

KRISTOVO SMÝŠLENÍ: PONÍŽENÍ JAKO CESTA K VYVÝŠENÍ (FLP 2, 6–11)



JAROSLAV BROŽ

V Novém zákoně bychom našli jen málo textů, které ovlivnily teologii, liturgii a duchovní literaturu víc, než je prostě a současně slavnostně hymnicky znějící christologické vyznání, které je jedním z výrazných textů Pavlova nesporného listu napsaného z vězení a adresovaného křesťanům do Filip. Na tomto textu si během 20. století tříbili svůj um četní novozákonní badatelé, které text přitahoval – a přitahuje dodnes¹ – svou poetickou formou, neobvyklým slovníkem a v neposlední řadě pronikavě hlubokým vhledem do Kristova tajemství.

Od Lohmeyerovy průlomové studie,² která text považuje za předpavlovský, se vypsalo mnoho inkoustu ve studiích, které ho klasifikují jako hymnus,³ jehož původním určením (*Sitz im Leben*) mohlo být slavení eucharistie⁴ nebo křestní liturgie.⁵ Podle některých badatelů text prozrazuje silně přítomnými paralelismy semitský původ. Pro originální aramejskou formu se vyslovil např. J. Jeremias⁶ nebo J. A. Fitzmyer.⁷ Vedle toho nechybějí názory, že autorem textu je sám apoštol Pavel. Pak se obvykle nemluví o hymnu, ale o próze napsané ve vyšším stylu.⁸ Dokonce byla vyslovena hypotéza, podle které christologický text zkomponoval někdo z filipských křesťanů jako *enkomion*, jímž Kristovi vyznavači svému okolí

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Podle J. Reumanna je tento text již dlouhou dobu jakoby Mt. Everest komentátorů listu Filipánům; J. REUMANN, *Philippians*, New Haven – London 2008, s. 333.

2 E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Philipperbrief 2,5–11*, Heidelberg 1928.

3 Přehled diskuse o formální příbuznosti Flp 2, 6–11 s žalmem viz A. YARBRO COLLINS, „Psalms, Philippians 2:6–11, and the Origins of Christology“, *Biblical Interpretation* 11 (2003), s. 361–372.

4 Např. L. CERFAUX, „L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6–11 = Iz 52,13/53,12)“, in *Recueil Lucien Cerfaux II*, Gembloux 1954, s. 425–437.

5 Např. J. JERVELL, *Imago Dei*, Göttingen 1960.

6 J. JEREMIAS, „Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen“, in J. N. SEVENSTER – W. C. VAN UNNIK (eds.), *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwann*, Haarlem 1953, s. 154, pozn. č. 3.

7 J. A. FITZMYER, „The Aramaic Background of Philippians 2:6–11“, *CBQ* 50 (1988), s. 470–83 (481–482).

8 Např. G. D. FEE, „Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Pauline Prose?“, *Bulletin of Biblical Research* 2 (1992), s. 29–46.

silně určovanému kultem imperátora sdělovali základní obsah své víry.⁹ Pavel pak prý text vzniklý ve filipském prostředí svým adresátům v listě připomíná jako součást parenetické výzvy k pokornému smýšlení, přičemž k původní kompozici zřejmě sám připojil slova „a to smrt na kříži“ (Flp 2, 8c).¹⁰ Pavlově ruce mnozí autoři připisují ještě další dvě formulace, které poněkud vyčnívají z pravidelného rytmu kompozice, stojí na konci vět a údajně mají typický pavlovský ráz: „na nebi, na zemi i pod zemí“ (Flp 2, 10b) a „k slávě Boha Otce“ (Flp 2, 11c).¹¹

Poetický ráz textu vyžaduje, abychom se pokusili rozdělit ho na strofy. Jako v jiných aspektech, tak ani v tomto bodě nedocházejí komentátoři shody.¹² Ze základní literární analýzy vyplývá, že text se v podstatě člení na dva díly. Každému z nich odpovídá výrazný teologický pohyb. Ve vv. 6–8 je gramatickým podmětem Ježíš a dvě slovesa v aoristu vyznačují dvě fáze Kristova ponížení. Začátek v. 9 podtržený nápadným spojovacím výrazem (*dio kai* = „proto [také]“) pak uvádí nový gramatický podmět Boha, který poníženého a poslušného Ježíše po jeho potupné smrti na kříži nadmíru obdarovává svrchovaným jménem, jež ho činí předmětem univerzální adorace a mocného christologického vyznání (v. 9–11).

Dnes ve studiu biblických, a vůbec všech náboženských textů se přirozeně předpokládá, že každá nová náboženská idea vznikla inspirací nějakými idejemi předchozími. O biblickém zjeveném náboženství nelze prostě tvrdit, že vzniklo jako pouhý synkretismus blízkovýchodních náboženských motivů a mýtů, jak o tom byly některé religionistické školy přesvědčeny. Přesto je přirozené a pochopitelné, že Boží zjevení bylo lidem sdělováno vždy v nábožensko-kulturních souřadnicích, kterým byli schopni rozumět. Tak i velikonoční tajemství Krista bylo třeba uchopit slovníkem a teologickými kategoriemi, které byly součástí kultury, do níž Ježíšovi učedníci jako misionáři vstupovali nebo již byli součástí. Od 19. století bylo vysloveno více hypotéz o možných vlivech, které se údajně podílely na utváření

9 Tento text pak prý není „předpavlovský“, ale „para-pavlovský“; N. WALTER – E. REINMUTH – P. LAMPE, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, NTD 8/2, Göttingen 1998, s. 57.

10 Srov. REUMANN, *Philippians*, s. 361–362.

11 Teologická doxologie stojí v řeckém textu na samém konci, což není bezdůvodné. Sama struktura textu chce zdůraznit skutečnost, že posledním cílem Kristova vyvýšení je sláva Boží. Tomuto uspořádání vět v řeckém textu odpovídá Vulgata i Nova Vulgata, z českých překladů pouze Jeruzalémská bible (= ČJB); katolický liturgický překlad (= LP), Český ekumenický překlad (= ČEP), Český studijní překlad (= ČSP) a Bible 21 (= B21) zaměňují ve Flp 2, 11 pořadí vět tak, že na konci stojí christologické vyznání: „Ježíš Kristus je Pán“, přičemž doxologická formule „ke slávě Boha Otce“ je přesunuta před ně.

12 Např. Lohmeyer navrhuje text členit do 6 strof po 3 řádcích: A = v. 6; B = v. 7a–c; C = v. 7d–8b (v. 8c je glosa); D = v. 9; E = v. 10; F = v. 11. Jeremias uplatňuje princip paralelismu membrorum a člení text do 3 strof po 4 řádcích: A = v. 6–7b; B = v. 7c–8b; C = v. 9–11 (v. 8c; 10c a 11c jsou glosy).

tohoto christologického textu Flp 2, 6–11. Padly návrhy jako íránský zoroastrismus, gnostické mýty o nebeském člověku (*Urmensch-Erlöser, anthropos*), starozákonní tradice o pádu a povýšení andělů, deuteriozaiášovský zpěv o Hospodinově Služebníkovi (Iz 52, 13 – 53, 12), inspirace knihou Genesis o pádu Adama a na něm založená teologie druhého Adama, postava Syna člověka (srov. Dan 7, 13–14), personifikace Boží moudrosti (Mdr 2, 23–24), schéma ponížení a povýšení spravedlivého (Př 3, 32–34), židovské interpretace biblického příběhu o Josefu Egyptském, nebo dokonce některé osobnosti z řeckého a římského prostředí, jako byli Héraklés, Alexandr Veliký, Gaius Caligula nebo Nero.¹³

Následující pojednání se zaměří především na nábožensko-kulturní rámec, který textu Flp 2, 6–11 poskytovalo filipské prostředí římské *coloniae* se značným podílem vojenských veteránů, což zřejmě významně určovalo i ráz tamní křesťanské komunity.

Od božského původu k postavení služebníka: kenóze (2, 6–7b)

Je pozoruhodné, že až do v. 10 není hlavní osoba tohoto textu uvedena vlastním jménem. Podobně jako v jiných novozákonních „hymnech“ (Kol 1, 15; 1 Tim 3, 16b) je i zde protagonista uveden vztažným zájmenem *hos* („který“). Jeho atribuce Ježíši Kristu byla podle dřívějších názorů dána jednoznačně liturgickým kontextem této hymnické pasáže.¹⁴ Někteří současní autoři jsou toho mínění, že tomuto textu užívanému jako enkómium pro evangelizační účely předcházela úvodní formule, znějící například: „Kážeme (nebo věříme) v Krista, který...“ nebo „Zvěstuji vám radostnou zvěst o Ježíši Kristu, který...“ nebo prostě „Syn Boží, který...“.¹⁵ Také je možné, že misionář nechtěl dopředu Kristovo jméno uvést, a tak prostě sdělil: „Mluvím o člověku, který...“.¹⁶ V každém

13 Srov. REUMANN, *Philippians*, s. 335–337.

14 Jako například *Per ipsum et cum ipso et in ipso* v závěru eucharistické modlitby dnešní latinské liturgie.

15 WALTER – REINMUTH – LAMPE, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, s. 59. Podobně se Kristův titul na začátku hymnického textu uvádí při užití textu v liturgické modlitbě; viz první nedělní nešpory Denní modlitby církve. Ojedinele se vyskytují i řešení, která formou modlitby přímo oslovují Boha nebo s menší pravděpodobností Ježíše: „Děkujeme ti, Bože, za tvého Syna Ježíše, který...“ nebo „Chváleme tě, Pane Ježíši Kriste, který...“; A. YARBRO COLLINS, „The Worship of Jesus and the Imperial Cult“, in C. C. NEWMAN – J. R. DAVILA – G. S. LEWIS (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden 1999, s. 240, pozn. č. 32 [s. 234–257].

16 REUMANN, *Philippians*, s. 366–367.

případě úvodní vztažné zájmeno odkazuje na původní určení kompozice, které v současném kontextu není už úplně zřejmé.

Úryvek Flp 2, 6–7b je možno na základě literární analýzy považovat za ucelenou jednotku. Sestává ze dvou sloves v určitém tvaru („nelpěl“, v. 6b – „zmařil“, v. 7a) a ke každému z nich se váže jedno participium (v řeckém textu: *hyparchón* = „byl“, v. 6a – *labón* = „vzal“, v. 7b), které má pokaždé jako předmět podstatné jméno *morfé*, jež ČEP překládá „způsob (bytí)“. Tím je dán základní ráz celého odstavce, který je určen pohybem od „způsobu božského bytí“ ke „způsobu služebníka“.

Pro překladatele i interprety je nesnadným oříškem určit význam řeckého výrazu *morfé*, které je do latiny překládáno jako *forma*.¹⁷ Významově nelze toto slovo ani úplně ztotožnit s „podstatou“ (*úsia*) nebo „přirozeností“ (*fysis*), ani není zcela totéž, co v biblickém slovníku znamená „obraz“ (*eikón*) nebo „sláva“ (*doxa*), i když s každým z těchto pojmů se v něčem sémanticky překrývá. C. Spicq varuje před snahou připisovat výrazu *morfé* v tomto textu „přesný teologický význam“.¹⁸ Každé přesnější určení totiž může původní význam zúžit, což nezůstane bez důsledku pro interpretaci textu. Přikloníme-li se k významu „vzhled, vzezření“, vnášíme do textu protiklad mezi proměnou Kristova vnějšího vzhledu a jeho trvalým vnitřním bytím.¹⁹ Zdá se, že také další navrhované ekvivalenty jako „přirozenost“, „stav, pozice“, „božská sláva“ neodpovídají úplně významu řeckého slova *morfé* na tomto místě. Proto někteří současní autoři dávají záměrně přednost méně určitému ekvivalentu „sféra“ (angl. *sphere*), který přý v sobě zahrnuje božské prostředí, místo Božího přebývání a božské vztahy.²⁰ Toto řešení mimo jiné dobře odpovídá i výše uvedenému názoru C. Spicqa.

Kristus svoji výchozí pozici (*morfé theú*) nepovažoval za něco, čeho by se měl urputně držet nebo co by mu mělo být důvodem k tomu, aby usiloval o něco víc.²¹ Naopak „zmařil sám sebe, vzal na sebe způsob služebníka“ (v. 7ab).

17 Přehled mnoha řešení viz REUMANN, *Philippians*, s. 342–344. Současné české překlady navrhuji pro řecké *morfé* různá řešení: BKR (= Bible kralická), ČEP, ČSP „způsob (bytí)“, LP „přirozenost“, ČJB „údel“, B21 „podstata“.

18 C. SPICQ, „morphe“, in *Theological Lexicon of the New Testament II*, Peabody 1994, s. 525.

19 Srov. K.-J. KUSCHEL, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, New York 1992, 606, pozn. č. 46.

20 K tomuto řešení se kloní kromě Kuschela a Käsemanna také REUMANN, *Philippians*, s. 344, kde je dokumentována diskuse k tomuto tématu.

21 Tuto skutečnost, kterou obvykle překládáme „nelpěl na tom“, vyjadřuje řecký text ojedinelým výrazem *úch harpagmon hégésato*, tj. doslova „nepovažoval za drženou věc“ (s konotací kořisti, lupu); toto spojení bylo zřejmě v Pavlově době idiomem s významem „používat něčeho ve svůj prospěch“ nebo „považovat něco za příležitost, jíž je třeba/možno využít“.

Obecná výpověď navozuje přirozeně otázku, na co Ježíš rezignoval, když nevyužil příležitosti, aby dosáhl plnosti?²² Lze uvažovat o božských počtech nebo božské moci nebo o bohatství, jak napovídá 2 Kor 8, 9. Na tomto místě je zřejmě vyloučeno uvažovat o tom, že se zřekl vlastního života a volil smrt, protože to je tématem až v. 8b. Christologická interpretace od patristické doby zamítla též vykládat Ježíšovo „zmaření se“ jako odložení božské identity.

Protože text přímo říká, že Ježíš nelpěl na tom, že je „rovný Bohu“ (řec. *einai isa theó*), vidí v něm někteří komentátoři srovnání Krista s Adamem. Ten byl totiž na počátku vystaven pokušení „být jako Bůh“ (Gn 3, 5) a podlehl mu. Kristus na rozdíl od něho skutečnost, že je jako Bůh, nevyužil ve svůj prospěch, proti Božímu záměru s ním. Je možné, že apoštol Pavel, který s kontrastní typologií prvního Adama a Krista coby nového Adama pracoval (1 Kor 15, 22.45; Řím 5, 14), mohl do ní uvést během svého pobytu ve Filipech také tamní křesťany. Ovšem samotné verše 6–7b hymnického textu nic v tomto směru nenaznačují. Je pravděpodobné, že místo narážky na židovské tradice o starozákonním Adamovi mohl text snáze evokovat jiné kontrastní postavy usilující o božské postavení a moc. Sám Starý zákon zná takové ambice pohanských vládců, kteří jsou ale za svou smělost stavět se na roveň Bohu srazeni k zemi nebo do podsvětí.²³ Také nebiblické prameny dosvědčují, že si vladaři osvojovali rovnost Bohu (*isothēia*), jako například Alexandr Veliký nebo někteří římscí císaři vynucující si kultické pocty.²⁴ Z tohoto hlediska lze ve Flp 2, 5–11 vidět „převrácení imperiální veřejné propagandy“.²⁵

Filipští křesťané, mezi nimiž bylo jistě nemálo římských válečných veteránů, se zřekli Neróna coby svého pána, Caesara, ozdobeného tituly *Divus a Sótér*, a přijali za svého Pána a Spasitele Ježíše Krista, Božího Syna (Flp 3, 20).²⁶ Zatímco předtím pro ně byl císař bohu rovnou osobností, kde lesk apoteózy dopadal už na jeho původ, životní skutky i smrt, nyní se rozhodli pro toho, který v bohorovném postavení nehledal pro sebe žádnou výhodu, ale ponížil se na úroveň otroka.

Sestoupení Krista z božského postavení na úroveň otroka dobrovolně, protože se pro to rozhodl, nebylo typické pro *cursus honorum*, neboli pro kariérní růst v římském světě, jako ostatně není ani v naší společnosti.

22 Za českým výrazem „zmařil se“ je řecké sloveso *ekenósen*, tj. doslova „učinil se prázdným“; výklad viz níže.
23 Viz Iz 14, 12–15; Ez 28, 1–19 (Tyros); 31 (Egypt); Dan 4, 20–22; 5, 20.23; 8, 9–12.23–25; 11, 12.36–39; 2 Mak 9, 10–12; Jdt 3, 8; 6, 2.4; srov. též Žšal 2, 29–32.

24 Srov. REUMANN, *Philippians*, s. 368.

25 J. J. MEGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh 1998, s. 98, pozn. č. 115.

26 Je známo, že kult vladaře byl v republikánském Římě odmítán. Později pod orientálními vlivy se ale imperátoři považovali za „bohy“, i když ne každý ve stejné míře a stejným způsobem.

Zbývá se vrátit k závěru této strofy, kterou text vyjadřuje kontrast k výchozímu božskému postavení Krista: „sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka“ (Flp 2, 7ab). Český překlad „zmařil se“ je zdárný pokus o překlad ojedinělého řeckého výrazu „*ekenósen heauton*“, který nemá paralelu v celém korpusu řecké literatury. Adjektivum od tohoto kmene *kenos* má základní význam „prázdný“.²⁷ Sloveso *kenún* s významem „učinit prázdným, obrat někoho, zničit něco“ je užíváno jen zřídka ve starozákonních textech (pouze Jer 14, 2 a 15, 9) a pětkrát v Novém zákoně, a to pouze u Pavla jako metafora, obvykle v záporném smyslu.²⁸ Stěží lze v našem textu interpretovat tento výraz jako „anihilaci“ Krista, protože jeho osobní identita je od věčnosti neměnná. Místo takového absolutního smyslu je třeba dát přednost smyslu relativnímu „vysvléci se“ (z důstojnosti, která mu právem náleží) nebo „ozebračit se“. Co to konkrétně znamená v Kristově případě, na to neexistuje mezi komentátory jednoznačná odpověď. Jeho „zmaření sebe“ a „přijetí služebného postavení“ spolu těsně souvisí, jak to vyjadřuje participiální vazba druhé věty. Někteří vidí v přijetí „formy“ služebníka v kontrastu k výchozí božské „formě“ christologický model, tzv. „kenotickou christologii“. Další komentátoři uvažují o možném starozákonním vzoru, nejspíš o postavě „Hospodinova služebníka“ (Iz 52, 13 – 53, 12)²⁹ nebo o „trpícím spravedlivém“. Pokud uvažujeme o kontextu Pavlových adresátů, pak jako referenční rámec tohoto textu přichází v úvahu tehdejší nízké společenské postavení otroků, zbavených základních práv, nebo skutečnost, že lidé žijící v tomto světě jsou pod vlivem nadzemských nebo podzemních duchových mocností (srov. Gal 4, 1–9.24–25; 5, 1; Řím 8, 12–23), které určují jejich osudy. S ohledem na situaci Pavlových adresátů se zdá, že nejnižší společenský stav otroků a spoutání lidského života vládnoucími mocnostmi byla témata, s nimiž si Kristovo přijetí „postavení otroka/služebníka“ mohli nejsnáze spojit.

Ježíš mezi lidmi: ponížení, poslušnost a smrt (2, 7c–8)

Základní Kristův krok od božského postavení k přijetí otroctví je nyní komentován čtyřmi lapidárními výrazy. V enkomistickém holdu se obvykle uváděl slavný původ osobnosti, včetně proslulých předků a pozoruhodných okolností

27 Dvanáctkrát v pavlovském korpusu.

28 1 Kor 1, 17; Řím 4, 14; 1 Kor 9, 15; 2 Kor 9, 3.

29 Srov. výraz *dúleuonta* v Iz 53, 11 LXX nebo 49, 7.

narození, a dále skvělé činy (řec. *praxeis*, lat. *res gestae*). V této enkomistické oslavě Krista ale nic takového nenacházíme: ani zázračné skutky, ani zářivé učení, nemluví se tu ani o Božím království, které přišel Ježíš prosadit (srov. 1 Sol 2, 12), ani o jeho davidovském původu (srov. Řím 1, 3) nebo o heroismu lásky „Krista ukřižovaného“ (srov. 1 Kor 1, 23; 2, 2).³⁰ Text se těmto tématům vyhýbá možná proto, že téma „království“ mohlo být v kontextu s římským císařstvím interpretováno jako konkurenční, a tedy politicky nebezpečné.³¹

V této strofě dominuje jediný určitý slovesný tvar *etapeinósen heauton* (v. 8a). Obvyklý překlad „ponížil se“ zdůrazňuje Kristovu iniciativu, s níž si zvolil způsob nízkého životního postavení. Filipští křesťané jako mnoho lidí té doby zakoušeli denně ponižování těmi, kdo stáli ve společenském žebříčku nad nimi, nositeli moci a mašinerií ekonomického systému. V tomto stavu hledali nějakou postavu, s níž by se mohli ve svém ponížení ztotožnit, a tak nalézt smysl svého života. V pohanském náboženském světě byl pro ně přitažlivý především kult Dionýsa, Artemidy a Isidy. Při setkání s křesťanskými misionáři našli identifikační postavu v Kristu. A zde se nabízí možnost přeložit *etapeinósen heauton* jako „zakoušel na sobě ponížení“.³² Přijal-li Kristus jednou postavení otroka, přinášelo to s sebou pochopitelně ponižování různého druhu. Ve prospěch prvního překladu („ponížil se“) je třeba říct, že k zakoušení ponižování Kristus aktivně dal a dával svůj souhlas. Byla to jeho svobodná volba.

K hlavnímu výrazu *etapeinósen heauton* se připojují tři výrazy další. Dvě participiální vazby mu předcházejí: „stal se podobným lidem“ a „vnějším vzezřením (řec. *schémati*) byl shledán jako člověk“.³³ Obě formulace prostě vyjadřují Kristovo pozemské lidské bytí, ve kterém prožíval svůj každodenní život v blízkosti lidem, kterým bylo souzeno přijímat služebné postavení. Při takovém představení Krista pro ně tedy bylo snadné si uvědomit: „On je právě takový jako my!“

Kristovo zakoušené ponížení se nezastavilo ani před smrtí. Stručný jazyk textu nechává mnoho otázek čtenáře nezodpovězených. Nespecifikuje se, o jaký druh ponížení šlo. Jelikož upřesňující glosa dodává, že šlo o smrt na kříži, je zřejmé, že výraz „byl poslušný až k smrti“ (řec. *mechri thanatú*) není zamýšlen jen v časovém

30 Poslední věta v. 8 („a to smrt na kříži“) je některými badateli považována za Pavlovu dodatečnou vsuvku do staršího textu.

31 Tento důvod mohl vést také Pavla k tomu, že pro Ježíše typický pojem „království“ (Boží, nebeské) nahradil teologickým ekvivalentem „Boží spravedlnost“.

32 Takto např. REUMANN, *Philippians*, s. 370.

33 To je doslovný překlad řeckého textu.

významu „poslušný do té doby, než zemřel“, nýbrž ve smyslu kvalitativním: „od poslušnosti ho neodradila ani pohružka smrti“. Poněkud na rozpacích posluchače nechává skutečnost, že zůstává nevyjádřen předmět Kristovy poslušnosti. Filipské prostředí se vyznačovalo silnou přítomností vojenských veteránů a římských občanů, proto mu nebyl cizí pojem poslušnosti (*oboedientia*, *officium*) coby zavazující povinnosti, na které výrazně spočívala soudržnost tehdejší společnosti. Poslušnost (*hypakoé*) spolu s věrností a loajálností (*pistis*) byla ve starověku často předmětem chvály jako nezbytné občanské ctnosti. V rámci Pavlovy teologie se dá ale předpokládat, že filipským křesťanům neunikal ani teologický rozměr poslušnosti vůči Bohu, který se zakládá na slyšení Božího slova a poslušnosti Hospodinovým příkazům zejména v izraelské deuteronomistické tradici.³⁴ Názor některých komentátorů, že zde za předlohu sloužila postava Hospodina trpícího služebníka (Iz 53), je těžko dokazatelný. Dodatek o „smrti na kříži“ musel působit v římském prostředí velmi silně, když uvážíme, jak se o tomto potupném trestu vyjadřují židovští a latinští pohanští i křesťanští autoři.³⁵

Bůh Ježíše vyvýšil, aby byl Pánem nade vším (2, 9–11)

S veršem 9 vstupuje do textu přímo Bůh, který byl na začátku přítomen jen v neurčitěm výrazu *morfé theú*, označujícím výchozí sféru a stav protagonisty první části textu, Krista, který ovšem předtím nebyl přímo jmenován, nebereme-li v úvahu úvodní Pavlovu větu ve v. 5. Nyní zazní jeho jméno: Ježíš Kristus. Ale gramatickým podmětem a hlavním aktérem druhé poloviny textu je Bůh, který na Kristu vykonává dvojí činnost: vyvýšil ho na nejvyšší stupeň³⁶ a dal mu jméno nad každé jiné jméno (v. 9). Z Boží dvojí činnosti plyne dvojí důsledek: každé koleno se skloní a každý jazyk vyzná, že tento nově vyvýšený je Pán (vv. 10–11b).

34 Slovesné adjektivum *hypékoos* (= „poslušný“) je u Pavla užíváno zřídka; kromě našeho textu jenom v 2 Kor 2, 9. Častěji se vyskytuje sloveso *hypakúein* a typicky pavlovské je substantivum *hypakoé* (Řím 1, 5; 5, 19; 16, 26; 2 Kor 10, 6) jako jedno z důležitých hledisek křesťanské víry.

35 Např. „crudelissimum teterrimumque supplicium“, „mors turpissima crucis“, CICERO, *In Verrem*, V, 64, 165. Více viz např. D. W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen 2008; J. G. COOK, *Crucifixion in the Mediterranean World*, Tübingen 2014; D. W. CHAPMAN, *Trial and Crucifixion of Jesus: Text and Commentary*, Tübingen 2015.

36 Takto lze přeložit řecké sloveso s předponou *hyper-hypsósen*; srov. ČEP: „vyvýšil nade vše“; ČJB: „povýšil“ (v poznámce „nadmíru povýšil“); LP: „povýšil“; ČSP: „povýšil nade vše“; B21: „povýšil nade všechno“.

Ježíšovo vyvýšení „co nejvýš“ vypovídá o jeho novém postavení víc než běžné formulace spojované s jeho vzkříšením („Bůh ho vzkřísil z mrtvých“). Filipským adresátům asi bylo srozumitelnější slyšet o Kristově „vyvýšení“ než o „tělesném vzkříšení“. Vyvýšení do vznešenějšího postavení bylo součástí řeckých a římských vyprávění o vyvýšení hrdinů, jež patřilo k jejich apoteóze.

Bůh – Otec dále daruje Kristu „jméno“. Jedná se o milostivý dar; stojí za povšimnutí, že tento verš je jediné místo v Novém zákoně, kde předmětem Božího milostivého jednání (sloveso *echarisato*) je Ježíš, a ne ostatní lidé. „Jméno“ zde označuje „titul“, to je důstojnost a postavení, které Ježíš dostává nově, byť už na počátku existoval v „bytí rovném Bohu“. Je dost pravděpodobné, že za touto strofou je patrné schéma intronizačního ceremonálu, známého ve světě Blízkého východu, Starého zákona a v řecké a římské kultuře. Ve filipském prostředí mohl Kristův titul Pán ostře kontrastovat s mnoha „pány“ božského panteonu nebo s císařským titulem *dominus*.

Jediná jasná starozákonní citace ve v. 10c (Iz 45, 23 LXX) je rozšířena o trojstupňové kosmologické uspořádání světa: nebe, země, podsvětí. Úkon bohoocty má být nyní prokazován vyvýšenému Kristu jako Pánu anděly a duchy v nebi, lidmi na této zemi a mrtvými v podsvětí.³⁷

Starozákonní text Iz 45, 23 je aktualizován na Kristovu situaci. Prorok Izaiáš prohlašuje, že jednoho dne všichni přísahou stvrdí svou oddanost Hospodinu. Pavel tímto prorockým slovem v Řím 14, 10 stvrzuje, že před Boží soudnou stolicí se všichni budou zodpovídat za své jednání. Prorokovou autoritou apoštol zavazuje křesťany k odpovědnému jednání. V našem textu z listu Filipánům moment soudu a etické odpovědnosti chybí. Důraz je položen na klanění, chválu a vyznání Kristova postavení a moci coby Pána, jehož posledním důvodem a cílem je chvála a sláva Boží (v. 11c).

Vize všeobecného uznání Kristovy svrchované moci a panství evokuje otázku: Kdy to nastane? V souladu s některými Pavlovými výroky se nabízí snadná odpověď: při paruzii, až se Pán zjeví ve slávě.³⁸ Tak tomu mohli rozumět také filipští křesťané, kteří vědí o tomto Pánově dnu (Flp 1, 5.10; 2, 16; 3, 20–21; 4, 19). Pavel ovšem v tomto listě uvažuje o setkání s Pánem ve slávě už v okamžiku osobní

37 Jedná se o veškeré tvorstvo, aniž se tu vypočítávají všechny jeho součásti, jak to například činí Pavel v Řím 8, 38–39.

38 Srov. 1 Sol 1, 9–10; 2, 12.19; 3, 13; 1 Kor 15, 22–28.51–57 apod.

smrti (Flp 1, 19–26). Lze tedy připustit možnost,³⁹ že moc Kristova oslavení už nyní působí částečně účinky, které budou plně zjevné při jeho paruzii.

Klanění a mnohojazyčné vyznání Krista jako Pána se setkává s předchozí zkušeností filipských křesťanů, protože dobře znali, co to znamená žít v podřízení římským vladařům, a byli jistě svědky vícejazyčného holdování císaři. Nabízí se otázka, co nyní tuto jejich předchozí zkušenost nahradilo? Mnozí komentátoři se dovolávají kultického, ba přímo liturgického charakteru našeho textu a tvrdí, že zkušenost vyznání Krista jako Pána byla umožněna při slavení liturgie. Jiní zase namítají, že Ježíšovi vyznavači jsou jenom jednou částí těch, kteří podle textu vyznávají Kristovo panství. Hold a chvála je mu totiž vzdávána všemi bytostmi v celém kosmu. Tím by se úzce liturgické určení našeho textu vylučovalo ve prospěch jeho širšího evangelizačního a apologetického zaměření.

Závěrem nelze přehlédnout skutečnost, že posledním cílem Kristovy apotheózy je „sláva Boha Otce“ (v. 11c). „Ne že Bůh ustoupil stranou a na jeho místo nastoupil Ježíš. Spíš Bůh sdílí své panství s Kristem, aniž přestal být sám Bohem.“⁴⁰ V polemickém kontextu filipského římského prostředí mohl být Bůh Otec namířen proti Diovi, který byl vzýván jako „otec“, nebo proti císařskému titulu *pater patriae*.⁴¹ Asi nejsilnější protirímský náboj mělo vyznání „Ježíš Kristus je Pán“, které bylo v ostrém kontrastu k formuli „Gaius (nebo Nero) Caesar is *dominus*“.⁴²

Pozornost vůči tomu, jak se v textu Flp 2, 6–11 odrážely vztahy filipských křesťanů *ad extra*, k okolní společnosti, by nás neměla úplně odvést od poznatku, které tato raná kompozice poskytuje o christologickém obsahu křesťanské víry. Larry Hurtado⁴³ na studiu raného christologického materiálu ukazuje, že pavlovské křesťanství dokládá významné až mimořádné místo, které je Ježíši přisuzováno a jež se projevuje v „překrývání“ funkcí Boha a Ježíše. Tento jev je zřejmý už v 50. letech a Pavel ho ve svých listech přijímá jako již daný a dostatečně akceptovaný. V jeho listech není náznak větší polemiky s tímto privilegovaným postavením Ježíše v žádných křesťanských kruzích. Lze tu mluvit o jakémsi „big bang“, explozivně rychlém a podstatném rozvoji christologie v nejranějším období

39 Jako např. E. KÄSEMANN, „A Critical Analysis of Philippians 2:5–11“, in R. W. FUNK (ed.), *God and Christ: Existence and Province*, New York 1968, s. 45–88.

40 J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, s. 254.

41 Tímto titulem byl ověnčen Augustus a počínaje Tiberiem většina římských císařů.

42 REUMANN, *Philippians*, s. 374.

43 L. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 98–135.

růstu křesťanství. Podobně si tohoto jevu všímá Martin Hengel, jehož úsudek stojí za zmínku: „Doba mezi Ježíšovou smrtí a plně rozvinutou christologií, kterou nacházíme v nejstarších křesťanských dokumentech, v Pavlových listech, je tak krátká, že vývoj, ke kterému v ní došlo, lze nazvat jen podivuhodným.“⁴⁴ Stejně pozoruhodné je, že v témže raném stadiu rodícího se křesťanství lze nalézt to, co lze nazvat „binitarian pattern“ of devotion and worship“ (podvojný vzorec' zbožnosti a kultu), kde je Kristus příjemcem klanění spolu s Bohem, a to takovým způsobem, který lze jen přirovnat klanění se božstvu.⁴⁵

Třebaže jsme tedy text Flp 2, 6–11 nahlíželi primárně jako enkomium, jež sloužilo křesťanům k vymezení jejich víry navenek v konfrontaci s řeckými a římskými pohanskými projevy kultu, nelze alespoň v závěru přejít bez povšimnutí jeho liturgický hymnický ráz, pro který se vyslovilo a dosud vyslovuje nemalý počet novozákonních badatelů. Někteří z nich, jak bylo uvedeno na začátku článku, přisuzují textu aramejské/semitské palestinské kořeny. Dějiny utváření tohoto hymnického textu jsou dokladem širšího teologicko-liturgického procesu, který podle Davida Auna byl „snad vůbec nejdůležitějším dějinným vývojovým procesem v rámci rané církve“, jehož významnou součástí je „vznik kultického uctívání vyvýšeného Ježíše uvnitř prvotní palestinské církve“.⁴⁶ Do tohoto náhledu dobře zapadá tvrzení, že „univerzální aklamace Ježíše coby Pána v listu Filipánům 2, 10–11 je obecně chápána jako eschatologická projekce aktuální bohoslužebné praxe křesťanských skupin“, což dobře odpovídá „ranému křesťanskému pojetí jejich bohoslužebných shromáždění jako anticipování eschatologických skutečností“.⁴⁷

Závěrem: dnešní liturgická a spirituální aplikace

Nemůžeme nechat bez povšimnutí, jaké místo text Flp 2, 6–11 zaujímá v dnešní liturgii. V průběhu celého roku jím v Denní modlitbě církve vstupujeme do slavení neděle, když jej recitujeme jako novozákonní kantikum v prvních

44 M. HENGEL, „Christology and New Testament Chronology“, in *Between Jesus and Paul*, London 1983, s. 31.

45 HURTADO, *Lord Jesus Christ*, s. 135.

46 „Perhaps the single most important historical development within early church was the rise of the cultic worship of the exalted Jesus within the primitive Palestinian church.“ D. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972, s. 5.

47 HURTADO, *Lord Jesus Christ*, s. 142.

nedělních nešporách. Na *dies Domini* se nelze připravit lépe než osvojováním si „Kristova smýšlení“ a kontemplováním nade vše vyvýšeného Pána.

V liturgii Květné neděle tento lapidární text ve funkci druhého mešního čtení a jeho část (vv. 8–9) pronášená následně coby zpěv před evangeliem poskytují základní teologický rámec pro četbu pašijí. Stejně je tomu i v liturgii Velkého pátku.

Pozoruhodně pracuje s textem Denní modlitba církve od večera Zeleného čtvrtku do nešpor Bílé soboty, kde z něj utváří antifonu, jež nahrazuje tzv. Zpěv po krátkém čtení (lat. *Responsorium breve*). Na Zelený čtvrtek zaznívá v krátké verzi „Kristus byl pro nás poslušný až k smrti“. Na Velký pátek obohacena o „pavlovský“ dodatek „a to k smrti na kříži“. A na Bílou sobotu již zaznívá antifona v dlouhé formě rozšířená o slova „Proto ho také Bůh povýšil a dal mu jméno nad každé jiné jméno“, v nichž už prosvítá budoucí naděje velikonočního vítězství. Když je tato modlitba umocněna gregoriánským zpěvem, stává se z ní skutečná mystagogie – ponoření do Kristova velikonočního tajemství.

Z mnoha duchovních aplikací tohoto textu nechť na konci zazní slova někdejšího erfurtského novozákonníka a autora duchovních knih Heinze Schürmanna. Ten Kristovu dráhu popsanou v hymnickém textu Flp 2, 6–8 nazval trefně „kariéra směrem dolů“ („Karriere nach unten“). Jeho prostá, ale hluboká slova budou vhodným završením celé této studie: „Už v tajemství jeho příchodu se projevuje zřetelně jak jeho ‚ponížení‘, tak i ‚vydání se‘ (*tapeinosis a kenosis*) (Flp 2, 6nn). U něho je nám jasné, že Boží láska jde vždy v ‚kariéře směrem dolů‘ ‚cestou poníženosti‘ do chudoby, aby nás vykoupila. Toto ponížení a vydání se křesťany přicházející na svět se stává zřejmým ve svých celosvětových dimenzích, pohlížíme-li na Ježíšův konec v poslušnosti ‚až k smrti, a to k smrti na kříži‘ (Flp 2, 8).“⁴⁸

Jaroslav Brož, nar. 1963, vyučuje na katedře biblických věd Katolické teologické fakulty UK v Praze. Badatelsky a publikačně se zaměřuje zejména na list Židům, pavlovskou teologii, aramejský základ evangelní tradice a různá témata biblické spirituality. Mimo oblast biblistiky se také okrajově zabývá syrskou křesťanskou literaturou. Kontakt: Katolická teologická fakulta UK v Praze, Thákurova 3, 160 00 Praha 6

48 H. SCHÜRMAN, *Geistliches Tun*, Leipzig 1986, s. 50; citováno z českého překladu: H. SCHÜRMAN, *Duchovní život v praxi*, přel. František Hron, Praha 1995, s. 40.



COMMUNIO

MEZINÁRODNÍ KATOLICKÁ REVUE

CHUDÍ

PIERRE COULANGE
VOJTĚCH BROŽ
OLIVIER BOULNOIS
JAN HOJDA
GERHARD LUDWIG KARDINÁL MÜLLER
KAREL SLÁDEK
JAROSLAV BROŽ

SVAZEK

77

4/2015

19. ROČNÍK

OBSAH

EDITORIAL	5
BŮH MÁ PRIVILEGIUM VIDĚT CHUDÉ <i>Pierre Coulange</i>	7
CHUDOBA V BIBLI – OD PROKLETÍ K BLAHOŠLAVENSTVÍ <i>Vojtěch Brož</i>	17
NEJVYŠŠÍ CHUDOBA FRANTIŠKÁNSKÁ ZKUŠENOST, VÝZVA K ZAMYŠLENÍ? <i>Olivier Boulnois</i>	43
CHUDÝ PŘED BOHEM A CHUDÝ V BOHU „NEPŘIMĚŘENÁ“ LÁSKA BOHA K ČLOVĚKU A JEJÍ TRINITÁRNÍ ZÁKLAD <i>Jan Hojda</i>	58
CHUDOBA JE PRO CÍRKEV VÝZVOU SOUVISLOST SOTERIOLOGIE A ETIKY <i>Gerhard Ludwig kardinál Müller</i>	69
CHUDÍ V „ZELENÉ ENCYKLICE“ <i>LAUDATO SI'</i> PAPEŽE FRANTIŠKA <i>Karel Sládek</i>	75
<i>Různé</i> KRISTOVO SMÝŠLENÍ: PONÍŽENÍ JAKO CESTA K VYVÝŠENÍ (FLP 2, 6–11) <i>Jaroslav Brož</i>	88
ABSTRACTS	100



EDITORIAL

„Jdeme, nic jsme nepřinesli. / Holá dlaň se chytá jeslí.“ Těmito verši z básně Bohuslava Reynka Vánoce 1970 otevíráme další číslo naší revue, které se tentokrát věnuje tématu „Chudí“. Snahou redakce bylo předložit takový soubor textů, jež by nepřinesl pouze úvahy a studie obecně zaměřené na otázku chudoby, ale poukázal i na to, co znamená být chudý v Božích očích a ve světle víry. Do centra pozornosti tak vstupuje tematika chudých. Právě oni tvoří, jak na to poukazuje legenda o svatém Vavřinci, „skutečný poklad církve“.¹ Proto se již první příspěvek zabývá Božím pohledem na chudé a maličké. Jeho autor Pierre Coulange poukazuje na to, že tento pohled není nečinný, ale představuje určitou Boží specifickou zjevenou v textech Písma. Bůh má privilegium vnímat zvláště ty, kdo jsou vystaveni bídě a útlaku. Není „nucen“ sklánět se kvůli své výši, naopak vidí maličkého právě proto, že sám je tak veliký.

Přehledným a uceleným způsobem poskytuje vhled do tématu čísla studie Vojtěcha Brože. Předkládá celou škálu rozmanitých přístupů Písma svatého k chudým a chudobě. Poukazuje na protikladné tendence vnímat chudobu jednak jako prokletí a důsledek hříchu, jednak jako stav, ve kterém se zvláště projevuje Boží láska k člověku. Díky Ježíšově z lásky přijaté chudobě se tento stav stává příslibem blaženosti, ve které je láska největším a jediným pravým bohatstvím člověka i Boha.

O síle a účinnosti evangelijní chudoby v dějinách svědčí františkánská zkušenost, kterou jako výzvu k zamyšlení předkládá ve svém článku Olivier Boulnois. Novosti františkánské chudoby vděčí intelektuální historii Západu za jednu ze svých nejvýznamnějších stránek. Od práva být chudý odvozuje svůj původ společenská smlouva, politická moc, pozitivní právo i tržní hospodářství.

Ve světle smlouvy Boha s člověkem a na základě spojení s Kristem lze člověku rozumět jako někomu, kdo je chudý před Bohem a chudý v Bohu. Na to poukazuje příspěvek Jana Hojdy. Klíčem k zmíněnému pojetí je to, že člověk zdarma dostává účast na věčném sdílení lásky Otce a Syna v Duchu svatém.

1 Benedikt XVI., *Deus caritas est*, čl. 23.