulrich B. (1988): Der Christushymnus Phil 2:6-11, in: ZNW 79, 1988, s. 17-44.

Munck, Johannes (1959): Paulus Tanquam Abortivus (1 Cor 15:8), in: Higgins, Angus John Brockhurst; Manson, Thomas Walter (Hg.): New Testament essays. Studies in memory of Thomas Walter Manson 1893-1958, Manchester 1959, s. 180-193.

Nagel, Peter (2007): Das Evangelium des Judas, in: ZAC 98/3-4, 2007, s. 213-287.

Nickelsburg, G. W. F. (1986): An ektrôma, though appointed from the womb: Pauls's apostolic self-description in 1 Corinthians 15 and Galatians 1, in: HThR 79, 1986, s. 198-205.

Niedner, Christian Wilhelm (1866): Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Berlin 1866.

Osten-Sacken, Peter von der (1973): Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15:1-11, in: ZNW 64/3-4, 1973, s. 245-262.

Pagels, Elaine H. (1992): The gnostic Paul. Gnostic exegesis of the Pauline letters, 1. paperback ed., Harrisburg Pa. 1992.

Peterson, Erik (1926): Heis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926.

Pilhofer, Peter (1995): Die erste christliche Gemeinde Europas, Univ., Habil.-Schr. Münster, 1994, Tübingen 1995 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 87).

Price, Robert M. (2000): Deconstructing Jesus, Amherst NY 2000.

Price, Robert M. (2003): The incredible shrinking Son of Man. How reliable is the Gospel tradition?, Amherst NY 2003.

Quispel, Gilles (1953): Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, in: ErJb 22, 1953, s. 195-234.

Rissi, Mathias: Der Christushymnus in Phil 2,6-11, in: ANRW 25/4, s. 3314-3326.

Rudolph, Kurt (1975): Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus. In: Rudolph, Kurt (Hg.): Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975, s. 510-553.

Rudolph, Kurt (1980): Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 2. durchges. und erg. Aufl., Göttingen 1980.

Rudolph, Kurt (1983): Gnosis. The nature and history of an ancient religion. Unter Mitarbeit von R. McL Wilson und Kurt Rudolph, Edinburgh 1983.

Schaefer, Markus (1994): Paulus, „Fehlgeburt“ oder „unvernünftiges Kind“ – Ein Interpretationsvorschlag zu 1Kor 15,8, in: ZNW 85, 1994, s. 207-217.

Schenke, Gesine (1984): Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII), Berlin 1984 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 132).

Schenke, Hans-Martin (1962): Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtliche Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Berlin 1962.

Schenke, Hans-Martin (1965): Die Gnosis, in: Leipoldt, Johannes; Hansen, Günther (Hg.): Umwelt des Urchristentums, Berlin 1965, Bd. 1, s. 371-415.

Schenke, Hans-Martin (1973): Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Tröger, Karl-Wolfgang (Hg.): Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, s. 205-229.

Schenke, Hans-Martin (Hg.) (2001): Nag Hammadi deutsch, Berlin 2001 (Koptisch-gnostische Schriften, 2).

Schenke, Hans-Martin; Bethge, Hans-Gebhard; Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.) (2007): Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Studienausg., Berlin 2007.

Schlier, Heinrich (1929): Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Giessen 1929.

Schmithals, Walter (1969/70): Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem, in: NTS 16/4, 1969/70, s. 373-383.

Schmithals, Walter (1969): Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, Göttingen 1969.

Schmithals, Walter (1984): Neues Testament und Gnosis, Darmstadt 1984.

Schneider, J.: ὁμοίωμα, in: ThWNT, Bd. 5, s. 191-197.

Schneider, J. (1933-1979): ἔκτρομα, in: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1979, Bd. 2, s. 463-465.

Schnelle, Udo (2003): Paulus. Leben und Denken, Berlin, New York 2003.

Schrage, Wolfgang (1995): Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 6,12-11,16, Solothurn, Düsseldorf 1995.

Sellin, Gerhard (1982): Das „Geheimnis“ der Weisheit und das Rätsel der „Christuspartei“ (zu 1 Kor 1-4), in: ZNW 73/1-2, 1982, s. 69-96.

Sellin, Gerhard (1986): Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1. Korinther 15, Göttingen 1986.

Strecker, Christian (1999): Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Zugl.: Neuendettelsau, Augustana-Hochsch., Diss., 1996 u.d.T.: Strecker, Christian: Transformation, Liminalität und communitas bei Paulus, Göttingen 1999 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 185).

Strecker, G. (1964): Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2:6-11, in: ZNW 55/1-2, 1964, s. 63-78.

Strecker, Georg; Horn, Friedrich Wilhelm (1996): Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1996 (De-Gruyter-Lehrbuch).

Theißen, Gerd (2006): Das Kreuz als Sühne und Ärgernis, in: Becker, Jürgen; Sänger, Dieter; Mell, Ulrich (Hg.): Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, Tübingen 2006 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 198), s. 427-455.

Thiselton, Anthony C. (2000): The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text, Grand Rapids Mich. 2000 (New international Greek Testament commentary).

Traub, H.: ἐπουράνιος, in: ThWNT, Bd. 5, s. 541-542.

Tröger, Karl-Wolfgang (1980): Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, 1. Aufl., Berlin 1980.

van Unnik, W. C. (1961): Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, in: VigChr 15, 1961, s. 65-82.

Vollenweider, Samuel (1999): Der 'Raub' der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11), in: NTS 45, 1999, s. 413-433.

Vollenweider, Samuel (2002): Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 144).

Weiß, Hans Friedrich (2008): Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie, Tübingen 2008 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 225).

Weiss, Johannes (1977): Der erste Korintherbrief, Göttingen 1977.

Wells, G. A. (2002): Can We Trust the New Testament? Thoughts on the Reliability of Early Christian Testimony, Open Court Publishing 2002.

Wendland, Heinz-Dietrich (1963): Die Briefe an die Korinther, in: Strathmann, Hermann; Althaus, Paul; Friedrich, Gerhard (Hg.): Das Neue Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen 1963, Bd. 3.

Widmann, Martin (1979): 1 Kor 2:6-16: Ein Einspruch gegen Paulus, in: ZNW 70, 1979, s. 44-53.

Wilckens, Ulrich (1959): Weisheit und Torheit. Eine exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2, Tübingen 1959 (Beiträge zur historischen Theologie, 26).

Wilckens, Ulrich (1979): Zu 1. Kor 2, 1-16, in: Andresen, Carl; Dinkler, Erich (Hg.): Theologia crucis, signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, s. 501-537.

Wilson, R. McL: Gnosis, Gnostizismus II, in: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie XIII, s. 519-550.

Wink, Walter (1989): Naming the powers. The language of power in the New Testament, 5. print., Philadelphia 1989 (The powers, 1).

Wyrwa, D. (2009): Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: Aland, Barbara (Hg.): Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur

kaiserzeitlichen Philosophie, Tübingen 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 239), s. 104-124.

Yamauchi, Edwin M. (1982): The Crucifixion and Docetic Christology, in: Concordia Theological Quarterly 46/1, 1982, s. 1-10.