



Studia a texty

Evangelické teologické fakulty

číslo 22 (2013/1)

Coptica – gnostica – mandaica

Studie a texty
Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 22 (2013/1)
Coptica – gnostica – mandaica

Coptica – gnostica – mandaica

uspořádali

W. B. Oerter, V. Ondráček, Z. Vítková

Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu
GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Sazba Jiří Veselka

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN 1802-6818

Číslo 22 (2013/1)

Coptica – gnostica – mandaica

Uspořádali W. B. Oerter, V. Ondráček a Z. Vítková

Obsah

Předmluva	i
H. -G. BETHGE	
A new papyrus codex with texts from the Pauline letters in Coptic. A preliminary report	1
U. U. KAISER	
„Wiedergeburt“ im Neuen Testament. Alte und neue Ansätze zur Untersuchung einer metaphorischen Redeweise.....	11
J. PAVELČÍK	
Podobenstvo o perle v <i>Tomášovom evanjeliu</i> (log. 76): porovnanie so synoptickými paralelami	30
J. K. SCHWARZ	
Gottesherrschaft und Welt im <i>Thomasevangelium</i>	55
W. B. OERTER	
Verlesen? Verhört? Zu den handschriftlichen Korrekturen in den Nag-Hammadi-Schriften.....	70
Z. VÍTKOVÁ	
Adam dává jména zvířatům: Gn 2,19-20 a význam jmen v gnostické theologii	80
K. STIFEL	
<i>Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel:</i> Beobachtungen zur Christologie	95
V. ONDRÁČEK	
Božské hypostáze dle traktátu <i>Protennoia ve třech tvarech</i> (NHC XIII,1).....	106
P. RYNEŠ	
Utrpení a smrt v kodexu Tchacos	117

J. GEBELT	
<i>Mandi</i> – mandejská svatyně.....	127
M. VINKLÁT	
Forgotten Mandaic Magic Texts in the British Museum.....	145
Bibliografie literatury vyšlé v češtině a slovenštině k tématům tohoto čísla (koptologie, gnóze, mandejské náboženství)	152
Seznam užívaných zkratk	158

Předmluva

Tento sešit s názvem *Coptica – gnostica – mandaica* obsahuje z větší části¹ příspěvky, které zazněly na stejnojmenném symposiu, konaném ve dnech 31. května a 1. června 2012 v prostorách ETF UK. Téma symposia bylo záměrně pojato poměrně široce. Termín „coptica“ měl představit příspěvky, jež se tématicky zabývají texty napsanými koptsky, tedy posledním vývojovým stupněm faraonské egyptštiny z doby již po přelomu letopočtu, a to především koptskou literaturou překladovou (překlady biblických, raně křesťanských a gnostických spisů). Protože se v koptštině zachovalo poměrně velké množství gnostických traktátů, zvolili jsme jako druhé slovo v názvu konference právě termín „gnostica“, jenž měl vybízet k příspěvkům zkoumajícím toto duchovní hnutí pozdního starověku. Termínem „mandaica“ jsme chtěli odkázat na jediné do současnosti přeživší gnostické náboženské společenství, jež je u nás předmětem zájmu pouze nemnohých badatelů.

Volba tématu vzbudila čilý ohlas a nakonec nám přinesla jedenáct příspěvků, někdy značně odlišných, jindy tematicky příbuzných.

H.-G. Bethge v příspěvku *A new papyrus codex with texts from the Pauline letters in Coptic. A preliminary report* referuje o své práci na nově objeveném kodexu pavlovských spisů v sahidštině. Řecký i koptský Nový Zákon jsou předmětem článku U. U. Kaiser „*Wiedergeburt im Neuen Testament. Alte und neue Ansätze zur Untersuchung einer metaphorischen Redeweise*“, který se zabývá především významem a způsobem metaforických vyjádření znovuzrození. Dva další příspěvky se zabývají raně křesťanskou (2. stol.) sbírkou Ježíšových výroků *Tomášovým evangeliem*. J. Pavelčík (*Podobenstvo o perle v Tomášovom evanjeliu /log. 76/: porovnanie so synoptickými paralelami*) se věnuje logiu 76 a srovnává je se synoptickými paralelami, zatímco J. K. Schwarz (*Gottesherrschaft und Welt im Thomasevangelium*) pojednává význam a vztah pojmů „království“ a „svět“ v tomto evangeliu. W. B. Oerter se v příspěvku *Verlesen? Verhört? Zu den handschriftlichen Korrekturen in den Nag-Hammadi-Schriften* na základě vybraných textů pokouší analyzovat původní opravy chyb v textech z Nag Hammádí. Článek Z. Vítkové *Adam dává jména zvířatům: Gn 2,19–20 a význam jmen v gnostické theologii* se zabývá výkladem Gn 2,19–20 ve dvou spisech z Nag

¹ Pouze dva články (J. K. Schwarze a J. Gebelta) jsou jiné než ty, které byly původně na symposiu předneseny, a byly napsány výhradně pro tento sborník.

Hammádí (*Podstata archontů* /NHC II,4/ a *O původu světa* /NHC II,5/) a osvětluje význam a funkci pojmenování v gnóstické tradici. K. Stifel ve svém článku „*Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel*“: *Beobachtungen zur Christologie* vykládá, jaké místo je v dějinách teologie třeba přisoudit spisu *Skutky Petra a dvanácti apoštolů* (NHC VI,1). Centrem zájmu příspěvku V. Ondráčka *Božské hypostáze dle traktátu Protенnoia ve třech tvarech* (NHC XIII,1) jsou vztahy božských bytostí v tomto traktátu a především jejich trojiční struktura. Příspěvek P. Ryneše (*Utrpení a smrt v kodexu Tchacos*) se věnuje nedávno objevenému kodexu Tchacos a zabývá se pojetím utrpení a smrti v jednotlivých jeho spisech (*List Petra Filipovi, Zjevení Jakubovo, Jidášovo evangelium, Allogenés*) i možným celkovým záměrem jeho editora. Poslední dva příspěvky našeho čísla se věnují mandejskému náboženství. J. Gebelt v článku *Mandi – mandejská svatyně* klasifikuje mandejské rituální stavby, popisuje jejich architekturu a vysvětluje jejich symbolický i praktický význam. Na základě vlastních výzkumů mandejské diaspory v Austrálii popisuje stavbu tamní mandejské svatyně a její důležitost pro další přetrvání mandejského náboženství. Příspěvek M. Vinkláta *Forgotten Mandaic Magic Texts in the British Museum* je čímsi jako „muzejní archeologii“: analyzuje dva dosud neidentifikované a nepřeložené mandejské magické texty, nyní uložené v Britském muzeu, a zařazuje je do jejich pravděpodobného historického a náboženského kontextu. Na závěr svazku je zařazena přehledná bibliografie dosud vyšlé koptologické a mandeologické literatury sepsané v češtině a slovenštině.

Za možnost prezentace výsledků tohoto symposia i před širokou veřejností děkujeme vstřícné nabídce Evangelické fakulty Univerzity Karlovy, která časopis *Studie a Texty* vydává, konkrétně pak panu Janu Roskovcovi. Za harmonický a ničím nerušený průběh symposia na tomto místě děkujeme také pomocníkům z řad studentů Miroslavu Zvelebilovi a Janě Šuchmové.

V Praze, dne 23. 7. 2013

Editoři

A new papyrus codex with texts from the Pauline letters in Coptic A preliminary report

Hans-Gebhard Bethge

Resumé: *Nový koptský papyrový kodex obsahující texty z Pavlových listů – předběžná zpráva*

V souvislosti s *editio princeps* kodexu Tchacos vešla před pěti lety ve známou existenci větších částí dosud neznámého a původně objemného saidského rukopisu na papyru, jenž je v soukromém vlastnictví ve Švýcarsku. Kodex pochází pravděpodobně ze 4. století, má rozsah 21 listů (42 stran) plus fragmenty různé velikosti a obsahuje pavlovské texty z 1K, Žd, Ga, Ef, Fm, Ko a 1Te. Tento příspěvek představuje rukopis a přípravu jeho publikace. Upozorňuje též na určité textové zvláštnosti i na dosud nevyřešené otázky stran tohoto bezpochyby významného rukopisu, který se řadí k nejstarším svého druhu.

The textual basis for the New Testament in terms of antique and, in particular, Greek manuscripts has expanded steadily, albeit not very remarkably. For Coptic (textual) witnesses, however, the picture is quite different. Looking back on the last decade, we have seen an increasing number of new manuscripts. Apart from a considerable number of publications of minor manuscripts, there have been several editions of substantial manuscripts over the last few years. To give just one example, the manuscript of *Matthew* (chapter 5–28) from the Schøyen Collection, dating from the 4th century, was published more ten years ago by Hans-Martin Schenke.¹ And, in addition, the Papyrus Michigan 3520, which dates back to the same time and contains, among others, an intriguing text from *First John* and from *Second Peter*, was published in 2003.² I mention these books because the texts which were revealed because of them are exceptionally notable and therefore worth being discussed more widely. This has, unfortunately, only happened to a very limited extent up to this point.

¹ *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen). Coptic Papyri. Volume I. Manuscripts in the Schøyen Collection II*, Oslo 2001.

² *Papyrus Michigan 3520 und 6868 (a). Ecclesiastes, Erster Johannesbrief und Zweiter Petrusbrief im fajumischen Dialekt*, TU 151, Berlin/New York 2003.

This paper introduces a new, as yet unknown but fairly substantial and comprehensive manuscript to the public. This manuscript is comprised of the remains of what was originally a much larger codex containing texts from the Corpus Paulinum.

Provided that the information that we have is accurate, this still unnamed codex was found by peasants near El Minia in Middle Egypt at the end of the 1970s.³ They found it along with the so called Codex Tchacos, which contains five writings (*The Letter of Peter to Philip*, [*The First Revelation of James*, *The Gospel of Judas*, *The Book of Allogenes* and parts of the hermetic tract on rebirth [CH XIII]). The find also includes a parchment codex comprising the text of the *Book of Exodus* and a mathematical treatise, both in Greek. In 1983, Stephen Emmel, a well known coptologist, was able to briefly examine the find before it was placed on the international antiquities market and became inaccessible to scientific evaluation. It was not until the year 2000, when the Swiss antique dealer Frieda Tchacos-Nussberger acquired three of the manuscripts, that the situation improved.

The codex I want to speak of, i.e. the one containing texts from the Corpus Paulinum, has been briefly referred to several times in the past, namely by Herbert Krosney⁴ as well as by Rodolphe Kasser⁵ and James M. Robinson.⁶ However, further details have not yet come to light.

Frieda Tchacos-Nussberger, the owner of the manuscript, entrusted Gregor Wurst (University of Augsburg) with editing the codex. In turn, he asked me more than two years ago whether I would like to join him in doing so and I, of course, happily and gratefully accepted.

From January to April 2010, on the occasion of an exhibition at the Augsburg University Library, a few pages of the codex were presented to

³ Cf. R. Kasser, "Lost and Found: The History of Codex Tchacos", in: R. Kasser – G. Wurst (eds.) *The Gospel of Judas. Together with The Letter of Peter to Philip, James, and A Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition*, Washington 2007, 1–25.

⁴ *The Lost Gospel. The Quest for the Gospel of Judas Iscariot*, Washington, D. C. 2006, 111–112.

⁵ Cf. "The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas", in: R. Kasser – M. Meyer – G. Wurst, *The Gospel of Judas*, Second Edition, Washington 2008, 61.

⁶ *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel*, San Francisco 2006, 117–118.

the public for the first time, together with, among others, some pages from the Codex Tchacos, including those from the Gospel of Judas.⁷ At this point and until early July 2011 the remaining parts of the originally larger codex, consisting of texts from the Corpus Paulinum, were kept in Augsburg to be prepared for their edition of the codex. During that time, Gregor Wurst put together a few fragments and a number of pages or larger passages of text could therefore be restored, at least partially. Between January 2010 and July 2011, during several stays in Augsburg, I subjected the texts to an intensive examination, sometimes with the aid of UV light, among other methods. In this way, I was able to produce preliminary transcriptions. Since the autumn of 2011, I have checked these against new photographs, as well as against transcriptions by Gregor Wurst, and we have, in addition, discussed many difficult readings. It is certain that further questions, and also perhaps new ones, will also have to be clarified on the basis of the originals, which are now back in Switzerland.

The codex that I have the pleasure of presenting here is among the oldest manuscripts of Paul that we know of. The manuscript probably dates back to the 4th century. Despite being in a partially fragmentary state, it is a rather large and voluminous manuscript. As far as I know, only the Milan Manuscript edited by Tito Orlandi⁸ is longer while being, at the same time, fairly old. The codex was written in the Middle Egyptian Coptic dialect and has been dated to the end of the 4th or the beginning of the 5th century. The Papyrus Bodmer XIX, edited by Rodolphe Kasser,⁹ originates from the same time but, in addition to *Matthew* 14–28, contains nothing more than *Romans* 1:2–2:3. Other major Coptic manuscripts have to be dated to later times, such as the codex comprising the Corpus Paulinum, published by Herbert Thompson nearly 80 years ago,¹⁰ which dates back to the 7th century; or the very large, albeit incomplete, manuscript from the Pierpont Morgan Library that dates from the 9th century.¹¹ As to the Greek textual tradition, except for Papyrus 46, we only have a more or less frag-

⁷ Cf. the exhibition catalogue: G. Hägele -G. Wurst, *Novum opus ex veteri. Vom Judas-Evangelium zur Furtmeyr-Bibel. Biblische und apokryphe Handschriften aus Antike und Mittelalter*, 2010, 6.18–23.

⁸ *Lettere di s. Paolo in copto-ossirinichita*, Milano 1974 (= Papiri dell'Università di Milano, vol. V).

⁹ *Papyrus Bodmer XIX. Evangile de Matthieu XIV,28 – XXVIII,20. Epître aux Romains I,1 – II,3 en sahidique*, Cologny-Genève 1962.

¹⁰ *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles. Chester Beatty Codex A/B*, Cambridge 1932.

¹¹ M 570 and M 571.

mentary confirmation in papyri and old majuscule manuscripts according to the manuscript list in Nestle-Aland.¹² Only the Codices Sinaiticus and Vaticanus and, a little later, Alexandrinus and Claromontanus, offer more material, though in different amounts thereof.

The remains of the new codex contains at least 21 sheets, that is 42 pages, many of which are more or less complete whereas others only survive in fragments or have been – as I mentioned – partially reconstructed from various fragments. The sheet size measures around 24.5 × 15.5 cm. Each sheet comprises 30 to 35 lines with about 25 letters per line respectively, occasionally containing more and sometimes fewer letters.

The following texts have been preserved:

First Corinthians (I Cor): 8:5–9:13 (2 pages)

Hebrews (Heb): 11:30–13:25 + subscription (6 pages)

Galatians (Gal): adscriptio 1:1–3:19; 4:24–27; 5:5–8 (8 pages)

Ephesians (Eph): 2:11–3:21; 4:2–12.16–20.26–29; 5:4,12.18–25;
5:27–6:1.6–12.15–20 (11 pages)

Philippians (Phil): some traces of the adscriptio as well as 1:1–3.9–28;
2:2–4.14–15 (5 pages)

Colossians (Col): 1:16–18.24–27; 2:1–3,21; 3:21–4:15 (as photograph only); 4:15–18 + subscriptio (more than 8 pages)

First Thessalonians (I Thess): adscriptio as well as 1:1–2:19 (nearly 5 pages)

Looking at the image, it is striking how different the pages appear from those belonging to the Codex Tchacos. The handwriting in particular is clearly different. There are more lines per page and more letters per line. In a way, one is reminded of some of the Nag Hammadi Codices. The face of the text is edged in red frame, thereby presenting another external feature. However, as we can see, the scribe took the liberty of repeatedly ignoring this on the right and bottom margins. Moreover, some lines are considerably longer. As can be imagined, for some fragments this complicates the reconstruction of the pages.

As with other manuscripts in the Coptic, as well as in the Greek, textual tradition, corrections appear again and again, such as in Heb 12:11 and

¹² 28. Revidierte Auflage, Stuttgart 2012, 792–810.

12:13 or Kol 3:17. Furthermore, there are also occasional slips of the pen or errors, as for example in Heb 12:10, Gal 1:17, Eph 3:4 or 1Thess 1:5. Punctuation seems rare, but occurs, for example, in Eph 3:4 and 5:11. Incidentally, a spatium can be found, as in Gal 1:13; 2:2; Col 2:11.

The language of the manuscript is Sahidic, showing however a few peculiarities. It is noticeable that, instead of a supra-linear stroke, there is often an ϵ – thus, for example, $\varrho\epsilon\bar{\eta}\bar{\eta}$ instead of $\varrho\bar{\eta}$ or $\tau\epsilon\tau\epsilon\bar{\eta}\bar{\eta}$ instead of $\tau\epsilon\tau\bar{\eta}$. This is not, however, always applied consistently: we can also find the version $\bar{\eta}\varrho\eta\tau\bar{\eta}$ or $\tau\eta\rho\bar{\eta}$, sometimes without the supra-linear stroke.

Some particular spellings need to be set apart from the above; for example, $\omicron\gamma\tau\epsilon$ instead of $\omicron\gamma\Delta\epsilon$ (Heb 12:5), $\Delta\Gamma$ instead of $\Delta\eta\Gamma$ (Gal 1:10), $\zeta\epsilon$ instead of $\kappa\epsilon$ (Gal 1:19) or $\text{C}\Delta\text{P}\Delta\bar{\zeta}$ instead of $\text{C}\Delta\text{P}\bar{\zeta}$ (passim), $\epsilon\eta\Delta\psi\omega\psi$ instead of $\epsilon\eta\Delta\psi\omega\psi$ (I Thess 1:5) or $\eta\omicron\gamma\tau\epsilon$ instead of $\eta\omicron\gamma\tau\epsilon$ (I Thess 1:6). As previously mentioned, a subscriptio (following Heb and Col) can be found on two occasions and twice we find a complete superscriptio (preceding Gal and I Thess).

It is also significant that various traces of pagination can be discovered and observed, most of all well preserved. Gal 1 shows traces from $\text{P}\eta\Delta$ (141). Gal 2 has got $\text{P}\eta\text{B}$ (142) and $\text{P}\eta\Delta$ (144), Heb 13:14–25 shows $\text{P}\eta$ (140). Pagination corrections occur on two pages of Heb where the erroneous count of 160 has been amended to the correct count of 130 (thus, λ instead of $\bar{\zeta}$). We find this on the pages with the texts of Heb 11:30–39 and 12:10–20.

As a result, the count of $\text{P}\lambda\Theta$ (139) is therefore accurate on the page with Heb 13:3–14. That only traces of page numbering survive, when they survive at all, is caused by the fragmentary condition of the associated pages. It is not uncommon with some of the pages that it is just their upper parts which are missing .

There is a connection between this manuscript's special sequence of Paul's Epistles and the preserved paginations. Most likely, Heb was placed before Gal. All else, however, is far from certain. It seems that the probable order was Rom, 1 and 2 Cor, Heb, Gal, Eph, Phil, Col, 1 and 2 Thess. Whether the Pastoral Epistles had been part of the codex is, however, impossible to ascertain. Presumably, Phlm was included. On the other hand, it is not conceivable to think of a sequence as in Papyrus 46, which would render the order: Rom, Heb, 1 and 2 Cor, Eph, Gal and so on. As the re-

constructed sheet of 1Cor 8 and 9 lacks pagination and nothing of Rom has been preserved, there is no solution to this question. It is unlikely that 1 and 2 Cor followed Gal. Further analysis and indexing will therefore have to consider the order of the individual epistles.

Notwithstanding the genuinely interesting question of the sequence of the individual manuscripts, another already intimated aspect emerges. As the preserved paginations reveal, the codex might not only have contained texts from the Corpus Paulinum. If Heb is somewhere around page 130 and – as one may assume – 1 and 2 Cor as well as Rom, or at least Rom, had preceded them, then space would remain for something additional. It is unclear, though, what texts or writings these could have been, and it can therefore only be speculated upon. Surprisingly enough, one page in this codex, at a rough estimate, is nearly equivalent to one page in Nestle-Aland's *Novum Testamentum Graece*. Taking into account the aforementioned long epistles, the pages occurring at the beginning may therefore have been preceded by approximately 100 pages of Pauline texts. It still remains a mystery as to what else could have been there. Earlier on, Gregor Wurst and I had considered a theory that had supposed the *Acts* to be the codex's opening script. However, this can hardly be the case as it is far too long. Careful thought could now be given to an idea that the so called Catholic epistles may have been positioned right at the beginning. The space available would probably have been sufficient. Given the state of current knowledge, however, this exciting question still awaits an answer.

Let us now look at the nature of the text itself and some of its characteristic features. In the first instance, this manuscript – to the degree to which it has been preserved and made accessible – in general displays a more or less normal text without too many or too wide a range of variations. Due to its generally fragmentary condition and the particular absence of certain passages – the whole of Rom, 2 Cor and 2 Thess and the greater part of 1 Cor – many obvious questions remain unsolved. Just to give a couple of examples, we have, sadly, no knowledge of the opening address to Ephesians nor do we have any information on the conclusion of Rom.

In spite of these issues, the preserved text shows itself to contain some remarkable facets, some of which I would now like to highlight in the established order of the manuscript.

I Cor 8:10: there is no equivalent to σέ = “you” (that is ΕΡΟΚ), which can usually be found in Coptic and in many Greek texts (ἐάν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν = “For if any one sees you a man of knowledge”). This manuscript displays the text without “you” as does p 46 B F G latt.

Heb 11:35: ΕΜΠΟΥ[Ω]ΦΠ ΕΡΟΟΥ ΜΠΩΤΕ. This matches Greek text which, in this instance, has no variant in the edition by Nestle-Aland. Other Coptic witnesses have ΜΠΩΤΕ ΜΠΕΥΩΜΔ, which corresponds to ἀπολύτρωσιν τῶν σωμάτων αὐτῶν = “release of their body”. Hence, what we have here is obviously an inner-Coptic variant displaying a shorter text.

Heb 11:37: Other Sahidic witnesses read ΔΥΟΥΔΑΥΟΥ = ἐπίρθησαν (“they were sawn [into pieces]”) at the beginning of the verse. This manuscript has, again, a shorter text. The sequence is the same as in p 46. The evidence is, however, a little weak. The text is seriously damaged and one could instead think of ΔΥ[ΠΕΙ][Ρ] ΔΖ[Ε] (“they were tempted”). The Greek textual tradition has, as specialists know, many variants, mainly due to the additional ἐπειράθησαν (= “they were tempted”) that many important witnesses display and which, as far as I am aware, has not been met with in the Sahidic tradition so far.

Heb 12:4: Here we find an additional ΓΔΡ like in other manuscripts. As for the Greek tradition, this is attested for by D*L.

Heb 12:10: Here the text is shorter than usual. It is possible that this is an accidental omission, namely of the ΕΟΥΝΟΥΡΕ ΕΡΟΝ as equivalent to ἐπὶ τὸ συμφέρον (= “for our benefit” or “to a profit” or “advantage for us”), or it may be an idiosyncratic textual form: “This one, however, he makes so that we may become partakers in (or: “that we may share”) his holiness” (ΠΑΙ ΔΕ ΠΤΟΥ Π Ε[ΤΡΕ]ΝΧΙ ΕΒΟΛ ΖΕ[Μ] ΠΕΟΥΟΥ). Of course, at this stage, it is impossible to decide for sure.

Heb 12:21: As in other Coptic manuscripts, there is no equivalent in the Greek textual tradition to the καὶ at the beginning of the verse. ΝΕΥΝΟΥΖΟΥΤ[Ε] is most probably a misspelling. It has to be emended and altered into ΝΕΥ{ΟΥ}ΖΟΥΤ[Ε], which is equivalent to the Greek term φοβερὸν (“terrifying” or “fearful”).

While other Coptic witnesses translate τὸ φανταζόμενον (“the sight” or “being manifest”) as ΕΟΥΟΥΝΖ ΕΡΟΟΥ, that is, as a circumstantial clause in the present tense (a present participle), this new manuscript presents a relative clause using the past tense = perfect (ΖΟΥΤΩΣ ΝΕΥ{ΟΥ}ΖΟΥΤ[Ε Π]Ε ΝΤΑΟΥ[ΥΩΝΖ] ΕΡΟΟΥ; “it was something fearful that had appeared”).

Heb 13:4: Unlike in the Greek text and other Coptic witnesses – which do not present any variants – the ΔΥΩ (καὶ) is missing.

Heb 13:9: In this passage, provided it is not a misspelling, we come upon an inner-Coptic variant: instead of ΕΥΨΟΒΕ we find only ΨΟΒΕ as a translation for ποικίλαις (= “various”).

Gal 1:16: Unlike other Coptic manuscripts, this manuscript does not show ΕΙΕΤΑΩΘΟΕΙΩ with ΜΜΟΥ as equivalent to εὐαγγελίζομαι αὐτόν, but with

ⲙⲙⲐⲐ, which may well be the equivalent to αὐτό or αὐτά (“it”). This has not been attested to so far. Needless to say, this could be a writing error.

Gal 2:16: As in the rest of the Coptic tradition there is no δέ, as – for example – in Papyrus 46 A, at the beginning of this verse.

Gal 3:4: At the end of the verse, the second ⲈⲒⲬⲬ (“in vain”) appears to have been omitted accidentally.

Gal 3:8 et seq.: The well known end of verse 8, which is transmitted without any variants and the usual beginning of verse 9 (ⲒⲬⲐⲐⲐⲈ ⲛⲈⲈⲐⲐⲐ ⲒⲈⲛ ⲐⲐⲒⲐⲐⲐⲐⲐ = ὥστε οἱ ἐκ πίστεως (“so that those out of the faith”), most probably had not been written here. This might be an accidental omission. The state of the manuscript here does not permit us to clarify this.

Gal 3:17: If we cannot achieve better legibility, the text as we know it cannot be fitted in the lacuna, for it is too long. Similar issues occur in other passages.

Eph 3:3: At the beginning of the verse, as in other Coptic witnesses, there is no equivalent to the Greek ὅτι. The Greek tradition is ambivalent: p 46 B and other manuscripts do not have the ὅτι as opposed to, for example, Codex Sinaiticus A C D.

Eph 4:11: Despite the lacuna in the text, it is clear that the end of the verse, which is of crucial importance to the content of Eph, does not read ⲁⲒⲬⲬ ⲛⲐⲐⲁⲒ (καὶ διδασκάλους = “and [as] teachers”) like most other Coptic manuscripts but ⲒⲈⲛⲐⲐⲐⲐⲐⲐ ⲛⲐⲐⲁⲒ (= “others [as] teachers”) instead. In Greek, this would equate to τοὺς δέ before διδασκάλους, which, however, has not been attested to. Of course, not every Coptic passage is necessarily preceded by a corresponding Greek one. It may also be the result of a vagueness in the translation. One, therefore, has to be careful about assuming a certain Greek wording behind a Coptic phrase – and this does not only apply in this instance.

Eph 4:28: Here, again, the text of Eph 4:26–31 is rather fragmentary. What we can see here is nothing but a piece of 16 lines without margins on the right or left. It seems that verse 28 is shorter in its second half. It is difficult to say, though, whether any parts of the text are missing. For this passage, the Coptic tradition is not consistent. The Greek witnesses, too, show different variants, both as to the positioning of τὸ ἀγαθόν (“the good”) as well as to the occurrence of ταῖς [ἰδίας] χερσίν (“with their [own] hands”).

Col 1:25: Here the text is even more fragmentary. Provided that we are right in supposing ⲈⲐⲐⲐⲐⲐⲐ ⲈⲈⲐⲐⲐ (πληρῶσαι = “fulfil/bring to fullness”), there was definitely more in that lacuna than the text we know of. Maybe one could think of the addition of ⲈⲒⲐⲐⲐⲐ ⲈⲐⲐⲐⲐⲐⲐ (“for you”). Of course, in the Greek tradition there is no second εἰς ὑμᾶς. As mentioned above: we have to be careful about assuming a certain Greek wording behind a Coptic phrase.

Col 2:2: In the Greek tradition, the text shows many variants, and it exhibits a few noteworthy features in this manuscript too. There is no equivalent to the genitive τῆς συνέσεως, but there is ⲈⲐⲐⲈⲛⲐⲐⲐⲐⲐⲈⲈ (“of the understanding” or: “of the knowledge”) instead. However, this does not necessarily equate to εἰς τὴν σύνεσιν.

The end of the verse, which in both Greek and Coptic witnesses shows different variants, leads to the assumption that, originally, there was something other than ΠΝΟΥΤΕ [ΠΕΩΤ ΜΠΕΧC (του θεου πατρος του Χριστου = “of God the Father of the Christ”). A glance at the apparatus of Nestle-Aland, as well as Horner’s edition, indicates what one could have considered here. This, however, remains an assumption.

Col 2:14: In the first part of the verse, it is not possible to fill in the lacuna on the basis of the variants that we know of. It is appropriate to read ΧΙΡΟΓΡΑΦΟ[Ν ΠΑΙ] ΕΤ[ΕΡΟΝ (= “the handwriting, [this] which is/was against [us]”). The meaning remains unchanged.

As in other Coptic manuscripts, there is no equivalent to the Greek και in verse 14b. Col 2:16: Listing various items criticised by the author of the text, the new manuscript consequently puts Η (= “or”). This corresponds to Codex Sinaiticus A C D and other Greek witnesses.

Col 3:17: At the beginning of the verse we come across ΔΥΩ ΖΕΝ ΖΩΒ ΝΙΜ (“and in every thing/work”), which would be the equivalent to εν παντι εργω. Here as well, however, we have to bear in mind what I mentioned above (that we have to be rather careful about assuming a certain Greek wording behind a Coptic phrase). Instead of ΖΜ ΠΩΔΧΕ Η ΖΜ ΠΖΩΒ (εν λογω η εν εργω = “in the word or in the work”), the text displays ΝΕΜ (και = “and”).

Col 4:3 speaks of the “mystery of Christ” (Μ[ΥC]Τ[ΗΡ]ΙΟΝ ΜΠΕΧC) and not, as in other Coptic manuscripts, of the “mystery of God”, as witnessed in the Greek tradition by Codex Vaticanus (prima manus) among others.

In Col 4:8, in the purpose clause, there is a variant that has already been witnessed not only by the known Coptic tradition (ΧΕΚΑC ΕΙΘΕΙΜ[Ε] ΕΠΕΤΕΝΟΥΩ) but also in the Greek tradition by Papyrus 46 Codex Sinaiticus (correction) C D (correction) and the majority text: ἵνα γνῶ τὰ περὶ ὑμῶν (= “that I know how you are [doing]”) instead of ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν (ΧΕΚΑC ΕΤΕΤΠΕΙΜΕ ΕΠΕΝΟΥΩ = “that you learn how we are [doing]”).

Col 4:12 does not, after “so that you may stand”, show any equivalent to τέλειοι και = ΠΤΕΛΕΙΟC ΔΥΩ (“perfect and ...”). As far as I know, this has neither been witnessed for in the Coptic nor in the Greek tradition. Possibly, this is an accidental omission of two words.

1 Thess 2:2: The location “in Philippi”, unlike in other Coptic manuscripts that we know of, is attributed to the verb παρρησιάξειν (= “have courage” or: “become bold”) and not to the two verbs at the beginning of the verse.

1 Thess 2:7: Here, ΝΙΚΟΥΕΙ is equivalent to the Greek term νήπιοι (= “little ones”), as in Papyrus 65, Codex Sinaiticus*, B, C, D*. Other Coptic witnesses display the equivalent of ἥπιοι (= “meek”) of Codex Sinaiticus A (correction) C (correction) D (correction).

Hans-Gebhard Bethge

Finally, we come to the question as to how work on this new codex will proceed. Given the fact that we both have some very legible pages but also pages and fragments of extremely poor legibility, it is currently impossible to give a definite or even approximate date for publication. The intended publication will be comprised of a facsimile reproduction of the manuscript in its original size as well as transcriptions thereof by way of a critical edition. Moreover, offering translations of the texts is also being considered. It goes without saying that there will also be a linguistic index and further interpretations.

Hans-Gebhard Bethge
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität zu Berlin
bethgehg@cms.hu-berlin.de

„Wiedergeburt“ im Neuen Testament. Alte und neue Ansätze zur Untersuchung einer metaphorischen Redeweise

Ursula Ulrike Kaiser

Shrnutí: „Znovuzrození“ v Novém zákoně. Staré a nové přístupy ke zkoumání jednoho metaforického způsobu výpovědi

V dosavadním bádání nebylo dostatečně objasněno, co je třeba v Novém Zákoně chápat pod pojmem „znovuzrození“ a které novozákonní texty o něm hovoří. Protože výpovědi týkající se znovuzrození jsou metaforické, přikláním se ve svém článku k přístupu založenému na teorii metafory. Na základě přístupů kognitivní teorie metafory chci nově určit zdroje a cíle obrazu, které starší bádání bez dostatečné metodické reflexe většinou shrnovalo pod pojem „znovuzrození“. „Znovuzrození“ však není ani zdrojem obrazu, který je spíše vidět pouze ve významovém ohnisku ZROZENÍ/ZPLOZENÍ, ani jeho cílem. Na to poukazuje spíše předpona „zno-“; jež vyznačuje sémantické napětí. Cíl obrazu se tedy dá obecně pojmut jako UDÁLOST V ŽIVOTĚ JIŽ ZROZENÉHO ČLOVĚKA a v kontextu novozákonních spisů dále upřesnit jako PROMĚNA VE VĚŘÍČÍHO V KRISTA. Tato nová formulace otázky po „znovuzrození“ v Novém Zákoně, založená na teorii metafory, umožňuje také nyní jasněji než tomu bylo doposud určit texty, které se této otázky týkají.

Einleitung

In fast allen exegetischen Untersuchungen zum Thema wird mit Selbstverständlichkeit von „Wiedergeburt“ als „Bild“¹, als „Symbol“² oder – in letzter Zeit häufiger – als Metapher³ geredet. Aber obwohl diese Einschätzung etwas grundlegend Wichtiges für die Erschließung des Untersuchungsthemas erkennt, ist sie methodisch nicht fruchtbar gemacht worden, um die Metaphorik präziser zu beschreiben und somit eine klarere Vorstellung von der damit implizierten exegetischen Aufgabe zu gewinnen. Dem wollen die folgenden Ausführungen zumindest in ersten Ansätzen Abhilfe schaffen. Sie schließen in ihrer Sicht auf Metaphern

¹ Vgl. z. B. Heitmüller, *Wiedergeburt*, 2010; Wißmann, *Wiedergeburt*, 1912; mit breiterem Bezugsrahmen auch: Harnack, *Terminologie*, 140.

² Vgl. z. B. Söding, *Wiedergeburt*, passim; Bae, *Wiedergeburt*, 1.

³ Vgl. z. B. Frey, *Wiedergeburt*, 1529f.; Popkes, *Wiedergeburt*, 10; Feldmeier, *Wiedergeburt*, 77 passim; Back, *Wiedergeburt*, 63.

dabei an die sprachwissenschaftlichen und philosophischen Diskurse der Gegenwart⁴ an. Metaphern sind demnach nicht mehr nur als rhetorische Wortfiguren zu verstehen, die als ornatus letztlich ersetzbar wären, sondern sind vielmehr als Textphänomene wahrzunehmen, denen eine semantische Spannung zwischen zwei Bereichen – dem bildspendenden und dem bildempfangenden⁵ – eigen ist. Sinn entsteht, indem es gelingt, in einem Prozess der metaphorischen Interaktion zwischen den beiden Bereichen auf einer anderen Ebene semantische Kohärenz herzustellen. Die neuere Exegese hat diese Wende von der Substitutionstheorie zur Interaktionstheorie bereits in verschiedenen Themenzusammenhängen mit vollzogen und dabei auch die gegenwärtig viel diskutierten kognitiven Ansätze mehr oder weniger stark rezipiert.⁶ Dies gilt es hier nicht aufs Neue darzulegen und zu begründen. Es geht vielmehr darum, anhand der unter „Wiedergeburt“ verhandelten neutestamentlichen Texte und der bisherigen Forschung dazu zu zeigen, welche Wege zu deren Deutung bisher eingeschlagen wurden und in welcher Weise moderne Metapherntheorien helfen können, diese Wege zu beurteilen und Neuansätze vorzuschlagen. Da ein wiederkehrendes Problemfeld die (häufig zu wenig wahrgenommene) Differenz zwischen Beschreibungs- und Quellsprache ist, soll ein Abschnitt zu „Wiedergeburt“ in der Gegenwartssprache am Anfang stehen.

⁴ Vgl. für einen Überblick z. B. Haverkamp, *Theorie*.

⁵ Diese Begriffe haben sich in der Exegese im Anschluss an die Studien von H. Weinrich eingebürgert (vgl. u. a. Gerber, *Paulus*, 86); mit Bezug auf englische Fachtermini, die insbesondere auch in der kognitiven Metapherntheorie Verwendung finden, kann auch von Ursprungs- und Zielbereich („source and target“) gesprochen werden (vgl. u. a. Kövecses, *Metaphor*, 17–29).

⁶ Vgl. z. B. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 4–19; Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, 40–44; Gerber, *Paulus*, 81–111; Rantzow, *Christus*, 54–72; die Seitenzahlen beziehen sich jeweils auf die allgemeinen metapherntheoretischen Abschnitte. Zimmermann (Metapherntheorie, 117) kritisiert dabei nicht zu Unrecht ein überzogenes Gegeneinander-Ausspielen der Ansätze.

1. Die Rede von „Wiedergeburt“ in der Gegenwartssprache – ein Ausschnitt

„Wiedergeburt“ begegnet innerhalb der Gegenwartssprache⁷ sowohl im säkularen als auch im religiösen Bereich. Im Kontext hinduistischer und buddhistischer Religiosität⁸ geht es um eine *postmortale* Wiedergeburt (oft als Reinkarnation bezeichnet), bei der das angesammelte Karma einer früheren Existenz entscheidend mitbestimmt über das neu entstehende Leben bei einer erneuten Geburt. Nach christlichem Verständnis wird mit „Wiedergeburt“ dagegen eine Veränderung *im* Leben eines Menschen beschrieben und nicht erst *nach* dessen Ablauf. „Wiedergeburt“ muss in diesem Kontext daher auf etwas anderes referieren als auf eine Geburt im biologischen Sinne, da ein bereits geborener Mensch nicht nochmals geboren werden kann. Auch der profane Sprachgebrauch kennt dieses auf bereits geborene Menschen bezogene und als metaphorisch zu klassifizierende Verständnis (oft mit deutlichem Hinweis auf den Vergleichscharakter der Äußerung, z. B.: „sich *wie* neugeboren fühlen“), es ist aber ebenso möglich, auch über die „Wiedergeburt“ von Dingen und Sachverhalten zu sprechen, z. B. über die „Wiedergeburt Europas“ oder die „Wiedergeburt eines Großstadtbahnhofs“.⁹

Da bereits die Personifizierung einer politischen Größe wie Europa oder eines Gebäudes, hier der Bahnhof in Frankfurt am Main, eine metaphorische Strategie darstellt¹⁰, ist in den zuletzt genannten Beispielen gar nicht sicher entscheidbar, ob jenen bereits durch die Personifika-

⁷ Ich beziehe mich im Folgenden auf die deutsche Sprache, viele Beispiele lassen sich ähnlich aber auch zumindest im europäischen Kulturkreis und den zugehörigen Sprachen belegen, wie nicht zuletzt die Diskussion über wesentliche Thesen dieses Aufsatzes in Prag im Juni 2012 für das Tschechische und Englische gezeigt hat.

⁸ Damit sind – stellvertretend für eine Vielzahl religiöser Reinkarnationslehren und moderner Adaptionen – jene beiden Weltreligionen benannt, die eine ausgeprägte Wiedergeburtstheorie aufweisen. Vgl. dazu ausführlich Zander, *Geschichte*.

⁹ Vgl. dazu pars pro toto die beiden folgenden Veröffentlichungstitel: „Die Wiedergeburt Europas‘ – Von den Geburtswehen eines emanzipierten Europas und seinen Beziehungen zur ‚einsamen Supermacht‘“ und „Der Hauptbahnhof zu Frankfurt am Main. Aufstieg, Fall und Wiedergeburt eines Großstadtbahnhofs“ (vgl. im Literaturverzeichnis unter Roithner und Rödel).

¹⁰ Vgl. u. a. Skirl/Schwarz-Friesel, *Metapher*, 26f.; Kövecses, *Metaphor*, 55f.; Lakoff – Johnson, *Metaphors*, 33f.

tion als metaphorisch einzuordnenden Aussagen ein eher christliches oder fernöstliches Verständnis von Wiedergeburt zugrunde liegt. Ob Europa also erst „sterben“ musste, um „wiedergeboren“ zu werden, oder bei fortdauernder Existenz eine grundlegende Erneuerung und Veränderung erfährt, lässt sich der kurzen Phrase nicht entnehmen. Nur der Kontext könnte das klären, richtet mit der Rede von den „Geburtswehen“ im Untertitel den Fokus aber vielmehr auf einen anderen Punkt, nämlich den (unter Umständen schmerzhaften, aber auf jeden Fall ziel-führenden) Prozess der „Geburt“ selbst. Eine Entscheidung darüber, aus welcher Tradition die Metaphorik stammt, lässt sich somit nicht fällen. Sie ist zum Verständnis aber auch gar nicht nötig. Offenbar – und das zeigt die immer wieder auftretende Verwendung der Metaphorik der „Wiedergeburt“, vor allem auch in politischen Zusammenhängen – ist den Rezipienten auch ohne den Rückgriff auf mögliche Traditionen klar, was mit „Wiedergeburt“ gemeint ist. Ihre eigenen Wissensvorräte¹¹ versorgen sie z. B. mit einer Vorstellung von Geburt, sodass sie Aspekte davon so auf den Bildempfänger beziehen können, dass neue Kohärenz entsteht. Dieser Prozess der metaphorischen Interaktion zu Sinnstiftung kürzt sich im vorliegenden Fall aber so stark ab, dass er kaum noch bewusst stattfindet, denn die Metapher ist bekannt – sie ist lexikalisiert.¹² Sie meint in der Gegenwartssprache etwas wie „grundlegende Erneuerung und Veränderung“ und ist vermutlich den meisten Deutsch sprechenden Menschen der Gegenwart in ihrem ‚inneren Lexikon‘ verfügbar.

Ob solcherart lexikalisierte Metaphorik über diese Gleichsetzung hinaus einen tieferen Sinn entfalten kann (oder nur sprachlicher Schmuck

¹¹ Eco (Metaphor, 1318–1320) spricht von „encyclopedia“, vgl. dazu auch Gerber, *Paulus*, 88–92, bes. 91f.

¹² Eine lexikalisierte Metapher ist zu unterscheiden von einer toten Metapher: „Eine tote Metapher kann gegenwartssprachlich nicht als Metapher erkannt werden, da das Lexem nicht mehr in der ursprünglichen Bedeutung verwendet wird, von dem sich die metaphorische Verwendung herleitete“ (Skirl/Schwarz-Friesel, *Metapher*, 28: als Beispiel dient „Zweck“). Bei lexikalisierten Metaphern, die oft auch als konventionalisierte oder usuelle Metaphern bezeichnet werden, ist dagegen die ursprüngliche Bedeutung neben der metaphorischen bekannt und in Gebrauch (vgl. ebd. 29: als Beispiel dient „Ziel“).

bleibt),¹³ liegt vor allem am Kontext, soweit ein solcher vorhanden ist.¹⁴ Mit „Geburtswehen“ greift der erste der beiden zitierten Titel einen bestimmten Aspekt auf, der im bildspendenden Bereich der Metaphorik angelegt ist und weitere Sinnhorizonte öffnet, die über „Erneuerung“ hinausgehen (s. o.).¹⁵ Im zweiten Fall erscheint „Wiedergeburt“ im Anschluss an „Aufstieg und Fall“ dagegen eher unvermittelt.¹⁶ Eine Ersetzung durch „Erneuerung“ funktioniert, darüber hinausgehende Sinnhorizonte erschließt der vorhandene Kontext aber nicht, blockiert sie vielleicht sogar. Die Metaphorik ist dadurch zwar nicht unverständlich, aber auch nicht besonders wirkungsvoll.¹⁷ Sie hat ihre aus dem bildspendenden Bereich herrührende „bildliche“ Imaginationskraft verloren und ist abgeblasst.

¹³ Eine Metapher kann auch ganz in ihrer *katachrestischen* Funktion, lexikalische Lücken zu füllen, aufgehen; vgl. dazu unter anderen Skirl/Schwarz-Friesel, *Metapher*, 34–36; Gerber, *Paulus*, 100f. Im vorliegenden Fall besteht eine solche Lücke nicht, „Erneuerung“ bzw. „Veränderung“ sind als geeignete Wörter verfügbar, anders beispielsweise als das in solchen Zusammenhängen viel zitierte „Stuhlbein“, das auf etwas referiert, das nur sehr umständlich anders bezeichnet werden kann.

¹⁴ Kontext lässt sich dabei immer doppelt verstehen: und zwar als Kontext, der in Form der umgebenden Sätze einer metaphorischen Äußerung schriftlich fixiert ist, und als situativer Kontext, der mit einer metaphorischen Aussage ursprünglich verbunden ist (beispielsweise eine bestimmte Phase der Europapolitik, in die das oben zitierte Buch fällt) und dessen Kenntnis bei der Überlieferung leicht verloren geht. Dieser Fall ist besonders für antike Texte relevant, von deren ursprünglichen situativen Kontexten uns lange Zeitspannen und differierende Lebenswelten trennen, die wir nicht immer zutreffend und/oder gar vollständig rekonstruieren können. Im Extremfall kann das zur völligen Unverständlichkeit einer metaphorischen Aussage führen, besonders dann, wenn es sich um (noch) nicht lexikalisierte Metaphern handelt. Es kann auch sein, dass aufgrund einer vorhandenen Lexikalisierung einer Metapher auf der Ebene der Beschreibungssprache diese konventionelle Bedeutung auch in antike Texte eingetragen wird, ohne dass zuvor geprüft wird, ob von einer solchen Konventionalisierung auch dort schon ausgegangen werden kann.

¹⁵ Zugleich werden mit dieser Betonung auch andere Sinnhorizonte ausgeblendet; vgl. Gerber, *Paulus*, 88.

¹⁶ Der Titel ist offenbar von Brechts „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“ inspiriert. Schon deshalb wirkt die Ergänzung um „Wiedergeburt“ artifiziell.

¹⁷ Später im Text wird eine ähnliche Metaphorik jedoch noch einmal aufgegriffen: „Ein neues Konzept wurde geboren, das auf zeitgemäße Art den Bahnhöfen neues und attraktives Leben durch ‚Verknüpfung von Kultur und Konsum, von Arbeit und Freizeit, von Stadt und Region‘ einhauchen sollte“ (Rödel, *Hauptbahnhof*, 9).

2. „Wiedergeburt“ im Neuen Testament – wovon reden die Texte? Wovon redet die Forschung?

Wenden wir uns nun der neutestamentlichen Forschung zu „Wiedergeburt“ zu, so ist die Zahl der Texte, die hier wiederkehrend verhandelt werden, erst einmal eher „spärlich“¹⁸ und überschaubar:¹⁹

1 Petr 1,3.23

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, ...

ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος

Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit *wiedergeboren hat* zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, ...

Denn ihr *seid wiedergeboren* nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt.

Tit 3,5:

... οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, ...

... machte er uns selig – nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit – durch das Bad der *Wiedergeburt* und Erneuerung im Heiligen Geist, ...

Joh 3,3 (vgl. auch 7)

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ · ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, dass jemand *von neuem geboren werde*, so kann er das Reich Gottes nicht sehen. ...

Es fällt auf, dass bereits in dieser kleinen Gruppe von Texten die quellsprachlichen Begriffe differieren und außerdem weder den Bestandteil „wieder“ noch jenen der „Geburt“ in eindeutiger Weise belegen: ἀναγεννᾶν/-ᾶσθαι in 1 Petr 1,3.23 könnte auch als „wiederzeugen / wie-

¹⁸ Vgl. Goppelt, *Wiedergeburt*, 1697.

¹⁹ In einem ebenfalls relativ überschaubaren Rahmen bewegt sich auch die Menge der dezidiert mit „Wiedergeburt“ im Neuen Testament befassten Forschungsbeiträge. Dennoch ist hier kein vollständiger Forschungsüberblick möglich oder angestrebt.

dergezeugt werden“, παλιγγενεσία in Tit 3,5 als „Wiederwerdung“²⁰ und γεννᾶσθαι ἄνωθεν in Joh 3,3.7 auch als „geboren / gezeugt werden von oben“ übersetzt werden.²¹ Die Verschiedenheit der Begrifflichkeiten ist so offensichtlich, dass kaum eine Untersuchung sie komplett übergeht. Dass die Zusammenstellung der Texte unter dem Rubrum „Wiedergeburt“ auf der Ebene der Beschreibungssprache somit eine Einheitlichkeit suggeriert, die dem quellensprachlichen Befund nicht entspricht, wird hingegen seltener reflektiert.²² Um dieses notwendige kritische Bewusstsein für Setzungen der Beschreibungssprache aber zu erhalten, setze ich „Wiedergeburt“ durchgehend in Anführungsstriche. Dass das nicht reichen wird, um zutreffend zu beschreiben, worum es in der Auslegung der genannten (und eventueller weiterer) Texte geht, sei hier bereits angedeutet (s.u. 3.).²³

²⁰ Auch Mt 19,28 belegt παλιγγενεσία, aber deutlich auf die Endzeit bezogen. Wie die Forschung mit diesem Text umgeht, ist unterschiedlich. Er wird z. T. erwähnt und gleich ausgeschlossen (z. B. Heitmüller, *Wiedergeburt*, 2008) oder in die Darstellung mehr oder weniger schlüssig eingeordnet (z. B. Popkes, *Wiedergeburt*, 10). Das gilt ebenso für die Passage Jak 1,18, die nur von ἀποκτεῖν mit Gott als Subjekt spricht, aber kein „wieder“ aufweist und darum nur bisweilen unter „Wiedergeburt“ verhandelt wird. Die Reformulierung der Fragestellung nach „Wiedergeburt“ im Neuen Testament unter 3. wird für beide Texte eine Lösung vorschlagen.

²¹ Die den Originaltexten oben beigegebene Übersetzung der Lutherbibel in der Revision von 1984 zeigt ebenfalls bereits Differenzen in der Wiedergabe von „Wiedergeburt“, wenn auch in geringerem Maße als die Quellen selbst. Die Einheitsübersetzung gibt auch die Textpassagen aus 1 Petr 1 jeweils mit „neu geboren“ wieder.

²² Diese zu wenig reflektierte Gruppierung verleitet zu einer Zusammenschau der Texte, die den Blick für die Besonderheiten der einzelnen Passagen zugunsten einer gemeinsamen Aussage verlieren kann. Das passiert häufig bezüglich der Taufe, die von Joh 3,5 mit der Erwähnung von Wasser und von Tit 3,5 her, wo λουτρόν in der Regel für einen klaren Hinweis auf Taufe gehalten wird, auch in 1 Petr 1 als relevanter Kontext unterstellt wird, ohne dass im dortigen Kontext tatsächlich von Taufe die Rede wäre (so z. B. Brox, *Erster Petrusbrief*, 61f.; Goppelt, *Erster Petrusbrief*, 95).

²³ Der Begriff „Wiedergeburt“ ist in der Forschungsgeschichte jedoch so stark verankert, dass er nicht von vornherein zu umgehen ist. Was Zander in seiner *Geschichte der Seelenwanderung* (16) im Kontext eben jener Vorstellung von „Wiedergeburt“, um die es hier gerade *nicht* geht, schreibt, stimmt auf der Metaebene auch hier: „Dies heißt [...] Abschied [...], wo immer es geht, von ‚Seele‘, ‚Seelenwanderung‘ und, wenn es möglich wäre, von ‚Reinkarnation‘; die Notwendigkeit jedoch, zur Verständigung überhaupt Begriffe benutzen zu müssen, zwingt noch schnell genug zu Kompromissen“.

Eine zweite Beobachtung in der Forschungsgeschichte bestätigt aber vorerst einmal die Notwendigkeit der Anführungszeichen, die nun auch als Hinweis darauf dienen sollen, dass mit „Wiedergeburt“ offenbar auf Verschiedenes innerhalb der Metaphorik Bezug genommen wird: War „Wiedergeburt“ in 1 Petr 1,3.23; Tit 3,5 und Joh 3,3.7 bisher als Bild*spender* in den Blick getreten, der je nach herangezogener Literatur etwas von Umkehr²⁴ über Taufe bis „Versetzung in eine neue Seinsweise“²⁵ metaphorisierere, betrachtet ein breiter Strom der vor allem älteren Forschung „Wiedergeburt“ zugleich noch in einer ganz anderen Perspektive, indem behauptet wird: „Was der Begriff sachlich meint, ist dem ganzen NT geläufig, wird jedoch meist mit Worten aus anderen Vorstellungszusammenhängen umschrieben.“²⁶ Besonders häufig folgen dann paulinische und deutero-paulinische Texte, die vor allem unter den Stichworten:

- „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17; Gal 6,15)²⁷
- „neu werden / neues Leben“ (Röm 6,4; 12,2; 2 Kor 4,16; Kol 2,12)
- „den neuen Menschen / Jesus Christus anziehen“ (Röm 13,14; Kol 3,9f.)
- „(mit)sterben und (mit)leben“ (Gal 2,19ff.; Röm 6,3–11; Kol 2,11–3,11) angeführt werden.²⁸

Analysiert man metaphortheoretisch, was hier geschieht, so stehen nun plötzlich andere Metaphern an jener Stelle, die „Wiedergeburt“ in 1 Petr 1,3.23; Tit 3,5 und Joh 3,3.7 innehat. „Wiedergeburt“ ist zum Bild*empfänger* geworden. Außerdem lässt sich in der (im Übrigen nur durch die Fülle der angeführten Texte begründeten) These, dass die Bedeutung von „Wiedergeburt“ im Neuen Testament geläufig und bekannt sei, die Behauptung erkennen, dass „Wiedergeburt“ bereits im antiken Kommunikationsrahmen

²⁴ So z. B. Goppelt, *Wiedergeburt*, 1698.

²⁵ Heitmüller, *Wiedergeburt*, 2009.

²⁶ Goppelt, *Wiedergeburt*, 1697. Ganz ähnlich wechselt auch Heitmüller (*Wiedergeburt*, 2009) von der Betrachtung des Wortes „Wiedergeburt“ zur Sache; vgl. auch Dey (*ΠΑΛΙΤΕΝΕΣΙΑ*, 175): „Der Gedanke der Wiedergeburt muß, wie der ganz selbstverständliche Gebrauch in neutestamentlichen Schriften zeigt, dem Urchristentum geläufig und vertraut gewesen sein.“

²⁷ „Neuschöpfung“ erhält dabei unter traditionsgeschichtlichem Blickwinkel bisweilen ein besonderes Gewicht als mögliche alttestamentlich-jüdische Entsprechung zur eher hellenistisch geprägten Rede von „Wiedergeburt“. Besonders Lichtenberger (*Neuschöpfung*, 314) propagiert diese Differenzierung und warnt zugleich vor zu starker Schematisierung.

²⁸ Vgl. neben Heitmüller, *Wiedergeburt*, 2009, in ähnlicher Weise Wißmann, *Wiedergeburt*, 1912; Dey, *ΠΑΛΙΤΕΝΕΣΙΑ*, 157–175; Goppelt, *Wiedergeburt*, 1698; Roosima, *Wiedergeburt*, 215ff.; Popkes, *Wiedergeburt*.

eine lexikalisierte Metapher gewesen sei.²⁹ Zugleich wird dieser als bekannt vorausgesetzte Inhalt aber nicht näher benannt, als sei uns heute in gleicher Weise wie den Menschen damals selbstverständlich, wovon die Rede ist.³⁰

Teilt man die These von der konventionalisierten und dem ganzen Neuen Testament vertrauten Bedeutung von „Wiedergeburt“ für einen Moment, dann wird auch nachvollziehbar, warum in den entsprechenden Untersuchungen die oben genannten Texte 1 Petr 1,3.23, Tit 3,5 und Joh 3,3.7 zwar als Ausgangspunkt dienen, um die Fragestellung überhaupt einzuführen, warum sie zur Erhellung aber nicht wesentlich beitragen können: Ihre Metaphorik gilt – den oben beschriebenen Mechanismen im Konventionalisierungsprozess von Metaphern entsprechend – als „abgeblasst“.³¹ Sie leisten aus dieser Perspektive betrachtet nichts weiter, als die „Sache“ auch entsprechend als „Wiedergeburt“ zu benennen, während andere Texte mit „Worten aus anderen Vorstellungszusammenhängen“ (s. o.) der „Sache“ einen neuen Ausdruck verleihen und so für die Untersuchung deutlich interessanter erscheinen. Der Zusammenhang mit „Wiedergeburt“ wird auf diese Weise aber nur noch über die Beschreibungssprache erhalten und „Wiedergeburt“ selbst auf diese Weise nicht als metaphorischer Ausdruck *gedeutet*, sondern durch andere Metaphern und Theologumena ersetzt.³²

²⁹ Ein lexikalisiertes Verständnis deutet sich bereits überall dort an, wo „Wiedergeburt“ mit bestimmtem Artikel gebraucht oder von „*de[im]* Wiedergeburtsgedanken“ (Schweitzer, *Gotteskindschaft*, 332 – Hervorhebung U.U. K.) oder von „*d[er]* Vorstellung der W[iedergeburt] bzw. der neuen Zeugung aus Gott“ (Goppelt, *Wiedergeburt*, 1697 – Hervorhebung U. U. K.) u. ä. gesprochen wird.

³⁰ Auch die religionsgeschichtlichen Herleitungen von „Wiedergeburt“, die in vielen Forschungsbeiträgen diskutiert, aber aufgrund schlechter Quellenlage und nicht nachweisbarer Traditionslinien keineswegs immer positiv oder gar einheitlich beurteilt werden, beantworten die Frage nach dem, was „Wiedergeburt“ beinhaltet, nicht befriedigend. Bei einer vorausgesetzten Lexikalisierung von „Wiedergeburt“ speist sich das Wissen um die Bedeutung der Metapher für die (damaligen) Rezipienten der Texte außerdem nicht notwendig aus solchem Traditionswissen, wie Analogien in der Gegenwartssprache (s. o. l.) verdeutlichen.

³¹ So ausdrücklich Heitmüller (*Wiedergeburt*, 2014) nach längerer Darstellung paulinischer Stellen und sehr kurzem Eingehen auf Joh/1Joh: „Sehr viel abgebläster ist das Bild 1 Petr 13.23 Jak 118“. Vgl. ähnlich auch Lichtenbergers Einschätzung im Hinblick auf die „unvergleichliche Möglichkeit [...], das neue, in Christus geschaffene und geschenkte Sein der Glaubenden [durch die Vorstellungen von Wiedergeburt oder Neuschöpfung] zum Ausdruck zu bringen“: „Der Vorstellung der Neuschöpfung kommt dabei nicht nur die größere Anschaulichkeit zu, sie kann auch in ganz radikaler Weise von der Neuheit sprechen.“ (Lichtenberger, *Neuschöpfung*, 327)

³² Auf die Forschung zum 1 Petr beschränkt, stellt auch Feldmeier (*Wiedergeburt*, 80) ähnliche Tendenzen fest, kritisiert ebendiese Strategie der scheinbaren Deutung

3. „Wiedergeburtmetaphorik“? – erste Ansätze eines neuen Zugangs

Metapherntheoretisch betrachtet, hat sich als zentrales Problem der bisherigen (älteren) Forschung zur „Wiedergeburt“ im Neuen Testament die behauptete Bekanntheit der Metapher im damaligen Kommunikationsrahmen herausgestellt. Dies lud einerseits zu Eintragungen aus vorhandenen Wissensvorräten der Exegeten ein und führte andererseits dazu, dass unter der gleichen Überschrift sowohl Texte zusammengestellt wurden, die ἀναγεννᾶν/-ᾶσθαι, παλιγγενεσία oder γεννᾶσθαι ἄνωθεν metaphorisch gebrauchen, als auch Texte, die von einer angeblich bekannten „Sache Wiedergeburt“ mittels ganz anderer, verschiedener Metaphern reden. Das heißt, man orientierte sich gleichzeitig an „Wiedergeburt“ als Bildspender *und* Bildempfänger.

Die neuere Forschung seit der Jahrtausendwende steht dazu sowohl in Kontinuität als auch in Diskontinuität. Es gibt Beiträge, die noch immer eine große Breite der Textbelege aufweisen, aber die die Behauptung von der Bekanntheit dessen, was mit „Wiedergeburt“ gemeint sei, in der Regel nicht fortschreiben. Die beiden Lexikonartikel zu „Wiedergeburt [...] Neues Testament“ in den neusten Auflagen von TRE und RGG von Wiard Popkes und Jörg Frey betonen vielmehr ausdrücklich am Anfang ihrer Darstellungen die semantische (und Popkes außerdem die „begriffs- bzw. traditions-geschichtlich[e]“) *Uneinheitlichkeit* von „Wiedergeburt“ im Neuen Testament.³³ Das zeigt ein Problembewusstsein, bietet ansonsten aber keinen prinzipiellen Neuanatz. Der findet sich auch in jenen Beiträgen nur bedingt, die sich dezidiert nur mit der Auslegung eines einzigen Textes und dessen Rede von „Wiedergeburt“ beschäftigen,³⁴ da der Blick

der Metaphorik durch ihre Ersetzung und wendet sich „gegen alle Versuche [...], die das Motiv der Wiedergeburt durch traditionellere Theologumena wie Rechtfertigung oder Neuschöpfung zu deuten suchen“.

³³ Vgl. Frey, Wiedergeburt, 1529, und Popkes, Wiedergeburt, 9. Popkes bietet dabei eine noch größere Zahl von Texten als oben (2.) erwähnt, Frey dagegen reduziert immerhin auf Belege zur „Metaphorik der W[iedergeburt] oder der ‚neuen‘ Geburt, der Gotteskindschaft, der ‚neuen‘ Schöpfung oder Wiederherstellung“, die er nebeneinander stellt.

³⁴ Es gibt diese Arbeiten zu Einzeltexten auffälligerweise nur zu 1 Petr (Feldmeyer, Wiedergeburt; Bosetti, Parola), Tit (Zimmermann, Wiederentstehung – in der älteren Forschung Dey, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ) und zu Joh (Bae, *Wiedergeburt* – schon früher Söding, Wiedergeburt), nicht aber beispielsweise zu 2 Kor 5,17 oder anderen der oben als Erweiterung aufgelisteten Texte. Die Orientierung allein am bildspendenden Bereich ist hier sehr deutlich.

auf die Forschungsgeschichte zur „Wiedergeburt“ hier in der Regel von den Erfordernissen der Einzellexegese gelenkt ist und kein kritisches Gesamtbild ergibt.³⁵ Immerhin sind weiterführende Einzelansätze zu nennen, wie die bereits zitierte Warnung Feldmeiers vor der zu schnellen Ersetzung der Metaphorik durch andere Theologumena³⁶ und die Kritik Christiane Zimmermanns an der weithin unkritischen Subsumierung von παλιγγενεσία in Tit 3,5 unter „Wiedergeburt“ als *Geburtsmetaphorik*.³⁷

Soll die Forschung zu „Wiedergeburt“ im Neuen Testament hier weiterkommen, dann ist zuerst einmal eine Reformulierung der Fragestellung unabdingbar. Wesentlich ist dafür die so oft nebenbei erwähnte, aber kaum methodisch umgesetzte Erkenntnis, dass es sich bei der Rede von „Wiedergeburt“ im Neuen Testament um metaphorische Rede handelt (siehe den Anfang der Einleitung). Aber soll „Wiedergeburt“ als Bildspender oder als Bildempfänger untersucht werden? Und was ist dann jeweils gemeint? Einfach von „Wiedergeburt*smetaphorik*“ zu reden, selbst mit Anführungszeichen, reicht zweifellos nicht.

Die kognitive Metaphertheorie bietet eine präzisere Art, Metaphern zu beschreiben, indem sie immer Bildempfänger *und* -spender nennt, z. B. das von George Lakoff und Mark Johnson häufig gebrauchte „Argument is War“ oder „Liebe ist eine Reise“.³⁸ Dabei wird „Metapher / metaphor“ – anders als umgangssprachlich üblich – als die Kombination zweier kognitiver Konzepte verstanden, während die einzelne metaphorische Äußerung, so wie wir sie in Texten finden,³⁹ eine konkrete Instantiierung einer solchen übergreifenden konzeptuellen Metapher ist.⁴⁰

³⁵ Eine Ausnahme könnte die Untersuchung von Jae Woog Bae sein, die als einzige in der neueren Literatur monographischen Umfang hat und ein eigenes Kapitel Forschungsgeschichte bietet (Bae, *Wiedergeburt*, 5–19). Diese ist aber einerseits lückenhaft, andererseits bereits so stark von der eigenen These der alttestamentlichen Hintergründe der „Wiedergeburtsvorstellung“ geprägt, dass die einzelnen Ansätze in der Forschungsgeschichte kaum in ihrer Eigenheit zur Geltung kommen.

³⁶ Vgl. Feldmeier, *Wiedergeburt*, 80 – s. o. Anm. 32.

³⁷ „... stellt sich jedoch die Frage, ob παλιγγενεσία wirklich synonym mit den eben genannten Geburtsmetaphern [aus Joh 3; 1 Joh; 1 Petr 1,3.23; Jak 1,18] zu verstehen ist, was die stereotyp zu findende Übersetzung ‚Wiedergeburt‘ suggeriert.“ (Zimmermann, *Wiederentstehung*, 273.)

³⁸ Lakoff – Johnson, *Metaphors*, 2 passim; Dies., *Leben*, 57.

³⁹ Zum Beispiel: „Diese Beziehung ist eine Sackgasse“ (Lakoff – Johnson, *Leben*, 57) als Instantiierung von Liebe ist eine Reise.

⁴⁰ Vgl. kritisch zu diesem Gebrauch der Termini (bei prinzipieller Zustimmung zur Kombination von Konzepten als wesentlich für die Wahrnehmung und

Im Prinzip sind die hier beschriebenen Grundzüge zur Beschreibung und Einordnung einer metaphorischen Äußerung bereits in Harald Weinrichs Bildfeldtheorie enthalten, nach der einzelne Metaphern in ein Bildfeld gehören, für das konstitutiv ist, „daß zwei Sinnbezirke durch einen geistigen, analogiestiftenden Akt zusammengekoppelt sind.“⁴¹ Die Rezeption Weinrichs in der exegetischen Forschung hat die Frage nach Bildfeldern aber nicht selten zu wenig von jener nach Wortfeldern differenziert und daher nur auf eine Seite der Metaphorik bezogen,⁴² womit der wesentliche Aspekt der *Koppelung* zweier Konzepte verloren zu gehen droht. Die zugegebenermaßen etwas sperrige Bezeichnung von Metaphern nach dem Schema A ist B (oder auch: A als B) lässt diese Reduktion nicht zu. Sie nötigt hier nun auch dazu, das bisher in der Forschung mögliche Changieren zwischen „Wiedergeburt“ als Bildspender und als Bildempfänger zugunsten einer klaren Entscheidung aufzugeben.

In der Regel ist es einfacher, den Bildspender zu identifizieren, da er durch wenigstens ein Wort oder auch mehrere Wörter im Text repräsentiert wird, während der Bildempfänger weniger deutlich markiert sein muss und sich auch aus dem Kontext oder dem situativen Rahmen ergeben kann.⁴³ Indem die bisherige Forschung zu „Wiedergeburt“ in der Regel bei ἀναγεννᾶν/-ᾶσθαι in 1 Petr 1,3.23, παλιγγενεσία in Tit 3,5 und γεννᾶσθαι ἄνωθεν in Joh 3,3.7 ansetzt, verfolgt sie auch ohne metaphorentheoretische Reflexion den Ansatz bei einem gemeinsamen Bildspender, der aber als „Wiedergeburt“ so benannt ist, dass er den Quellentexten nicht unbedingt entspricht (s. o. 2.), sondern bereits Deutung in sie einträgt. Die Frage, die sich nun stellt, ist eine doppelte: Lässt sich

Deutung einer metaphorischen Äußerung): Skirl/Schwarz-Friesel, *Metapher*, 10f. Es wird hier im Folgenden ausreichen, begrifflich zwischen konzeptuellen und Einzelmetaphern zu unterscheiden. Um die konzeptuellen Metaphern von Einzelmetaphern abzuheben, hat sich für erstere die Druckweise in Kapitälchen durchgesetzt.

⁴¹ Weinrich, *Sprache*, 284; vgl. auch Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, 41–43.

⁴² So z. B. bei Petra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, die trotz ausführlicher Weinrich-Rezeption (vgl. bes. 9–11) vom „Bildfeld ‚Vegetation‘“ (2 passim) redet und somit stark auf den Bildspender, weniger auf die Koppelung, konzentriert bleibt.

⁴³ Auch die Entscheidung darüber, welche Wörter im Text dem Bildspender zuzurechnen sind und welche nicht und wie wir diesen Bereich schließlich benennen, ist allerdings nicht vom Text selbst her gegeben, sondern bereits Teil des Auslegungsprozesses; vgl. Gerber, *Paulus*, 86f.: „Ein Problem der Auslegung bleibt allerdings, dass die Bestimmung der Extension eines solchen ‚Bereiches‘ nicht objektiv gegeben ist, die Auslegung aber prädisponiert. Die Bestimmung von Bildspender und -empfänger ist bereits ein interpretativer Akt.“

ein Bildspendebereich identifizieren, der den genannten Texten besser entspricht? Und: Ist die Zusammenstellung genau dieser Texte überhaupt aufrechtzuerhalten? Eins greift ins andere und ist letztlich auch mit der nachfolgenden, noch stärker von der Textinterpretation abhängigen Frage nach dem Bildempfängerbereich zu korrelieren. Ein von vorausgehender Deutung unabhängiger Ausgangspunkt ist nicht zu gewinnen, die Chance präziserer Beschreibung der Metaphorik liegt vielmehr in der Beantwortung dieser Fragen im ‚Rotationsprinzip‘, das anhand der gefundenen Antworten immer wieder auf die jeweils anderen blickt und entsprechende Nachjustierungen vornimmt.⁴⁴

Beginnen wir also noch einmal dort, wo die bisherige Forschung auch mit recht großer Übereinstimmung ansetzt: bei den Texten 1 Petr 1,3.23, Tit 3,5 und Joh 3,3.7 und bei deren Zuordnung zu „Wiedergeburt“. Was könnte damit im Hinblick auf den Bildspender gemeint, aber nicht zutreffend genug ausgedrückt sein? „Wiedergeburt“ trägt durch die Zusammenstellung von „wieder“ und „Geburt“ in sich selbst bereits jene für Metaphern typische semantische Spannung, da wir unter Geburt im nicht-metaphorischen Sinne etwas verstehen, das, bezogen auf das gleiche Lebewesen, nur einmal stattfinden kann (s. o. 1.). Wird daher „Wiedergeburt“ im Sinne eines gemeinsamen bildspendenden Bereiches verwendet, so enthält es schon mehr, als für den Bildspender nötig ist, nämlich in Gestalt des „wieder“ einen Hinweis darauf, in welcher Weise sich bei der metaphorischen Verwendung von *Geburt* (!) als Bildspender eine semantische Spannung aufbaut: und zwar durch die behauptete Wiederholung eines Geschehens, das nur einmal möglich ist. Bildspendend wirkt also nur Geburt, nicht die in sich mehrdeutige „Wiedergeburt“.⁴⁵

⁴⁴ Hier deutet sich ein Abstand an, den eine Untersuchung neutestamentlicher Metaphorik zu kognitiven Metaphertheorien beinahe zwangsläufig einnehmen muss. Während letztere stark auf der Ebene der Konzeptkombinationen bleiben, für die einzelne Metaphern als Belege dienen, andere von dort aus auch kreiert werden, und dies alles vorwiegend auf der Ebene der Gegenwartssprache geschieht, stehen in der neutestamentlichen Exegese Einzelmetaphern im Vordergrund, so wie sie in Texten konkret vorliegen, wobei diese Texte einer anderen ‚Welt‘ zugehören. Zwar trifft die grundsätzliche Annahme der kognitiven Theorien, dass zur Produktion und Rezeption von Einzelmetaphern Konzeptmetaphern bzw. Bildfelder eine entscheidende Rolle spielen, auch für antike metaphorische Äußerungen zu und bringt deren Deutung auch deutlich weiter, jedoch sind die damals relevanten Konzepte nicht ohne weiteres identisch mit unseren heutigen.

⁴⁵ Das passt zur These der kognitiven Metaphertheorie, dass in der Regel vertrautere, besser bekannte, Konkretes beinhaltende Konzepte zur Metapho-

1 Petr 1,3,23 in koptischer Übersetzung bestätigt diese Feststellung. Die entscheidenden Formulierungen ὁ ... ἀναγεννήσας ἡμᾶς / ἀναγεγεννημένοι lauten dort: ΠΑΙ ΠΤΑΔΧΠΟΗ / ΔΥΧΠΕΤΗΥΤΠ. Jeweils werden die Formen von ἀναγεννᾶν mit ΧΠΟ (gebären/zeugen) wiedergegeben. Es gibt also keine Entsprechung für das griechische ἀνα-, während in der koptischen Übersetzung von Tit 3,5 und Joh 3,3,7 ΧΠΟ jeweils mit ΠΚΕCΟΠ (ein weiteres Mal) verbunden wird. Es ist also nicht so, dass das Koptische nicht über eine Möglichkeit der Wiedergabe von ἀνα- verfügte, sondern vielmehr so, dass die koptische Übersetzung gebären/zeugen als allein ausreichend empfand, um die metaphorische Aussage zu transportieren.

Da das griechische γεννᾶν (ebenso wie das koptische ΧΠΟ) sowohl „zeugen“ als auch „gebären“ bedeuten kann und auch für eine *Zeugung* in Kombination mit „wieder“ eine vergleichbare semantische Spannung, wie eben beschrieben, entsteht, ist der Bildspender zutreffender als GEBURT/ZEUGUNG zu fassen. Nehmen wir den Hinweis von C. Zimmermann ernst (s. o. Anm. 37), dass das Wort παλιγγενεσία aufgrund seines breiteren Bedeutungsspektrums nicht unkritisch mit „Geburtsmetaphern“ (sic!) vermengt werden sollte, so ist aber auch GEBURT/ZEUGUNG als Bezeichnung für den Bildspendebereich entweder noch zu eng, oder Tit 3,5 ist eventuell nicht Teil der darunter fallenden Texte.⁴⁶ Eine Weitung des bildspendenden Bereichs hin zu GEBURT/ZEUGUNG/ENTSTEHUNG ist also zu erwägen, muss aber anhand der Koppelung mit dem Bildempfängerbereich überprüft werden. Das heißt, nur wenn Tit 3,5 auch dort mit den anderen Texten Übereinstimmungen aufweist, ist eine entsprechende weitere Fassung des bildspendenden Bereichs erkenntnisfördernd.

Eine Bestimmung des bildempfangenden Bereichs ist hier freilich nur in ersten groben Annäherungen möglich. Wie oben bereits dargestellt, wird

risierung weniger bekannter oder abstrakter Konzepte dienen (vgl. unter anderen Kövecses, *Metaphor*, 17–31, bes. 29). Geburt ruft einen Bereich ab, der ein konkretes, bekanntes Geschehen beschreibt (auch ohne dass man die eigene Geburt bewusst erlebt hat oder selbst geboren haben oder bei einer Geburt dabei gewesen sein muss), „Wiedergeburt“ hingegen ist – bei aller Vorsicht, die eine solche Aussage von heute aus über die damaligen Verhältnisse fordert – wenig konkret und alltäglich und eignet sich als Bildspender darum weniger. (Liesse sich hingegen eine klar fixierte lexikalisierte Bedeutung von „Wiedergeburt“ ausmachen, z. B. als Reinkarnation, käme sie auch als Bildspender eher in Frage – s. o. die Diskussion der Beispiele unter 1.)

⁴⁶ Zimmermann (Wiederentstehung, 274) schließt den Bedeutungsaspekt Geburt für παλιγγενεσία im Übrigen nicht völlig aus. Diese Frage lässt sich aber nur über eine Analyse des Kontextes (möglicherweise) klären. Zimmermann selbst plädiert nach gründlicher Exegese für *Wiederentstehung*, wie bereits der Titel des Aufsatzes zeigt.

durch das bislang gebräuchliche „wieder“ in der Bezeichnung der Metaphorik auf die semantische Spannung hingewiesen, die die Rede von GEBURT/ZEUGUNG erst zu einer metaphorischen macht. Es lässt sich also sagen, dass der Bildempfänger als ein GESCHEHEN IM LEBEN EINES BEREITS GEBORENEN MENSCHEN⁴⁷ zu fassen ist. Erst die Einzelexegese kann aber mit einem genaueren Blick auf die kontextuelle Verankerung der Metaphorik (möglicherweise) zeigen, ob dieses Geschehen, wie von den unter „Wiedergeburt“ angeführten Texten oft angenommen, die Taufe ist oder allgemeiner das Christusgläubig-Werden meint, zu dem die Taufe als ein wichtiges, aber nicht als einziges Ereignis gehört. In aller Vorläufigkeit soll hier daher CHRISTUSGLÄUBIG-WERDEN ALS GEBOREN-/GEZEUGT-WERDEN als Bezeichnung für die zu untersuchende Metaphorik stehen, die bislang mit zu vielen Unklarheiten und verborgenen Prämissen, wenn auch zugegebenermaßen sprachlich griffiger unter „Wiedergeburt“ firmierte.

Einige Konsequenzen, die sich durch diese Neuformulierung ergeben, seien zum Schluss angedeutet: Durch die in der Metaphernbezeichnung fest verankerte Nennung des Bildempfängers ist die Metaphorik trotz der Neufassung des Bildspenders nach wie vor sinnvoll von anderer, GEBURT/ZEUGUNG als Bildspender nutzender Metaphorik zu unterscheiden.⁴⁸ Sie gewinnt aber zugleich neue Textbelege hinzu, wie etwa Jak 1,18, wo es von Gott heißt: ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας. Dieser Text wird in der bisherigen Forschung zu „Wiedergeburt“ sehr unterschiedlich behandelt (s. o. Anm. 20) und entweder gleichrangig mit 1 Petr 1,3,23, Tit 3,5 und Joh 3,3,7 oder mit deutlich markierter Differenz oder gar nicht angeführt, wofür vermutlich das nicht wörtlich repräsentierte „wieder“ die Hauptursache ist. Nach den hier vorgestellten Überlegungen zur Reformulierung der Frage nach „Wiedergeburt“ im Neuen Testament ist klar, dass Jak 1,18 auf jeden Fall in die Reihe der zu untersuchenden Texte gehört – und zwar zweifelsfreier als Tit 3,5.⁴⁹ Auch 1 Kor 4,15 (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς

⁴⁷ Theoretisch sind natürlich auch Tiere denkbar, im Rahmen der uns hier interessierenden Texte ist eine solche Offenheit in der Bestimmung der Metaphorik aber nicht weiterführend.

⁴⁸ So lässt sich z. B. Jak 1,15: εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκίει θάνατον, deutlich ausschließen.

⁴⁹ Auch ein weiterer, nichtkanonischer Text, der unter der Überschrift „Wiedergeburt“ bisher keine Beachtung fand, kann die Untersuchung der Metaphorik im frühchristlichen Kontext nun bereichern: In EvThom 101,3 heißt es: ΤΑΜΑΔΥ ΓΑΡ ΠΤΑÇ[ΧΠΟΙ ΔΟΒΟΛΤ * ΕΒ]ΟΛ ΤΑ[ΜΑΔ]Υ ΔΕ ΠΜΕ ΔΟΤ ΝΑΕΙ ΜΠΩΝΩ. „Denn meine Mutter, die [mich geboren] hat, [hat mich zerstört.] Meine wahre

ἐγέννησα) lässt sich nun als Instantiierung der neu gefassten konzeptuellen Metapher verstehen, unterscheidet sich mit der Betonung von *Paulus* und *dessen* Wirken für das Gläubig-Werden der Korinther aber zugleich von den anderen Texten. Möglicherweise ist deshalb eine Präzisierung der hier beschriebenen konzeptuellen Metapher nötig, die die Frage nach dem Subjekt des Zeugens/Gebärens klärt und dafür GEBURT/ZEUGUNG DURCH GOTT einsetzt. Möglicherweise lässt die bisher nie im Zusammenhang mit „Wiedergeburt“ betrachtete Passage 1 Kor 4,15 aber auch Wichtiges für das Funktionieren der Metaphorik in den anderen genannten Texten erkennen und sollte gerade in deren Kontext ebenfalls betrachtet werden.⁵⁰ Die Entscheidung hierüber kann nur im Kontext von ausführlicheren Einzelexegesen der Texte fallen. GEBURT/ZEUGUNG DURCH GOTT weist außerdem auf weitere johanneische Texte hin (Joh 1,12f.; 1 Joh 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18), die im Rahmen der hier vorgeschlagenen konzeptuellen Metapher Berücksichtigung finden müssen (und dies bereits in der früheren Forschung teilweise tun).⁵¹ Mt 19,28 hingegen (s. o. Anm. 20) fällt aus der engeren Betrachtung heraus, da παλιγγενεσία hier globaler auf Ereignisse der Endzeit bezogen ist, nicht auf Geschehnisse im gegenwärtigen Leben der Menschen.

Dass auch die paulinischen und anderen deuteropaulinischen Texte, die in der Forschung des Weiteren unter „Wiedergeburt“ angeführt werden (s. o. 2.), keine Instantiierungen der konzeptuellen Metapher CHRISTUSGLÄUBIG-WERDEN ALS GEBOREN-/GEZEUGT-WERDEN darstellen, ist mit einem Blick auf die dort verwendete metaphorische Rede von „neuer Schöpfung“, „neuem Leben“, „lebendig gemacht werden“ usw. ebenfalls schnell zu erfassen. Damit ist nicht bestritten, dass sich unter ih-

[Mutter] aber *gab mir das Leben*“ (Lakunenfällung und Übersetzung; Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften).

⁵⁰ Vgl. auch Phlm 10 und Gal 4,19 mit vergleichbarer Metaphorik.

⁵¹ Ähnlich wie bei Jak 1,18 ist die unterschiedliche Behandlung der Texte in der Forschung auf das Fehlen einer wörtlichen Repräsentation von „wieder“ zurückzuführen und zeigt hier nochmals, welchen Einfluss der missverständliche Begriff „Wiedergeburt“ auf die Forschung ausüben konnte und kann. Zugleich ist mit diesen johanneischen Texten die Frage aufgeworfen, wie genau sich die metaphorische Rede von der Gotteskindschaft und Gott als Vater (vgl. bes. 1 Joh 3,1f.) zu der hier beschriebenen konzeptuellen Metapher Christusgläubig werden als geboren/gezeugt werden verhält. Auch hier versprechen die Möglichkeiten von Subkategorisierungen im kognitiven Metaphernverständnis einen methodisch begründbaren Weg zur näheren Beschreibung dieser Beziehungen, der über bisherige Nebeneinanderstellungen (so z. B. dezidiert schon bei Schweitzer, *Gotteskindschaft*, im Titel und bei Frey, *Wiedergeburt*) hinausführen kann.

nen vielleicht Texte befinden, die mit ihrer Metaphorik einen vergleichbaren *Bildempfänger* wie 1 Petr 1,3.23, Joh 3,3.7; Jak 1,18; Tit 3,5 beschreiben und also – grob gesagt – ein ähnliches Thema behandeln. Auf jeden Fall aber unterscheidet sich das *Wie* – schon durch die Wahl anderer Bildspender. Dieses *Wie* gilt es aber nach einer langen Zeit der Subsumierung unter den unklaren Oberbegriff „Wiedergeburt“ erst einmal für die zuletzt genannten Texte genauer zu analysieren, um dann auch deutlicher sagen zu können, ob und in welcher Weise es eine Vergleichbarkeit zu anderen Texten gibt.

Ursula Ulrike Kaiser
Institut für Neues Testament
Universität Hamburg
ulrike.kaiser@uni-hamburg.de

Literaturverzeichnis

- BACK, F., „Wiedergeburt in der religiösen Welt der hellenistisch-römischen Zeit“, in: R. Feldmeier (ed.), *Wiedergeburt*, (Biblich-theologische Schwerpunkte 25), Göttingen 2005, 45–73.
- BAE, J. W., *Wiedergeburt im Johannesevangelium*. Inaugural-Dissertation, Tübingen 2003.
- BOSETTI, E., „La Parola della rigenerazione nella Prima lettera di Pietro“, in: S. Grasso – E. Manicardi (eds.), *Generati da una parola di verità (Gc 1,18): Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno*, Bologna 2006, 313–324.
- BROX, N., *Der erste Petrusbrief*, (EKK 21), Zürich [u. a.] 1979.
- DEY, J., ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3,5*, (Neutestamentliche Abhandlungen 17,5), Münster 1937.
- ECO, U., „Metaphor“, in: Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Band 7: *Sprachphilosophie*. 2. Halbband, hg. von H. Steger und H. E. Wiegand, Berlin [u. a.] 1996, 1313–1323.
- FELDMIEIER, R., „Wiedergeburt im 1. Petrusbrief“, in: Ders. (ed.), *Wiedergeburt*, (Biblich-theologische Schwerpunkte 25), Göttingen 2005, 75–99.
- FREY, J., s. v. „Wiedergeburt. II. Christentum. 1. Neues Testament“, RGG⁴, Bd. 8, 2005, 1529f.
- GEMÜNDEN, P. VON, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, (NTOA 18), Göttingen 1993.

- GERBER, CH., *Paulus und seine „Kinder“: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*, (BZNW 136), Berlin [u. a.] 2005.
- GOPPELT, L., *Der Erste Petrusbrief*, (KEK 12/1), Göttingen 1978.
- GOPPELT, L., s. v. „Wiedergeburt. II. Im NT“, in: RGG³, Bd. 6, 1962, 1697–1699.
- HARNACK, A. VON, „Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche“, in: DERS., *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, (TU 42/3 [III 12/3]), Berlin 1918, 97–143.
- HAVERKAMP, A. (ED.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996² (Studienausgabe).
- HEITMÜLLER, W., s. v. „Wiedergeburt. I. Im NT“, in: RGG, Bd. 5, 1913, 2008–2014.
- KÖVECSES, Z., *Metaphor. A practical introduction*, New York 2010.
- LAKOFF, G. – M. JOHNSON, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg 2011⁷.
- LAKOFF, G. – M. JOHNSON, *Metaphors we live by*. With a new afterword, Chicago, Ill. 2003.
- LICHTENBERGER, H., „Neuschöpfung und Wiedergeburt. Überlegungen zu ihrer eschatologischen Bedeutung im Neuen Testament“, in: M. Bauks (ed.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*. Festschrift Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 313–327.
- POPKES, W., s. v. „Wiedergeburt II. Neues Testament“, in: TRE, Bd. 36, 2004, 9–14.
- RANTZOW, S., *Christus Victor Temporis*, (WMANT 123), Neukirchen-Vluyn 2008.
- RÖDEL, V., *Der Hauptbahnhof zu Frankfurt am Main. Aufstieg, Fall und Wiedergeburt eines Großstadtbahnhofs*, (Arbeitshefte des Landesamtes für Denkmalpflege Hessen 8), Stuttgart 2006.
- ROITHNER, TH. – ÖSTERREICHISCHES STUDIENZENTRUM FÜR FRIEDEN UND KONFLIKTLÖSUNG (ÖSFK) (EDS.), *„Die Wiedergeburt Europas“ – Von den Geburtswehen eines emanzipierten Europas und seinen Beziehungen zur „einsamen Supermacht“*, Münster 2005.
- ROOSIMA, P., „Wiedergeburt nach dem Neuen Testament“, in: E. Brandt (ed.), *Gemeinschaft am Evangelium*. Festschrift Wiard Popkes, Leipzig 1996, 211–225.
- SCHWEITZER, W., *Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Diss. masch. Tübingen 1943 (unveröffentlicht).

- SKIRL, H. – M. SCHWARZ-FRIESEL, *Metapher*, (Kurze Einführungen in die germanistische Linguistik 4), Heidelberg 2007.
- SÖDING, TH., „Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs (Joh 3,1–21)“, in: K. Kertelge (ed.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, (QD 126), Freiburg [u. a.] 1990, 168–219.
- WEINRICH, H., *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976, 276–341.
- WISSMANN, [], s. v. „Wiedergeburt. II. Im NT“, in: RGG², Bd. 5, 1931, 1912–1914.
- ZANDER, H., *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.
- ZIMMERMANN, CHR., „Wiederentstehung und Erneuerung (Tit 3:5). Zu einem erhaltenswerten Aspekt der Soteriologie des Titusbriefts“, *NT 51* (2009) 272–295.
- ZIMMERMANN, R., „Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch“, *ThZ 56* (2000) 108–113.
- ZIMMERMANN, R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, (WUNT II/122), Tübingen 2001.

Podobenstvo o perle v *Tomášovom evanjeliu* (log. 76): porovnanie so synoptickými paralelami

Július Pavelčík

Summary: Parable of the Pearl in the Gospel of Thomas (*GThom* 76): A Comparison with its Synoptic Parallels.

This study compares the Parable of the Pearl of the Coptic Gospel of Thomas with its New Testament parallels. The first part (*GThom* 76,1–2) can be paralleled with Matthew 13:45–46 and the second part (*GThom* 76,3) with Matthew 6:19–20 and Luke 12:33. The result of this literary and theological comparison is that there is probably no relation of dependency between logion 76 and its respective canonical parallels. As for the first part, it can be stated that the author of the Gospel of Thomas adapted the common motive of the pearl connected with the theme of the kingdom of God independently of the Matthean version. A similar conclusion can also be drawn concerning the second part, i.e. this challenge is quite independent of Matthew's wording and probably independent of Luke's phrasing as well. The connection of both parts in the Gospel of Thomas can be considered as redactional. In this way, the pearl is identified as a lasting, imperishable treasure, which is the Father's kingdom.

Podobenstvo o perle patrí k jedenástim podobenstvám Tomášovho evanjelia, ktoré majú paralely v synoptických evanjeliách (log. 8; 9; 20; 57; 63; 64; 65; 76; 96; 107; 109).¹ Pri porovnávaní logia 76 s jeho kánonickými paralelami je treba vyjsť zo skutočnosti, že k jeho dvom častiam sa u synoptikov nachádzajú rôzne paralely: k prvej časti (TmEv 76,1–2) v Mt 13,45–46 a k druhej (TmEv 76,3) v Mt 6,19–20 a Lk 12,33. Preto je vhodné najskôr porovnávať tieto dve časti zvlášť s ich paralelami a až potom ich vyhodnotiť súhrne.

¹ S týmto počtom synoptických podobenstiev v Tomášovom evanjeliu pracuje tiež napr. Sheppard, Study; Menestrina, Le parabole; Lindemann, Gleichnisinterpretation, str. 215; Cameron, Parable, str. 3; Blomberg, Tradition, str. 177; Stroker, Parables, str. 96; Sevrin, La rédaction, str. 343; uvádza ho tiež Fallon – Cameron, Gospel, str. 4209. Kesziová, Podobenstvá, str. 31–32 uvádza síce jedenásť synoptických podobenstiev v TmEv, avšak namiesto log. 8 má log. 35. Odlišný počet uvádza napr. Hultgren, Parables, str. 430: 10 (nepočíta log. 8); Briscoe, Comparison pracuje s 22 podobenstvami; Popkes, Einleitung, str. 856 uvádza 21 podobenstiev, ktoré môžu byť chápané ako bezprostredné paralely k synoptickým textom.

Cieľom nasledujúceho porovnania je zistiť, aký je vzájomný vzťah uvedených textov, či medzi nimi existuje nejaká literárna a teologická súvislosť; ak existuje, akého je charakteru a nakoľko sa dá na jej základe uvažovať o ich vzájomnej závislosti, resp. nezávislosti. Výsledok takéhoto porovnania potom môže prispieť k celostnému chápaniu vzťahu Tomášovho evanjelia k evanjeliám kánonickým.

1. TmEv 76,1–2 a Mt 13,45–46

Log. 76,1–2 (NHC II, 46,13b–19a)

1 ΠΕΧΕ ΙΣ ΧΕ ΤΗΠΤΕΡΟ ΜΠΕΙΩΤ ΕΣΤΠΤΩΝ ΔΥΡΩΜΕ ΠΕΨΩΩΤ ΕΥΠΤΑϞ
ΜΜΑΥ ΠΟΥΦΟΡΤΙΟΝ ΕΔϞϞΕ ΔΥΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ
2 ΠΕΨΩΩΤ ΕΤΜΜΑΥ ΟΥϞΑΒΕ ΠΕ ΔϞϞ ΠΕΦΟΡΤΙΟΝ ΕΒΟΛ ΔϞΤΟΟΥ ΝΑϞ
ΜΠΙΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ ΟΥΩΤ²

1 Ježiš povedal: Kráľovstvo Otca sa podobá človekovi obchodníkovi, ktorý mal tovar a ktorý našiel perlu.

2 Ten obchodník bol múdry. Tovar predal. Kúpil si tú jedinú perlu.

Mt 13,45–46

45 Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι
καλοὺς μαργαρίτας
46 εὐρών δὲ ἓνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθῶν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν
καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

V log. 76 sa nachádza podobenstvo o perle, ktoré je úzko – formálne i obsahovo – spojené s bezprostredne nasledujúcou výzvou o hľadani trvajúcего pokladu. Týmto spojením je perla identifikovaná s pokladom a spolu predstavujú kráľovstvo Otca. Ono je tou trvalou, nezničiteľnou hodnotou, ktorú treba hľadať a kvôli ktorej je múdre vzdať sa toho, čo človek má, aby ju získal a vlastnil.³

Podobenstvo o drahocennej perle sa v synoptických evanjeliách nachádza len v Mt 13,45–46. Je súčasťou Ježišovej tretej veľkej reči, reči v podobenstvách (Mt 13). Nachádza sa medzi podobenstvom o poklade skrytom

² Text TmEv je prevzatý z Layton, *Nag Hammadi*; číslovanie viet v logiách z Bethge, *Evangelium*. Text Nového zákona je prevzatý z *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 27. vyd. Skratky biblických kníh sú prevzaté zo slovenského prekladu *Sväté písmo Starého i Nového zákona*, str. 6–7.

³ K podrobnejšiemu výkladu podobenstva o perle, z ktorého v tomto porovnaní vychádzame, pozri Pavelčík, *Výklad*.

v poli (Mt 13,44) a podobenstvom o sieti (Mt 13,47–50). Obe tieto podobenstvá majú paralely v TmEv (log. 109 a log. 8), avšak nachádzajú sa v ňom oddelene, nie spolu.

Nebeské kráľovstvo je v matúšovskej verzii prirovnané obchodníkovi s perlami, ktorý keď natrafil na jednu mimoriadne cennú perlu, predal všetko, čo mal a kúpil ju. Podobenstvo tak poukazuje na nesmiernu hodnotu nebeského kráľovstva, kvôli ktorej je človek ochotný vzdať sa všetkého, čo má.⁴

S ohľadom na slovné súvislosti môžeme medzi oboma verziami rozlíšiť nasledujúce zhody a rozdiely.

Zhody:

1. ΤΜΗΤΕΡΟ (...) ΕΣΤΗΤΩΝ ΑΓΡΩΜΕ ΠΕΨΩΤ – όμοία έστιν ή βασιλεία (...) άνθρώπω έμπόρω („kráľovstvo sa podobá človekovi obchodníkovi“)
2. ΕΔΙΖΕ ΑΥΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ – εύρων (...) μαργαρίτην („našiel perlu“)
3. ΔΙΨ ΕΒΟΛ – πέπρακεν („predal“)
4. ΔΙΤΟΟΥ – ήγόρασεν („kúpil“)
5. ΟΥΩΤ – ένα⁵ („jednu/jedinú“)

Rozdiely:

1. (ΤΜΗΤΕΡΟ) ΜΠΕΙΩΤ („kráľovstvo Otca“) – (ή βασιλεία) τών ουρανών („kráľovstvo nebeské“)⁶
2. ΕΥΠΤΑΔ ΜΜΑΥ ΠΟΥΦΟΡΤΙΟΝ („mal tovar“) – ζητοῦντι καλούς μαργαρίτας („hľadal krásne perly“)
3. ένα πολύτιμον („jednu veľmi cennú“)
4. ΠΕΨΩΤ ΕΤΜΑΥ ΟΥΣΑΒΕ ΠΕ („ten obchodník bol/je múdry“)
5. άπελθών („odišiel“)
6. (ΔΙΨ) ΠΕΦΟΡΤΙΟΝ (ΕΒΟΛ) („(predal) tovar“) – (πέπρακεν) πάντα όσα είχεν („(predal) všetko, čo mal“)
7. (ΔΙΤΟΟΥ) ΗΔΙ ΜΠΙΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ („(kúpil) si tú perlu“) – (και ήγόρασεν) αυτόν („(kúpil) ju“)

Obe podobenstvá sú podobenstvami o kráľovstve, ktoré je však bližšie určené rozdielne. Kráľovstvo v TmEv je charakterizované ako „kráľovstvo

⁴ Por. napr. Harrington, *Evangelium*, str. 237; France, *Gospel*, str. 541.

⁵ Jeremias, *Gleichnisse*, str. 198, tvrdí, že v Mt sa jedná o doslovný preklad aram. *ħadh*: „nicht: ‚die eine köstliche Perle‘, sondern: ‚eine besonders wertvolle Perle‘; so versteht es auch das ThEv ‚er fand eine Perle‘.“

⁶ „Kráľovstvo Otca“ v TmEv je bežnejšie než „kráľovstvo nebeské“. Por. Blomberg, *Tradition*, str. 193.

Otca“. Toto spojenie sa v TmEv nachádza sedemkrát, a to na miestach, kde v synoptikoch toto spojenie nie je, takže môžeme usudzovať, že sa v tomto prípade jedná o redakčnú úpravu autora/redaktora TmEv, pričom samotný výraz „kráľovstvo Otca“ nemusí poukazovať (a ani nepoukazuje) na gnostického redaktora, ktorý takýmto spôsobom adaptoval „kráľovstvo nebeské“, typický výraz Matúšovho evanjelia pre označenie kráľovstva Božieho.⁷ Proti nedôslednosti takejto interpretácie stačí poukázať na tri výskyty spojenia „kráľovstvo nebeské“ v TmEv (log. 20; 54; 114), pričom v log. 20 a 54 je zachovaný práve tento špecifický matúšovský výraz.⁸ Takisto platí, že „v celom Tomášovom evanjeliu nie je evidentné žiadne takéto programové preznačenie ‚kráľovstva‘“⁹

Zhodne v oboch je kráľovstvo pripodobňované človekovi-obchodníkovi. V Mt sa jedná o obchodníka s perlami (ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας); v TmEv, pretože nie je bližšie určený predmet jeho obchodnej činnosti (tovar, s ktorým obchoduje), ide zrejme o (cestujúceho alebo putujúceho) obchodníka so zmiešaným tovarom (ΦΟΡΤΙΟΝ),¹⁰ snáď by mohlo ísť aj o priekupníka v pozitívnom slova zmysle.¹¹

Pri ďalšej charakteristike obchodníka kladie TmEv v porovnaní s Mt dôraz na vlastníctvo tovaru, s ktorým obchoduje, nie na jeho vyhľadávanie.¹² Fráza ΟΥΡΩΜΕ ΕΥΝΗΤΑΙ ΜΜΑΥ („človek, ktorý mal“) môže byť považo-

⁷ Ako tvrdí napr. Fieger, *Thomasevangelium*, str. 211; Schrage, *Verhältnis*, str. 157; Wilson, Thomas, str. 235.

⁸ „In none of these instances does Thomas feel inclined to opt for the ‚more gnostic expression“ – Patterson, *Gospel*, str. 58.

⁹ Patterson, *Gospel*, str. 58. TmEv variuje spojenia „kráľovstvo Otca“ a „kráľovstvo nebeské“. „Il ne faut donc pas s'étonner du changement par rapport à Mt 13,45, surtout puisque Mt 13,43 parle de βασιλεία τοῦ πατρὸς.“ – Dehandschutter, La parabole, str. 250.

¹⁰ Ktorý snáď obchádzal so svojím tovarom v batohu. Por. napr. Garitte – Cerfaux, *Les paraboles*, str. 312: „avec son ballot de marchandise“; Haenchen, *Botschaft*, str. 47, pozn. 38: „mit seinem Warenpacken umherzieht“; tiež Kosnetter, *Thomasevangelium*, str. 37, pozn. 45.

¹¹ K uvedenej charakteristike obchodníka a jeho tovaru v TmEv por. Patterson, *Gospel*, str. 58; Lindemann, *Gleichnisinterpretation*, str. 219; Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, str. 288; Montefiore, *Comparison*, str. 227; Garitte – Cerfaux, *Les paraboles*, str. 312; Mohlo by sa tiež jednať i o lodný náklad: „shipment of goods“ // „pedlar with his pack“ – The Greek word could mean either.“ – Wilson, Thomas, str. 235. Podobne Haenchen, *Botschaft*, str. 47, pozn. 38.

¹² Samotná téma hľadania sa však nestratila úplne, ako ukazuje tretia veta v log. 76. Por. Dehandschutter, La parabole, str. 256.

vaná za redakčný zásah autora/redaktora TmEv. Ide totiž o spojenie, ktoré sa nachádza často v podobenstvách TmEv (log. 57; 63; 64; 65; 76; 107; 109), pričom okrem log. 107 nemá v príslušných synoptických paralelách obdobu.¹³

Neuvedenie „hľadania“ (ϞΙΠΕ) v TmEv 76,1–2 pôsobí trochu zvláštne, pretože je to jedna z hlavných a dôležitých tém TmEv – vyjadruje isté úsilie človeka dosiahnuť spásu. Táto skutočnosť by tak mohla výrazne podporiť prioritu a väčšiu autenticitu Tomášovho znenia oproti Matúšovmu.¹⁴ Zostáva však otázkou, či – za predpokladu, že autor/redaktor TmEv poznal matúšovskú verziu,¹⁵ – by bolo nutné „hľadanie“ uvádzať, keď už v log. 76,1 je slovo „nájsť“ (ϞΕ), ktoré predpokladá isté „hľadanie“, a samotné slovo ϞΙΠΕ je použité ďalej v aplikácii (TmEv 76,3). Preto neuvedenie „hľadania“ v TmEv 76,1–2 nemusí byť pôvodnejšie. Takisto nie je dôvod považovať „hľadanie“ (ζητοῦντι) v Mt za sekundárne.¹⁶ Popis obchodníka ako toho, kto hľadá perly, vyplýva prirodzene zo samotného obsahu podobenstva; len na jeho základe sa nedá určiť, či „hľadanie“ v Mt patrí do roviny tradičnej alebo redakčnej.¹⁷ Tiež je možné, že zo strany autora/redaktora TmEv ide o zámerné neuvedenie „hľadania“, aby tak bolo ešte viac zvýraznené úsilie, o ktorom sa hovorí v aplikácii, totiž zámerne, vedome vyhľadávať kráľovstvo.¹⁸ Takýto názor však u autora TmEv nepredpokladá nutne znalosť Mt znenia podobenstva, ale počíta s jeho istou literárne-teologickou zdatnosťou. Nakoniec ale asi musíme pri tomto momente ponechať otázku pôvodnosti, resp. závislosti otvorenú, pretože (ne)prítomnosť slovesa „hľadať“ je vcelku pochopiteľná na základe samotného celkového obrazu oboch podobenstiev a ďalších momentov v nich, predovšetkým v súvislosti s typom obchodníka.¹⁹

Z ďalšieho vidíme, že v oboch prípadoch obchodník nájde perlu a kvôli nej, aby ju mohol získať, niečo predá. Obe verzie kladú explicitný dôraz na

¹³ Por. Dehandschutter, *La parabole*, str. 250.

¹⁴ Tak napr. Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, str. 288.

¹⁵ Takto napr. Dehandschutter, *La parabole*, str. 256: „Le fait même que le logion 76 a conservé précisément le couple ‚chercher-trouver‘ est une forte indication en faveur de l’hypothèse que le texte de ET est à comprendre comme une interprétation à partir du texte canonique.“

¹⁶ Ako tvrdí napr. Jeremias, *Gleichnisse*, str. 198.

¹⁷ Por. Dehandschutter, *La parabole*, str. 256.

¹⁸ Por. Pavelčík, *Výklad*, str. 45–46.

¹⁹ Pozri tiež Schrage, *Verhältnis*, str. 157.

jedinosť/jedinečnosť perly (ΟΥΩΤ – ένα), avšak Mt pri nájdení perly, zatiaľ čo TmEv až pri jej kupovaní.

Pri svojej obchodnej činnosti sa obchodník s perlami z Mt usiluje získať kvalitný tovar, „krásne perly“ (καλούς μαργαρίτας), takže keď nájde zvlášť cennú (πολύτιμον) (jednu) perlu, takto explicitne charakterizovanú, tak pre neho ako obchodníka s perlami predstavuje skutočne kapitálny úlovok, a to aj medzi perlami, ktoré už samé osebe boli považované za hodnotný, vzácny tovar. TmEv nájdenú perlu nijako kvalitatívne nehodnotí, možno tiež na základe práve uvedeného dôvodu – perla sama osebe bola zrejme prinajmenšom pre neho cennejšia a (resp. pretože) trvanlivejšia²⁰ než jeho rôzny iný tovar (ΦΟΡΤΙΟΝ). Hodnota perly, ktorá prevyšuje všetko ostatné, je v tomášovskej verzii zdôraznená práve poukazom na jedinečnosť perly vzhľadom na všetok ostatný iný tovar.²¹ Mt musí v porovnaní s ostatnými perlami zdôrazniť jedinečnú kvalitu nájdenej perly explicitne, inak by totiž bola „jedna“ medzi ostatnými.²²

Na základe týchto úvah nie je nutné a ani presvedčivé dávať do súvislosti neuvedenie hodnoty perly s negatívnym postojom TmEv voči obchodníkom a obchodu, ako to robí napr. Blomberg. Explicitné uvedenie hodnoty perly by podľa neho hraničilo s tým pojatím obchodovania, ktoré TmEv odmieta.²³ Ďalším dôvodom proti takémuto výkladu môže byť tá skutočnosť, že práve log. 76 v istom zmysle zmierňuje, a teda do istej miery koriguje postoj TmEv voči obchodníkom.²⁴

Charakteristiku obchodníka ako múdreho (ΠΕΩΩΤ ΕΤΜΜΔΥ ΟΥΟΑΒΕ ΠΕ) môžeme považovať za redakčný čin autora/redaktora TmEv.²⁵ Obchodník je múdry okrem iného aj preto, že rozlíšil, čo je (v súvislosti s kráľovstvom)

²⁰ K trvanlivosti perly por. Pavelčík, Výklad, str. 44.

²¹ „Die Entscheidung für die Perle muß bedingungslos erfolgen – alles andere ist daneben unwichtig und überflüssig. Gerade der völlig unerwartete Fund stellt den Händler vor die Entscheidung, entweder mit der Perle gleichsam ganz von vorn zu beginnen oder aber als töricht – und eben nicht als ‚klug‘ oder ‚weise‘ – zu gelten.“ – Lindemann, Gleichnisinterpretation, str. 220.

²² Por. tiež Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, str. 288.

²³ Por. Blomberg, *Tradition*, str. 193.

²⁴ Por. Pavelčík, Výklad, str. 42–44.

²⁵ Por. Pavelčík, Výklad, str. 44. Tak tiež napr. Zöckler, *Jesu Lehren*, str. 145. Nie je nutné hneď hovoriť o gnostickej redakcii ako napr. Fieger, *Thomasevangelium*, str. 211; Schrage, *Verhältnis*, str. 157.

trvalé, neporušiteľné (= perla), a čo nie, teda, čo je porušiteľné (= tovar).²⁶ Takýto rozdiel, zdôraznený v TmEv, v Mt nie je prítomný, pretože obchodník už vie a hľadá, čo je skutočne trvanlivé a cenné, vie, „po čom ide“.²⁷

Z tohto hľadiska je potom skutočne moment prekvapenia v TmEv výraznejší.²⁸ Táto skutočnosť však nemusí mať význam s ohľadom na pôvodnosť znenia, pretože môže byť vnímaná ako súčasť toho obrazu, ktorý si autor/redaktor TmEv v prípade tohto podobenstva zvolil pre vyjadrenie svojho posolstva.

V Mt obchodník „odchádza“ – tento moment je pochopiteľný, prirodzený, nepôsobí v podobenstve rušivo, pretože obchodník v Mt pri svojom obchodovaní zrejme nenosí alebo nevozí so sebou „všetko, čo má“, preto, ak chce perlu získať, musí sa pre to „všetko“ niekde zastaviť. Z tohto dôvodu je pochopiteľné i jeho neuvedenie v TmEv, kde tá jedna perla nemá väčšiu cenu než tovar, ktorý obchodník nosí, príp. vozí so sebou. Zostáva otázkou, či „všetko, čo má“ v Mt sa týka všetkého tovaru určeného k obchodovaniu, teda menej hodnotnejších perál, alebo celého obchodníkovho majetku.²⁹

V tejto súvislosti sa tiež diskutuje otázka, či je pôvodnejším momentom uvedenie „tovaru“ v TmEv alebo „všetko, čo mal“ v Mt. Jedna skupina autorov zastáva názor, že Matúš v tomto prípade (zámerne) preháňa na základe spojitosti s Mt 13,44 a pod jeho vplyvom,³⁰ keď nechá obchodníka vzdať sa celého majetku, vlastníctva, a preto je formulácia v TmEv pôvodnejšia, resp. je pôvodnejšia, pretože je realistickejšia.³¹ V TmEv situácia skutočne vyznieva skôr ako bežná, obvyklá obchodná výmena.³²

²⁶ Por. Sheppard, *Study*, str. 301.

²⁷ Jones, *Parables*, str. 239, dokonca za vrchol podobenstva v TmEv považuje práve explicitne uvedenú múdrosť obchodníka: „it appears that the point is prudence, whereas in the Synoptic version it is the total sacrifice for the sake of the pearl. The concluding phrase in Thomas – ‚he bought the one pearl for himself‘ is an anticlimax.“

²⁸ Por. napr. Fieger, *Thomasevangelium*, str. 211; Hunzinger, *Gleichnisse*, str. 220. Inak ale Lindemann, *Gleichnisinterpretation*, str. 219, pozn. 23.

²⁹ Por. Lindemann, *Gleichnisinterpretation*, str. 219, pozn. 23.

³⁰ Por. Hunzinger, *Aussersynoptisches*, str. 844; Id., *Gleichnisse*, str. 220; Menestrina, *Le parabole*, str. 84. Mt 13,44: Ομοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῶν κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῶ, ὃν εὐρών ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπο τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα εἶχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον

³¹ Por. Jeremias, *Gleichnisse*, str. 198; Zöckler, *Jesu Lehren*, str. 151; Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, str. 288. Predovšetkým však Hunzinger, *Gleichnisse*, str. 220. Proti nemu Schrage, *Verhältnis*, str. 156.

³² Tak Zöckler, *Jesu Lehren*, str. 151.

Iní zas tvrdia, že sekundárne je ΦΟΡΤΙΟΝ, ktorým autor/redaktor TmEv nahradil matúšovské „všetko, čo mal“, možno práve z toho dôvodu, aby jednanie obchodníka bolo „prirodzenejšie“, logickejšie;³³ zmienka o tovare totiž poukazuje na skutočnosť, že ho obchodník predá.³⁴

Otázka pôvodnosti v tomto prípade zrejme zostane nezodpovedaná predovšetkým s ohľadom na matúšovskú formuláciu. Na jednej strane súvislosť s Mt 13,44 ukazuje na redakčnú ruku autora Mt, ktorá v takejto podobe v TmEv nie je prítomná; slovo ΦΟΡΤΙΟΝ sa totiž v TmEv nachádza len dvakrát v tomto logiu.³⁵ Na druhej strane však isté prehánanie (hyperbola), aké sa nachádza v Mt, je pre sprostredkovanie posolstva účinnejšie, pretože názornejšie a jasnejšie poukazuje na radikálny postoj, ktorý treba zaujať pri stretnutí s Božím kráľovstvom.³⁶ Tiež popis v Mt nemusí byť menej realistický než v TmEv³⁷ práve v súvislosti s hodnotou, cenou perly v staroveku.³⁸ To by tiež znamenalo, že ani znenie v Mt nie je v tomto bode nerealistické, teda obe verzie by boli realistické (určite prinajmenšom možné), preto na základe tohto momentu sa opäť nedá usudzovať na pôvodnosť.

V každom prípade obaja musia niečo predať, aby mohli perlu kúpiť. Predmet kúpy je rovnaký, ale odlišne vyjadrený. TmEv až na konci rozprávania, pri kupovaní perly zdôrazňuje jej jedinosť/jedinečnosť; Matúš takto charakterizoval perlu už predtým, a preto mu na konci podobenstva stačí na perlu odkázať pomocou zámena αὐτόν.

Zhrnutie

Obe verzie majú spoločnú základnú naratívnu štruktúru – obchodník najde perlu, predá tovar/majetok, aby tú jedinú/jedinečnú perlu mohol kúpiť,

³³ Inak ale Pokorný, *Tomášovo evanjelium*, str. 136: „Jednání obchodníka je méně průhledné než u Matouše (proti Hunzingerovi). Není jasné, že perla byla cennější než jeho ostatní zboží. Obchodník také neprodává svůj majetek, ale jen své ostatní zboží.“

³⁴ Por. Dehandschutter, *La parabole*, str. 251.

³⁵ Por. Emmel, *Indexes*, str. 282.

³⁶ Por. Plisch, *Thomasevangeliium*, str. 193. Kosnetter, *Thomasevangeliium*, str. 37: „Theologisch richtiger ist allerdings der synoptische Wortlaut. Für die kostbare Perle, für die ungeteilte Nachfolge des Meisters muß man eben auf alles verzichten und nicht bloß auf einen mehr oder minder kleinen Teil, wie dies eine Warenladung beim Kaufmann bedeutet.“

³⁷ Istú obdoby k Mt nachádzame v TmEv v log. 8, kde sa rybár vzdáva „všetkých malých rýb“. Por. Pavelčík, *O múdrom rybárovi*, str. 39.

³⁸ „The practice of investing all of one's wealth in a single precious gem was not unheard of in the ancient orient.“ – Sheppard, *Study*, str. 297. Por. Strack – Billerbeck, *Kommentar*, str. 675 (Schab 119a).

– ktorej obsah treba vidieť v zásadnej súvislosti s kráľovstvom. Obe ale obsahujú výrazné redakčné zásahy,³⁹ ktoré do istej miery bránia určiť jasne z literárneho hľadiska ich vzájomný vzťah: v Mt sa jedná predovšetkým o spojenia „nebeské kráľovstvo“ a „všetko, čo mal“; v TmEv o atribút „múd-ry“⁴⁰ a frázu „istý človek ... mal“. Tieto poukazujú na ich zvláštne odlišné dôrazy: v Mt na nesmiernu hodnotu kráľovstva, v TmEv na správny (múd-ry) postoj pri („neplánovanom“) stretnutí s kráľovstvom.⁴¹ Spolu s ďalšími rozdielmi v detailoch tak, zdá sa, ukazujú na to, že je dosť ťažké odvodiť doslovné znenie TmEv zo znenia v Mt.⁴²

Celkovo vzaté, predovšetkým kvôli nejasnosti a nejednoznačnosti ohľa- dom jednotlivých častí podobenstva z hľadiska pôvodnosti, resp. priority môžeme na tomto mieste formulovať hypotézu, ktorá predpokladá, že tu podobne ako napr. v log. 8⁴³ ide o spoločný motív – motív nájdania per- ly uvedený v súvislosti s kráľovstvom, spracovaný odlišne so zreteľom na vlastné dôrazy autorov/redaktorov TmEv a Mt.⁴⁴

2. TmEv 76,3, Mt 6,19–20 a Lk 12,33

Log. 76,3 (NHC II, 46,19b–22)

3 πῆρωτῆ ρωτ τηγτῆ ψινε ἰσα περερο εμαρωχῆ ερμην εβολ πμα
εμαρε χοολεσ τηιο ερογι εμαγ εογωμ ογδε μαρε ρρητ τακο

3 Vy sami tiež hľadajte ten jeho poklad nepomíňajúci, trvalý, tam, kde sa moľa ne- priblíži, aby žrala, ani červ neničí.

Mt 6,19–20

19 Μη θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν.

20 θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὔτε κλέπτουσιν

³⁹ Por. Plisch, *Thomasevangelium*, str. 193.

⁴⁰ Por. Wilson, Thomas, str. 235.

⁴¹ Iného názoru je napr. Zöckler, *Jesu Lehren*, str. 144–145, ktorý tvrdí, že malé rozdiely v jednotlivostiach nemôžu prekryť to, čo majú zhodné – rovnakú štruktúru jednania a spoločný zámer.

⁴² Por. Hunzinger, *Gleichnisse*, str. 220, pozn. 48.

⁴³ K tomuto por. Pavelčík, O múdrom rybárovi, str. 46–47.

⁴⁴ Wilson, Thomas, str. 235: „simply another version“.

Lk 12,33

Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην. ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτου ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅπου κλέπτῃς οὐκ ἐγγίξει οὐδὲ σὴς διαφθείρει.

V Mt sa výrok o pokladoch (Mt 6,19–20) nachádza v kontexte rôznych Ježišových výrokov o spravodlivosti a pravej zbožnosti bezprostredne po slovách o pôste (Mt 6,16–18) a pred výrokom o oku ako lampe tela (Mt 6,22–23). Poukazuje na priority, o ktoré je treba predovšetkým usilovať sa – o nezničiteľný poklad v nebi, u Boha.⁴⁵

V Lk výzva k úsiliu o získanie pravého pokladu v nebi (Lk 12,33[–34]) nasleduje bezprostredne po výzve hľadať kráľovstvo (Lk 12,31) darované samotným Otcom (Lk 12,32), ktorá uzatvára slová o dôvere v Božiu prozreteľnosť (Lk 12,22–30). V Lk 12,35–40 sa nachádza výzva k bdelosti a pripravenosti na príchod Syna človeka. V Lk 12,33 je vyjadrený radikálny postoj voči materiálnemu bohatstvu, ktorého sa treba vzdať v prospech nepomiňajúceho pokladu v nebi.⁴⁶

Podobne ako vyššie aj tu môžeme s ohľadom na slovné spojivosti rozlíšiť medzi oboma verziami nasledujúce zhody a rozdiely.

Zhody TmEv s Mt a Lk⁴⁷

1. ΠΕΤΕΖΟ („(jeho) poklad“) – θησαυροῦς – θησαυρὸν („poklad“)
2. „kde“

Túto zhodu je lepšie vidieť pri porovnaní s koptskými prekladmi synoptikov.⁴⁸ Dôležitý rozdiel je však v tom, že v koptskom preklade synoptikov spojenie „miesto ... v ktorom/do ktorého“ (ΠΜΔ ... ΝΖΕΤΤΙ/ΕΡΟΤΙ) bližšie charakterizuje „nebo/nebesá“ (a je prekladom gréckeho ὅπου), zatiaľ čo v TmEv stojí samo osebe. Koptština nemá jednoslovné adverbium ako ekvivalent ku ὅπου, musí používať opisný spôsob so slovom „miesto“.

3. ΧΟΟΛΕΣ – σὴς („moľa“)
4. ΤΑΚΟ – ἀφανίζειν, διαφθείρειν („ničit“)

Táto zhoda sa výrazne ukáže pri porovnaní s koptskými prekladmi Mt a Lk. Mt 6,20: ΖΗΤΠΕ. ΠΜΔ ΕΤΕ ΜΕΡΕ ΧΟΟΛΕΣ ΟΥΔΕ ΖΟΟΛΕ ΤΑΚΟ ΝΖΗΤΤΙ.⁴⁹

⁴⁵ Por. France, *Gospel*, str. 258–259; Mrázek, *Evangelium*, str. 99–100.

⁴⁶ Por. Fitzmyer, *Gospel*, str. 982; Johnson, *Evangelium*, str. 222.

⁴⁷ Por. tiež Fieger, *Thomasevangelium*, str. 212; Schrage, *Verhältnis*, str. 159.

⁴⁸ Pozri tu bod 4.

⁴⁹ Aranda Pérez, *El evangelio*, str. 129; por. Horner, *Matthew and Mark*, str. 48.

Lk 12,33: ῥῆμιπῆγε. πῆα εἰερε μερε ρεϋϋιογε ῥων εροϋ ἄγω μερε ῥοολεϋ τῆκοϋ.⁵⁰

Koptské slovo τῆκο prekladá tak ἀφανίζεις (Mt) ako i διαφθείρειν (Lk). Preto sa tu nedá hovoriť o zhode len s Mt.⁵¹

5. ΟΥΔΕ – οὐδε, οὔτε („ani“)

Zhody TmEv s Lk

1. ΕῤΟ ΕΜΔϋΩΧῆ – θησαυρὸν⁵² ἀνέκλειπτον („nepomiňajúci poklad“)

2. ΤῆΝΟ ΕῤΟΓῆ – ἐγγίζει⁵³ („priblížiť sa“)

Rozdiely medzi TmEv a Mt

1. TmEv vôbec nemá negatívnu formuláciu výzvy, ako je v Mt 6,19.

2. V TmEv sa jedná o výzvu k hľadaniu pokladu, naproti tomu v Mt je výzva k hromadeniu pokladu (v nebi).

3. Mt nemá slová o nepomiňateľnosti pokladu (ΕΜΔϋΩΧῆ ΕϋΜῆῆ ΕΒΟΛ).⁵⁴

4. Odlišné určenie miesta pokladu: „miesto“ (πῆα, TmEv) – „nebo“ (ἐν οὐρανῶ, Mt).

5. Rozdiel v charakteristike ohrozenia: mola žerie a červ ničí (TmEv)⁵⁵ – zlodeji sa prekopú a kradnú (Mt).

Posledný rozdiel musia vysvetľovať zvlášť zástancovia závislosti verzie v TmEv na Mt. Napr. Dehandschutter uvádza ako možný dôvod snahu redaktora TmEv vytvoriť podobný paralelizmus ako v Mt, k čomu použil tému červa z log. 9.⁵⁶ Ďalší odvodzujú použitie slova „červ“ na základe slova βρῶσις z Mt, ktoré sa v blízkosti síh chápe a prekladá ako „hrdza“, ale môže mať zrejme i význam „červ“;⁵⁷ alebo autor TmEv chápal βρῶσις „veľmi doslovne“ („very literally“) ako „jedenie“, a preto pridal slovo o červovi.⁵⁸

⁵⁰ Quecke, *Lukasevangelium*, str.195. Horner, *Luke*, str. 248: πῆα εἰερε μερε ρεϋϋιογε ῥων εροϋ ΟΥΔΕ μερε ῥοολεϋ.

⁵¹ Por. Dehandschutter, *La parabole*, str. 258.

⁵² Mt má plurál θησαυρούς.

⁵³ Por. Crum, *Dictionary*, str. 539; 460; Nations, *Study*, str. 164.

⁵⁴ V Lk 12,33 hneď za slovami θησαυρὸν ἀνέκλειπτον sa nachádza analógia k Mt: ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅπου κλέπτῆς οὐκ ἐγγίζει οὔδε σῆς διαφθείρει. Pozri tu bod 5.

⁵⁵ Por. Blomberg, *Tradition*, str. 193. Výrazy „mola a červ“ sa vedľa seba nachádzajú v EvPrav 33,15–16 (ῆπῆῆ ῥῆλεϋ ῆπῆῆ ϋῆῆ). Kratochvíl, *Evangelium*, str. 46, uvádza preklad „nestávejte sa moly ani brouky“. V EvPrav je význam nasledovný: „the addressees are warned not to become again part of the material world which brings destruction“ – Attridge – MacRae, *Gospel*, str. 97. Por. tiež Grobel, *Gospel*, str. 145.

⁵⁶ Por. Dehandschutter, *La parabole*, str. 257.

⁵⁷ Tak napr. Snodgrass, *Gospel*, str. 36. Bauer, *Wörterbuch*, stl. 296 uvádza i možnosť „Holzwurm“.

⁵⁸ Tak napr. Grant – Freedman, *Sayings*, str. 172.

Rozdiely medzi TmEv a Lk

1. TmEv nemá slová o predávaní vlastníctva, o almužne a o „nestárnucích“ mešcoch.
2. Lk nemá slová o hľadaní, namiesto toho hovorí o „robení“ (ποιήσατε).
3. Lk nemá pozitívne vyjadrenie trvanlivosti pokladu (ΘΥΜΗΝ v TmEv).
4. Odlišné určenie miesta pokladu „miesto“ (ΠΜΔ „kde“) (TmEv) – „nebesá“ (ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Lk).⁵⁹
5. Rozdiel v charakteristike ohrozenia: mola žerie a červ ničí (TmEv) – zlodej sa približí a mol' ničí (Lk).

Verzia v TmEv má niekoľko slovných zhôd s Lk a niekoľko slovných zhôd s oboma synoptickými paralelami (a dokonca istú zhodu i s Jn).⁶⁰ Neexistuje žiadny taký moment, ktorý by sa nachádzal zároveň len v TmEv a v Mt. Preto aj keby sme predpokladali závislosť TmEv na synoptikoch,⁶¹ tak k vysvetleniu týchto zhôd by stačila znalosť len Lk znenia.⁶² V opačnom prípade (t. z. znalosti len Mt) by zostali nevysvetlené práve zhody medzi TmEv a Lk. Ku sformulovaniu tohto výroku v tejto podobe v log. 76,3 by nestačila (nejaká) znalosť len Mt 13, resp. Mt 6.⁶³ Uvedené skutočnosti spolu s väčším počtom rozdielov než zhôd s každým synoptikom zvlášť tiež hovoria proti tomu, že by autor/redaktor TmEv vytvoril z Mt a Lk ich zmiešaním jeden svoj výrok.⁶⁴

⁵⁹ To má Lk spoločné s Mt.

⁶⁰ Na istú spojitosť medzi TmEv (ΘΜΔΥΩΧΠ̄ ΘΥΜΗΝ) a Jn 6,27 (ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν) poukázal už Garitte – Cerfaux, *Les paraboles*, str. 313: „Le sens des deux qualifications est en fait équivalent: le trésor est impérissable et d’une durée éternelle (formule johannique), il est inaccessible aux agents destructeurs d’ici-bas (formule imagée de Mt.). Ordinairement, notre auteur se guide autant et plus par les mots que par les idées: est-ce par hasard que Mt., vi, 20 et Jo., vi, 27 ont en commun le mot grec βρῶσις, plutôt rare et qui signifie „le ver rongeur“ en Mt. et „la nourriture“ en Jo.“ Johnson, *Gospel*, str. 318–325 zastáva dokonca názor, že znenie podobné Tomášovmu ovplyvnilo verzie v Lk a Jn.

⁶¹ Ako napr. Briscoe, *Comparison*, str. 191–192; Fieger, *Thomasevangeliem*, str. 212; Schrage, *Verhältnis*, str. 159; Snodgrass, *Gospel*, str. 36.

⁶² Týka sa to zvlášť slovesa ΤΑΚΟ. „Of more importance is the fact that Thomas reflects in this one saying *two* rare words that are in Luke 12:33.“ – Snodgrass, *Gospel*, str. 35. Id., str. 36, poukazuje tiež na to, že ἀνέκλειπτον je *hapax legomenon* „and Thomas has the same qualification.“ O väčšej blízkosti znenia výroku v TmEv ku Lk (než ku Mt) hovoria napr. Dehandschutter, *La parabole*, str. 257; Plisch, *Thomasevangeliem*, str. 193.

⁶³ Ako tvrdí napr. Lindemann, *Gleichnisinterpretation*, str. 220; Dehandschutter, *La parabole*, pozn. 17; Grant, *Notes*, str. 178; Grant – Freedman, *Sayings*, str. 172.

⁶⁴ Ako tvrdí napr. Gärtner, *Theology*, str. 38.

Uvedené množstvo rozdielov, zvlášť v pomere ku zhodám, skôr ukazuje na to, že medzi TmEv a veľkými synoptikmi neexistuje vzťah literárnej a veľmi pravdepodobne ani inej závislosti.⁶⁵ Uvedené tri verzie tak predstavujú tri na sebe nezávislé spracovania Ježišovho výroku, ktorého obsahom je výzva usilovať sa o to, čo predstavuje pre človeka skutočný poklad, teda o to, čo je trvalé, nepomíňajúce, nebeské, a nie o to, čo je pomíňajúce, zničiteľné, pozemské.⁶⁶

Tento záver ohľadom výzvy v log. 76,3 a jej vzťahu k synoptickým paralelám by mohol poukazovať späťne vzhľadom k prvej časti log. 76,1–2 na nezávislosť celého znenia podobenstva o perle v TmEv na znení v Mt a podporoval by ju.⁶⁷

Exkurz

Zdá sa, že situácia ohľadom vzťahu log. 76 k Mt paralele nie je tak jasná ako napr. v prípade log. 8, 57 alebo 109.⁶⁸ Ak na základe porovnania znení dvoch verzií podobenstva môžeme vcelku jasne vylúčiť priamu literárnu závislosť – t. z. že autor jednej verzie pri jej spisovaní pracoval s rukopisom obsahujúcim druhú verziu, – tak sa otvára priestor pre iný vzťah. V tom prípade môžeme v zásade uvažovať o ďalších dvoch možnostiach: a) iná než priama závislosť: autor TmEv poznal Mt buď na základe počutia (napr. pri hlásaní, pri liturgii a pod.) alebo na základe vlastného čítania; b) nezávislosť: autor TmEv mal k dispozícii, resp. poznal znenie na Mt nezávislé alebo nezávisle na Mt spracoval verziu z im spoločného zdroja.⁶⁹

⁶⁵ Tak Sheppard, *Study*, str. 304: „Since the wording of lines 20–22 is reminiscent of at least three passages in the Gospels without agreeing exactly with any one of them on more than a few words, it appears safer to assume that Thomas is simply employing a common idiom to express his point rather than conflating passages of scripture.“

⁶⁶ Por. Plisch, *Thomasevangelium*, str. 194. Existencia (množstva) týchto rozdielov spolu s kontextuálnym zasadením výroku v každom evanjeliu tiež môže byť uvedená ako argument proti spoločnému prameňu všetkých troch znení. Existenciu takéhoto spoločného zdroja tvrdí napr. Vrana, *Jesu*, str. 239.

⁶⁷ Spolu s istou inkongruenciou medzi prvou a druhou časťou podobenstva. K tomu viac pozri Pavelčík, *Výklad*, str. 39.

⁶⁸ Por. Pavelčík, *O múdrom rybárovi*, str. 44–47; *Id.*, *O vytrhaní kúkoľa*, str. 18–19; *Id.*, *O poklade*, str. 48–49.

⁶⁹ Tu treba povedať, že vo všeobecnosti akákoľvek interpretácia vzťahu dvoch verzií podobenstva za rovinou literárnou odsúva riešenie tejto otázky do roviny už podstatne menej verifikovateľnej, a preto ešte viac hypotetickej. To tiež má za následok, že o oboch možnostiach – nepriama závislosť alebo nezávislosť – sa môže uvažovať ako o prinajmenšom rovnocenných alternatívach, pričom ko-

V prípade TmEv 76,3 sa vcelku presvedčivo ukázalo, že autor TmEv nepracoval s matúšovskou paralelnou verziou, nič z ich vzájomného porovnania na to neukazuje.⁷⁰ Ohľadom vzťahu medzi TmEv a Lk je situácia trochu komplikovanejšia. Nachádzame síce medzi nimi niekoľko slovných zhôd, ale zároveň výrazné až zásadné rozdiely v ostatných formuláciách a tiež zásadné rozdiely v kontexte, v ktorom sa táto výzva v oboch evanjeliách nachádza.⁷¹ Kvalitatívny charakter týchto rozdielov spolu s ich počtom predstavuje pre nás v tomto prípade presvedčivejší argument v prospech nezávislosti než závislosti TmEv na Lk.

Pri pohľade na log. 76,1–2 je situácia ešte menej jednoznačná než v log. 76,3. V TmEv i Mt sú niektoré jasné redakčné zásahy, ktoré orientujú podobenstvo smerom zamýšľaným ich autormi. Vyššie⁷² bola naznačená myšlienka, že by sa aj tu mohlo jednať o tradíciu na Mt nezávislú. Myslím, že v prípade log. 76,1–2 sa na základe rýdzo literárneho porovnania nedá jednoznačne rozhodnúť medzi možnosťami a) a b) uvedenými vyššie. Do diskusie by tak mohli vstúpiť niektoré ďalšie aspekty. Mohli by sme napr. uvažovať o tom, že ak TmEv bolo napísané okolo polovice 2. st. po Kr.⁷³ vo východnej Sýrii (Edessa?),⁷⁴ tak jeho autor musel nejakým spôsobom poznať Matúšovo evanjelium, ktoré bolo

nečný úsudok závisí len na konkrétnom bádateľovi, ktorým argumentom bude prisudzovať väčšiu váhu. Táto úvaha sa týka predovšetkým tých podobenstiev, ktoré majú paralelu len v zvláštnej látke niektorého zo synoptikov, v našom prípade v Mt.

⁷⁰ Por. vyššie.

⁷¹ Por. vyššie.

⁷² Por. vyššie *Zhrnutie*.

⁷³ Samotný vznik TmEv môžeme s určitosťou datovať pred rok 200 po Kr., pravdepodobne do druhej polovice 2. st. po Kr. Presnejšie, podľa nás, do tretej štvrtiny 2. st. K datácii ku koncu 2. st. sa prikláňa napr. Ménard, *L'évangile*, str. 3; do obdobia polovice 2. st. ho kladú napr. Fieger, *Thomasevangeliium*, str. 4; Gärtner, *Theology*, str. 272. Niektorí autori ho kladú do prvej polovice 2. st., napr. Koester, *Introduction*, str. 39; Davies, *Gospel*, str. 16–17; k zárodočnej zbierke z 1. st. por. Pokorný, *NHC II/2*, str. 75–76.

⁷⁴ TmEv bolo pravdepodobne napísané v gréčtine vo východnej Sýrii, snáď v Edesse. Fallon – Cameron, *The Gospel of Thomas*, str. 4230: „almost certainly in Edessa“. Výrazným spôsobom sa snažila spochybníť Edessu ako miesto vzniku TmEv Barbara Ehlers(ová), por. Ehlers, *Thomasevangeliium*. Jej argumenty vyvracal Klijn, *Christianity*. Vznik TmEv v Antiochii zastáva Desjardins, *Where*. Egyptský pôvod vehementne opakovane zastáva Boudewijn Dehandschutter, por. Dehandschutter, *Les paraboles*, str. 203–208; Id., *Le lieu*. Pred ním Grobel, *Gnostic*, str. 373; a snáď McArthur, *Dependence*, str. 287.

tiež napísané v Sýrii (ale západnej, Antiochia?),⁷⁵ a preto ho jednoducho nemohol nepoužiť pri formulácii niektorých svojich logií. Matúšovské znenie v hlave jednoducho nejako mal, a preto istá forma závislosti TmEv na Mt je prostým faktom.

Takýto pohľad však nemusí byť tak jednoznačný a prinajmenšom je možné ho do istej miery relativizovať, napr. na základe nasledujúcich dôvodov.

Pokiaľ ide o charakter východosýrskeho kresťanstva, ktorého centrom bola Edessa, tak autori, ktorí o ňom píšú, zhodujú sa v tom, že najstaršie kresťanstvo v tejto oblasti bolo „mnohotvárne“,⁷⁶ t. z. že sa tu prelínali rôzne kresťanské tradície ortodoxného i neortodoxného typu. Môžeme oprávnenne predpokladať, že už v počiatočnom období šírenia kresťanstva sa sem dostali a pôsobili tu kresťanskí misionári židovského pôvodu (por. Sk 2,9).⁷⁷ Silné zastúpenie židovstva v tejto oblasti bolo predpokladom pre rozšírenie kresťanstva smerom na východ vôbec.⁷⁸ S týmito prvými kresťanskými misionármi tu prišli v nejakej podobe i niektoré prvotné tradície o Ježišovi, o jeho slovách a činoch. Pričom s ohľadom na potreby adresátov⁷⁹ (vznikajúcich komunít) boli vytvarované do tej podoby, ktorá tiež mohla byť predpokladom pre istý špecifický charakter týchto tradícií vo východosýrskom kresťanstve, ako sa to prejavilo neskôr napr. v tzv. „tomášovských“ tradíciách.⁸⁰ Názor o prevalencii Matúšovho evanjelia by vlastne tvrdil, že keď sa toto evanjelium dostalo do Edessy (snáď už niekedy v 80/90-tych rokoch 1. st. po Kr.), tak „prevalcovalo“ všetky ostatné tradície a stalo sa tak jediným zdrojom zvlášť pre tú látku, ktorá je pre Mt

⁷⁵ Por. napr. Schnelle, *Einleitung*, str. 265–266; Brown, *Introduction*, str. 172: „Probably the Antioch region.“ Tichý, *Úvod*, str. 93, zvlášť pozn. 75; Pokorný, *Úvod*, str. 107.

⁷⁶ Por. napr. Drijvers, *Edessa*, str. 283 („vielgestaltig“); Harvey, *Syria*, str. 360 („multi-faceted“).

⁷⁷ Počiatkom východosýrskeho kresťanstva, jeho židokresťanskému charakteru sa venuje napr. príspevok Quispel, *Discussion*.

⁷⁸ Por. Harnack, *Mission*, str. 142, pozn. 1.

⁷⁹ Že dochádzalo k istej adaptácii učenia pri ohlasovaní s ohľadom na prostredie, a teda aj adresátov, môže podporiť explicitná zmienka u Papiáša, kde hovorí o tom, že Peter pri svojom učení zohľadňoval „potreby“ (ὅς πρὸς τὰς χρεῖας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας – Eusébius z Cézarey, *Historia Ecclesiastica* 3,39,15).

⁸⁰ O spoločnej tomášovskej tradícii prítomnej v TmEv, SKTm, a TmK hovorí napr. Poirier, *Writings*, str. 300–307; Turner, *Link*, str. 115–118; por. Pokorný, *NHC II/2*, str. 70. Nemôžeme však (východo)sýrske kresťanstvo kvôli jeho rôznorodosti obmedziť na „tomášovskú“ cirkev (takto napr. Sellev, *Thomas Christianity*, str. 34). Veľmi kriticky sa voči tzv. tomášovskej tradícii vyjadruje Popkes, *Menschenbild*, str. 100–111.

špecifická (a ako taká následne uvedená v TmEv). Toto by platilo zrejme predovšetkým pre „ortodoxné“ kruhy. U „neortodoxných“ skupín sa nedá vylúčiť (zámerné, pretože vymedzovacie voči hlavnému [Mt] prúdu) používanie iných než Mt tradícií, ktoré ale môžu obsahovať aj texty, znenia paralelné, príbuzné textom v Mt. TmEv patrí k týmto „neortodoxným“ skupinám.

Ďalším dôležitým aspektom, ktorý je treba zohľadniť, je evidentný, výrazný a pre TmEv typický kompilačný charakter. Rôzne logiá predstavujú rôzne paralely k rôznym iným kresťanským, židovským a gnostickým spisom a tradíciám. To znamená, že autor TmEv bol s týmito tradíciami nejakým spôsobom oboznámený a vyberal z nich, čo sa mu hodilo, čo potreboval. Žiadna z týchto tradícií pre neho ale nie je nejakou zvlášť normatívna. V rámci tejto jeho selektívnej a kompilačnej práce (bez evidentnej jednotnacej línie pre celé TmEv) aj synoptické evanjeliá predstavujú len ďalšie pramene medzi inými. Preto ak mal autor TmEv k dispozícii alebo poznal viac verzií nejakého výroku alebo podobenstva, nemusel sa automaticky prikloniť k tej „kánonickej“. Možno skôr naopak.

J. H. Wood v nedávnej dobe poukázal na to, že TmEv, ktoré vzniklo v 2. st. po Kr., treba porovnávať s ostatnými kresťanskými spismi z tohto obdobia, predovšetkým s tým, ako pracujú s „kánonickým“ materiálom a zistiť podobnosti alebo nepodobnosti pri používaní novozákonného materiálu, predovšetkým synoptikov.⁸¹ Autori druhého storočia síce považujú evanjeliá za autoritatívne, ale pracujú s nimi ešte dosť voľne, je pre nich typická adaptácia s ohľadom na svoje potreby a tiež istá harmonizácia.⁸² To poukazuje na to, že evanjeliový materiál, ktorý sa neskôr stal kánonickým, v tomto období ešte nebol nedotknuteľný.⁸³ Sľubným môže byť zvlášť porovnanie TmEv a Taciánovho Diatessaronu – ich spôsobu práce s kánonickými evanjeliami, ich interpretačných metód⁸⁴ – a to predovšetkým na základe geografickej i chronologickej blízkosti ich vzniku.⁸⁵ Nás v tejto súvislosti zaujíma predovšetkým tá skutočnosť, že

⁸¹ Por. Wood, *New Testament*.

⁸² Wood sa venuje dlhšiemu záveru Mk, Justínovi a Diatessaronu.

⁸³ Por. Schneemelcher, *Entstehung*, str. 32.

⁸⁴ Por. Wood, *New Testament*, str. 591–593. Na tomto mieste nás zaujíma zatiaľ len jeho metodologický postulát. Tvrdí, že podobne ako iné texty i autor TmEv adaptoval a harmonizoval NZ materiál (písomný i ústny) s ohľadom na svoje potreby. Mohol tiež preberať materiál z už existujúcej harmonizácie.

⁸⁵ K podrobným paralelám por. Baarda, *Thomas*, str. 40–47; Quispel, *Tatian*, str. 174–190. Por. tiež Perrin, *Thomas*, str. 171–189. Vzťah medzi TmEv a Diatessaronom je vykladaný rôzne:

ani Tacián sa pri zostavovaní svojej harmónie nedržal len štyroch kánonických evanjelií, ale používal aj mimokanonické, apokryfné zdroje.⁸⁶

Na základe uvedených stručných poznámok si dovoľíme konštatovať, že celkový „neortodoxný“ teologický charakter TmEv, tiež jeho kompilačný a kompozičný charakter a „mnohotvárnosť“ východosýrskeho kresťanstva predstavujú pre nás tie dôvody, na základe ktorých v prípade skutočnej nejednoznačnosti vzťahu medzi podobenstvami v TmEv a Mt, ku ktorej sa došlo literárnou analýzou a porovnaním, prikláňame sa skôr k nezávislosti verzie v TmEv na znení v Mt.

1. Quispel na základe svojho porovnania dospieva k záveru, že TmEv a Diatessaron v tých variantoch, ktoré majú spoločné, použili nezávisle na sebe evanjelióvu tradíciu, pôvodne aramejskú a tradovanú v židokresťanskom prostredí, konkrétne Evanjelium Hebrejov. Por. Quispel, *L'Évangile*, str. 54–55; Id., *Gospel*, str. 250–254. Ku Quispelovmu riešeniu sa prikláňa i Petersen, *Diatessaron*, str. 84.

2. Proti Quispelovej interpretácii vzťahu TmEv a Diatessaronu uvádza námietky Baarda a sám sa prikláňa skôr k názoru, že sýrske Diatessaron mohlo ovplyvniť (sýrsky) text TmEv. Por. Baarda, *Thomas*, str. 48–49. Quispelovu pozíciu kritizuje a vyvracia z hľadiska germanistu Krogmann, *Heliand*.

3. Tretí názor zastáva Ménard, *L'Évangile*, str. 23, ktorý tvrdí, že Diatessaron je závislé na TmEv: „Tatien aurait mis notre *Évangile selon Thomas* à la base de son remaniement!!!“ O zhode medzi Diatessaronom a TmEv v prípade log. 89 hovorí Baker, *Gospel*.

4. Snáď najďalej zatiaľ došiel N. Perrin, ktorý tvrdí, že TmEv bolo napísané v sýrčine jedným autorom, ktorý sa opieral o písomné sýrske pramene, pričom jediným sýrskym textom synoptickej tradície, ktorý mohol mať k dispozícii bolo Taciánovo Diatessaron (por. Perrin, *Thomas*, prehľadne na str. 193). Jeho teória je však prijímaná veľmi kriticky. Perinovo tvrdenie, že TmEv bolo napísané v sýrčine prijíma napr. Morrice vo svojom recenznom článku o Perrinovej publikovanej dizertačnej práci, ale odmieta závislosť na synoptikoch alebo na Diatessarone (por. Morrice, *Thomas*, str. 311 a 313). Práca je problematická, pre väčšinu bádateľov neprijateľná (Williams, *Thomas*; Id., *Catchwords*, str. 82), ale stojí za to zaoberať sa tou tézou (takto napr. She-dinger, *Thomas*, str. 390–391). Veľmi tvrdé odmietavé slová čítame v závere Joostenovej recenzie (por. Joosten, Perrin, str. 129–130).

⁸⁶ Wood, *New Testament*, str. 591; Schneemelcher, *Entstehung*, str. 39 (na str. 32 používanie mimosynoptickej tradície tvrdí aj o iných spisoch z 2. st.); Tichý, *Úvod*, str. 22; Kaestli, *Histoire*, str. 458; Wünsch, *Evangelienharmonie*, str. 629; Petersen, *Diatessaron*, str. 91.

3. TmEv a Mt, Lk – celkové zhrnutie

V oboch častiach log. 76 môžeme s veľkou pravdepodobnosťou vylúčiť priamu literárnu závislosť na synoptických paralelách.⁸⁷

Pokiaľ ide o prvú časť (TmEv 76,1–2), ukazuje sa, že autor/redaktor TmEv pravdepodobne nezávisle na Mt spracoval spoločný, i inak rozšírený motív perly uvedený v súvislosti s kráľovstvom, pričom samotné spojenie perly a kráľovstva môže siahať až k Ježišovi.⁸⁸

Podobná situácia sa nám ukazuje aj v prípade výzvy k hľadaniu trvalého pokladu v TmEv 76,3, ktorej znenie je celkom nezávislé na verzii v Mt a pravdepodobne aj na formulácii v Lk.

Je veľmi pravdepodobné, že spojenie oboch častí – formálne prostredníctvom slov „tiež“ a „jeho (poklad)“ – je redakčným činom autora/redaktora TmEv, ktorým je perla identifikovaná ako poklad trvalý, večný, a ním je kráľovstvo Otca.⁸⁹

Nie je nutné predpokladať gnostický kontext pre vytvorenie tohto spojenia a prípadných ďalších úprav v podobenstve⁹⁰ – nenachádza sa tu totiž žiadna špecifická gnostická terminológia a samotné podobenstvo v tom znení a spojení, ako je v TmEv, by dávalo zmysel a bolo by interpretovateľné aj v kánonických evanjeliách.⁹¹ Táto skutočnosť spolu s vyššie uvedenými jasnými redakčnými úpravami v oboch verziách potvrdzuje, že sa nedá s istotou povedať, ktorej verzii treba dať prednosť, ktorej znenie je autentickéjšie.⁹² K vyjadreniu hodnoty kráľovstva Otca, o ktoré sa má múdry človek usilovať, k vyjadreniu toho, čo je nepomiňajúce, večné v protiklade k tomu, čo je pomíňajúce, dočasné, bola práve perla vhodným obrazom,⁹³ ktorý mohol použiť vo svojom kázaní aj samotný Ježiš.

⁸⁷ Proti napr. Nations, *Study*, str. 165; Fieger, *Thomasevangelium*, str. 211; por. Schrage, *Verhältnis*, str. 156; Gärtner, *Theology*, str. 38; Kasser, *L'Évangile*, str. 98.

⁸⁸ Tak napr. Nordsieck, *Thomas-Evangelium*, str. 288.

⁸⁹ K tomuto pozri Pavelčík, *Výklad*, str. 38 a 45.

⁹⁰ Ako tvrdí napr. Sheppard, *Study*, str. 300.

⁹¹ Preto nie nutne platí to, čo tvrdí Gärtner, *Theology*, str. 38: „The combination we have here is otherwise unknown, but its existence is understandable in a milieu in which it was thought desirable to support theological contentions other than those governing the New Testament.“

⁹² To je treba uviesť aj proti tým, ktorí zastávajú prioritu TmEv ako napr. Menestrina, *Le parabole*, str. 84.

⁹³ „Perlen (...) galten als größte Kostbarkeit, so daß das Wort Perle Bildwort für einen höchsten Wert auf der Welt wird.“ – Hauck, *μαργαρίτης*, str. 476. Cituje Plínia Staršieho, *Historia Naturalis* IX 105nn (106): principium columenque omnium rerum pretii margaritae tenent. K perle, ktorá má hodnotu celého majetku, por. Strack – Billerbeck, *Kommentar*, str. 675 (Schab 119a).

4. Záver

Obe časti logia 76 majú isté paralely vo veľkých synoptikoch, prvá v Matúšovom (Mt 13,45–46) a druhá aj v Lukášovom evanjeliu (Mt 6,19–20; Lk 12,33). Vzájomné porovnanie ukázalo, že veľmi pravdepodobne neexistuje medzi verziou v Tomášovom evanjeliu a jej synoptickými paralelami vzťah vzájomnej závislosti.⁹⁴ Autor/redaktor Tomášovho evanjelia spracoval podobenstvo o perle a výzvu k hľadaniu nepomiňajúceho pokladu nezávisle na synoptických zneniach.

Perla v staroveku predstavovala tak veľkú, cennú a cenenú hodnotu, že bola sama osebe vhodným obrazom pre popísanie nesmiernej hodnoty a trvanlivosti nebeského kráľovstva, kvôli ktorému, ak je to nutné, sa treba vzdať všetkého ostatného, čo človek má.

Július Pavelčík
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
juliuspavelcik@seznam.cz

Použitá literatúra

- ARANDA PÉREZ, G., *El evangelio de san Mateo en copto sahídico (Texto de M 569, estudio preliminar y aparato crítico)*, Madrid 1984.
- ATTRIDGE, H. W. – MACRAE, G. W., „The Gospel of Truth“, in: H. W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Notes*, Leiden 1985, str. 39–135.
- BAARDA, T., „Thomas and Tatian“, in: Id., *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*. Amsterdam 1983, str. 37–49.
- BAKER, A., „The Gospel of Thomas and the Diatessaron“, *Journal of Theological Studies* 16 (1965) 449–454.
- BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York 1988⁶.
- BETHGE, H.-G. (ED.), „Evangelium Thomae Copticum“, in: K. Aland (ed.), *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1996¹⁵, str. 517–546.
- BLOMBERG, C., „Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas“, in: D. Wenham (ed.), *The Jesus Tradition outside the Gospels*, Sheffield 1984, str. 177–205.

⁹⁴ „If there is no evidence for dependency in Thomas’ version of the parable, there are at least some indications that the contrary is true.“ – Sieber, *Analysis*, str. 184.

- BRISCOE, H. L., *A Comparison of the Parables in the Gospel According to Thomas and the Synoptic Gospels*, Fort Worth, Texas 1965.
- BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, New York 1997
- CAMERON, R., „Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas“, *Forum* 2/2 (1986), 3–39.
- CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939. Special edition for Sandpiper Books Ltd. 2000.
- DAVIES, S. L., *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York 1983.
- DEHANDSCHUTTER, B., „La parabole de la perle (Mt 13,45–46) et l'Évangile selon Thomas“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 55 (1979) 243–265.
- DEHANDSCHUTTER, B., „Les paraboles de l'Évangile selon Thomas. La parabole du trésor caché (log. 109)“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971) 199–219.
- DEHANDSCHUTTER, B., „Le lieu d'origine de l'évangile selon Thomas“, in: P. Naster–H. de Meulenaere–J. Quaegebeur (eds.), *Miscellanea in honorem J. Vergote*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6/7 (1975/76) 125–131.
- DESJARDINS, M., „Where was the Gospel of Thomas Written“, *Toronto Journal of Theology* 8 (1992) 121–133.
- DRIJVERS, H. J. W., „Edessa“, in: G. Krause – G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 9, Berlin–New York 1982, str. 277–288.
- EHLERS, B., „Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?“, *Novum Testamentum* 12 (1970) 284–317.
- EMMEL, S., „Indexes of Words and Catalogues of Grammatical Forms“, in: Layton, *Nag Hammadi*, str. 261–336.
- EUSÉBIUS Z CÉZAREY, *Historia Ecclesiastica*, PG 20, 9–906.
- FALLON, F. T. – CAMERON, R., „The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis“, in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW): Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat*, Band 25 (6. Teilband), Berlin – New York 1988, str. 4195–4251.
- FIEGER, M., *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster 1991.
- FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, New York 1985.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan 2007.
- GARITTE, G. – CERFAUX, L., „Les paraboles du royaume dans l'Évangile de Thomas“, *Muséon* 70 (1957) 307–327.

- GÄRTNER, B., *The Theology of the Gospel of Thomas*, London 1961.
- GRANT, R. M. – FREEDMAN, D. N., *Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, London 1960.
- GRANT, R. M., „Notes on the Gospel of Thomas“, *Vigiliae Christianae* 13 (1959) 170–180.
- GROBEL, K., *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel*, New York – Nashville 1960.
- GROBEL, K., „How Gnostic is the Gospel of Thomas?“, *New Testament Studies* 8 (1961/62) 367–373.
- HAENCHEN, E., *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961.
- HARNACK, A. VON, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. II. Band. Die Verbreitung*, Leipzig 1915³.
- HARRINGTON, D. J., *Evangelium podle Matouše*, Kostelní Vydří 2003.
- HARVEY, S. A., „Syria and Mesopotamia“, in: M.M. Mitchell – F.M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Volume 1. Origins to Constantine*, Cambridge 2006, str. 351–365.
- HAUCK, F., s.v. „μαργαρίτης“, in: G. Kittel – G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, str. 475–477.
- HORNER, G. W., *The Coptic version of the New Testament in the Southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with critical apparatus, literal english translation, register of fragments and estimate of the version. Vol. II: The Gospel of S. Luke*, Oxford 1911.
- HORNER, G. W., *The Coptic version of the New Testament in the Southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with critical apparatus, literal english translation, register of fragments and estimate of the version. Vol. I: The Gospels of S. Matthew and S. Mark*, Reprint of the edition 1911–1924, Osnabrück 1969.
- HULTGREN, A. J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, Michigan 2000.
- HUNZINGER, C. H., „Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium“, *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960) 843–846.
- HUNZINGER, C. H., „Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium“, in: W. Eltester (ed.), *Judentum – Urchristentum – Kirche: Festschrift für J. Jeremias*, Berlin 1964, str. 209–220.
- JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965⁷.
- JOHNSON, L. T., *Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005.
- JOHNSON, S. R., „The Gospel of Thomas 76:3 and Canonical Parallels: Three Segments in the Tradition History of the Sayings“, in: J.D. Turner – A. McGuire (eds.), *Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature*

- Commemoration*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 44), Leiden – New York – Köln 1997, str. 308–326.
- JONES, G. V., „The Parables of the Gospel of Thomas“, in: Id., *The Art and the Truth of the Parables*. London 1964, str. 230–240.
- JOOSTEN, J., „Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* (Academia Biblica, 5; Atlanta: SBL, 2002), xii + 216 pages. \$29.95“, *Aramaic Studies* 2.1 (2004) 126–130.
- KAESTLI, J.-D., „Histoire du canon du Nouveau testament“, in: D. Marguerat (ed.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève 2001², str. 449–474.
- KASSER, R., *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel 1961.
- KESZIOVÁ, M., *Podobenství v Tomášovom evanjelii*, diplomová práca, Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Praha 1998.
- KLIJN, A. F. J., „Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?“, *Novum Testamentum* 14 (1972) 70–77.
- KOESTER, H., „Introduction“, in: B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7, together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, Leiden 1989, str. 38–49.
- KOSNETTER, J., „Das Thomasevangelium und die Synoptiker“, in: J. Kissler – F. Krones – U. Schöndorfer (eds.), *Wissenschaft im Dienste des Glaubens. Festschrift für H. Peichl*, Wien 1965, str. 29–49.
- KRATOCHVÍL, Z., *Evangelium Pravdy*, Praha 1994.
- KROGMANN, W., „Heliand, Tatian und Thomasevangelium“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960) 255–268.
- LAYTON, B., (ED.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7, together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, Volume 1, Leiden 1989.
- LINDEMANN, A., „Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980) 214–243.
- MCARTHUR, H. K., „The Dependence of the Gospel of Thomas on the Synoptics“, *Expository Times* 71 (1959/60) 286–287.
- MÉNARD, J. E., *L'évangile selon Thomas*. Leiden 1975.
- MENESTRINA, G., „Le parabole nell' Evangelo di Tommaso e nei sinottici“, *Bibbia e Oriente* 17 (1975) 79–92.
- MONTEFIORE, H., „A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels“, *New Testament Studies* 7 (1960/61) 220–248.

- MORRICE, W. G., „Thomas and Tatian“, *Expository Times* 114 (2003) 310–313.
- MRÁZEK, J., *Evangelium podle Matouše*, Český ekumenický komentář k Novému zákonu 1, Praha 2011.
- NATIONS, A. L., *A Critical Study of the Coptic Gospel according to Thomas*, Nashville, Tennessee 1960.
- Nestle – *Aland Novum Testamentum Graece*, ED. B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C. M. MARTINI A B. M. METZGER, Stuttgart 1995²⁷.
- NORDSIECK, R., *Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Zur Frage des historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen–Vluyn 2004².
- PATTERSON, S. J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, CA 1993.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o múdrom rybárovi. Tomášovo evanjelium: Logion 8“, *Teologické studie* 2 (2006) 34–49.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o poklade v poli. Tomášovo evanjelium, Logion 109“, *Studia Biblica Slovaca* 2, č. 1 (2010) 14–55.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o vytrhaní kúkoľa v Tomášovom evanjeliu“, *Studia Theologica* 12, č. 1 [39] (2010) 1–20.
- PAVELČÍK, J., „Výklad podobenstva o perle v Tomášovom evanjeliu“, *Teologická reflexe* XVIII, č. 1 (2012) 32–51.
- PERRIN, N., *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta, GA 2002.
- PETERSEN, W. L., „The Diatessaron of Tatian“, in: B.D. Ehrman, – M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*. A Volume in Honor of B. M. Metzger, Michigan 1995, str. 77–96.
- PLISCH, U. W., *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart 2007.
- POIRIER, P.-H., „The Writings ascribed to Thomas and the Thomas tradition“, in: J.D. Turner – A. McGuire (eds.), *Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden 1997, str. 295–307.
- POKORNÝ, P., *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha 1993.
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evanjelium“, in: J. A. Dus – P. Pokorný (eds.), *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy. I*, Praha 2001, str. 77–153.
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evanjelium (NHC II/2, 32,10–51,28). Úvod, překlad a komentář“, in: W. B. Oerter – P. Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammadí 1. Kodex II/2–7*, Praha 2008, str. 63–182.

- POPKES, E. E., „Einleitung“, in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, str. 851–861.
- POPKES, E. E., *Das Menschenbild des Thomasevangeliums: Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, Tübingen 2007.
- QUECKE, H., *Das Lukasevangelium saïdisch: Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569*, Barcelona 1977.
- QUISPEL, G., „The Discussion of Judaic Christianity“, in: Id., *Gnostic Studies II*. Istanbul 1975, str. 146–158.
- QUISPEL, G., *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the History of the Western Diatessaron*, Leiden 1975.
- QUISPEL, G., „L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron“, in: Id., *Gnostic Studies II*. Istanbul 1975, str. 31–55.
- QUISPEL, G., „The Gospel of Thomas Revisited“, in: B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec 1981, str. 218–66.
- SELLEW, P., „Thomas Christianity: Scholars in Quest of a Community“, in: J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven 2001, str. 11–35.
- SEVRIN, J.-M., „La rédaction des Paraboles dans l'Évangile de Thomas“, in: M. Rassart-Debergh – J. Ries (eds.), *Actes du IVe Congrès Copte, vol. 2.*, Louvain-la-Neuve 1992, str. 343–354.
- SHEDINGER, R. F., „*Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*“, by Nicholas Perrin. SBLAB 5. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002. Pp. xii + 216. \$29.95“, *Journal of Biblical Literature* 122.2 (2003) 387–391.
- SHEPARD, J. B., *A Study of the Parables Common to the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas*, Michigan 1965.
- SCHNEEMELCHER, W., „Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel“, in: G. Krause – G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6, Berlin – New York 1980, str. 22–48.
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴.
- SCHRAGE, W., *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964.
- SIEBER, J. H., *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Claremont 1966.
- SNODGRASS, K. R., „The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel“, *The Second Century* 7 (1989/90) 19–38.

- STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster Band. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1986⁹.
- STROKER, W. D., „Extracanonical Parables and the Historical Jesus“, *Semeia* 44 (1988), 95–120.
- SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. TRNAVA 2007.
- TICHÝ, L., *Úvod do Nového zákona*, Svitavy 2003.
- TURNER, J. D., „A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition“, in: M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Leiden 1972, str. 109–119.
- VRANA, J., „Jesu li logiji Tomina evanđelja preuzeti iz kojeg kanonskog evanđelja?“, *Bogoslovska Smotra* 46 (1976) 229–253.
- WILLIAMS, P. J., „Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron“, Nicholas Perrin, Academia Biblica no. 5; Society of Biblical Literature: Atlanta, 2002. xii + 216 pp.p/b, \$29.95, ISBN 1-58983-045-8“, *European Journal of Theology* 13.2 (2004) 139–140.
- WILLIAMS, P. J., „Alleged Syriac Catchwords in the Gospel of Thomas“, *Vigiliae Christianae* 63 (2009) 71–82.
- WILSON, R. McL., „Thomas' and the Growth of the Gospels“, *Harvard Theological Review* 53 (1960) 231–250.
- WOOD, J. H., „The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction“, *New Testament Studies* 51 (2005) 579–595.
- WÜNSCH, D., „Evangelienharmonie“, in: G. Krause – G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 10, Berlin – New York 1982, str. 626–636.
- ZÖCKLER, T., *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden – Boston – Köln 1999.

Gottesherrschaft und Welt im *Thomasevangelium*

Johann Konrad Schwarz

Shrnutí: Království a svět v Tomášově evangeliu

„Království“ a „svět“ jsou důležitá slova, hrající v *Tomášově evangeliu* klíčovou úlohu. Jsou v centru pozornosti badatelů v různých ohledech, především stran vztahu *Tomášova evangelia* ke kerygmatu Ježíšova zvěstování, na druhém místě pak v debatě o tom, zda je *Tomášovo evangelium* gnostickým textem. Takové striktní tématické rozdělení ovšem zastírá fakt, že „svět“ a „království“ jsou na mnoha místech vzájemně ve vztahu. Logion 27,1 *Tomášova evangelia* výslovně požaduje po čtenářích a čtenářkách zdržet se světa, aby mohli „nalézt“ království. Svět je také prostorem, v němž Ježíš „v těle“ zvěstuje své poselství (EvThom, log. 28) a který osvěcuje „světelný člověk“ (EvThom, log. 24). Tak vzniká paradox, že svět je na jednu stranu mrtvý (EvThom, log. 56; 60) a je třeba zachovat vůči němu odstup, ale stranu druhou jsou svět a lidé v něm adresáty zvěstného poselství.

„Königreich“ (ΜΗΤΕΡΟ) und „Welt“ (ΚΟΚΜΟΚ) sind wichtige Schlüsselwörter des *Thomasevangeliums*. In der Forschung werden sie häufig in unterschiedlichen Bereichen diskutiert, nämlich einerseits in der Frage des Verhältnisses des *Thomasevangeliums* zur Verkündigung Jesu, andererseits in der Diskussion, ob das *Thomasevangelium* „gnostisch“ ist. Diese Trennung verstellt den Blick dafür, dass im Text selbst „Königreich“ und „Welt“ an mehreren Stellen in ein sachliches Verhältnis zueinander gestellt werden. EvThom 27,1 fordert ausdrücklich, dass sich die Leserinnen und Leser der Welt enthalten müssen, um das Königreich zu „finden“. Zugleich ist die Welt der Raum, in dem Jesus „im Fleisch“ seine Botschaft verkündet (EvThom 28) und den der „Lichtmensch“ erleuchtet (EvThom 24). So entsteht das Paradox, dass die Welt einerseits bereits tot ist (EvThom 56; 80) und es gilt, sich ihr fernzuhalten. Andererseits sind die Welt und die Menschen in ihr dennoch Adressaten der Verkündigung.

Die hohe Bedeutung, die die Begriffe „Königreich“ und „Welt“ im *Thomasevangelium* haben, lässt sich überblicksartig bereits durch ihr häufiges Vorkommen in dieser Schrift ablesen.¹ Beide Begriffe spielen jedoch je-

¹ ΜΗΤΕΡΟ 24 Belege; ΚΟΚΜΟΚ 16 Belege (vgl. Emmel, S., „Indexes of Words. Catalogues of Grammatical Forms“, in: B. Layton [ed.], *Nag Hammadi Codex II, 2–7*

weils in zwei unterschiedlichen Forschungsdiskussionen um das *Thomas-evangelium* eine wesentliche Rolle: das „Königreich“ wird vor allem bei der Frage des Verhältnisses des *Thomasevangeliums* zu den synoptischen Evangelien und zur frühen Jesusüberlieferung diskutiert;² der Begriff „Welt“ taucht dagegen vor allem bei der Diskussion um die religionsgeschichtliche Einordnung des *Thomasevangeliums* auf, besonders bei der umstrittenen Frage, ob es „gnostisch“ ist.³ So unterschiedlich beide Zugänge sind, haben dennoch beide das Problem, dass sie ihr Interesse primär auf etwas anderes als das *Thomasevangelium* selbst richten.⁴ Gegenstand der folgenden Untersuchung soll deshalb die Untersuchung dieser Begriffe im *Thomasevangelium* selbst sein.

Im Folgenden möchte ich die Frage stellen, wie das „Königreich“ und die „Welt“ innerhalb des *Thomasevangeliums* bestimmt werden und in welchem Verhältnis beide zueinander stehen. Dabei werde ich mich nach einigen allgemeinen Beobachtungen vor allem an den Aussagen über die Welt orientieren und von dort aus das Verhältnis zum Königreich in den Blick nehmen.

1. Die Bedeutung von Königreich und Welt

Bereits das erste Logion des *Thomasevangeliums*, das auf die hermeneutische Einleitung (Incipit und EvThom „1“) folgt, enthält das Motiv der Königsherrschaft. Dieses Motiv erscheint hier jedoch in der Verbform „als König herrschen“ bzw. „König sein“ (P̄ P̄PO). Es steht im koptischen Text des Nag-Hammadi-Codex als Zielpunkt einer sogenannten Gradatio, eines Kettenschlusses.⁵

together with XIII,2*, *Brit. Lib. Or.* 4926(1), and *P.Oxy.* 1, 654, 655. Volume One: *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, [NHS 20], Leiden 1989, S. 261–336, hier S. 271 und S. 281).

² Beispielhaft Koester, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London 1990, S. 83.

³ So bei Marjanen, A., „Is *Thomas* a Gnostic Gospel?“, in: R. Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1998, S. 107–139.

⁴ Vgl. die grundlegende Kritik von Sellew, Ph., „The *Gospel of Thomas*. Prospects for Future Research“, in: J. D. Turner – A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, (NHMS 44), Leiden 1997, S. 327–346, bes. S. 334f.

⁵ Zu den Unterschieden zwischen NHC II und P. Oxy. 654 vgl. Eisele, W., *Welcher Thomas? Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums*, (WUNT 259), Tübingen 2010, S. 70, sowie die Synopse ebd., S. 252.

(EvThom 2,1) Jesus spricht: „Wer sucht, soll nicht aufhören zu suchen, bis er findet. (2) Und wenn er findet, wird er bestürzt sein. (3) Und wenn er bestürzt ist, wird er erstaunt sein. (4) Und er wird König sein über das All.“⁶

Berücksichtigt man, dass die Worte ΚΟСΜΟС („Welt“) und ΠΑΝΤΑ („das All“ oder „alles“) eine ähnliche Bedeutung haben, so wird bereits hier am Beginn des *Thomasevangeliums* eine erste Verhältnisbestimmung zwischen „Welt“ und „Königsherrschaft“ erkennbar: das Ziel, oder anders gesagt, die Verheißung ist, dass der Mensch das „All“ als König beherrscht. Zugleich wird hier ein Charakteristikum des *Thomasevangeliums* deutlich: es ist nicht nur die Königsherrschaft *Gottes*, die Gegenstand des Interesses ist, sondern der *Mensch* selbst, der diesen Weg durchlaufen hat, ist das Subjekt einer Königsherrschaft über das „All“.

Im folgenden Logion 3 thematisiert Jesus den *Ort* des Königreichs. Dieses Logion setzt sich mit anderen Ansichten über den Ort des Königreichs auseinander bis hin zu der vermutlich polemisch gebildeten Ansicht,⁷ das Königreich liege im Meer. Es gipfelt in dem Satz „Vielmehr: Das Königreich ist innerhalb von euch und außerhalb von euch“. Dieses Logion 3 bildet gemeinsam mit dem Logion 113 am Ende des *Thomasevangeliums* einen Rahmen um diese Schrift.⁸ In Logion 113 stellen die Jünger die Frage nach dem *Zeitpunkt* des Beginns des Königreichs, und Jesus antwortet abschließend (113,4): „Vielmehr ist das Königreich des Vaters ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht.“ Beide Logien sind ähnlich strukturiert: zunächst werden mehrere Positionen ausdrücklich zurückgewiesen, anschließend wird – jeweils eingeleitet durch ἀλλὰ („vielmehr“) – die richtige Ansicht positiv formuliert. Die Logien 3 und 113 schließen so aus, dass es sich beim Königreich nur um etwas Zukünftiges oder weit

⁶ Soweit nicht anders gekennzeichnet, verwende ich die Übersetzung des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften (Bethge, H.-G., „Das Evangelium nach Thomas. Übersetzung“, in: Ch. Marksches – J. Schröter [eds.], *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 1. Band: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012⁷, S. 507–522).

⁷ Petr Pokorný hält hier „a satirical transformation of the concept of kingdom of God“ für möglich (*A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted*, [Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies 5], New York – London 2009, S. 41). Uwe-Karsten Plisch bemerkt zu Recht, dass die Frage nach der Lokalisierung des Gottesreiches so „ad absurdum geführt“ wird (*Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart 2007, S. 45).

⁸ Vgl. den Überblicksartikel von Heininger, B., „Das ‚Königreich des Vaters‘. Zur Rezeption der Basileiaverkündigung Jesu im Thomasevangelium“, *BiKi* 62 (2007) 98–101.

Entferntes handelt. Das Königreich ist bereits gegenwärtig und in nächster Nähe der Menschen zu finden, auch wenn es viele nicht erkennen.

Dieser Rahmen macht die hohe Bedeutung, die der Begriff „Königreich“ für das *Thomasevangelium* hat, deutlich. Das koptische Wort ΜΝΤΕΡΟ hat dabei die gleiche Bedeutungsbreite wie das griechische βασιλεία, das sowohl „Königswürde/Königsherrschaft“ als auch das „Königreich“ bezeichnen kann.⁹ In der Mehrzahl der Fälle steht das „Königreich“ im *Thomasevangelium* absolut, es wird also nur als „das Königreich“ bezeichnet. Dies setzt zum einen voraus, dass die Leserschaft des *Thomasevangeliums* bereits mit dem Begriff vertraut ist, dass also nicht näher gesagt werden muss, um wessen oder welches „Königreich“ es sich handelt. Zum anderen könnte damit aber auch an einigen Stellen die Bedeutungsbreite dieses Wortes bewusst erweitert worden sein:¹⁰ wenn nicht eigens betont wird, um wessen Königsherrschaft es sich handelt, kann auch die Königsherrschaft eines Menschen gemeint sein, der den Weg aus dem genannten Logion 2 bereits hinter sich hat und bereits als König über das All herrscht. In der zweiten Hälfte des *Thomasevangeliums* kommt aber auch die Verbindung „Königreich des Vaters“ häufig vor sowie einige Male das „Königreich der Himmel“. Besondere Reflexion erfährt das Königreich auch in den zahlreichen Gleichnissen, die das *Thomasevangelium* enthält.

Der Begriff „Welt“, den das koptische *Thomasevangelium* mit dem griechischen Lehnwort ΚΟΚΜΟΚ wiedergibt, erscheint erstmals in Logion 10:

Jesus spricht: „Ich habe Feuer in die Welt geworfen, und siehe, ich bewahre es, bis es lodert.“

In der Forschungsdiskussion werden hauptsächlich zwei verschiedene Möglichkeiten der Deutung dieses Logions diskutiert, die sich darin unter-

⁹ Vgl. Klappert, B., s. v. βασιλεύς I, in: *TBLNT*² (2010), S. 1480f.

¹⁰ In der koptischen Überlieferung ist dieser Zug noch stärker ausgeprägt als in den griechischen Textzeugen. Vgl. das Fehlen eines Äquivalents für τοῦ θεοῦ in EvThom 27 (NHC II,2, p. 38,18f.) gegenüber P. Oxy. 1,8 sowie EvThom 3,3 (NHC II,2, p. 32,25) gegenüber der Rekonstruktion in P. Oxy. 654,19 (Attridge, H. W., „The Gospel According to Thomas. Appendix: The Greek Fragments“, in: Layton, *Nag Hammadi Codex*, S. 95–128). Dass der koptische Übersetzer den Text gekürzt hat (so Pokorný, *Commentary*, S. 39), ist jedoch nicht sicher. Hier wird zum einen die textkritische Grundregel missachtet, dass auch ein jüngerer Textzeuge einen ursprünglicheren Text enthalten kann. Zum anderen liegt in NHC II die *lectio brevior* vor und es ist gut vorstellbar, dass im Laufe der Überlieferung ein Abschreiber die Notwendigkeit sah, das absolut stehende „Königreich“ traditionell zu ‚vervollständigen‘.

scheiden, was unter der Metapher des Feuers zu verstehen ist:¹¹ die verbreitetere Position sieht in dem Feuer einen Bezug auf das Gericht, in dessen Kontext das Bild des Feuers häufig auftritt. Der andere Vorschlag, den Michael Fieger gemacht hat, beinhaltet, dass in dem Feuer ein „Symbol für den sich entfaltenden Lichtfunken“¹² zu sehen ist. Das Feuer gehöre demnach in den Kontext der Lichtmetaphorik, die auch an anderen Stellen des *Thomasevangeliums* verwendet wird. Berücksichtigt man jedoch die weitere Verwendung des Lexems „Feuer“ (ΚΩΣΤ) im *Thomasevangelium*,¹³ so scheint eine Deutung, die das Feuer als etwas Zerstörerisches versteht, wahrscheinlicher. Die ähnliche Formulierung in EvThom 16,1–2 macht dies deutlich:

(1) Jesus spricht: „Vielleicht denken die Menschen, dass ich gekommen bin, Frieden in die Welt zu werfen. (2) Doch sie wissen nicht, daß ich gekommen bin, Zwistigkeiten auf die Erde zu werfen: Feuer, Schwert, Krieg.“

Die „Welt“ erscheint hier somit als *Raum*. Jesus, wie er im *Thomasevangelium* dargestellt wird, kommt in diesen Raum hinein, und es kommt durch sein Wirken zu Auseinandersetzungen bis hin zum Krieg. Bestimmend ist hier der semantische Gegensatz von „Frieden“ und „Krieg“. In diesen Gegensatz gehört auf negativer Seite auch das „Feuer“.

Das längste Redestück, in dem der Welt-Begriff eine zentrale Rolle spielt, ist Logion 28:

(1) Jesus spricht: „Ich stand in der Mitte der Welt, und ich erschien ihnen im Fleisch. (2) Ich fand sie alle trunken. Niemanden unter ihnen fand ich durstig. (3) Und meine Seele empfand Schmerz über die Kinder der Menschen, weil sie blind sind in ihrem Herzen, und sie sehen nicht; denn leer kamen sie in die Welt (und) suchen auch wieder leer aus der Welt herauszukommen. (4) Doch jetzt sind sie trunken. Wenn sie (jedoch) ihren Wein(rausch) abschütteln, dann werden sie umdenken.“

¹¹ Für die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten, die hier nicht näher diskutiert werden können, siehe u.a. Plisch, *Thomasevangelium*, S. 60.

¹² Fieger, M., *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, (NTA.NF 22), Münster 1991, S. 57. Dem schließt sich auch E. E. Popkes an („Ich bin das Licht“. Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik“, in: J. Frey – U. Schnelle [eds.], *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, [WUNT 175], Tübingen 2004, S. 641–674, hier S. 652). Fieger weist auf den Gebrauch von „zwei Arten von Feuer“ in „gnostischer“ Literatur hin (a. a. O., S. 57 Anm. 103). Eine solche Unterscheidung lässt sich aber am EvThom selbst nicht belegen.

¹³ Vgl. neben EvThom 16 noch EvThom 82, das inhaltlich nicht über EvThom 10 hinausführt, aber „Feuer“ und das „Königreich“ parallel stellt.

Die Welt erscheint hier als der Raum, quasi als Bühne, in deren „Mitte“ Jesus „erscheint“ und sich zeigt – „im Fleisch“, wie es hier ohne nähere Erläuterung gesagt wird. Die angesprochenen Personen werden in Vers 1 und 2 nur mit Personalpronomina der 3. Pers. Pl. bezeichnet. Ob es sich um Repräsentanten bzw. Bewohner der Welt handelt oder bereits die „Kinder der Menschen“ aus Vers 3 hier vorausgesetzt sind, lässt sich nicht entscheiden. Diejenigen, denen Jesus erscheint, werden nun durch drei verschiedene Bilder charakterisiert: erstens durch den Gegensatz von Durst und Betrunkeneheit, der in den Versen 2 und 4 verwendet wird und so einen Rahmen um die weiteren zwei Bilder legt; zum zweiten durch die Blindheit; und drittens durch die Bezeichnung „leer“. Im Laufe dieser kurzen Rede erfolgt in den Tempora ein Durchgang von der Vergangenheit über das Präsens, das ausdrücklich durch ein „jetzt“ (ΤΕΝΟΥ) hervorgehoben wird, bis hin zum Futur. Die Welt ist dabei eine Art Durchgangsstation, in die die Menschen hineinkommen und auch wieder so herausgehen, wie sie hineinkamen. Wie es Uwe-Karsten Plisch pointiert formuliert: „Der Mensch kommt dumm auf die Welt und will es auch bleiben.“¹⁴ Dagegen nimmt dieser Spruch das verbreitete Bild von Trunkenheit und Nüchternheit auf und macht die Nüchternheit zur Voraussetzung dafür, dass sich bei den Menschen ein Sinneswandel (ἸΜΕΤΑΝΟΕΙ) vollzieht.

In einer gewissen Verwandtschaft zu diesem bildlichen Gegensatz von Durst und Betrunkeneheit steht ein Doppelwort, das diesem Logion voransteht:

(EvThom 27,1) „Wenn ihr euch nicht der (ganzen) Welt enthaltet, werdet ihr das Königreich nicht finden. (2) Wenn ihr nicht die (ganze) Woche zum Sabbat macht, werdet ihr den Vater nicht sehen.“

Hier werden das Königreich¹⁵ und die Welt explizit in einen Gegensatz zueinander gestellt. Die Formulierung „sich der Welt enthalten“, oder wörtlicher: „fasten gegenüber der Welt“, ist eine Metapher, die die Welt an die Stelle setzt, an der üblicherweise bestimmte Speisen oder Getränke stehen. ‚Weltfasten‘ wird damit zur notwendigen Bedingung erklärt, das „Königreich“ zu „finden“. Die Wendung „das Königreich finden“ ist charakteristisch für das *Thomasevangelium* und wird auch in dem Makaris-

¹⁴ Plisch, *Thomasevangelium*, S. 101.

¹⁵ Zum Verhältnis zwischen der griechischen und der koptischen Textüberlieferung an dieser Stelle siehe oben Anm. 10.

mus in Logion 49 als positive Verheißung für die „Einzelnen“ ausgesagt.¹⁶ Im zitierten Logion 27 wird das Finden des Königreichs parallel verwendet mit dem Bild „den Vater sehen“. Was es genau bedeutet, sich der Welt zu enthalten – denkbar sind beispielsweise Askese oder Rückzug aus der Gesellschaft –, bleibt an dieser Stelle offen. Die Abfolge von Logion 27 und Logion 28¹⁷ lässt aber erkennbar werden, dass die Nüchternheit, die in Logion 28 zur Voraussetzung für den Sinneswandel gemacht wird, aktiv von den Menschen herbeigeführt werden kann: die Nüchternheit erscheint im überlieferten Text als die Folge, wenn sich die Menschen der Welt enthalten.

Eine noch deutlichere Warnung vor der Welt spricht Logion 21 im Anschluss an das Bildwort vom Dieb aus. Zugleich stellt die Formulierung des *Thomasevangeliums* hier ebenfalls einen Gegensatz zwischen Welt und Königreich her.

(5) „Deshalb sage ich: Wenn der Hausherr erfährt, daß der Dieb im Begriff ist zu kommen, wird er wachsam sein, bevor er kommt; (und) wird ihn nicht eindringen lassen in sein Haus, seinen Herrschaftsbereich, daß er seine Habe wegnehme. (6) Ihr aber, seid wachsam gegenüber der Welt! (7) Gürtet eure Lenden mit großer Kraft, damit die Räuber keinen Weg finden, um zu euch zu kommen.“

In diesem Bildwort wird das „Haus“ durch einen angefügten explikativen Genitiv allegorisch auf das „Königreich“ bezogen.¹⁸ Das Königreich wird dadurch als Raum dargestellt, der hier nun vor Eindringlingen beschützt werden soll. Ein eschatologischer Bezug ist dabei nicht erkennbar. Vers 6 und 7 deuten dieses Bildwort anschließend so, dass die Welt bzw. ihre Repräsentanten feindlich als ein Dieb und als die Räuber dargestellt werden, die gewissermaßen draußen stehen. Der räumliche Gegensatz von drinnen und draußen wird somit bildhaft für den Gegensatz zwischen dem Königreich und der Welt verwendet, wobei dazwischen eine scharfe Grenze liegt, die es aktiv zu schützen gilt.

Eine ganze Reihe von Logien, die in weiten Abständen über das *Thomas-evangelium* verstreut stehen, vertritt eine scharfe Abwertung der Welt.

¹⁶ Vgl. dazu Popkes, E. E., *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, (WUNT 206), Tübingen 2007, S. 157–159.

¹⁷ Formal ist jedoch EvThom 27 mit dem vorherigen Logion verbunden, da am Beginn von EvThom 27 die Einleitung „Jesus spricht:“ fehlt. Inhaltlich ist EvThom 27 dagegen enger mit EvThom 28 verbunden.

¹⁸ Plisch, *Thomasevangelium*, S. 87f.

Am deutlichsten werden hier die Logien 56 und 80, die nahezu identisch sind. Zunächst Logion 56:

- (1) Jesus spricht: „Wer die Welt erkannt hat, hat eine Leiche (ΠΤΩΜΑ) gefunden.
- (2) Und wer die(se) Leiche gefunden hat, dessen ist die Welt nicht würdig.“

Logion 80 unterscheidet sich von Logion 56 lediglich darin, dass es die Welt nicht mit dem Wort „Leiche“ (ΠΤΩΜΑ), sondern mit „Leib“ bzw. „Leichnam“ (ΣΩΜΑ) charakterisiert. Wie hoch der Bedeutungsunterschied ist,¹⁹ und ob es sich möglicherweise nur um einen Abschreibfehler handelt, ist umstritten. Die Bezeichnung der Welt als „Leiche“ (ΠΤΩΜΑ) in Logion 56 steht im Horizont der Metaphorik von Leben und Tod bzw. leben und sterben, die das ganze *Thomasevangelium* durchzieht. So wird das *Thomasevangelium* ja bereits mit der Verheißung eröffnet: „Wer die Deutung dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken“ (EvThom „1“). Das Bild der „Leiche“ steht im größtmöglichen Gegensatz dazu, weil damit ja nicht nur ausgesagt wird, dass es das *zukünftige* Schicksal der Welt ist, dass sie sterben wird, sondern dass sie schon in der Gegenwart faktisch tot *ist*. Zugleich ist eine „Leiche“ mit Verfall und Verwesung konnotiert. Eine aktive Bedrohung kann von einer solchen toten Welt eigentlich nicht mehr ausgehen. Logion 56 und 80 halten schlicht fest, dass die Welt solcher Menschen, die sie „erkannt“ haben – d.h. wohl, ihr wahres Wesen durchschaut haben –, „nicht würdig“ sei. Denn diejenigen, die Einblick in das Wesen der Welt haben, stehen im Horizont des *Thomasevangeliums* auf der Seite des Lebens und sind damit dem Tod und den toten Dingen enthoben.

In einem engen sachlichen Zusammenhang mit diesen Aussagen stehen zwei Logien nahezu am Ende des *Thomasevangeliums*, die dieses Thema noch einmal aufnehmen. Logion 110 formuliert mit der Wendung „die Welt finden“ das Gleiche, was Logion 56 und 80 bereits als „die Welt erkennen“ bezeichnet haben. Demzufolge soll jemand, der „die Welt gefunden hat (und) reich geworden ist“, „der Welt entsagen.“ Ob der Reichtum, den ein solcher Mensch besitzt, materielle Güter bezeichnet, die zurückgelassen werden sollen, oder ob dieser Reichtum metaphorisch verstanden wird und das tiefe Wissen um das Wesen der Dinge bezeichnet,

¹⁹ Pokorný, *Commentary*, S. 101, geht davon aus, dass ΣΩΜΑ (EvThom 80) ursprünglicher ist, weil es eher im Kontext der jüdischen Anthropologie verstehbar sei in dem Sinne, dass der Leib als etwas verstanden wird, was der göttlichen Beseelung bedurft. EvThom 56 drücke dagegen ein späteres Verständnis aus, das den Leib als Leiche oder Kadaver verstand.

bleibt hier offen. Deutlich ist jedenfalls, dass die einzige angemessene Haltung gegenüber der Welt die Leugnung bzw. die Distanzierung von ihr ist (ἀρνεῖσθαι). Der Spruch folgt auf das Gleichnis vom verborgenen Schatz im Acker (EvThom 109). Dieses Gleichnis endet damit, dass von dem, der den Schatz gefunden hat, gesagt wird: „Er begann Geld zu geben gegen Zins, wem er wollte.“ Das spricht meiner Ansicht nach dafür, dass die bildliche Verwendung des Geldes bzw. Reichtums auch im nachfolgenden Logion 110 fortgesetzt wird, dass der Reichtum also für die gewonnene Einsicht in das Wesen der Welt steht.²⁰ Es gilt also nicht nur, das Königreich zu „finden“, sondern auch die Welt und ihr wahres Wesen müssen „gefunden“ bzw. „erkannt“ werden.

Man kann nun fragen, welche Erklärungen das *Thomasevangelium* dafür anbietet, dass die Welt bereits als eine „Leiche“ anzusehen ist, von der jeder, der Einsicht in ihr Wesen gewonnen hat, Abstand nehmen soll. Dass die Frage nach der Ursache des gegenwärtigen Zustands bereits in der Antike gestellt wurde, mag die Tatsache belegen, dass diejenigen, die den Nag-Hammadi-Codex II zusammengestellt haben, das *Apokryphon des Johannes* als eine Art Einleitung dem *Thomasevangelium* vorangestellt haben. Jedoch ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung nicht die Theologie des Nag-Hammadi-Codex II, sondern die Theologie des *Thomasevangeliums*. Anderenfalls könnte übersehen werden, dass eine Auslegung des *Thomasevangeliums* mit Hilfe anderer Schriften des Codex die Theologie des *Thomasevangeliums* in eine andere Richtung verschiebt, als es dem *Thomasevangelium* selbst entspricht.²¹

²⁰ Plisch versteht EvThom 110 als Reichtumskritik, die EvThom 109,3 korrigierend ergänzt (Kommentar zur Stelle).

²¹ Meines Erachtens lässt sich zudem nicht nachweisen, dass das *Thomasevangelium* erst durch den Schreiber des NHC II seine überlieferte Gestalt erhalten hat. Es lassen sich keine Kriterien für eine methodisch fundierte Unterscheidung zwischen früheren Abschreibern und Editoren einerseits und der Verfasserschaft des NHC II andererseits finden. Auch die erhaltenen griechischen Abschnitte in den Oxyrhynchus-Papyri sprechen in den so stichprobenartig nachprüfbaren Passagen gegen diese These. Eine Auslegung des *Thomasevangeliums* im Rahmen des gesamten NHC II ist deshalb nicht geboten. Eine andere Position vertritt Popkes, E. E., „Das Thomasevangelium als *crux interpretum*: die methodischen Ursachen einer diffusen Diskussionslage“, in: J. Frey – J. Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, (WUNT 254), Tübingen 2010, S. 271–292 und Popkes, *Menschenbild*, passim.

2. Ansätze von Schöpfungstheologie im Thomasevangelium

Sucht man im Umfeld des Begriffes ΚΟСМОС im *Thomasevangelium* nach einer Erklärung, wie es zu einem solchen Verfall der Welt bis hin zu ihrem faktischen Tod kam,²² so sucht man in dieser Schrift selbst auffälligerweise vergeblich. Auffällig ist dies zumindest insofern, als ja bspw. das *Apokryphon des Johannes* viel Raum dafür verwendet, diesen Zustand in mythisch-narrativer Form herzuleiten. Eine Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Welt im *Thomasevangelium* erhält man nur dann, wenn man wiederum auch das semantisch eng verwandte Wort ΠΤΗΡΩ berücksichtigt. Dabei ist zugleich zu beachten, dass zwischen den Begriffen ΠΤΗΡΩ und ΚΟСМОС eine Differenz liegt, auf die später noch einmal zurückzukommen ist.

Logion 77 lautet:

(1) Jesus spricht: „Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Aus mir ist das All hervorgegangen. Und zu mir ist das All gelangt. (2) Spaltet ein Stück Holz – ich bin da. (3) Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.“²³

In der Forschungsliteratur verläuft die Kommentierung dieses Logions zumeist so, dass unmittelbar festgestellt wird, dass diese Aussagen in einer gewissen Verwandtschaft zu Formulierungen des *Johannesevangeliums* stehen. Anschließend werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesem Logion und Entsprechungen im *Johannesevangelium* herausgearbeitet und von dort aus das Logion interpretiert. Dies wird vor allem daran deutlich, dass Vers 1 dieses Logions unmittelbar als ein Ausdruck der „Schöpfungsmittlerschaft“ Jesu angesehen wird.²⁴ Vom koptischen Text des *Thomasevangeliums* her muss man jedoch zunächst festhalten, dass dies eine Einengung der Bedeutung dieses Verses ist, die nicht notwendig ist. Die Übersetzung „Aus mir ist das All hervorgegangen“ ist nämlich durchaus korrekt. Takashi Onuki folgert deshalb richtig: „Der uns vorliegende Satz in EvThom 77,1 identifiziert [...] den Ursprung

²² Auf die Frage der Anthropologie und der Anthropogonie (u.a. EvThom 85) kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

²³ Die Übersetzung von Bethge et al. trennt zwischen Vers 1 und 2 durch schließende und öffnende Anführungszeichen.

²⁴ Vgl. Pokorný, *Commentary*, S. 123; Plisch, *Thomasevangelium*, S. 195f.

und das Ziel des ‚Alls‘ *expressis verbis* mit Jesus.“²⁵ Dagegen erscheint die Auslegung von April DeConick als zu ungenau. Sie stellt fest: „The ignorant Demiurge does not create the world in *Thomas*. Jesus, as the *Phōs*, the Light-Man, does.“²⁶ Hier wird zu wenig berücksichtigt, dass zwischen dem „All“ und der Welt bzw. dem Kosmos im *Thomasevangelium* eine *Differenz* liegt, deren Herkunft im Text selbst nicht erklärt wird. Die Frage, ob die Autoren des *Thomasevangeliums* die Herkunft dieser Differenz zwischen dem „All“ und der „Welt“ bewusst nicht thematisieren, um eine theologische Grenze nicht zu überschreiten, oder ob diese ‚Lücke‘ mit Hilfe anderer Überlieferungen gefüllt werden soll, wie das wohl später auch die Verfasser des Nag-Hammadi-Codex II verstanden, lässt sich jedoch kaum mit Sicherheit beantworten.

Logion 77 ist in seiner Abfolge, wie sie im koptischen Text des Nag-Hammadi-Codex überliefert ist,²⁷ ein Abstieg vom Hohen zum Niedrigen: Jesus ist zunächst das Licht *über* allem, anschließend identifiziert er sich mit allem bzw. dem All, und schließlich erklärt er sich zum Ursprung und Ziel von allem. Die beiden anschließenden, parallel formulierten Sätze brechen diese Erkenntnis gewissermaßen herunter auf einfache, anschauliche Tätigkeiten und Gegenstände des Alltags. Der Abstieg erfolgt somit vom Licht *über* dem All bis hinab zum Stein auf dem Erdboden.

Ein weiterer positiver Bezug auf das Thema Schöpfung liegt in Logion 89 vor. Dabei ist jedoch nicht die Schöpfung selbst Gegenstand der Diskussion, sondern das Thema Reinheit.

(EvThom 89,1) Jesus spricht: „Weshalb wascht ihr die Außenseite des Bechers? (2) Versteht ihr nicht, daß der, der die Innenseite geschaffen hat, auch der ist, der die Außenseite geschaffen hat?“

Logion 89 ist die einzige Stelle des *Thomasevangeliums*, die ausdrücklich Schöpfungsterminologie verwendet; nur hier kommt das koptische Verb ΤΑΜΙΟ („erschaffen“) vor. Der Spruch liegt dabei in der kürzest möglichen Verknappung vor: es wird nicht gesagt, wer angesprochen wird, das heißt,

²⁵ Onuki, T., „Das Logion 77 des *Thomasevangeliums* und der gnostische Animismus“, in: J. Frey – E. E. Popkes – J. Schröter (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, (BZNW 157), Berlin – New York 2008, S. 294–317, hier S. 310 (Hervorhebung geändert).

²⁶ DeConick, A. D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, (SVigChr 33), Leiden – New York 1996, S. 21.

²⁷ In P. Oxy. 1 steht EvThom (NHC II) 77,2–3 im Anschluss an EvThom (NHC II) 30. Vgl. Attridge, *Greek Fragments*, S. 119f.

wer mit „ihr“ gemeint ist, und auch nicht, worauf sich das Bild des Bechers genau bezieht. Im Kontext des *Thomasevangeliums* wird sich deshalb vorrangig die *Leserschaft* mit „ihr“ angesprochen fühlen und das Logion als eine Warnung verstehen. Als entscheidendes positives Argument dafür, dass Innenseite und Außenseite nicht voneinander zu trennen sind,²⁸ wird jedoch angeführt, dass sich beides auf denselben Schöpfer zurückführt.

Es ist somit festzuhalten, dass das *Thomasevangelium* an einigen Stellen das Thema Schöpfung bzw. die Frage der Herkunft des „Alls“ positiv anspricht. Dies geschieht eher beiläufig und wird nicht tiefergehend reflektiert. Der Begriff „Welt“ wird jedoch in diesen Kontexten nicht verwendet.²⁹ Andererseits gibt es aber auch keinen Versuch, die Ursache zu erklären, warum der Kosmos eine „Leiche“ geworden ist, von der man sich fernhalten soll.

3. Die Welt als Adressatin der Botschaft Jesu und die Frage nach der „neuen Welt“

Im letzten Abschnitt möchte ich auf die Stellen zu sprechen kommen, an denen die Welt bzw. die Menschen in ihr die Adressaten der Botschaft Jesu sind. Hier ist zunächst noch einmal an Logion 28 zu erinnern, wo Jesus sagt, er habe „in der Mitte der Welt“ gestanden und sei „im Fleisch“ erschienen. Die Menschen, denen er sich zeigt, sind dabei noch nicht so „tot“ und verloren, wie es an anderer Stelle von der Welt ausgesagt wurde. Die Menschen sind nur „betrunken“. Es besteht jedoch durchaus die Möglichkeit, dass sie wieder „nüchtern“ werden und umdenken. Darüber hinaus zeigte ja auch Logion 77, dass Jesus als das „Licht“ so sehr alles durchdringt, dass er sich selbst als das „All“ bezeichnet.

In einem gewissen sachlichen Zusammenhang damit steht der Wortwechsel zwischen Jesus und den Jüngern in Logion 24. Die Jünger fragen Jesus nach dem „Ort, an dem du bist, weil es für uns nötig ist, daß wir nach ihm suchen.“ Es geht also darum, das zu finden, was an anderen Stellen mit dem „Königreich“ bezeichnet wird, das ja immer wieder das Ziel der Suche im *Thomasevangelium* ist. Zugleich wird es als der „Ort“ gekennzeichnet, an dem Jesus präsent ist. Die Antwort Jesu scheint auf den ersten Blick kaum mit der Frage der Jünger zusammenzupassen: „Es existiert Licht im Inneren eines Lichtmenschen, und er erleuchtet die ganze Welt. Wenn er

²⁸ Vgl. auch EvThom 22,4.

²⁹ Vgl. EvThom 12, wo auf die Entstehung von „Himmel“ und „Erde“ Bezug genommen wird.

nicht leuchtet, ist Finsternis“ (EvThom 24,3). Das Licht wird hier an ähnlicher Stelle lokalisiert, an der am Beginn des *Thomasevangeliums* auch das „Königreich“ liegt: „innerhalb von euch und außerhalb von euch“ (EvThom 3,3). In Logion 24 wird dieses Thema durch Lichtmetaphorik entfaltet: das „Licht“ des „Lichtmenschen“ muss die „ganze Welt“ erleuchten, weil anderenfalls „Finsternis“ herrscht. Die Präsenz des „Lichts“ im „Lichtmenschen“ strahlt gewissermaßen auf den Kosmos aus und macht den Kosmos damit zum potentiellen Empfänger dieses „Lichts“. Ob die Welt willens und in der Lage ist, dieses Licht aufzunehmen, bleibt dahingestellt. Eine weitergehende Frage ist darüber hinaus, wie sich die Frage der Jünger und Jesu Antwort zueinander verhalten. Durch die Frage der Jünger bekommt das Logion eine christologische Dimension,³⁰ die jedoch in der Antwort Jesu nicht explizit fortgeführt wird. Statt von Jesus ist in EvThom 24,3 von „Licht“ und einem „Lichtmenschen“ die Rede. Ob es sich bei dem „Lichtmenschen“ um Jesus handelt, der mit seinem „Licht“ die Welt erleuchtet, oder ob es sich quasi um „erleuchtete“ Anhänger Jesu handelt, in denen Jesus damit als „Licht“ präsent ist, bleibt undeutlich. Vielleicht wird damit eine Identifizierung zwischen Jesus und seinen Anhängerinnen und Anhängern angedeutet,³¹ wie sie in EvThom 108 ausgesagt wird.

Abschließend möchte ich noch auf Logion 51 zu sprechen kommen. Hier stellen wiederum die Jünger eine Frage an Jesus:

(1) Es sprachen zu ihm seine Jünger: „Wann wird die Ruhe der Toten geschehen, und wann wird die neue Welt kommen?“ (2) Er sprach zu ihnen: „Die (Ruhe), die ihr erwartet, ist (schon) gekommen, aber ihr erkennt sie nicht.“³²

Die Erwartung einer „neuen Welt“ unter Verwendung des Wortes ΚΟΚΜΟC ist nach meiner Kenntnis ein einmaliger Fall.³³ In Logion 51

³⁰ Für diesen Hinweis danke ich Judith Hartenstein.

³¹ So Valantasis, R., *The Gospel of Thomas*, (New Testament Readings), London – New York 1997, S. 98.

³² Abweichend von der Übersetzung von Bethge et al. folge ich hier dem Wortlaut des NHC II und lese ΔΗΔΠΑΥCΙC. Der Text ist an dieser Stelle nicht sinnlos, sodass man zu einer Konjektur gezwungen wäre. Zudem lässt sich nicht nachweisen, dass nicht seit der Komposition des *Thomasevangeliums* schon immer dieser Wortlaut stand. Die Verschreibung aus Anlass von EvThom 50,3 ist nichts weiter als eine textgeschichtliche Vermutung.

³³ Vergleichbare Gedanken erscheinen in anderen frühchristlichen Texten sonst meist mit dem Wort „Äon“. Vgl. ὁ αἰὼν μέλλων („das zukünftige Weltalter“) in Mt 12,32; Eph 1,21, das im Gegensatz zu „diesem“ bzw. zum „jetzigen Weltalter“ steht.

steht die „neue Welt“ zudem an der Stelle, an der in anderen Zusammenhängen des *Thomasevangeliums* das „Königreich“ gebraucht wird. Jedoch begegnet die Formulierung „neue Welt“ hier im Munde der Jünger. Die Antwort Jesu korrigiert die Erwartung der Jünger, nimmt aber nur auf die „Ruhe der Toten“ Bezug.³⁴ Die „neue Welt“ wird in der Antwort Jesu dagegen nicht mehr berücksichtigt. Von daher ist es unwahrscheinlich, dass der Thomasevangelist die Bezeichnung „neue Welt“ als ein Synonym für das „Königreich“ ansieht. Welt bleibt eben Welt.

4. Ergebnis

Das *Thomasevangelium* hat sowohl am „Königreich“ als auch an der „Welt“ ein wesentliches Interesse. Während das „Königreich“ von Beginn des *Thomasevangeliums* an verwendet wird und diese Schrift gleichsam einrahmt, wird das Thema Welt vor allem am Ende noch einmal aufgenommen. Beide Begriffe werden nur in EvThom 27,1 ausdrücklich in ein Verhältnis zueinander gebracht, wobei sich Königreich und Welt gegenseitig ausschließen: sich der Welt zu „enthalten“, ist überhaupt erst die Voraussetzung, das Königreich zu finden. Im Horizont der Metaphorik von Leben und Tod steht zudem das Königreich für das „Leben“, während die „Welt“ bereits eine „Leiche“ ist (EvThom 56; 80). Zugleich ordnet sich die Bezeichnung der Welt als „Leiche“ auf charakteristische Weise in das Zeitverständnis des *Thomasevangeliums* ein: so wie das Königreich bereits in der Gegenwart da ist, so ist auch die Welt schon gestorben und zur Leiche geworden. Die Zukunft oder gar eine Art endzeitlicher Kampf zwischen beiden spielt darin keine Rolle.³⁵ Sowohl das Königreich als auch die Welt werden dagegen verstärkt im Horizont räumlicher Metaphorik dargestellt. Das anschaulichste Beispiel hierfür ist die allegorisierende Deutung im Bildwort vom Dieb, die das Haus in diesem Bild mit dem Königreich identifiziert, den Dieb und die Räuber dagegen als die Welt deutet. Futurische Formulierungen spielen dagegen nur dann eine Rolle, wenn es darum geht, wann und unter welchen Voraussetzungen denn die einzelnen Menschen das Königreich „finden“ oder Einsicht in das Wesen des Königreichs bekommen werden und welche Folgen das für sie hat.

³⁴ Durch das feminine Genus kann sich EvThom 51,2 nur auf die „Ruhe“ beziehen.

³⁵ Dies deutet sich nur in der Verwendung des Hendiadyoins „Himmel und Erde“ in EvThom 111,1 an, wo die zukünftige Verwandlung oder Zerstörung der bestehenden Welt in dem Bild des Zusammenrollens eines Teppichs oder einer Zeltbahn ausgesagt wird.

Die Frage nach der Ursache, warum die Welt zur „Leiche“ geworden ist, von der sich alle, die nach dem „Königreich“ suchen, abwenden sollen, wird dagegen nicht beantwortet. Zugleich ist die Verwendung des Welt-Begriffs vielschichtig: die Welt ist der Raum, in dem Jesus „im Fleisch“ erscheint und in dem die Menschen zumindest grundsätzlich die Möglichkeit haben, nüchtern zu werden und umzukehren (EvThom 28). Darüber hinaus verbreitet der „Lichtmensch“, in dem das „Licht“ präsent ist, auch in der Welt „Licht“ (EvThom 24). So entsteht das Paradox, dass sich die Menschen, die Einsicht in das wahre Wesen der Welt gewonnen haben, einerseits von ihr fernhalten sollen, aber andererseits die einzig möglichen „Lichtbringer“ der Welt sind.

Johann Konrad Schwarz
Theologische Fakultät
Humboldt-Universität zu Berlin
konrad.schwarz@hu-berlin.de

Verlesen? Verhört? Zu den handschriftlichen Korrekturen in den Nag-Hammadi-Schriften*

W. B. Oerter

Shrnutí: Přehlednutí? Přeslechnutí? K rukopisným korekturám ve spisech z Nag-Hammádí

Příspěvek analyzuje dochované opravy chyb v rámci užšího výběru devatenácti zkoumaných spisů z padesáti dvou rukopisů z Nag Hammádí a pokouší se stanovit příčiny jednotlivých chyb, které vznikly buď již při samotném opisování, nebo později.

Die Beschäftigung mit den handschriftlichen Korrekturen in den Nag-Hammadi-Schriften¹ wirft eine ganze Reihe von Fragen auf, unter anderem – wie im Titel meines Beitrages bereits angedeutet – auch die, ob die Fehlerquellen, die hinter den Korrekturen sichtbar werden, etwa Aussagen darüber zulassen, auf welche Weise der jeweilige Text kopiert wurde. Anhand von wenigen ausgewählten Beispielen soll dieser Frage einmal nachgegangen werden. Zuvor jedoch werfen wir einen kurzen Blick auf die verschiedenen Korrekturtechniken, mit denen in den Nag-Hammadi-Schriften schon in alten Zeiten korrigierend eingegriffen wurde. Hier ergibt sich bislang folgendes Bild:²

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

¹ Zu diesem Schriftkorpus s. Schenke, H.-M. – H.-G. Bethge – U. U. Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Band: NHC I,1 V,1, (GCS N.F. 8), Berlin – New York 2001; 2. Band: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4, (GCS N.F. 12), Berlin – New York 2003; ferner Robinson, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*. Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Leiden 1977 (4. rev. Aufl. Leiden – New York – Köln 1996). Die tschechischsprachigen Leser verweise ich auf die jeweiligen Einleitungen in Oerter, W. B. – P. Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 1*. Kodex II/2–7, (Knihovna rané křesťanské literatury, sv. 4), Praha 2008; Oerter, W. B. – Z. Vítková (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 2*. Kodex VI/2 a 4, kodex IX/1–3, (Knihovna rané křesťanské literatury, sv. 5), Praha 2009; Oerter, W. B. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí 3*. Kodex III/3–4, kodex V/1 a 5, (Knihovna rané křesťanské literatury, sv. 6), Praha 2010.

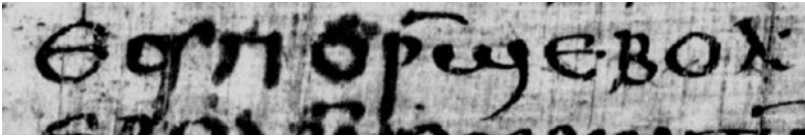
² Meine Beobachtungen basieren auf 19 Texten, also etwas mehr als einem Drittel der insgesamt 52 Texte oder Schriften. Die Durchsicht der Texte erfolgte anhand

- Die Tilgung von Buchstabe, Silbe oder Wort durch Rasur, Durchstreichen, sub- und supralineare Punktierung;
- der Ersatz von Buchstabe oder Wort durch interlineare Einfügung;
- die Neuschreibung eines Buchstaben (A) durch Umschreibung des alten (B) (also A ex B) oder dadurch, dass man den neuen Buchstaben gleich neben den getilgten hinzufügte;
- die Interpolation oder Einfügung vergessener Buchstaben, Silben oder Phrasen interlinear, sublinear, interliteral; aber auch durch extralineaes Anfügen unterhalb der letzten Textzeile mittels speziellen Korrekturzeichens oder ohne ein solches, ferner am rechten oder linken Zeilenrand.³

Die im Folgenden getroffene Auswahl korrigierter Textstellen soll eine erste Vorstellung davon bieten, mit welchen Fehlerquellen wir in den Nag-Hammadi-Texten zu rechnen haben.

1. VII,2 66,33 (*Der zweite Logos des großen Seth*):

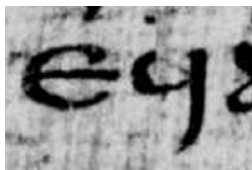
ϵϸΠΟΡϰ̄ ΕΒΟΛ „(Sie hatten einen Nous erlangt), der ausgestreckt ist“



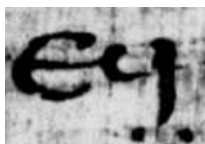
der publizierten Faksimileausgaben zu den entsprechenden Nag-Hammadi-Kodizes: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. 12 Bde, Leiden 1972–1984. Zum Vergleich habe ich dann noch entsprechende Textausgaben hinzugezogen. Die in zwei Fällen erbrachten Schriftvergleiche stammen jeweils aus den entsprechenden Schriften.

³ Eine ausführlichere Behandlung der einzelnen Korrekturweisen ist an anderer Stelle vorgesehen, vgl. demnächst Oerter, W. B., „Schreiber oder Korrektoren? Zu den Korrekturen in den Nag-Hammadi-Schriften“, in: *Akten des 10. Internationalen Koptologenkongresses, 17.–22. September 2012 in Rom*, Leuven (im Druck). Aufschluss- und hilfreich kann auch ein Blick in andere Sprachbereiche sein; für Korrekturen in den Qumran-Texten beispielsweise sei auf die materialreiche Publikation von Tov, E., *Scribal Practice and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 54), Leiden – Boston 2004 verwiesen.

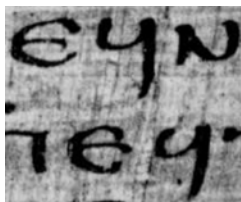
Schriftvergleich: ƒ, ƒƒ



(Z. 9)



(Z. 13)



(Z. 33f.)

und ƒγ, γ



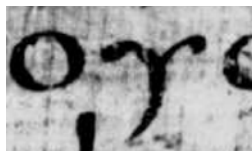
(Z. 6)



(Z. 19)



(Z. 30)



(Z. 31)

Ich beginne mit einer Stelle aus der 2. Schrift von Kodex VII. Ursprünglich stand hier im Text: „(Sie hatten einen Nous erlangt,) indem sie ausgestreckt sind“ – koptisch: ƒγΠΟΡϰ̄ ƒΒΟΛ.⁴ Mit der hier vorgenommenen Korrektur ƒ ex γ wird aus einem Circumstantialis⁵ in der 3. Person Plural (-γ), die sich auf das Subjekt des vorangehenden Hauptsatzes bezieht, ein Circumstantialis in relativischer Funktion,⁶ dessen Subjekt

⁴ Riley, G., „Second Treatise of the Great Seth“, in: B. A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, (NHMS 30), Leiden – New York – Köln 1996, S. 190 im Apparat zur Stelle.

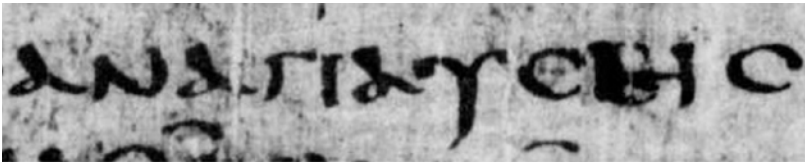
⁵ Formal könnte es auch Präs. II sein, doch ist dem Kontext nach der Circumstantialis hier näherliegend.

⁶ Da das Antecedens indeterminiert ist, vertritt er in solchen Fällen den Relativsatz: Plisch, U.-K., *Einführung in die koptische Sprache. Sahidischer Dialekt*, (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 5), Wiesbaden 1999, S. 84.

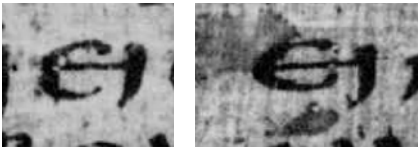
jetzt die 3. Person maskulin Singular ist (-C) und sich auf das indetermierte maskuline Antecedens „Nous“ bezieht. Durch diesen letzten Endes grammatischen Eingriff erhält die besagte Textstelle erst ihren Sinn, vor allem mit Blick auf die Weiterführung des Satzes. Während der Charakter der Korrektur also mehr oder weniger klar auf der Hand liegt, gestaltet sich die Suche nach einem einleuchtenden Grund für die ursprüngliche „fehlerhafte“ Schreibung schon schwieriger. Phonetische Gründe, die ich noch in meinem Vortrag hypothetisch erwogen hatte, scheinen auszuschneiden.⁷ Am ehesten leuchtet mir der Hinweis W.-P. Funks ein, von einer Schreiberhand in der dem Kopisten vorliegenden Handschrift auszugehen, in der Ypsilon und Fai kaum zu unterscheiden waren.⁸ Die Übersetzung dieser Stelle lautet nun: „(Sie hatten einen Nous erlangt,) der ausgestreckt ist (und sich in jubelnder Vereinigung ausstrecken wird) ...“⁹

2. VII,1 13,12 (*Die Paraphrase des Séem*):

ΔΝΔΠΔΥCIC



Schriftvergleich: ΕΙ



⁷ Ich war von einer Opposition von stimmlosem Fai /f/ zu stimmhaftem Ypsilon /w/ ausgegangen, das vor stimmlosem Konsonanten selbst stimmlos wird, hatte dabei aber übersehen, dass es sich bei Ypsilon /w, u/ um einen Gleitlaut handelt und die stimmhafte Opposition zu Fai /f/ eher im bilabialen Beta /w/ zu suchen ist. Ich danke Wolf-Peter Funk für den klärenden Hinweis (e-Mail vom 8.3.2013).

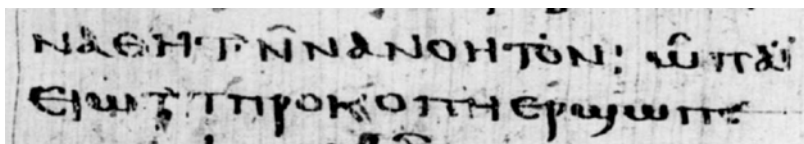
⁸ e-Mail vom 8.3.2013.

⁹ Pelligrini, S., „Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII,2)“, in: H.-M. Schenke – H.-G. Bethge – U. U. Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch*. 2. Band: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4, (GCS N.F. 12), Berlin – New York 2003, S. 588.

In der 1. Schrift von Kodex VII treffen wir auf p. 13 Zeile 12 auf das Wort $\Delta\text{N}\Delta\text{P}\Delta\text{Y}\text{C}\text{I}\text{C}$, einen gnostischen Terminus *technicus*. Die betreffende Stelle lautet (13,11ff.): „Er (= der Geist) war es, der der feurigen Flamme Ruhe ($\Delta\text{N}\Delta\text{P}\Delta\text{Y}\text{C}\text{I}\text{C}$) gewährt hatte.“¹⁰ Interessant ist nun, dass hier ein orthographischer „Fehler“ korrigiert wird: aus der ursprünglichen Schreibung – EIC am Ende entsteht durch einen dicken senkrechten Strich die Endung – IC .¹¹ Ganz gleich, ob man in der ursprünglichen Schreibung verkannten Jotazismus oder orthographische Unsicherheit sehen will, so hat die Korrektur doch keinen Einfluss auf die Aussprache des Wortes und erweist sich nur mehr als deren graphische Variante.

3. VI,6 54,11f. (*Über die Achtheit und Neunheit*):

$\overline{\omega}$ $\text{P}\Delta\text{I}\text{E}\omega\text{T}$ $\text{T}\text{P}\text{P}\text{R}\text{O}\text{K}\text{O}\text{P}\text{H}$ $\text{E}\text{R}\omega\text{W}\text{P}\text{E}$ „Mein Vater, der Fortschritt wird ...“



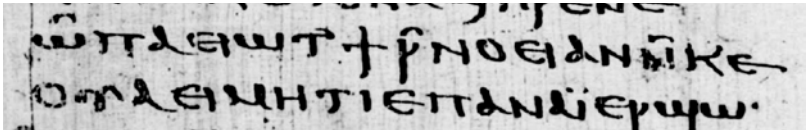
Statt der normalen Schreibung $\text{P}\Delta\text{E}\omega\text{T}$ ¹² haben wir hier für „mein Vater“ die Schreibung $\text{P}\Delta\text{I}\text{E}\omega\text{T}$ – beide Schreibungen sind offenbar die graphemische Wiedergabe desselben Lauttyps, der sich in 54,11f. durch eine Verschmelzung in der Aussprache von /a/ + /i/ = /ai/ ergibt. Dass auf derselben Seite aber grammatisch auch korrekt geschrieben werden konnte, zeigt unten Z. 21f.:

¹⁰ Übersetzung Schenke, H.-M., „Die Paraphrase des Sêem (NHC VII,1)“, in: H.-M. Schenke – H.-G. Bethge – U. U. Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin – New York 2007, S. 385.

¹¹ „Corr. E was crossed out before I “: Wisse, F., „The Paraphrase of Shem“, in: B. A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, (NHMS 30), Leiden – New York – Köln 1996, S. 52 im Apparat zur Stelle.

¹² Dirkse, P. A. – J. Brashler – D. M. Parrott, „The Discourse on the Eighth and Ninth“, in: D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, (NHS 11), Leiden 1979, S. 350 markieren diese Stelle im koptischen Text mit geschweifeter Klammer zum Zeichen der Tilgung (Zusatz des Schreibers).

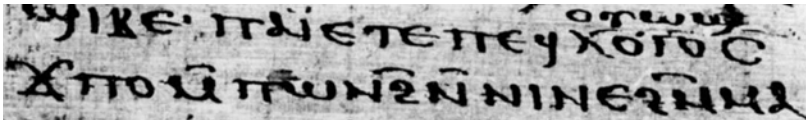
Ⲡ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲧⲣⲏⲟⲓ ⲁⲛ ⲛⲓⲕⲉⲟⲩⲁ ⲉⲓⲙⲙⲧⲓ ... „Mein Vater, ich erkenne nichts anderes außer ...“



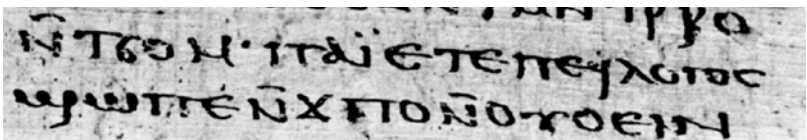
Hätten wir es also in den beiden zuletzt genannten Beispielen möglicherweise mit einem „Hörfehler“¹³ zu tun, so scheint das nächste Beispiel in eine ganz andere Richtung zu weisen.

4. VI,6 55,30:

ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϩⲟⲩⲱⲱ ⲓⲗⲟⲑⲟⲥ ⲓⲭⲡⲟ ⲙⲡⲱⲛⲓⲣⲉ ⲉⲓⲙⲙⲧⲓ „(Ich rufe dich an, ...) der, dessen Wille das Leben erzeugt“



Die ursprüngliche Version dieser Textstelle lautete: „... dessen Wort (ⲓⲗⲟⲑⲟⲥ) erzeugt (ⲓⲭⲡⲟ) das Leben“. Später ist dann diese Stelle korrigiert worden, indem man ⲓⲗⲟⲑⲟⲥ durch supralineare Striche tilgte und das Wort „Wille“, koptisch ⲟⲩⲱⲱ, zwischen den Zeilen darüberschrieb¹⁴ – der Satz lautet also jetzt: „dessen Wille (ⲟⲩⲱⲱ) das Leben erzeugt“. Wir haben es hier also mit einer lexikalischen Korrektur des Textes zu tun. Fragt man nach der Fehlerquelle, dann liegt offensichtlich ein „Kurzschluss“ des Schreibers vor, der offenbar noch die Lautung von Zeile 26: ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϩⲟⲩⲱⲱ ⲓⲗⲟⲑⲟⲥ, vor Augen oder im Gedächtnis hatte, überdies bestärkt durch ein weiteres ⲓⲭⲡⲟ in Z. 27.



¹³ Siehe dazu unten mit Anm. 19 und 20.

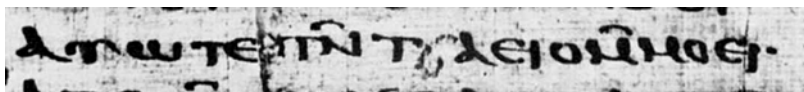
¹⁴ Dirkse – Brashler – Parrott, *Discourse on the Eighth*, S. 354 beschränken sich im Apparat zur Stelle auf die Notiz „ⲟⲩⲱⲱ replaces ⲓⲗⲟⲑⲟⲥ, which is deleted by the scribe“.

Derartige Versehen, die in der Wiederkehr gleichlautender Wörter oder Satzteile bestehen (Homoioteuton), sind keine Seltenheit. Ob wir es hier aber tatsächlich ausschließlich mit einem Ver-sehen, so wortwörtlich verstanden, des Schreibers zu tun haben – dazu noch kurz am Schluss meines Beitrages ein paar Überlegungen.

Stand bei den soeben behandelten Beispielen eher die Frage im Vordergrund, welche Ursachen den Verschreibungen zugrunde gelegen haben könnten, so stellt sich bei den nächsten beiden Beispielen die Frage, von wem die Korrekturen vorgenommen sein mögen oder, präziser gefragt, in welchem Moment der Text-Erstellung sie erfolgten.

5. VI,2 17,34 (*Die Brontê – Vollkommener Verstand*):

ΔΥΩ ΤΕΤ̄Ν̄ΤΔΕΙΟ Μ̄ΜΟΕΙ „... und (warum) rühmt ihr mich?“

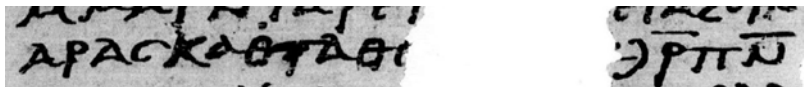


Ursprünglich stand in Zeile 32–34 auf p. 17: „Warum verflucht (CαζοϚ) ihr mich und tadelt (Τδδειο) mich?“ Dieses „tadeln“ – Τδδειο – ist dann zu Τδειο „ehren, rühmen“ korrigiert worden, indem man den zweiten Buchstaben (δ) ausradierte und auf diese Weise Τδειο erhielt, wodurch der Satz einen anderen Sinn erhielt.¹⁵ Zwischen anlautendem Tau und Alpha klafft nun nach der Tilgung eine Lücke.

6. XI,2 32,37f. (*Valentinianische Abhandlung*):

ΔΡΑϚ ΚΑΤΑ ΘΕ ... [ΝΤΔϚΙ]Ϟ̄Ρ̄Π̄
 ΝΧΟΟϚ

„(Als der Logos hinkam) zu ihr, wie [ich] bereits/sagte“

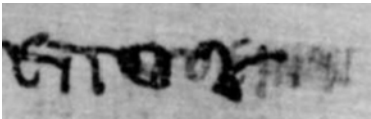


¹⁵ Vgl. MacRae, G. W., „The Thunder: Perfect Mind“, in: D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, (NHS 11), Leiden 1979, S. 245 im Apparat zur Stelle; dort heißt es unter anderem: „Elsewhere in tractate erasures are indicated by dots above letters or by strokes through them; here the letter δ has been rubbed out.“

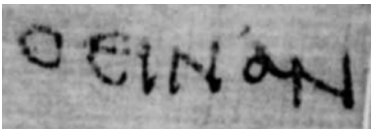
In der zweiten Schrift von Kodex XI steht auf p. 32, Zeile 37 $\kappa\alpha\tau\alpha\ \theta\epsilon$, wörtlich „gemäß der Art“, „wie“, geschrieben. Das Wort *kata* schrieb der Kopist zunächst fälschlicherweise mit Theta, vielleicht unter dem Eindruck des folgenden $\theta\epsilon$, korrigierte sich aber noch während des Schreibens, indem er das falsche Theta mit einem supralinearen Punkt tilgte, den richtigen Buchstaben Tau danebensetzte und im Text normal fortfuhr.¹⁶

7. III,5 133,24f. (*Der Dialog des Erlösers*):

$\epsilon\pi\omicron\gamma\ |\ \omicron\epsilon\iota\iota\ \delta\iota$ „(und er wird nicht sehen können) das Licht“



Fortsetzung p. 134 Z. 1 ↓



(p. 134 Z. 1)

Auch hier dürfte es der Schreiber gewesen sein, der korrigierend eingriff und eine Art „ästhetische“ Korrektur vornahm, indem er das über den rechten Zeilenrand hinausgehende $\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\iota\ \delta\iota$ ausradierte, den anlautenden Diphthong $\omicron\gamma$ über die Radierung schrieb und den Rest des Wortes einschließlich der Negation $\delta\iota$ dann auf Z. 1 des folgenden Blattes wiederholte.¹⁷ Vielleicht war er auch nur versucht, dem Layout seiner Vorlage treu zu bleiben.

Waren also die Korrekturen in den Beispielen 6 und 7 ganz sicher noch im Verlaufe der Niederschrift des Textes erfolgt, wurde die Tilgung des Kjima in dem Wort „tadeln“ in Beispiel 5 augenscheinlich erst nach Abschluss der Niederschrift vorgenommen – offen bleibt allerdings, ob

¹⁶ Turner, J. D., „NHC XI,2: A Valentinian Exposition“, in: Ch. W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, (NHS 28), Leiden – New York – København – Köln 1990, S. 126 und S. 162 zur Stelle.

¹⁷ Vgl. Emmel, S., *Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior*, (NHS 26), Leiden 1984, S. 66 im Apparat zur Stelle.

nach Niederschrift nur dieser einen Seite oder der gesamten Schrift oder gar des Kodex. Ob aber der Schreiber selbst korrigierend eingriff, etwa bei nochmaligem Durchlesen, oder aber ein Korrektor oder eventuell ein Leser des Textes, das wird wohl kaum zu entscheiden sein.

Fazit: Die hier gezeigten Beispiele reichen von orthographischer Korrektur über grammatische Richtigstellung und optische Verbesserung bis hin zu sinnveränderndem Texteingriff. Fragt man nach den Fehlerursachen, dann stößt man neben irrtümlicher Verschreibung wie bei *kata* in Beispiel 6 auch auf einen durch falsche Assoziation des Schreibers, durch sogenanntes Homoioteleuton verursachten Fehler (Beispiel 4: ΟΥΩΩ – ΛΟΓΟΟ), oder aber auf die grundsätzliche Möglichkeit, die Lautung bzw. Aussprache eines Wortes graphisch auch anders zu realisieren, als es allgemein üblich war (Beispiel 2 – ΔΝΔΠΔΥΟΙΟ). Die mitunter sehr unterschiedlichen Fehlerursachen in ein und derselben Handschrift bzw. ein und demselben Kodex, die sowohl im akustischen wie im optischen Bereich zu suchen sind und zudem von ein und derselben Schreiberhand stammen können,¹⁸ schließen meines Erachtens die Annahme aus, solche Handschriften seien nach Fremddiktat kopiert worden. Vielmehr wird man davon ausgehen müssen, dass die Texte zwar nach einer schriftlichen Vorlage erstellt, aber nicht Wort für Wort abgeschrieben wurden. Vielmehr hat sich der Schreiber jeweils längere Passagen gemerkt und sie dann memorierend¹⁹ niedergeschrieben – ein Umstand, den A. Dain als

¹⁸ Ein Beispiel dafür wäre in unserer Auswahl Kodex VII, dessen fünf Schriften alle auf ein und denselben Schreiber zurückgehen. Die Beispiele 3, 4 und 5 aus Kodex VI stammen gleichfalls von ein und derselben Hand. Diese Hand hat auch die Schriften in Kodex IV, VIII und IX kopiert. Beispiel 6 stammt aus Kodex XI, dessen vier Schriften von zwei verschiedenen Schreiberhänden stammen. Die hier zitierte Schrift stammt von einem Schreiber, der auch die vierte Schrift (*Der Brief an Rheginus*) in Kodex I geschrieben hat. Die paläographische Bestimmung der Schreiberhände in den Nag-Hammadi-Kodizes – ich folge darin Emmel, S., „The Nag Hammadi Codices Editing Project: A Final Report“, American Research Center in Egypt, Inc., *Newsletter* 104 (1978) 10–32, bes. Appendix 2: „The Scribes Who Copied the Nag Hammadi Codices“ – wäre dann für eine abschließende Beurteilung sämtlicher Korrekturen in den Nag Hammadi-Schriften auf jeden Fall heranzuziehen.

¹⁹ Ob laut oder leise memorierend, ist hierfür nicht entscheidend, entscheidend ist vielmehr eine „Umsetzung des Textes in gesprochenes, gemurmertes oder gedachtes Wort“ (Junack, K., „Abschreibpraktiken und Schreibergewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung“, in: E. J. Epp – G. D. Fee [eds.],

dictée intérieure, als „inneres Diktat“ bezeichnete.²⁰ Mit dieser Annahme sind sowohl Korrekturen erklärbar, mit denen graphische Varianten ein und derselben lautlichen Realisierung berichtigt werden, als auch Verschreibungen, die durch Homoioteleuton entstanden sein können, denn denselben Wortlaut einer anderen Zeile muss man nicht unbedingt nur vor Augen haben, sondern er kann auch im Gedächtnis Verwirrung stiften. Die Antwort auf die im Titel meines Beitrags gestellte Frage wäre dann ein *sowohl – als auch*, und präziser formuliert: „verlesen und schlecht memoriert“.

Wolf B. Oerter
Český egyptologický ústav
Filozofická fakulta UK v Praze
wolf.oerter@ff.cuni.cz

New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis, Oxford 1981, S. 277–295, bes. 286).

²⁰ Dain, A., *Les Manuscrits*, Paris 19973. Diesen Hinweise verdanke ich G. Leube, Bayreuth. Unterdessen ist mir auch der ältere, aber wichtige Aufsatz von K. Junack (s. Anm. 19) bekannt geworden (durch freundliches Zutun von Peter Malík, derzeit London, dem ich hiermit für seine e-Mail vom 18.6.2013 herzlich danke). Junack setzt sich darin u. a. mit der Diktat-Hypothese von T. C. Skeat auseinander und geht auch näher auf Dain, *op. cit.*, ein.

Adam dává jména zvířatům: Gn 2,19–20 a význam jmen v gnostické theologii*

Zuzana Vítková

Zusammenfassung: Adam gibt den Tieren Namen – Gen 2,19–20 und die Bedeutung von Namen in der gnostischen Theologie

Der Beitrag befasst sich mit der Auslegung von Gen 2,19–20 in den Schriften *Die Hypostase der Archonten (HA)* und *Vom Ursprung der Welt (UW)* sowie den Unterschieden zwischen ihnen. In *HA* wird das Motiv der Namensgebung der Tiere (mehr oder weniger in der ursprünglichen biblischen Chronologie) als Prüfung ausgelegt, ob sich in Adam ein göttliches Element befindet und wie es sich äußert. Um dieses göttliche Element ist es den Archonten zu tun, denn es könnte ihnen von Nutzen sein (Adam hatten sie zuvor deshalb geschaffen, um in ihm die schöne Gestalt Gottes einzufangen), und offenbar ahnen sie auch weiterhin nicht, welche potentielle Gefahr Adam für sie sein kann.

Demgegenüber prüfen die Archonten in *UW* Adam *erst nach* dem Verzehr des Obstes vom Paradiesbaum. Adam stellte damit seine Erkenntnis unter Beweis, die darin bestand, dass er die wahre Natur der übrigen Wesen erkannte. Deshalb gerieten die Archonten in Bestürzung (Adam könnte auch sie mit ihrem wahren Namen bezeichnen und sie somit entlarven!) und vertrieben ihn aus dem Paradies. Im Unterschied zur biblischen Erzählung benennt Adam hier die Tiere nicht beliebig, sondern schaut sich alle an und verleiht ihnen ihre entsprechenden, wahren Namen. Adams Prüfung basiert in beiden Schriften auf zwei wichtigen Voraussetzungen: die erste ist, dass die Archonten selbst nicht in der Lage einer wahren Namensgebung sind, und die zweite, dass es tatsächlich auf Namen ankommt. Dadurch, dass die Namensgebung durch Adam erfolgt, werden Namen dank seiner geistigen Fähigkeit zu *wirklichen Bezeichnungen* (so am ehesten in *HA*) oder aber *entsprechen der Natur ihres Trägers, sind also wahr* (*UW*).

Im zweiten Teil meines Beitrags beschäftige ich mich mit der Namensproblematik und der Benennung in gnostischen Texten unter dem Aspekt dieser beiden Voraussetzungen, konkret mit Passagen, in denen die Archonten als Namensgeber erscheinen (Jaldabaoth benennt seine Nachkommen in *UW* 101,9–22 und seine Kräfte und Mächte im *Apokryphon des Johannes [AJ]* II 12,13–33; die Archonten benennen Adam in *UW* 115,1–3 und in *AJ* BG 49,6–9; die Benennung der Schlange im *Zeugnis der Wahrheit* 47,5–6 und in *UW* 113,34–114,4), und komme zu dem Schluss, dass die Archonten zwar Namen verleihen, doch sind diese entweder 1) *bedeutungslos* (die Namen der Archontenkinder), 2) *pejorativ*, aber mit verborgener Bedeutung, die den Archonten selbst unklar bleibt (die Benen-

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

nung der Schlange als „Tier“), 3) *sie kopieren himmlische Vorbilder* – sie sind also wahr, doch keine Erfindung der Archonten, sondern diesen offenbart oder von oben eingegeben (die Benennung Adams), und schließlich sind sie 4) *trügerisch* (die Namen der demiurgischen Kräfte und Mächte) – zwar haben sie eine gewisse Macht, allerdings nur in dieser Welt, und hier sind sie ein Instrument der Archonten zwecks Beherrschung der Menschen.

Von sich aus können die Archonten also niemandem und keiner Sache einen wahren Namen geben. Jedoch können sie durch Namensgebung den Menschen in der Welt täuschen. Nur wer den richtigen Schlüssel kennt (und das heißt: der gnostische Mythos, ist in der Lage, diese List der Archonten zu durchschauen und der wahren Benennung ansichtig zu werden.

Die Vorstellung, dass die Archonten selbst nicht in der Lage sind, Namen zu geben, teilen die gnostischen Schriften mit jüdischen und muslimischen Auslegungen von *Gen 2,18–20*, in denen sich die Engel in einer ähnlichen Lage befinden. In einigen Versionen dieser Erzählungen (z. B. *Pirke de rabbi Eliezer*) widersprechen die Engel in ihrem Stolz Gottes Absicht, den Menschen zu schaffen, und verweisen auf Adams Nichtigkeit; deshalb zeigt ihnen Gott Adams Weisheit dadurch, dass er ihn die Tiere benennen lässt, was die Engel nicht zustande bringen.

In allen Traditionen, in denen mit der Geschichte der Namensgebung für Tiere Engel oder Archonten vorkommen, wird Adam ihnen gegenüber von der göttlichen Seite bevorzugt. Obwohl schwach, nichtig und aus Erde geschaffen, verfügt er über Verstehen und Weisheit. In den gnostischen Schriften kennen die Archonten Adams Natur nicht, wohingegen er ihre Natur und ihren Charakter kennt (*IW*) oder die Möglichkeit dazu hat (*HA*). In jüdischen Texten ist diese Geschichte eine Lektion für die Engel darüber, dass der wahre Gott Dinge tut, die er selber will, und dass der Mensch (trotz allem, was er anrichten wird) Gottes Vertrauen hat. Dasselbe gilt auch in den gnostischen Schriften, in denen freilich auf den Gedanken, Adam mittels der Namensgebung für Tiere zu prüfen, die Archonten selbst kommen, die infolge dieser seiner Fähigkeit feststellen, dass er etwas aus der göttlichen Sphäre in sich trägt. Sie reagieren jedoch ungehörig, denn entweder wollen sie dies für sich selber nutzen (*HA*) oder aber verhindern, dass er sich dessen bewusst wird (*IW*).

Gnostische Traditionen machten einen Unterschied zwischen wahren und unwahren Namen, deren Erkenntnis (im Rahmen der gnostischen Erzählung) für das Verständnis der göttlichen und irdischen Weltordnung von großer Bedeutung war. Nur die Verbindung mit der himmlischen Welt ermöglichte eine wahre Namensgebung. Namen und Namensgebung in Rahmen dieser Welt gebrauchten (und missbrauchten) nichtsdestoweniger auch die Archonten, jedoch nur, damit dies schließlich eines der letzten Mittel ihrer Enthüllung wurde.

Podle biblického příběhu byl Adam dán do ráje, kde mu Bůh zakázal jíst ze stromu poznání. Potom si Bůh povšiml, že by Adamovi samotnému mohlo být asi smutno:

„A řekl pán Bůh: ‚Není dobré být člověku samotnému, stvořme mu pomoc podle něj.‘ A dále Bůh uhněl ze země všechna polní zvířata a všechno nebeské ptactvo a přivedl je k Adamovi, aby viděl, jak je nazve. A jak Adam nazval kterou živou duši, to bylo její jméno.¹ A Adam nazval jmény všechnen dobytek a všechno nebeské ptactvo a všechnu polní zvěř, Adamovi se však nenašla pomoc mu stejná.“ (Gn 2,18–20 LXX; překlad Z.V.)²

Podívejme se nyní, jak tuto biblickou pasáž vykládají gnostické texty.³ Podle *Podstaty archontů* (PodArch; NHC II,4) archonti stvořili Adama, ale oživil (a pojmenoval) jej nebeský duch ze země Adamantiné. Následně přichází k Adamovi další pomoc:

„Z Neporušitelnosti přišel hlas, aby Adamovi pomohl. A archonti shromáždili všechnu zvěř země i všechno ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je nazve, aby tak pojmenoval každého ptáka a všechna zvířata.“ (PodArch 88,17–24)⁴

¹ Překlad této pasáže je obtížný a ve velmi doslovném znění zní takto: „A všechno, čím pokaždé (tj. vždy v jednotlivých případech) nazval to (tj. ptactvo a zvířectvo), (totiž tu) duši živou, to bylo jeho jméno (tj. ptactva a zvířectva).“ Za důkladný gramatický rozbor tohoto místa v LXX i v hebrejském originálu děkuji F. Horáčkovi.

² Gn 2,18–20 LXX: Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ’ αὐτόν. καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν, τί καλέσει αὐτά, καὶ πᾶν, ὃ ἔαν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ. Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ, τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.

Vzhledem k tomu, že gnostičtí vykladači vycházeli s největší pravděpodobností ze *Septuaginty*, uvádím proto její překlad (v co nejdoslovnější verzi), aby čtenář viděl, co bylo východiskem jejich interpretace.

³ V tomto příspěvku se zabývám dvěma gnostickými spisy, které tento motiv interpretačně rozvíjejí. Na pojmenování nejen zvířat, ale i všech bytostí (které se odehrává patrně po vdechnutí dechu do člověka), možná naráží i „zhuštěná antropogonie“ v jedné verzi spisu *Moudrost Ježíše Krista* (BG 120,3–13): „když se (kapka ze Světla a Ducha, která představuje lidskou duši a sestupuje do světa) zahřála dechem velkého světla Muže a pojala myšlenku, přijali všichni, co jsou ve světě chaosu, jména, i všechno, co je v něm, skrze toho, který je nesmrtelný, když do něj dechl dech.“ – viz Barry, C., *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG,3; NH III,4), Québec 1993, str. 267. Z této pasáže vyplývá, že schopnost Adamovi dávat jména přišla s vdechnutím jeho dechu, nicméně pasáž je tak enigmatická (není např. jisté, kdo tento dech vdechuje: zda-li demirg jako prostředník, nebo nějaká nebeská bytost) a svým způsobem vyprávění od našich dvou zkoumaných spisů tak odlišná, že ji ve svém příspěvku pomíjím.

⁴ Překlad Pokorný, P. – Vítková, Z., „Podstata archontů (NHC II/4, 86,20–97,23)“, in: W. B. Oerter – P. Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí I. Kodex II,2–7*, Praha 2008, str. 218.

Oproti biblické chronologii archonti Adama umístili do ráje teprve poté, co takto pojmenoval zvířata, zakázali mu pak jíst ze stromu poznání a vyjmuli z něj jeho duchovní část v podobě Evy, aniž by ji však zamýšleli dát Adamovi jako pomocnici.

Spis *O původu světa* (PuvSv; NHC II,5) vyjímá dokonce příběh o pojmenování zvířat z původního biblického kontextu zcela a uvádí jej až poté, co Adam s Evou pojedli ovoce ze stromu poznání:

„Když archonti shledali, že jejich Adam získal jiné poznání, zachtělo se jim ho vyzkoušet. Shromáždili veškerý dobytek i zvířata zemská a ptactvo nebeské a přivedli je k Adamovi, aby viděli, jak je pojmenuje. (Adam) na jejich tvory pohlédl a dal jim jména. (Archonti) se zděsili, protože Adam vystřízlivěl ze vši úzkosti. Shromáždili se, radili a řekli: „Hle, Adam! Stal se jakoby jedním z nás, a proto zná rozdíl mezi světlem a tmou. Jen aby nebyl sveden podobně jako se stromem poznání a nepřistoupil také ke stromu života! (Co kdyby) z něj jedl, stal se nesmrtelným, stal se [pánem], pohrdl námi a [považoval nás za hlupáky] i s celou naší slávou! Potom by [nás] odsoudil [i s naším] světem. Pojďme, vyžeňme jej z ráje dolů na zem, na místo, z něhož byl vzat, aby už nemohl poznat více než my.“ A tak vyhnali Adama i s jeho ženou z ráje.“ (PuvSv 120,17–121,5)⁵

Jak je vidět, obě citované pasáže mají ke své biblické předloze (Gn 2,19–20) relativně blízko, jsou zde však malé, ale významné rozdíly. Tak např. „živou duší“, kterou Gn 2,19⁶ přisuzuje zvířatům, žádný z gnostických spisů neuvádí: tento termín je totiž vyhrazen pouze pro člověka.⁷

Je zajímavé, že biblický rámec příběhu (tj. snahu odůvodnit potřebu stvoření Evy) gnostické spisy pomíjejí. *Podstata archontů* ani *O původu světa* sice o hledání „pomoci jemu rovné“ (či, dle doslovného čtení LXX, „pomoci podle něj“) pro Adama nemluví, nicméně aluze na motiv „pomoci“ se v nich objevuje v poněkud jiném kontextu: v *Podstatě archontů* Adamovi pomáhá božský Hlas z Neporušitelnosti,⁸ který mu poskytl

⁵ Mírně upravený překlad Z. Vítkové, „O původu světa (NHC II/5, 97,24–127,17)“, in: Oerter – Pokorný, *op. cit.*, str. 259–260.

⁶ Těž Gn 1,20.24.

⁷ Kaiser, U. U., *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4)*. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, Berlin – New York 2006, str. 209–212. K dalším rozdílům srv. tabulku tamtéž, str. 210.

⁸ Neporušitelnost je v PodArch označením pro božskou oblast (srv. PodArch 86,31–87,1; 87,11–13; 94,4–5). V teologii PodArch může pomoc pro Adama přijít pouze shora (Kaiser, *Die Hypostase*, str. 209).

schopnost řeči.⁹ Ve spise *O původu světa* Adam k pojmenování zvířat už žádnou novou pomoc nepotřebuje, protože mu předtím k poznání pomohl had.¹⁰

Archonti jsou v gnostických textech nižšími stvořitelskými bytostmi, které si kladou nepatřičný nárok na Adama, jehož sice stvořily, ale jenž na rozdíl od nich nese Boží obraz a má v sobě božský prvek, který samy nemají. Oba traktáty se snaží zdůraznit, že Adam je vybídnutím k pojmenování zvířat podrobován ze strany archontů určité zkoušce. V *Podstatě archontů* je tento motiv víceméně v původní biblické chronologii vykládán jako zkouška, nachází-li se v Adamovi božský prvek a jak se projevuje. O tento božský prvek archonti stojí, protože jim může být k užítku. Adama totiž předtím stvořili kvůli tomu, aby do něj zachytili krásnou Boží podobu, a tak získali příležitost se jí zmocnit.¹¹ Adam pro ně zatím nepředstavuje hrozbu, protože schopnosti, které má v podobě ducha v sobě, ještě patrně nejsou skutečným poznáním. Archonti tedy mohou Adama v klidu umístit do ráje, dát mu práci a zakázat mu strom poznání, přičemž zřejmě pořád netuší, jaké nebezpečí pro ně Adam potenciálně může znamenat.¹²

Oproti tomu ve spise *O původu světa* archonti Adama testovali až poté, co pojedl z ovoce rajského stromu. Adam takto prokázal své „jiné poznání“,¹³ které spočívalo v tom, že dovedl rozpoznat pravou přirozenost ostatních tvorů.¹⁴ Proto se archonti vyděsili (Adam by mohl pojmenovat pravý-

⁹ Bible o tom, jak se Adam naučil mluvit, sama nic neříká, ale některé pozdější židovské texty původ řeči připisují Božímu vdechnutí: dle targumu *Pseudo-Jonathan* ke Gn 2,7 se stal dech, který Bůh vdechl do Adama, v jeho těle duchem schopným řeči, aby dal světlo očím a slyšení uším (Maher, M., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Translated, with Introduction and Notes, Colleagueville [Minnesota] 1992, str. 22). Řeč je v gnostických spisech velmi důležitá, protože je předpokladem poznání (Layton, B., „The Hypostasis of the Archons, part II“, *Harvard Theological Review* 69 [1996] 53).

¹⁰ Nazývaný v tomto spise pouze „učitel“ (ΠΡΕΤΡΑΙΜΟ). Archonti se za Adamem přišli přesvědčit o „výsledku pomoci“ (PuvSv 119,23), kterou je míněno patrně předchozí působení učitele.

¹¹ PodArch 87,33–88,1.

¹² Pro tento výklad mluví i autorovo odůvodnění zákazu jíst ze stromu: archonti jej dali, „aniž si uvědomili, co mu [to pověděli], ale řekli to takto z vůle Otce, aby Adam jedl.“ (PodArch 88,32–89,2).

¹³ „Jiné“, tj. pravé. Možná je zde takto vymezeno oproti poznání dílčímu, které mají archonti a které jim bylo uděleno pouze k tomu, aby mohli stvořit člověka (viz PuvSv 113,10–12).

¹⁴ Po požití ovoce stromu poznání Adam s Evou zjistili, že oba mají stejnou (Boží) podobu, kdežto archonti ji nemají: „Vystřízlivěli, spatřili svou nahotu a zamilovali se do sebe. Když uviděli, že jejich stvořitelé mají podobu zvířat, zošklivili si

mi jmény i je, a tak je odhalit!¹⁵) a vyhnali jej z ráje. Na rozdíl od biblického vyprávění zde Adam nenazývá zvířata libovolně, ale na všechna zvířata pohlédne¹⁶ a dá jim jejich odpovídající, pravá jména.

Adamova zkouška v obou spisech stojí na dvou důležitých předpokladech: prvním z nich je ten, že archonti sami pojmenování pravými jmény nejsou schopni,¹⁷ druhým, že na jménech opravdu záleží. Jména, která dává Adam, se tím, že jsou dána jím, stávají díky jeho duchovní schopnosti *skutečnými názvy* (tak patrně PodArch), anebo přímo *odpovídají přirozenosti nositele, jsou tedy pravá* (PuvSv).

Podívejme se tedy blíže na první z těchto předpokladů, který nás vede k otázce: mohou archonti vůbec někoho pojmenovat? A pokud ano, jaká jsou jimi daná jména: mohou být skutečná či dokonce pravá, a mají nějaký dopad na svého nositele? Jak uvidíme, je tento problém komplikovanější, než se zprvu zdá. Podívejme se tedy na několik pasáží gnostických spisů, v nichž archonti jména dávají. Spis *O původu světa* obsahuje pozoruhodnou pasáž, v níž Jaldabaóth pojmenovává své syny:

„Poté archón pojal ve své přirozenosti myšlenku a stvořil skrze slovo androgyna. Otevřel svá ústa a dechl do něj. Když se jeho oči otevřely, spatřil svého otce a řekl mu: ‚Í!‘ Otec jej tedy nazval Íaó (Jaó). Dále stvořil druhého syna. Dechl do něj. On otevřel oči a řekl otci: ‚E!‘ Jeho otec jej nazval Elóai. Dále stvořil třetího syna. Dechl do něj. On otevřel oči a řekl otci: ‚As!‘ Jeho otec jej nazval Astafaios.“ (PuvSv 101,9–22)¹⁸

Tato pozoruhodná etymologie jmen a epitet starozákonního Boha ukazuje, že Jaldabaóth své syny nazývá podle toho, jaký zvuk prvně vydali.

je. Pochopili (to vše) dobře.“ (PuvSv 119,15–19). O stromu poznání se říká: „Ty jsi strom poznání, ten, který roste v ráji, ten, z něhož jedl první člověk. (Strom) otevřel jeho mysl a (člověk) se zamiloval do svého ženského protějšku, odsoudil jiné, cizorodé podoby a zošklivil si je.“ (PuvSv 110,31–111,2)

¹⁵ Předtím, když Adam s Evou pojedli ze stromu poznání, autor říká, že obsahem jejich poznání bylo i to, že archonti mají podobu zvířat (tj. podobu zcela odlišnou od božské).

¹⁶ Srv. důraz na „spatření“ a „vidění“ poté, co Adam s Evou pojedli ze stromu poznání (PuvSv 119,15–19; viz citát výše v pozn. 13).

¹⁷ Bethge, H.-G., *„Vom Ursprung der Welt“: Die fünfte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag-Hammadi-Texte erklärt*. Dr. theol. Diss., Humbolt-Universität Berlin 1975 (nepublikováno), str. 397.

¹⁸ Překlad Vítková, *O původu světa*, str. 241.

Podobným způsobem ostatně pojmenoval předtím i sám sebe, a to podle zaslechnutého hlasu, kterému zřejmě nerozuměl.¹⁹ Je tu tedy zřejmý rozdíl mezi náhodným pojmenováváním, jaké aplikují archonti, a správným nazýváním, které ovládá Adam. Jména od archonta podle autora spisu zjevně vlastní význam nemají.

V některých spisech jsou těmi, kdo pojmenová stvořeného člověka, přímo archonti: dle traktátu *O původu světa* jej „nazvali Adam, to je „otec“, podle jména toho, který byl před ním“ (PuvSv 115,1–3),²⁰ pojmenovali jej tedy podle nebeského Adama, který se jim předtím zjevil a podle jehož podoby pozemského Adama utvořili. Archonti zde tedy jméno nedávají dle své volby, ale podle nebeského vzoru.²¹ Toto jméno je pravé²² a archonti se jím patrně magicky snažili přitáhnout do svého výtvoru i část duchovního prvku jeho původního, nebeského nositele.

Jiný příklad archontského pojmenování nalézáme v *Tajné knize Janově* (TKJ), když demiurg Jaldabaóth tvoří své síly a mocnosti a pojmenovává je.²³ Jím stvořená sedmice sil nese dvojí jména: ta, která jim dal demiurg,

¹⁹ Sofía na něj do vod zavolala něco, co znělo jako „Jaldabaóth“ (a podle komentáře ve spisu samotném to znamenalo „mrně, projdi sem“), a on se takto pojmenoval (PuvSv 100,10–14).

²⁰ Bethge, H.-G., „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5) in: H.-M. Schenke – H.-G. Bethge – U. U. Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch. I. Band: NHC I,1– V,1*, (GCS.NF 8), Berlin – New York 2001, str. 254, pozn. 99, soudí, že se pravděpodobně jedná o etymologii fiktivní.

²¹ Podobnou tradici můžeme tušit i v *Tajné knize Janově* (TKJ). Dle tohoto traktátu dávají Adamovi jméno také archonti, kteří říkají: „Dejme mu jméno Adam, aby se nám jméno tamtoho (nebo: „tohoto“) a jeho síla staly světlem.“ (TKJ BG 49,6–9) „Tamtím“ (nebo „tímto“) může být míněn samozřejmě stvořený Adam pozemský, nicméně není vyloučeno (a k tomuto výkladu se přikláním), že je zde míněn zjevený obraz Boží (který se ukázal doprovázen slovy „je Člověk a syn Člověka“ (hlas: TKJ BG 47,14–16; TKJ II 14,14–15; zjevení: TKJ BG 47,20–48,9; TKJ II 14,18–30). Je možné, že autor předpokládal, že nebeský hlas mluvil hebrejsky, kde jméno „Adam“ znamená „člověk“. V PodArch oproti tomu Adama pojmenovává bytost božská, duch ze země Adamantiné, který Adama nalezl, jak se plazí po zemi, a pozvedl jej: „Nazval jej jménem ‚Adam‘, protože byl nalezen, jak se hýbal na zemi.“ PodArch 88,11–17 (88,16–17 citát). Člověk je zde pojmenován současně podle země, z níž byl stvořen a po níž se plazil, i po nebeské oblasti, z níž pochází jeho duch.

²² K pojmenování podle nebeského vzoru, které naznačuje duchovní souvislost, srv. též ZjAd 65,5–9, kde takto pojmenovává pozemský Adam svého syna Séta: „(Poznání) však vstoupilo do semene velkých aiónů. Proto jsem tě také nazval jménem onoho člověka, který je semenem velkého pokolení: z něj (toto pokolení) pochází.“ K nebeskému Sétovi viz např. též TKJ II 9,11–13.

²³ TKJ II 12,13–15.

jim dodávají sílu, kdežto ta, která jim byla dána nebeskými bytostmi, pro ně znamenají zánik a bezmocnost.²⁴ Samotná *Tajná kniha Janova* však uvádí pouze jednu sadu jmen, která mají veskrze dobré konotace,²⁵ takže se nejspíše jedná o ona jména, daná demiurgem k posílení mocností. Archonti tedy jména dávat mohou, a tato jména dokonce mají svůj účinek a přinášejí svému nositeli velkou sílu; nejsou to nicméně jména pravá (protože nevystihují pravou povahu svých nositelů, ale neopak ji skrývají), a proto jejich síla platí pouze vzhledem k tomuto stvořenému světu. Pravá jména Jaldabaóthových sil a mocností oproti tomu pocházejí z božské oblasti a jsou tak silná, že své nositele dokáží oslabit a zničit. Jak konkrétně, spis neuvádí, nicméně vzhledem k teologii těchto gnostických spisů (dle níž je stvořený člověk prostředkem ke zničení archontů) je možno předpokládat, že se tak nestane jejich pouhým magickým vyslovením, ale tím, že tato pravá jména člověk pozná, a pozná tak i pravou přirozenost mocností, naučí se rozlišovat, pohrdne jimi a osvobodí se od nich.

Toto pozoruhodné zpochybňování pravosti archontských jmen (aniž by jim ovšem byla upírána jejich síla, spíše naopak) nás přivádí ke gnostické „teorii jmen“, kterou zmiňuje *Filipovo evangelium (FpEv)*:²⁶

„Jména, která se dávají (věcem) světa, jsou velice klamná, protože odvádějí myšlení od toho, co je pevně dáno, k tomu, co pevně dáno není. Ten, kdo slyší ‚Bůh, nezná to, co je pevně dáno, ale zná to, co pevně dáno není. ... Ale pravda stvořila na světě jména kvůli nám, protože se ji nemůžeme naučit (znát) bez těchto jmen. ... Archonti chtěli svést člověka, protože viděli, že je příbuzný s tím, co je skutečně dobré. Vzali jméno toho, co je dobré, a dali je tomu, co dobré není, aby ho skrze jména svedli

²⁴ TKJ II 12,13–33. Podobně dvojí jména má také dvanáctero demiurgových mocností (TKJ BG 40,19–41,12; TKJ III 17,6–17). Viz King, Karen L., *The Secret Revelation of John*, Harvard University Press 2006, str. 130–131.

²⁵ Síly se jmenují např. „Dobrota“ (TKJ II 12,16), „Prozřetelnost“ (TKJ II 12,17) a podobně. Snad pouze šestá, Žárlivost, může budít pochybnosti (TKJ II 12,22; verze TKJ BG 44,1 má místo ní „Pochopení“), ale jelikož je spojená s mocností Adonein (TKJ II 12,23), je ji třeba chápat ve světle interpretace Starého zákona jako vlastnost starozákonního Boha (kterou jeho věřící pojmají kladně).

²⁶ Je nutno poznamenat, že zatímco PodArch a TKJ patří mezi spisy řazené badateli do setovské gnóze (a PuvSv k nim má blízko), FpEv má nejbližší ke spisům valentinovským, jde tedy o dva gnostické směry v mnohém odlišné; domnívám se však, že „teorie jmen“ z FpEv velmi dobře osvětluje i mnohé pasáže ze spisů setovských a že spíše než o specifikum jednotlivé nauky se jedná o motiv jdoucí napříč školami, který ve FpEv došel svého explicitního vyjádření. Prozkoumat teorii jmen a pojmenování i v jiných valentinovských textech by bylo k tématu velmi přínosné, avšak překračovalo by to již rozměry této studie, věnované primárně gnostickým výkladům příběhu z Gn 2,19–20.

a svázali je s tím, co není dobré. A potom, jaké milosrdenství jim prokázali! Oddělí je od toho, co není dobré, a dají je mezi to, co je dobré.“ (FpEv 53,23–54,25)²⁷

Archonti tedy jména všeho ve světě vyměnili. Tato výměna však paradoxně tomu, kdo nad významem jmen uvažuje a odhalí k ní klíč, mnohé osvětlí a pomůže mu nalézt význam správný.

Praktickou aplikaci šálivé metody archontů nacházíme i ve *Svědectví pravdy* (SvPr), kde bůh (tj. demiurg) poté, co odhalil, že Adam s Evou jedli ze stromu poznání, „prokrel hada a nazval jej ‚dáblem‘.“²⁸ Had, který přesvědčil Evu, je nicméně ve *Svědectví pravdy* bytostí dobrou; je to zjevovatel, alegoricky ztotožněný s Kristem.²⁹ Neříká se o něm, že Evu oklamal (srv. Gn 3,13),³⁰ ale že ji navedl (nebo poučil).³¹ Jeho biblické přízvisko „nejmazanější“³² ze vsí polní zvěře“ je vyloženo pozitivně jako „moudřejší než všichni živí tvorové, kteří byli v ráji“.³³ Po svém prokletí si vysloužil přízvisko „dábel“. Přestože v samotné *Genesis* takto had nazván není, byl v křesťanské i židovské tradici s dáblem často ztotožňován.³⁴ *Svědectví pravdy* se staví proti tomuto chápání a dokládá, že tak dobrého hada nazval nepravým jménem jen dopálený demiurg, aby mu uškodil.

²⁷ Mírně upravený překlad L. Kopecké a P. Pokorného, „Filipovo evangelium (NHC II/3 51,29–86,19)“, in: Oerter – Pokorný, op. cit., str. 190–191.

²⁸ SvPr 47,5–6.

²⁹ SvPr 48,15–49,10.

³⁰ Srv. 1K 11,3; 1Tm 2,14. Luttikhuizen, G. P., *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, Leiden 2006, str. 75.

³¹ ΤΟΔΒΟ (SvPr 47,4). Viz též Nagel, P., „Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Teksten“, in: S. Giversen – T. Petersen – J. P. Sørensen (eds.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995*, Copenhagen 2002, str. 168.

³² Gn 3,1. V češtině se mi nepodařilo nalézt lepší slovo pro vystihnouti obou významů slova (nejzchytřejší i nejchytřejší), proto překládám tímto (byť lidovým) výrazem.

³³ SvPr 45,31–46,2. „Moudřejší“: ΟΔΒΕ (srv. PuvSv 118,24–26). LXX překládá hebrejský originál Gn 3,1 podobně ambivalentně a hada vidí jako „nejmazanější ze všech zvířat, co jsou na zemi“ (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς). Ve SvPr je θηρίων nahrazeno slovem ΖΩΟΝ, které má pozitivní konotace. Navíc zde had není bytost zemská, ale rajska (viz Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, str. 76; Gianotto, C., *La testimonianza veritiera*, Brescia 1990, str. 174). Nagel (Die Septuaginta, str. 167–168 a 179) dle užití slova ΖΩΟΝ předpokládá, že zde autor mohl mít kromě LXX před sebou i Aquilův překlad a výběrově (Aquila jinak hada chápe ještě negativněji a nazývá jej „nejzlotřilejší“, což by se našemu autorovi ovšem nehodilo) čerpat z něj.

³⁴ Srv. např. Mdr 2,24; Zj 12,9; Jústinos, *Dialogus cum Tryphone*, 103.

Podobně ve spise *O původu světa* archonti nazvali hada³⁵ „zvířetem“ (ΘΗΡΙΟΝ),³⁶ aby (to) uvedlo v omyl³⁷ jejich výtvoř. Výklad (slova) „zvíře“ je však „učitel“,³⁸ neboť on je moudřejší než oni všichni“ (PuvSv 113,34–114,4). Archonti z hada tedy pojmenováním činí pouhé „zvíře“, aby lidi oklamali, had je však ve své moudrosti snadno předčí. Je pozoruhodné, že samotný název je současně nicméně i vodítkem k pravému významu tohoto tvora, aniž by to archonti tušili.

Archonti mohou dávat jména, ale ta jsou buď 1) *bez významu* (jména archontových dětí), 2) *pejorativní*, ale se skrytým významem, kterého archonti sami nedohlédají (pojmenování „zvíře“),³⁹ 3) *kopírují nebeský vzor*, jsou tedy pravá, avšak nevymysleli je archonti, nýbrž jim byla zjevena nebo vnuknuta shůry (pojmenování Adama), 4) *klamná* (jména demiurgových sil a mocností), která mají určitou moc, avšak pouze v tomto světě, a jsou zde nástrojem archontů k tomu, aby lidi ovládli.

Z tohoto dělení vyplývá, že archonti sami od sebe nikomu a ničemu dát pravá jména nedokážou. Mohou však udílením jmen člověka ve světě klamat. Jen ten, kdo zná správný klíč (to znamená gnostický příběh), je schopen tuto lest archontů odhalit a zahlédnout pojmenování pravá.

³⁵ O kterém se nicméně nikde v PuvSv nemluví jako o hadovi, nýbrž jako o „učiteli“. Ve složité theologii spisu je tento „učitel“ i druhým člověkem, stvořeným Sofíí Zoé (PuvSv 113,12–114,4).

³⁶ Srv. Gn 3,1 (LXX).

³⁷ Dosl.: „aby on uvedl v omyl (či ‚svedl‘) jejich výtvoř“. Pokládat za podmět učitele je však nelogické, protože archonti se naopak tomu, aby první lidi svedl, snaží zabránit. Možná z textu vypadlo „aby (toto označení) uvedlo v omyl“, případně zápor: „aby on (ne)svedl jejich výtvoř“.

³⁸ Vztah mezi „učitelem“ a „zvířetem“ je etymologicky nejasný, avšak stává se pochopitelným, pokud za „zvíře“ dosadíme zamčené „had“. V takovém případě by se jednalo o narážku na aramejskou slovní hříčku se slovy „had“, „učitel“ a „Eva“. Tato hříčka byla známa i v rabínské tradici (*Genesis Raba* 20,11, Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphia 1947, str. 90–91, pozn. 48). Více viz Layton, *The Hypostasis*, str. 55–56; Bullard, R. A., *The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary*, Berlin 1970, str. 86; Trumbower, J. A., „Traditions Common to the Primary Adam and Eve Books and On the Origin of the World, NHC II,5“, in: E. H. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, Atlanta 1994, str. 287.

³⁹ V gnostických příbězích TKJ, PodArch i PuvSv nebeské bytosti předvídají činy archontů a vedou je tak, aby se obracely proti nim, takže je možné předpokládat, že skrytý význam je ve jménech ukryt z Božího záměru.

Motiv hloupých andělů

Představu, že archonti sami nejsou schopni dát jména, sdílí gnostické spisy s židovskými a muslimskými výklady Gn 2,18–20, v nichž se v podobné roli ocitají andělé.⁴⁰ Příběh začíná výkladem Gn 1,26, v níž Bůh navrhuje stvoření člověka a obrací se na své anděly.⁴¹ Když se jej tyto andělé ptali na povahu stvořené bytosti, dostalo se jim odpovědi, že tato bytost bude moudřejší než oni. Andělé tomu zřejmě nevěřili, Bůh však stvořil Adama a jeho moudrost doložil tím, že přivedl zvířata, která andělé pojmenovat nedokázali, zatímco Adam ano.⁴²

Dle některých textů andělé stvoření Adama dokonce rázně oponovali. Podle jedněch pramenů proto, že se báli, co bude člověk na zemi provádět (tak

⁴⁰ Chipman, L. N. B., „Adam and the Angels: an Examination of Mythic Elements in Islamic Sources“, *Journal of Christian Studies* 49,4 (2002) 446.

⁴¹ Podobně i v *Koránu* (2,30 a 15,28), kde se však Alláh se svými anděly neradí, ale rovnou jim své rozhodnutí oznamuje.

⁴² Midraš *Genesis Raba* XVII,4: „R. Aha said: ‚When the Holy one, blessed be He, came to create Adam, He took counsel with the ministering angels, saying to them, ‚Let us make man‘ (Gn 1,26). ‚What will be the nature of this man?‘ they inquired. ‚His wisdom will exceed yours;‘ He answered. ‚What did the Lord do? He brought the animals, beasts, and birds before them and asked them, ‚What should be the name of this?‘ and they did not know. Then He paraded them before Adam, and asked him ‚What is the name of this?‘ ‚An ox.‘ ‚And of this?‘ ‚A camel.‘ ‚And of this?‘ ‚An ass.‘ ‚And of this?‘ ‚A horse.‘ Thus it is written, ‚And the man gave names to all cattle,‘ etc. (Gn 2,20). Said He to him, ‚And what is thy name?‘ ‚It is fitting that I be called Adam, because I was created from the ground;‘ he replied. ‚And what is my name?‘ ‚It is fitting for Thee to be called Adonai, since Thou art Lord over all Thy creatures;‘ was the answer. Rabi Hiyya said: ‚Thus is written, ‚I am the Lord, that is My name‘ (Iz 42,8), which means, that is my name by which Adam called me.“ (př. Freedman, H., *Midrash Rabbah. Genesis I*, London – New York 1983³). Také *Midraš tehilim k Ž 8* klade důraz na moudrost stvořeného člověka: „Bůh chtěl učinit člověka, ale andělé mu řekli ‚Co je člověk, že na něj pamatuješ‘ (Ž 8). Řekl jim: ‚Zítva uvidíte.‘ ‚A přivedl k němu všechnu polní zvěř, aby viděl ...‘ (Gn 2). Což není vše předzvěděno, že je psáno ‚aby viděl?‘ Máme to chápat jako ‚aby ukázal‘ – totiž přísluhujícím andělům ukázal moudrost člověka ... Svatý-budiž-požehán pak člověku řekl: ‚Co ty, jaké je tvé jméno?‘ Odvětil mu: ‚Mně by bylo milé, kdybych se nazýval Adam, vždyť jsem byl stvořen z půdy (*adama*). I zeptal se ho: ‚A já, jaké je mé jméno?‘ Řekl mu: ‚Bylo by milé, aby ses nazýval Pánem, neboť jsi pánem všeho ...‘ Svatý-budiž-požehán na to řekl: ‚Vidíte tu moudrost – a vy jste mi tvrdili ‚Co je člověk, že na něho pamatuješ?‘ Za upozornění na tuto pasáž i za její překlad děkuji P. Slámovi.

Babylónský Talmud, traktát *Sanhedrin* 38a).⁴³ Jiné prameny míní, že andělé nechtěli, aby Bůh stvořil člověka, protože byli pyšní. Tak dle *Pirkej d-rabi Eliezer*⁴⁴ andělé ve své pyšce upozorňovali Boha na Adamovu nicotnost: Bůh jim dal proto za úkol, aby pojmenovali bytosti, které stvořil. Andělé to nezvládli, zatímco Adam tak učinil bez problémů. Žárliví andělé se jej proto rozhodli přimět k hříchu, aby jej porazili.⁴⁵ Dle pozdější verze *Knihy Eldada ha-Dániho* (9. stol.) Bůh přikázal, aby se andělé Adamovi poklonili a Satan, který byl jedním z nich, proti tomu protestoval, protože si připadal vznešenější než Adam: vadilo mu, že je Adam stvořen jen z prachu země, zatímco on sám přece vznikl ze slávy Boží Přítomnosti. Bůh na to odpověděl, že Adam má moudrost a pochopení, které Satanovi chybí, a navrhl zkoušku pomocí pojmenování zvířat. Satan zvířata pojmenovat nedokázal, Adam však porozuměl, že mu Bůh

⁴³ „Rab Judah said in Rab's name: ‚When the Holy One, blessed be He, wished to create man, he created a company of ministering angels and said to them: ‚Is it your desire that we make a man in our image?‘ They answered ‚Sovereign of the Universe, what will be his deeds?‘ – ‚Such and such will be his deeds.‘ He replied. Thereupon they exclaimed: ‚Sovereign of the Universe, ‚What is man that thou art mindful of him, and the son of man that thou thinkest of him?‘ (Ž 8,5). Thereupon He stretched out His little finger among them and consumed them with fire. The same thing happened with a second company. The third company said to him: ‚Sovereign of the Universe, what did it avail the former that they spoke to Thee? The whole world is Thine, and whatsoever that Thou wishest to do therein, do it.‘“ (př. J. Schachter and H. Freedman, in: I. Epstein (ed.), *The Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, vol. 4, *Sanhedrin*. Translated into English with notes, glossary and indices, tr. J. Schachter [chap. I–VI] and H. Freedman [chap. VII–XI], London 1994). Po potopě tyto poslední andělé Bohu namítají, zda-li nakonec neměla ta první skupina andělů pravdu (tamt.). Talmud nicméně pojmenování zvířat v tomto kontextu neuvádí.

⁴⁴ Je to spis z 8. či 9. stol., ale zahrnuje patrně i mnohem dřívější tradice (Stemberger, G., *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999, str. 390–391).

⁴⁵ *Pirkej d-rabi Eliezer* XIII: „Envy, cupidity and ambition remove man (Adam) from the world.‘ The ministering angels spake before the Holy One, blessed be He, saying: ‚Sovereign of all Worlds! ‚What is man, that thou shouldst take note on him?‘ (Ž 144,3); ‚Man (Adam) is like unto vanity,‘ (Ž 144,4), upon earth there is not his like.‘ (God) answered them: ‚Just as all of you praise Me in the heights of heaven, so he professes My Unity on earth, nay, moreover, are you able to stand up and call the names for all the creatures which I have created?‘ They stood up, but were unable (to give the names). Forthwith Adam stood up and called the names for all the creatures, as it is said ‚And the man gave names to all cattle.‘ (Gn 2,20). When the ministering angels saw this they retreated and the ministering angels said: ‚If we do not take counsel against the man so that he sin before his Creator, we cannot prevail against him.‘“ (př. Friedlander, G., *Pirke de Rabbi Eliezer. [The Chapters of Rabbi Eliezer the Great]*, London 1916, str. 91).

pomocí formulace své otázky jméno zvířete naznačuje (vždy mělo začínat na první písmeno věty, kterou se Bůh ptal),⁴⁶ a všechna jména pojmenoval správně. Satan vydal zhrzený výkřik, avšak Bůh ho potrápil ještě více tím, že ukázal Adamovi všechny jeho potomky a nechal ho pojmenovat také je.⁴⁷

Židovské prameny Adamovy vědomosti také podstatně rozšiřují. Adam tak kromě zvířat dal jméno i sám sobě a pojmenoval Boha (*Genesis Raba* 17,4; *Midraš tehilim*, Ž 8), anděly (*Avot de-rabi Natan B,8 ke Gn 2,19*)⁴⁸ i všechny své budoucí potomky, které mu Bůh ukázal (*Kniha Eldada ha-Dániho*). Jeho pojmenování jsou určující, protože to, co nějak pojmenoval, se tím skutečně stalo.⁴⁹

Také prameny islámské zdůrazňují Adamovu moudrost.⁵⁰ Ta mu nicméně neslouží k tomu, aby jména zvířat sám vymyslel, ale aby to, co mu bylo řečeno, správně pochopil.⁵¹ Podle *Koránu* Alláh Adama totiž všechna jména předem naučil, aby mu byl důstojným náměstkem (chalífou) na zemi (súra *Kráva* 2,30–34).⁵²

⁴⁶ „God brought the bull and said: ‚By what name shall this be called?‘ As he began the question with a B, Adam answered: ‚Bull.‘“ (citát přebírám z Chipmana, Adam and the Angels, str. 447).

⁴⁷ Chipman, *loc. cit.*

⁴⁸ „Nazval přísluhující anděly ‚létavci‘ a vrátil se a každého zvlášť pojmenoval. A někteří říkají, že pojmenoval i Svatého-budiž-požehnán, neboť je řečeno, (Gn 2,19) ‚jakkoli nazval Adam duši živou, tak se jmenovala.‘“ Za upozornění na tuto pasáž i za její překlad vděčím P. Slámovi.

⁴⁹ *Midraš ha-gadol*, str. 66: „Whatever he called a settlement is indeed a settlement and whatever he called wilderness is indeed wilderness.“ (cituji dle Chipmana, Adam and the Angels, str. 449). *Midraš ha-gadol* je spisem pravděpodobně ze 13. stol. (Stemberger, *Talmud a midraš*, str. 416).

⁵⁰ Srv. obzvl. Maqdisí (citace Chipman, Adam and the Angels, str. 451).

⁵¹ Chipman, *op. cit.*, str. 446: „according to Genesis, Adam has the ability to create and invent things by himself, without God teaching him, whereas the Qur‘anic Adam receives the knowledge he needs in order to be God’s *halifa*.“

⁵² *Korán* 2,30–34 (př. I. Hrbek): „Hle, Pán tvůj k andělům pravil: ‚Umístím na zemi náměstka!‘ I řekli: ‚Chceš tam ustanovit někoho, kdo pohoršení na ní bude šířit a krev na ní prolévat, zatímco my slávou Tvou pějeme a svatost Tvou prohlašujeme?‘ Pravil: ‚Já věru znám to, co vy neznáte!‘ A naučil Adama jména všechna, potom je předvedl andělům a řekl: ‚Sdělte mi jména těchto, jste-li pravdomluvní!‘ ‚Sláva Tobě,‘ řekli, ‚my máme vědění jen o tom, čemus nás Ty naučil, neboť Tys jediný vševědoucí, moudrý!‘ Pravil: ‚Adame, sděl jim jména toho všeho!‘ A když jim sdělil ta jména, pravil Bůh: ‚Neřekl jsem vám, že znám nepoznatelné na nebesích i na zemi a že znám dobře i to, co najevo dáváte, i to, co skrýváte?‘ A když řekli jsme andělům: ‚Padněte na zem před Adamem!‘, tu padli všichni kromě Iblíse, jenž to odmítl, zpychl a stal se jedním z nevěřících.“
K dalším islámským pramenům viz Chipman, *op. cit.*, str. 446; 448 a 450–451.

Povaha jmen, která Adam dává

Podívejme se nyní na výklady příběhu o pojmenování zvířat z hlediska toho, jak který spis chápe povahu udílených jmen. V tomto ohledu lze rozlišit následující čtyři kategorie. Podle Gn 2,19–20 *má Adam možnost dávat a vymýšlet jména sám taková, jaká chce a jak se mu zlíbí* (kategorie 1). Tato jména se pak stanou závaznými a skutečnými. Tento motiv se v různých tradicích rozvíjel a měnil.

Židovské prameny zdůrazňují, že Adamovo poznání pochází z jeho moudrosti a pochopení, aniž by ho Bůh musel něco naučit, a proto má Adam přednost před anděly.⁵³ V těchto pramenech tedy dal Adam jména dle svého výběru, *protože toho byl schopen, a tato jména navíc mají svůj důvod, jsou tedy patřičná* (kategorie 2): Adam sebe příhodně nazývá podle země, z níž byl stvořen, a Boha také příhodně nazývá „Pán“.

V dalších textech je motiv rozvíjen v tom smyslu, že Adam dává zvířatům (a všem svým potomkům) *pravá jména* (kategorie 3), na něž jej Bůh dovedně navedl (*Knihla Eldada ha-Dániho*). Podle některých pramenů mají Adamem daná jména dokonce takovou specifickou moc, že nabývají prorockého či určujícího charakteru, a to, co tak Adam pojmenuje, se tím skutečně stane (*Midraš ha-gadol*).

Islámská tradice, podle níž všechna jména Adama naučil Alláh, přichází s představou *jmen nejenom pravých, ale i předem daných* (kategorie 4).

Gnostické texty tedy podle této pomocné klasifikace můžeme nejspíše zařadit do kategorie 2 (PodArch) nebo 3 (PuvSv; možná i PodArch).

Závěr

Ve všech tradicích, kde s příběhem pojmenování zvířat mají něco společného andělé nebo archonti, je oproti nim Adam božskou stranou preferován. Přestože je slabý, nicotný a stvořený ze země, má schopnost pochopení a moudrost: dokáže pojmenovat zvířata, což sami andělé ani archonti nedovedou. V gnostických spisech archonti neznají přirozenost Adamovu, zato on zná (PuvSv) nebo má možnost (PodArch) poznat přirozenost a povahu jejich. V židovských textech je tento vzhledem k Adamovi velmi příznivý příběh pro anděly poučením o tom, že pravý Bůh věci dělá tak, jak chce sám, a že člověk má (přeše všechno, co napáchá) Boží důvěru. Totéž platí i v gnostických spisech, v nichž však s nápadem vyzkoušet Adama na

⁵³ Srv. např. *Genesis Raba* 17,4; Bin Gorion, M. J., *Pověsti Židů*, Praha 1992, str. 38–39.

úkolu pojmenování zvířat přicházejí archonti sami, a když Adam zvířata pojmenovat dokáže, zjišťují, že má v sobě něco z božského světa. Reagují však nepatřičně, protože to chtějí buď využít pro sebe (PodArch), nebo potlačit (PuvSv). Tak i tento příběh slouží v gnostických spisech k odsouzení archontů.

Gnostické tradice rozlišovaly mezi pravými a nepravými jmény, jejichž poznání (v rámci gnostického příběhu) mělo velký význam pro pochopení uspořádání světa božského i pozemského. Pouze spojení s nebeským světem umožňuje dávat pravá jména. Jmen a pojmenování nicméně v tomto světě užívají (a zneužívají) i archonti, avšak i to se stává v posledku jedním z prostředků, jak mohou být odhaleni.

Zuzana Vítková
Centrum biblických studií
Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
zuzana.vlckova@centrum.cz

Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel: Beobachtungen zur Christologie

Katharina Stifel

Shrnutí: Skutky Petra a dvanácti apoštolů: několik poznámek k christologii spisu

Vyprávění *Skutků Petra a dvanácti apoštolů* ukazuje Ježíše jako postavu mnohotvarou: nejprve se představuje jako Lithargoél (který působí jako obchodník s perlami), poté jako lékař a nakonec jako Ježíš samotný. Lithargoél v sobě kombinuje motivy ze dvou oblastí: na jednu stranu má rysy anděla nebo zjevující bytosti (tj. je popisován jako krásný muž, opásaný zlatým opaskem, přicházející z nebeského města jménem „Devět bran“), na stranu druhou vykazuje rysy ukřižovaného, vzkříšeného a vyvýšeného Krista.

Role Ježíše jakožto lékaře mohla být ovlivněna tradicí o bohu Asklépiovi. Je zde též možné spatřovat odraz vlivu kynické filosofie. Tento motiv ilustruje (nejspíše ojedinelé) užití titulu „lékař“ pro Ježíše: Ježíš se ukazuje v lékařském hávu, má s sebou učeníka a skříňku s medikamenty. Možná má Ježíš působit jako vzor a adresáti jsou za misijním účelem také zváni, aby užívali léku k uzdravení těl i duší.

Ježíš sám je zde „syn velkého krále“ (SkPtAp 8,32), který jej poslal, avšak oproti pojetí *Janova evangelia* je zde mezi ním a Bohem větší vzdálenost. Vyprávění dále vykazuje rysy „theologie jména“: Ježíšovo jméno je velkou silou, která sílu dává (SkPtAp 6,17); měli bychom uvěřit v jeho jméno (SkPtAp 10,5n) a jméno má být oslavováno (SkPtAp 12,12). Zdá se, že se jménem je spojen soteriologický význam. SkPtAp chápou spásu christologicky a dualisticky: perla – tj. spása – je slíbena chudým a uzdravení nemocným, avšak bohatí jsou ze spásy a z křesťanského společenství vyloučeni.

V christologii vyprávění nejsou nejspíše žádné stopy doketismu. Proměna Ježíše do různých podob není doketická, nýbrž odkazuje na božství Vzkříšeného a jeho schopnost přecházet mezi různými podobami. Ježíšův pozemský život má sloužit jako vzor těm, kdo věří, protože byl trpělivý v protivenstvích pro Víru (SkPtAp 10,6n). Je líčen jako člověk, který ve zkoušce vytrval.

Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel (ActPt) eröffnen als erste Schrift den sechsten Codex der Nag-Hammadi-Schriften. Nach einer Zusammenfassung des Inhalts der Schrift werde ich auf die Darstellung von Jesus und besondere christologische Aspekte eingehen.

1. Der Inhalt

Die Geschichte beginnt mit einer Seefahrt der Apostel in eine mysteriöse Inselstadt, die wohl die irdische Welt symbolisieren soll. Die Stadt wird Schauplatz der visionär-allegorischen Erzählung über einen Perlenkaufmann namens Lithargoel. Petrus beobachtet, wie dieser durch die Straßen geht und eine unsichtbare Perle anpreist. Die reichen Einwohner verspotteten ihn, die Armen jedoch sind interessiert und bitten den Kaufmann, ihnen seine Perle zu zeigen. Aber er macht es ihnen nicht einfach: die Perle könne nur der sehen, der einen schwierigen Weg voller Löwen, Hunde, Räuber und Stiere bewältigt. Nur wer diesen Weg ohne Wasser, Proviant und kostbare Kleidung geht, wird in der Himmelstadt „Neun Pforten“ ankommen, in der die Perle zu finden ist. Die Apostel gehen diesen gefährlichen Weg und treffen in der Stadt „Neun Pforten“ den Perlenverkäufer Lithargoel wieder. Er hat sich als Arzt verkleidet und heilt in der Stadt die Menschen. Nach einer Weile offenbart er den Aposteln jedoch seine dritte und wahre Identität: Er streift seine Verkleidung ab, und vor den Jüngern steht Jesus. Dieser beauftragt seine Jünger, in die Welt zurückzukehren, um die Menschen an Leib und Seele zu heilen und für die armen Menschen zu sorgen. Die Reichen hingegen sollen sie meiden, da sie sündig seien und die Gemeinde zur Sünde verleiten würden. Nachdem die Jünger ihre Aufgabe angenommen haben, geht Jesus in Frieden von ihnen.

2. Die geheimnisvolle Gestalt Lithargoel

Jesus tritt zuerst als Lithargoel auf. Bereits das Namenselement *-el*¹ weist auf eine Offenbarungsgestalt hin, die der himmlischen Sphäre zugeordnet ist. Die Beschreibung seines Aussehens enthält weitere Attribute eines Engels:² Lithargoel trägt ein Leinentuch und einen goldenen Gürtel, Gestalt und Aussehen werden als schön beschrieben, er hat eine hallende Stimme und stammt aus der Himmelstadt „Neun Pforten“.³ Zugleich wird die angelomorphe Symbolik mit Anspielungen auf den Gekreuzigten und Auferstandenen durchbrochen. Petrus erwähnt, dass er nur vier Teile vom Körper Lithargoels erkennen kann: die Füße, seine Handflächen, ei-

¹ Engelnamen, wie Michael (z. B. Jud 1,9; Offb 12,7) oder Gabriel (Dan 8,17; Luk 1,19), enden häufig mit der hebräischen Gottesbezeichnung *-el*.

² Siehe ActPt 2,11–32.

³ Siehe ActPt 6,23f.

nen Teil seiner Brust und sein Gesicht.⁴ Außerdem hat er ein Schweißstuch um seine Brust gebunden, das Kopf und Arme bedeckt.⁵ Füße, Hände und Brust sind die Körperpartien der Wundmale und verweisen zusammen mit dem Schweißstuch auf die Kreuzigung. Die Gestalt Lithargoel scheint angelomorphe Elemente und Aspekte des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Jesus Christus in sich zu vereinen.

Angelomorphe Christologie trägt mitunter subordinatianische Züge.⁶ Der Name der Stadt Lithargoels drückt eine Unterordnung Jesu aus. Er stammt aus der Himmelsstadt „Neun Pforten“, die unter der zehnten, dem Haupt liegt. Da die Vorstellung von Gott als dem Haupt Christi verbreitet war,⁷ kann die Passage als weitere Anspielung auf Jesus verstanden werden. Sie könnte mit der Idee verbunden sein, dass Jesus als Engelsgestalt getarnt durch die Himmel auf die Erde hinabgestiegen ist, die aus anderen antik-christlichen Apokryphen bekannt ist.⁸

Daneben gibt es nur noch zwei kurze Passagen, die etwas über die Relation von Jesus Christus zu Gott aussagen. Eine Bemerkung von Lithargoel gegenüber Petrus belegt die Vorstellung von der Sendung des Sohnes: „Er (= der Name Jesus) ist eine große Kraft, die Kraft spendet. Denn ich selbst vertraue auf jenen Vater, der ihn gesandt hat“ (ActPt 6,17ff.). Verglichen mit anderen Aussagen zu Sendung und Sohnschaft⁹ lassen diese knappen Erwähnungen der ActPt auf eine größere Distanz zwischen Jesus und

⁴ ActPt 2,19–24. Hände und Füße als Erkennungsmerkmale des Auferstandenen: Lk 24,39; Hände und Seite: Joh 20,20.

⁵ ActPt 2,14–17. Leinenbinden und Schweißstuch vgl. Joh 20,6f. Im sahidischen NT steht für die Leinenbinde bzw. das Leinentuch das koptische Wort ⲚⲬⲐⲐⲐⲐⲐⲐ (Joh 20,6) oder urspr. griech. ΟΙΝΑΔΩΝ (Luk 23,53; 24,12).

⁶ Besonders deutlich bei Justin dem Märtyrer. Er schreibt im *Dialog mit dem Juden Tryphon* (61,1): „Von allen Geschöpfen als Anfang hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft erzeugt, welche vom Heiligen Geiste auch Herrlichkeit des Herrn, ein andermal Sohn, dann Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos genannt wird (...)“. Justin nennt Christus einen Engel, insofern er Botendienste ausführt, seiner Natur nach ist er Gott, wie der Vater, allerdings ihm untergeordnet.

⁷ Vgl. 1Kor 11,3 (sah. NT): ΤΑΠΕ ΔΕ ΠΠΕΧΡΙΣΤΟΣ ΠΕ ΠΠΟΥΤΕ.

⁸ Zum Beispiel *Epistula Apostolorum* 13f., *Pistis Sophia* 7,28ff. Sowohl thematisch als auch hinsichtlich der geografischen Verbreitung und vermutlichen Abfassungszeit weist die *Epistula Apostolorum* eine große Nähe zu den ActPt auf. Es ist gut vorstellbar, dass beide Schriften ähnliche Motive oder Traditionen enthalten.

⁹ Vgl. z. B. die göttliche Stimme bei Jesu Taufe und Verklärung (Mk 1,11par., Mk 9,7par.) oder „Jesu Jubelruf“ (Q 10,21f.) und natürlich die Sohn- und Sendungsaussagen bei Johannes, u. a. Joh 5,36f.; 14,11.

Gott schließen. Wenn Jesus betont, er vertraue auf den Vater, impliziert diese Verhältnisaussage eine zweite Instanz. „Vertrauen auf“ benötigt ein Bezugsobjekt, entweder eine feste Überzeugung oder eine andere Person. Das legt nahe, sich Gott als Größe neben oder über Jesus vorzustellen und weniger von einer Wesenseinheit auszugehen, die ein wesentliches Merkmal der johanneischen Christologie¹⁰ ist. Wenn Jesus „nur“ auf den Vater vertraut, hat man sich Gott als eine Größe neben ihm bzw. über ihm vorzustellen und sie sind nicht eins, wie z. B. in der johanneischen Christologie.¹¹

Die zweite Relationsaussage beschreibt Jesus als den Sohn eines großen Königs (ActPt 8,32).¹² Im Hintergrund scheint die alttestamentliche Tradition „Gott ist König“ zu stehen, der gegenwärtige und zugleich zeitübergreifende Gedanke der Jahwe-König-Psalmen, wie sie Ps 95 enthält: „Denn der Herr ist ein großer Gott und ein großer König über alle Götter“ (V. 3).

In den ActPt wird der Name Jesus herausgestellt: sein Name ist eine große Kraft (ActPt 6,17), an den Namen wird geglaubt (ActPt 10,5f.) und er soll geehrt werden (ActPt 12,12). Die frühchristliche Namenstheologie war geprägt von der jüdischen Vorstellung von der Macht des Gottesnamens.¹³ Im Philipperhymnus (Phil 2,9) wird Jesu Name über alle anderen gestellt. Der Name Jesu hat eine soteriologische Bedeutung. Das lässt sich z. B. aus dem *Hirten des Hermas*¹⁴ oder Heilungen herauslesen, die in seinem Namen geschehen (Apg 3,6). In diesem Sinne kann der Name Jesu in den ActPt stärken und die Glaubenden vor den Gefahren des Weges bewahren.

Neben den angelomorphen und Christus-Aspekten ist Lithargoel noch durch allgemein christliche Kennzeichen charakterisiert. Er hat ein Buch

¹⁰ Neben der deutlichen Unterscheidung der beiden Personen (z. B. Joh 5,19–23 oder im hohepriesterlichen Gebet 17,1.25) finden sich im Johannesevangelium auch Aussagen wie „Ich und der Vater sind eins“ (10,30), „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (14,9) oder „Mein Herr und mein Gott“ (20,28), die eine gewisse Wesensgleichheit implizieren.

¹¹ Hans-Martin Schenke vermutete daher einen ebionitischen Hintergrund, vgl. NHD II, S. 445. Doch wir haben zu wenige Informationen zu dieser Bewegung und kennen deren christologische Vorstellungen kaum. Gegen die Annahme eines ebionitischen Hintergrundes spricht jedenfalls, dass judenchristliche Themen wie beispielsweise das Gesetz oder Schriftzitate aus dem Alten Testament fehlen.

¹² Diese Vorstellung entwickelte sich aus Deuterojesaja (z. B. 52,7) und den Jahwe-Königs-Psalmen (z. B. Ps 2; 89).

¹³ Dassmann, *Kirchengeschichte II*, 2, 23f.

¹⁴ „Siehst du nun, welche er unterstützt? Die, die aus ganzem Herzen seinen Namen tragen.“ Hermas, Sim. 9,14,6 (in: Brox, *Der Hirt*, 415).

in der Hand, das den Büchern, die Petrus besitzt, sehr ähnlich ist (ActPt 2,26f.). Das Buch ist ein sehr beliebtes Symbol in der koptischen Kunst. Nicht nur die Apostel, sondern auch Christus, ebenso Mönche und Patriarchen halten auf Abbildungen ein mit Kreuzen und oft schön verziertes Buch in der Hand.¹⁵ Unter Christen hat sich das Buch als gebundener Kodex bereits im 2. Jh. durchgesetzt, schneller als in anderen sozialen Gruppen – sie grenzten sich damit formal von der Synagoge und alten heidnischen Schriften und Kulte ab, die noch Buchrollen verwendeten.¹⁶ Die Begrüßung „Mein Bruder und mein Freund“ entspricht christlichen Konventionen der Anrede und Begrüßung.¹⁷ Auch das Fremdsein (ActPt 3,10f.) in der Welt ist als eine weitverbreitete christliche Existenzbeschreibung belegt.¹⁸

Lithargoel erhält Symbole aus drei verschiedenen Bereichen – dem allgemein christlichen, dem der englischen Offenbarungsgestalten und von Jesus Christus. Die Hinweise auf Christus sind subtil. Bevor Lithargoel seine wahre Identität vor Petrus enthüllt, soll der Rezipient nur ahnen, dass mehr hinter dieser Gestalt steckt.

3. Der Arzt in der Stadt „Neun Pforten“

Vor dem Tor der Stadt „Neun Pforten“ begegnen die Jünger dem Lithargoel, der die Gestalt eines Arztes angenommen hat (ActPt 8,14ff.). Im Vergleich zu Lithargoel wird der Arzt nur knapp geschildert und ist kein eigenständiger Charakter, denn Lithargoel hat sich nur in ihn verwandelt. Hans-Martin Schenke vermutete, dass das Aussehen des Arztes vom

¹⁵ Paulus unterweist Thekla mit einem Buch auf dem Schoß, Wandmalerei in der Kapelle des Friedens, Nekropole Bagawat (in: Zibawi, *Koptische Kunst*, S. 36) – ca. 3./4. Jh.; Christus thront über den Aposteln, alle halten ein Buch in der Hand, Apsismalerei in der Kapelle XVII, Bawit (ebd., S. 79); die Mönche Onuphrius, Makarios d. Gr., Apollo und Phib mit Büchern, Sakkara (ebd., S. 87); Christus hält ein Buch, z. B. Kirche des Roten Klosters bei Sohag (ebd., S. 100) – ca. 5.–7. Jh.

¹⁶ Blanck, *Das Buch*, 51ff.

¹⁷ Die gegenseitige Anrede als „Bruder“ oder auch „Schwester“ findet sich in fast jedem neutestamentlichen Brief, vgl. u.a. Röm 16,1.17; 1Petr 5,12; Hebr 13,22. Seltener belegt ist „Freund“ als Bezeichnung für einen Mitchristen, nur in 3Joh 15. „Geliebte“ hingegen ist sehr häufig, nicht nur in den Johannesbriefen, sondern auch bei Paulus, vgl. 2Kor 7,1, Röm 16,5 etc. und wird in der Regel mit ΜΕΡΙΤ übersetzt. Vielleicht steht ΩΒΗΡ hier für diese Bezeichnung.

¹⁸ Joh 15,19; 1Joh 5,4; 1Petr 1,1.17 und öfter; *Schrift an Diognet* (ed. Wengst) 5,5.

griechischen Gott Asklepios inspiriert sein könnte.¹⁹ Ebenso ist auch die Verarbeitung eines kynischen Motivs oder die Illustrierung des weitverbreiteten Arzt-Titels für Jesus²⁰ denkbar. Es gibt zwar nur vier Stellen²¹ im Neuen Testament, in denen Jesus in Zusammenhang mit dem Titel Arzt erwähnt wird, doch aufgrund der vielen Heilungswunder in allen vier Evangelien hat der Titel ἰατρός für Jesus eine beeindruckende Wirkungsgeschichte, und diesem Titel folgten die vielen apostolischen Heilungswunder, die als missionarisches Instrument hilfreich waren.²² Im *Brief an die Epheser*, vermutlich von Ignatius von Antiochien verfasst,²³ ist der Terminus Arzt sogar in einem Bekenntnis verarbeitet (7,2): „Einer ist Arzt (ἰατρός), aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleische erschienener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr.“²⁴ Der Spiritualisierung des Arzt-Begriffes entspricht es, dass in diesem Brief das Abendmahl als φάρμακον τῆς ἀθανασίας, als Unsterblichkeitsarznei bezeichnet wird (20,2). In den Schriften der Apologeten²⁵ findet mitunter eine Auseinandersetzung mit dem Asklepioskult statt, bemüht zu zeigen, dass der christliche Glaube in dieser Hinsicht äußerlich heidnischen Traditionen ähnlich ist, z. B. in der *Apologie* Justins: „Sprechen wir auch davon, dass er Lahme, Gichtbrüchige und von Geburt an Kranke gesund gemacht und Tote erweckt hat, so wird das dem gleichkommen, was von Asklepios berichtet wird.“²⁶ Die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes verwendeten beide den Titel ἰατρός für

¹⁹ Hennecke – Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, S. 374.

²⁰ ActJoh 22; 56bis; 108; ActThom 10; 37; 95; 143; 156 (zitiert nach der Kapitelaufteilung von Hennecke – Schneemelcher, *op. cit.*).

²¹ Mk 2,17par.; Luk 4,23.

²² Zum Beispiel Auferweckung des Artemispriesters ActJoh 47; Auferweckung des Sohnes im Wettstreit mit Simon ActVerc 28/29 (zitiert nach Hennecke – Schneemelcher, *op. cit.*, S. 280–283).

²³ Vgl. die Debatte zwischen R. M. Hübner und A. Lindemann um Pseudepigraphie und Datierung der Ignatianen. Hübner, *Thesen zur Echtheit*, S. 53–63, geht davon aus, dass die sieben Briefe des Ignatius erst später, zwischen 165–175, und nicht von Ignatius verfasst wurden. Lindemann, *Antwort*, S. 185–197, reagiert darauf und spricht sich eher für eine ignatianische Abfassung aus.

²⁴ Übers. Fischer, *Epistulae*, S. 146ff.

²⁵ Eine ausführliche Auflistung aller Stellen findet sich bei Dörnemann, *Krankheit und Heilung*, S. 88–96.

²⁶ *Apologiae* I,22,6. Justin bezeichnet Jesus als θεραπευτής, im Gegensatz zu Ignatius aber nie als ἰατρός. Justin bestreitet die Heilkraft des Asklepios nicht, hält aber die des Logos, Jesu, für qualitativ besser, vgl. *Apologiae* I, 30–31.

den Logos, und medizinische Praktiken dienten als Bildspender, mit denen sie Jesus Christus als Arzt für Leib und Seele beschrieben.²⁷ Und auch die lateinischen und griechischen Kirchenväter des 3./4. Jh. griffen auf diese Metaphorik zurück.²⁸ Es fällt auf, dass die Arzt-Metaphorik mit soteriologischen Aussagen gekoppelt und meistens spiritualisiert umgedeutet wird.²⁹ Umso auffälliger ist es, dass Jesus in den ActPt ganz materiell in einem Arztgewand mit Schüler und einer medizinischen Ausstattung dargestellt wird. Dies scheint singulär zu sein. Jesus heilt sonst immer aus göttlicher Vollmacht ohne Arztgewand und Medizin, sondern gebraucht höchstens Hilfsmittel wie eine Berührung,³⁰ Exorzismus-Formeln³¹ oder Speichel.³² Nur von Äbten und Bischöfen ist die heilkundige und pharmazeutische Behandlung körperlich Kranker belegt.³³ Das Handeln Christi in den ActPt soll vielleicht vorbildhaft wirken. Wenn auch Jesus mit Arznei heilt und sich nicht nur der seelischen, sondern auch der leiblichen Krankheiten angenommen hat, ist dies ebenso von den Aposteln – und damit von den Rezipienten, den Christen – gefordert.³⁴ Das Verlieren sei-

²⁷ Clemens: Protr. I, 8,1–3; Paed. I 64,4–65,2; Paed. I 6,1–4. Origenes: De princ. II 7,3; Contra Cels. III, 62; Comm. in Jo. XX,32; Hom. in Sam. V,6; Hom. in Num. XXVII, 10; De princ. II, 10,5.

²⁸ Eine Übersicht der Bezeichnung Jesu als Arzt bei Tertullian, Cyprian von Karthago, Eusebius von Cäsarea, Athanasius von Alexandrien, Cyrill von Jerusalem, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bei Dörnemann, *op. cit.*, S. 161–273.

²⁹ So resümiert auch Dörnemann, *op. cit.*, S. 337f. Ein Beispiel aus dem *Protrepitkos* des Clemens von Alexandrien: „Lasst uns eilen zu unserem Heiland (...) manchmal schimpft er auch (...) andere wieder lässt er ein Lied hören, wie ein guter Arzt, der bei kranken Körpern bald ein Pflaster auflegt, bald etwas einreibt, bald eine Übergießung machen lässt, manchmal aber auch das Messer oder das Feuer oder die Säge verwendet, wenn es nur mit dem Verlust eines Teiles oder Gliedes möglich ist, den Menschen zu heilen.“ (I, 8,1–3). Er klammert allerdings die leibliche Dimension nicht aus, vgl. eine Stelle aus dem *Paidagogos*, wo Clemens die Vorgehensweisen des Arztes und des Erziehers miteinander verschränkt: „Aber der gute Erzieher, die Weisheit, das Wort (λόγος) des Vaters, er, der den Menschen erschuf, sorgt für das ganze Geschöpf, und seinen Leib und seine Seele heilt der allheilende Arzt der Menschheit.“ (I 6,1–4).

³⁰ Mk 5,30f.; 6,56 (Mt 14,36); 7,33.

³¹ Mk 9,25par.

³² Mk 8,23; Joh 9,6.

³³ Die Sorge um die Kranken ist vor allem Gregor von Nazianz ein Anliegen, vgl. seine 14. Rede *Die Liebe zu den Armen*.

³⁴ Ähnlich vermutet Wohlers, *Heilige Krankheit*, S. 85 und 235, dass die ActPt einen innergemeindlich-wohlthätigen Ärztestand und auch die Verordnung von Medikamenten legitimieren wollten.

nes Arztgewandes (ActPt 9,15–17) und die Übergabe der medizinischen Utensilien signalisieren (ActPt 9,30f.; 10,31f.), dass diese Rolle nun auf die Jünger übergeht.³⁵ Es ist nicht nur legitim, sondern geboten, fachkundige Heilmethoden und Pharmazeutika anzuwenden und sich z. B. nicht nur auf Gebetsheilung oder Heilschlaf zu beschränken. Die Heilung hat eine soteriologische Dimension, denn sie soll die Menschen davon überzeugen, dass die Jünger neben körperlichen Leiden auch die Krankheiten des Herzens heilen können und damit zum Glauben führen bzw. Glauben vertiefen können.

4. Der offenbare Jesus Christus

Beim Verlieren des Arztgewandes streift Lithargoel auch bisherige Charakterzüge und Gewohnheiten ab. Statt durch symbolische Zeichenhandlungen, kommuniziert er nun direkt durch die autoritäre Rede. Die Jünger, insbesondere Petrus, zuvor als selbstbewusste Apostel dargestellt, agieren demütig und schuldbewusst. Zuvor war Petrus der Wortführer und Fragensteller gegenüber einem zurückhaltenden Lithargoel, nun wird Petrus getadelt, und Jesu Befehl- und Mahnrede ist weit entfernt von einem Offenbarungsdialo­g – sie ist eher ein Monolog. Dieser erstreckt sich über drei Papyrusseiten und ist nur zwei Mal von einer Jüngerfrage unterbrochen. Jesus wird als Vorbild der Geduld in den Mühen des Glaubens dargestellt (ActPt 10,6f.). Dies korrespondiert inhaltlich mit der petrinischen Homilie über das Königreich der Himmel für diejenigen, die in Geduld und Ausdauer den Prüfungen standhalten (ActPt 7,8–19).

Aus soteriologischer Sicht ist interessant, dass nicht Gott, sondern Jesus derjenige ist, der den Jüngern ihren Lohn bzw. den Armen die Perle gibt (ActPt 10,7ff.). Dies entspricht dem christozentrischen Heilsverständnis der ActPt, die Gott nur am Rande erwähnen und Jesus als polymorphen und unilokalen Offenbarer darstellen (ActPt 2,10ff.), ihn als große Kraft sehen, mit der sich schier unmögliche Wege bewältigen lassen (ActPt 6,16f.), und ihn zum himmlischen Arzt stilisieren (ActPt 8,15ff.). Er ist die Weisheit Gottes, die allen Reichtum, Gold, Silber und Edelsteine übertrifft (ActPt 10,23–30).

Das Heilskonzept ist dualistisch. Jesus verspricht den Bettlern und den Armen Heil, den Kranken Heilung und schickt die Jünger, um für sie zu sorgen. Die Reichen jedoch, die am Perlenverkäufer und damit an Je-

³⁵ Vgl. die ActThom 95, wo Thomas den Titel „Seelenarzt“ führt, der vorher nur Jesus galt.

aus kein Interesse hatten und verächtlich und geizig in ihrem Reichtum schwelgen, sind sündig und sollen nicht nur gemieden, sondern auch gerichtet und ggf. aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Ihnen gelten die Zusage der Perle und des Königreiches der Himmel nicht.

Auch die Ekklesiologie wird christologisch begründet: Die Gemeinde soll frei von Sünde sein und die Apostel sollen ihren Dienst aufrichtig ausführen, damit Jesu Name Ehre empfängt (ActPt 12,11ff.). Dahinter könnten Vorstellungen stehen, die die Gemeinde als Leib oder Abbild Christi sehen, wie in 1Kor 12,27 oder Eph 5,30f.

4. „Doketistische“ Christologie?

Die unterschiedlichen Erscheinungsweisen, die Jesus quasi an- und wieder auszieht (ActPt 9,15ff.), und seine Hände, Füße und Brust, die Petrus deutlich sieht und beschreibt, ohne die Wundmale zu erwähnen (ActPt 2,19–24), wurden in der bisherigen Forschung mitunter als Hinweise auf eine „doketistische“ Christologie gesehen.³⁶ Die Erwähnung dieser Körperteile ohne die entsprechenden Wundmale könnte aber auch ein versteckter Hinweis auf die „wahre“ Identität von Lithargoel sein, der mit der Phantasie des Lesers spielen soll. Auch der Gestaltwechsel Jesu ist nicht „doketistisch“, sondern verweist auf die Göttlichkeit des Auferstandenen und damit auf seine Fähigkeit, zwischen verschiedenen Erscheinungsformen zu wechseln – wie auch in den Epiphaniengeschichten (Luk 24, Joh 20f.) oder in den *Johannes-* und *Petrusakten*.³⁷ Typische Züge für „Doketismus“ fehlen in den ActPt: Jesu Leib scheint kein Scheinleib zu sein, Menschwerdung und Passion werden zwar nicht erwähnt, aber auch nicht geleugnet. Außerdem soll Jesu irdische Existenz als Vorbild für die Glaubenden gelten, denn er war geduldig in den Mühen des Glaubens (ActPt 10,6f.). Das klingt nicht nach einem Wesen, das nur einen Scheinleib angenommen hat und über der Materie steht, sondern eher nach einem Menschen, der Anfechtung ausgehalten hat.

³⁶ Vor allem Molinari, *The Acts of Peter*, S. 164f. Doketismus z. B. in dem Sinne, dass Jesus nicht wahrhaft in die Materie einging und Mensch geworden ist, sondern in Körper und Gestalten einfährt, ohne sich wirklich mit ihnen zu verbinden. Dann hätte er natürlich keine Wundmale, denn nicht er wäre gekreuzigt worden, sondern nur ein Scheinleib oder jemand anderes, wie z. B. Simon von Kyrene; vgl. z. B. ApcPt 81,3–82,17; 2LogSeth 60.

³⁷ In den *Petrusakten* wird die Vielgestaltigkeit Jesu damit begründet, dass Gott größer ist als unsere Gedanken (ActVerc 21).

Literaturnachweise Quellen

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*. Hg. von O. Stählin, (GCS I), Leipzig 1985⁴. Dt. Übersetzung von O. Stählin, (BKV² 2/VII und VIII), München 1934.
- DERS., *Protreptikos*. Hg. von O. Stählin, (GCS I), Leipzig 1985⁴. Dt. Übersetzung von O. Stählin, (BKV² 2/VII), München 1934.
- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes XIV–XIX*, (PG 35). Dt. Übersetzung von P. Hauser, (BKV² 59), Kempten – München 1928.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, Die Apostolischen Väter, griechisch-deutsch, hg. von J. A. Fischer, (SUC 1), Darmstadt 1993¹⁰.
- JUSTINUS, *Dialog mit dem Juden Tryphon, Mahnrede*, übers. von P. Hauser, (BKV 1/33), Kempten – München 1917.
- DERS., *Apologiae*, übers. von G. Rauschen, (BKV²/12), Kempten – München 1913.
- Nag Hammadi Deutsch 2*, hrsg. von H.-M. SCHENKE – H.-G. BETHGE – U. U. KAISER, (GCS.NF 12), Berlin 2003.
- WILSON, R. MCL., PARROTT, D. M., „The Acts of Peter and the Twelve Apostles“, in: D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, (Nag Hammadi Studies, Vol. XI), Leiden 1979, S. 197–229.
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Band II, hg. von E. HENNECKE UND W. SCHNEEMELCHER, Tübingen 1989⁵.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, hg. von P. Koetschau, (GCS I und II), Leipzig 1899. Dt. Übersetzung von P. Koetschau, (BKV² 52/53), Kempten – München 1926/27.
- DERS., *Commentarii in Joannem*, hg. von E. Preuschen, (GCS IV), Leipzig 1903. Dt. Übersetzung von R. Gögler, *Origenes. Das Evangelium nach Johannes*, Zürich – Köln 1959.
- DERS., *De principiis*, hg. von P. Koetschau, (GCS V), Leipzig 1913. Dt. Übersetzung von H. Görgemanns – H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.
- DERS., *Homiliae in Numeros*, hg. von W. A. Baehrens, (GCS VI), Leipzig 1920.
- DERS., *Homiliae in Samuelem*, hg. von P. Nautin – M. Nautin, (SC 328), Paris 1986.
- Didache, Barnabasbrief, Zweiter Clemensbrief, Schrift an Diognet*, eingel., erläut. und hg. von K. Wengst, (SUC 2), Darmstadt 1984.

The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, hg. von G. HORNER, Vol.I–VII, Oxford – Bad Honnef 1911–1924.

Sekundärliteratur

- BLANCK, H., *Das Buch in der Antike*, (Beck's archäologische Bibliothek), München 1992.
- BROX, N., *Der Hirt des Hermas*, (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7), Göttingen 1991.
- DASSMANN, E., *Kirchengeschichte II,2: Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart [u. a.] 1999.
- DÖRNEMANN, M., *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 20), Tübingen 2003.
- HÜBNER, R. M., „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1 (1997) 44–72.
- LINDEMANN, A., „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1 (1997) 185–194.
- MOLINARI, A. L., *The Acts of Peter and the Twelve Aposteles (NHC VI,1). Allegory, Ascent, and Ministry in the Wake of the Decian Persecution*, (SBL 174), Atlanta 2000.
- THEISSEN, G. – A. MERZ, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- WOHLERS, M., *Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion*, (MThSt 57), Marburg 1999.
- ZIBAWI, M., *Koptische Kunst. Das christliche Ägypten von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Regensburg 2004.

Katharina Stifel
katharina.stifel@gmx.de

Božské hypostáze dle traktátu Protennoia ve třech tvarech (NHC XIII,1)*

Václav Ondráček

Summary: Divine Hypostases according to the tractate Trimorphic Protennoia (NHC XIII,1)

In the course of her long revelatory speech, which occupies most of the surveyed treatise XIII,1, Protennoia reveals herself and speaks in the guise of various forms. The paper argues that these can be brought back to no more than three *hypostases* whose presence also marks the basic inner structure of the text, in between of which several other passages of various mostly mystical or liturgical content are included. *Protennoia* appears first as herself, then in the form of her *Voice* (ἘΡΩΟΥ, ἘΜΗ) and later as the *Word* (ΛΟΓΟΣ). In contrast to Turner, this paper does not take ἘΜΗ (Call) as a separate hypostasis or form. The triplicity of the revelation, however strange to later Christian trinitarian dogmatic formulations, seems to be one of the motives which have possibly provided a fruitful background on which these could have taken shape. The paper also presents a survey of “other characters” who appear in the text, including aions, demons, etc., and makes a slight attempt at categorising them within the gnostic universe.

Protennoia ve třech tvarech, nebo podle koptského znění ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟΣ, je jediným dochovaným spisem v třináctém kodexu NHC.¹ Dohromady v něm zaujímá 16 listů o rozměru 27,2 x 13,9 cm. Tyto listy ze

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

¹ Za základní textovou edici používám vydání Schenke, G., *Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII)*, (TU 132), Berlin 1984; jako Schenke Robinson, G., „Die dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1)“, souborně in: H.-G. Bethge – U. U. Kaiser – H. M. Schenke (eds.), *Nag Hammadi Deutsch*. 2. Band: NHC V,2 – XIII,1, BG 1 und 4, (GCS N.F. 12), Berlin – New York 2003, str. 807–831; další edice :Turner, J. D., „NHC XIII,1: Trimorphic Protennoia“, in: Ch. W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, (NHS 28)*, Leiden 1990, str. 359–454; Janssens, Y., *La Prôtennoia trimorphe (NH XIII, 1)*, Québec 1978; anglický překlad: Turner, J. D., „Trimorphic Protennoia (XIII,1)“, in: J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden – New York – Köln 1996⁴, str. 511–522; faksimile: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codices XI, XII and XIII*. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Leiden 1973.

zachovaly odděleně od své původní vazby, volně vloženy do kodexu č. VI. Z analýzy Gesine Schenke-Robinson vyplývá, že ovšem nebyla původně ve svazku sama, ale minimálně s dalšími dvěma traktáty. Proto také číslování listů začíná stranou 35 a končí číslem 50 (počítalo se s objemem svazku cca 40 listů = 80 stran).²

Ve výkladu i zvoleném slovníku existují značné věcné shody mezi *Protennoiou ve třech tvarech* a *Tajnou knihou Janovou* (NHC II/1). *Protennoia ve třech tvarech* je poměrně komplikovanou revelační promluvou, hojně využívající formuli „Já jsem...“, v níž se titulní postava, tj. ΠΡΩΤΕΙΝΝΟΙΔ, postupně zjevuje ve třech hypostazích, které postupně přijímají různá jména, takže na první pohled spis vypadá, jako by v něm působila celá plejáda různých hypostazí. Pokusíme se ukázat, že tomu tak není a že hypostáze jsou pouze tři, byť různé nazývané (jednou z možností je trojice Otec, Matka, Syn; jinou Myšlenka, Hlas a Slovo). Styl textu a větná stavba jsou poměrně jednoduché, se souvětími převážně souřadného typu.³ Na textu se projevuje značná závislost na nepochybně řecké předloze. Nalézáme zde četné motivy příznačné obecně pro gnózi: zástup aionů s roztodivnými jmény,⁴ postavu demiurga (zde se nazývá Archigenétór),⁵ nabídku vykoupení věrným,⁶ doketismus;⁷ dále některé rysy, příznačné pro jisté typy gnóze, konkrétně pozdní barbelo-gnostické směry (pět pečeti).⁸ Konečně jsou tu do jisté míry exponované prvky křtitelské⁹ a slabá velice specifická vrstva, kterou je možno označit za gnósticky-křesťanskou.¹⁰ Na konci díla byly evidentně dodatečně připsány pasáže silně polemické vůči orthodoxní křesťanskému pojetí inkarnace.¹¹

² Veškeré odkazy na text *Protennoia ve třech tvarech* mají v dalším strukturu „ss,řř“, kde „s“ je číslice vyjadřující stránku a „řř“ číslice vyjadřující řádek; tento typ číslování zavedený *editio princeps* akceptují všechny následující dosavadní edice.

³ O jazykových zvláštностech viz Schenke, *Die dreigestaltige Protennoia*, str. 14–20.

⁴ Viz níže, str. 111.

⁵ NHC XIII,1 Proten 40,22; 43,25nn. aj.

⁶ Proten 40,34 nn.; 44,29nn. aj.

⁷ Pouze jedna krátká, leč významná zmínka v závěru spisu (Proten 50,12–15).

⁸ Proten 48,13–50,9.

⁹ Viz „křtitelské“ aiony v Proten 48,18–21.

¹⁰ Především Proten 47,20–50,9. Zajímavé (a pro určení ideových vrstev signifikantní) může být sledování různých termínů pro „mocnost“, jež se v rámci spisů vyskytují (v ohraničených celcích) celkem čtyři, příp. pět. Blíže k tomu viz Ondráček, V., *Výroky „Já jsem...“ v evangeliu Janově a gnostických textech z Nag Hammádí*, Praha 2003 (dipl. práce na ETF, nepubl.) str. 195 v pozn.

¹¹ Silně doketistický passus Proten 50,12–15, částečně má takovéto vyznění též následující pasáž (50,15–20) o tom, že „ani bdělí nepoznali místo svého zrodu“, jež je v příkrém rozporu např. s 1Jan 4,2–3.

Rozčlenění díla

Prvním jasným strukturálním členěním, které se projevuje i v grafické podobě rukopisu, je rozčlenění na tři části, z nichž každá má vlastní slavnostní závěr se závěrečným *amen* (ἈΜΗΝ) a se sumarizující apostrofou (také celkový titul díla ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟC je uveden na konci díla právě v takovéto apostrofě). Číslování částí máme dochováno jen v poslední apostrofě, kde u obou řádků (ΠΛΟΓΟC ἸΤΕΠΙΦΑΝΙΑ a ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟC) je uvedena číslice 3 (písmeno *gamma* se supralineární čárkou: Γ), což můžeme chápat v první řádce jako pořadové číslo části a v druhé jako číslici udávající celkový počet částí. Z těchto tří apostrof (text druhé je silně porušen lakunami), jež jsou v řečtině, se dozvídáme kromě názvu celého spisu také čísla a názvy jednotlivých částí: 1. „[Řeč] prvotní myslí“ („[Slo]vo Proténnoie“: Π[ΛΟΓ]ΟC ἸΤΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ) a 3. „Slovo o zjevení“ (ΠΛΟΓΟC ἸΤΕΠΙΦΑΝΙΑ). U druhé části je čtení nejisté, G. Schenke soudí ze zachovaného zlomku ΡΜΕΝΗ na slovo *heimarmené*,¹² tj. „osud“, termín jistě v gnóstické theologii významný,¹³ ovšem jinde v textu se nevyskytující. Tato druhá část traktátu¹⁴ rozvíjí božskou řeč Hlasu (ἜΡΟΟΥ) a jeho volání (CΜΗ). Obsahuje též rozsáhlý eschatologický exkurs o skonání věku.¹⁵

To je vše, co můžeme explicitě vyčíst z vnější podoby spisu. Veškeré další dělení souvislého textu vychází z obsahových kritérií a je už pouze dílem novodobých komentátorů. *Protennoia ve třech tvarech* je sice z větších částí promluvou jedné (vícetvaré) zjevatelské a spasitelské bytosti, v rámci její řeči však někdy dochází k pozoruhodným rozsáhlým exkursům ke specifickým tématům, jež však jsou všechna vnořena do plynulé zjevatelské řeči pronášené v první osobě. Mluvím je alespoň v první části nesporně

¹² Rekonstrukce tohoto druhého subscriptu je problémem sama o sobě: G. Schenke, *Die Dreigestaltige Protennoia*, str. 129–145, připisuje tuto emendaci Turnerovi, ten se však ve své práci (*Nag Hammadi Codices*, str. 368) opět odvolává – bez citace – na H.-M. Schenke. Ať již je však původcem této emendace kdokoli, zdá se, že doposud nebylo nalezeno lépe uspokojivější vysvětlení dochovaného zlomku, jenž zní ΡΜΕΝΗ, než právě řecké slovo *heimarmené*. Problémem zůstává, že toto slovo je poměrně dlouhé a není tudíž možno předpokládat na začátku řádky – analogicky k druhým dvěma apostrofám – možné doplnění ΠΛΟΓΟC Ἰ. Turner proto navrhuje (loc.cit.) emendovat před *heimarmené* pouhým ΠΔΤ (tedy ve smyslu „to, co je/patří *heimarmené*“).

¹³ Viz např. Jonas, H., *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Boston 1963², str. 96n., 150 nn. aj.

¹⁴ Proten 42,4–46,4.

¹⁵ Proten 42,17–45,2.

Prvotní mysl – Prótennoia. V dalších částech je už situace složitější – není zcela jasné, mluví-li stále Prótennoia, nebo některá z jejích dalších hypostazí. Minimálně v části textu (Proten 42,4–8) je mluvčím její hypostazovaný Hlas (ἡ φωνή). V třetí části,¹⁶ uvozené výrokem: „Já jsem Logos“, je částečně mluvčím Logos samotný. Všechny tyto vystupující postavy jsou nicméně hypostázemi právě Prvotní mysli. Obsahem zjevení je především osoba zjevovatele a její vlastnosti a činy; traktát proto sestává z větších částí právě z výroků typu „já jsem“ a můžeme jej takto označit za typickou *aretalogii*. Pouze v pasáži 46,11–33 se vyskytuje theologický výklad, v němž se hovoří o Logu ve třetí osobě, pravděpodobně ovlivněný křesťanskou theologií v nějaké její gnostické recepci.

Bytosti v traktátu a jejich vztahy

Prótennoia a její hypostáze

Jak bylo zřejmé z předchozího výkladu, je mluvčí a hlavní vystupující osobou právě Prótennoia. Prótennoia, čili Prvotní mysl (či *záměr, myšlenka, představa, smýšlení*)¹⁷ hovoří nejprve sama svým jménem, později vystupuje v podobě svého Hlasu (ἡ φωνή, ἡ σφύρα) a ještě později jako Slovo (ἡ λογία). Prótennoia je v řečtině femininum, ovšem v koptštině se na ni někdy odkazuje zájmeny mužského rodu (tedy počínajícími na Π-). Veškeré další hypostáze ve všech svých nuancích jí patří – nikdy nejednají ani nemluví v rozporu s ní, naopak jsou prostředky, skrze něž se vyjadřuje.¹⁸ (Na jejich vztah by se hodil popis z J 5,19: „Syn nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce. Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn.“)

¹⁶ Proten 46,5–50,24.

¹⁷ Srv. Prach, V., *Řecko-český slovník*, Praha 1942, str. 186.

¹⁸ Ježto je Prótennoia ústřední postavou celého díla, má ještě množství dalších charakteristik. Říká o sobě, že je „(neviditelnou) myslí otcovou“ (Proten 36,22), dále pannou Meirotheou (Proten 38,14); je „mužská i ženská“ (ΟΥΖ[ΟΟ]ΥΤΟΖΙΜΕ; Proten 42,5), a jako taková je *sjednocena* (Proten 41,2). Prótennoia je i Slovo (ΛΟΓΟΣ, Proten 46,5; 46,14; 47,14) a Světlo (Proten 48,37–34). Jako poněkud filosofičtější se její identifikace s pohybem – ΚΙΜ (Proten 35,2), a rovněž se „smyslovým vědomím i poznáním“ (ΤΑΙΣΘΗΣΙΣ ΜΗ ΠΟΟΟΥΝ; Proten 36,11) – takto paradoxně spojenými v jediný přídomek v jedné větě. Velmi charakteristická je pro sebepredikaci Prótennoie *negativní theologie*. Prótennoia o sobě prohlašuje, že je „neviditelná“ (ΟΥΔΤΗΔΥ ΕΡΟΣ; Proten 35,7), „nedosažitelná“ (ΟΥΔΤΤΕΖΟΣ, Proten 35,10n.), „bezpočetná“ (ΟΥΔΤΗΠΕ, Proten 35,27), „neměrná“ (ΟΥΔΤΨΙΤΤΙ, Proten 35,28), „nevýslovná“ (ΗΔΤΨΔΧΕ ΜΜΟΟ, Proten 35,28), „v nevýslovnosti a nepoznatelnosti“ (ΖΗ ΝΗΔΤΨΔΧΕ ΜΜΟΟΥ ΜΗ

Hlas

Počítáme-li samotnou Prótennoiu jako první „hypostázi“ (i když přímo o emanovanou bytost nejde), u Hlasu, druhé hypostáze Prótennoie (v pořadí podle jejich výskytu) je největším problémem, zdali vůbec takovou hypostázi je. Vztah Prótennoie a Hlasu se prezentuje velmi různě. Zprvu se dokonce ani nemluví o tom, že by byl bytostí od Prótennoie oddělenou, a nemluví se ani o jeho vzniku. Nejprve Prótennoia prostě prohlásí „Já jsem Hlas“ (Proten 35,32). O něco později se vyjadřuje trochu jinak: „Já jsem plna Hlasu“ (Proten 36,10) a „vydávám hlas skrze myšlení“ (Proten 36,13n.; ΕΓΙΤΕ[ΥΟΝ]ΟΥΖΡΟΟΥ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤ̄ ΝΟΥΜΕΕΥΕ). A do třetice ještě „skrze mne počal vycházet Hlas“ (Proten 36,17n.). Hlas tedy v každém případě vychází od Prótennoie – prvotní myslí, je to *její* hlas. Je ovšem otázkou, zdali o něm vůbec můžeme mluvit jako o hypostázi. Domnívám se, že prvotní koncept díla, tj. víceméně zřetelně naznačené rozdělení díla do tří částí připisovaných jednotlivým hypostázím, je teprve prací druhotného redaktora a traktát ve své prvotní verzi byla vlastní oslavou řeči Prótennoie, v níž samozřejmě nabývala nejrůznějších přídomků. Pro božskou bytost zvěstující vykupující poznání nicméně musí být hlas velice důležitou, podstatnou schopností. Po rozšíření díla o pasáže týkající se Logu bylo pak třeba dílo znovu rozčlenit, a tak se nejspíše hledala do počtu třetí (tedy vlastně v pořadí druhá) hypostáze, aby naplnila význam slova ΤΡΙΜΟΡΦΗ. Hlas, natolik v zjevovatelské řeči Prótennoie exponovaný, byl přirozeným kandidátem.

Dále je sporné, zda chápat „volání“ (CΜΗ), které na jednom místě (Proten 37,24) vystupuje místo hlasu, za samostatnou hypostázi, nebo pouze za synonymum pro „hlas“. Turner¹⁹ jej za hypostázi považuje a uvažuje v této souvislosti o mužsko-ženské polaritě hypostází (ΖΡΟΟΥΥ je maskulinum, zatímco CΜΗ femininum).²⁰ Považuji však spíše CΜΗ za synonymní s ΖΡΟΟΥΥ, případně za zastupující za ΖΡΟΟΥΥ tam, kde bylo „hlas“ potřeba použít neterminologicky.

Slovo/Logos

Třetí hypostáze se objevuje v Proten 37,5n, kde se praví, že „Logos pak vzniká skrze Hlas“. Hlas a Logos jsou nicméně svou funkcí a působen-

ΠΙΔΤΟΟΥΩΝΟΥ, Proten 36,12). Pozitivně oproti tomu o sobě praví, že „zkoumá skryté“ (Proten 35,25); a „zjevuje se, kdy chce“ (Proten 35,30); „dští vody a vše vyzáhuje podle řádu“ (Proten 36,5–8) – tedy má také funkci stvořitelskou; a „dává podobu tomu, co ji nemělo“ (Proten 40,34; 45,25).

¹⁹ *Nag Hammadi Codices*, str. 377, 383 aj.

²⁰ *op. cit.*, str. 363–367.

ním hypostáze do značné míry podobné, že by až bylo možno uvažovat o jejich identitě. Dle výkladu Gesiny Schenke²¹ se dá jejich současné přítomnosti v traktátu rozumět tak, že Otec veškerenstva vysílá do světa myšlení v hypostazované podobě Myšlenky; ta je matkou veškerenstva, jež volá. Její volání, Hlas, je druhou hypostází a to, „co se ozývá“ (*Gerufene*) je pak další hypostáze, tj. Logos. Logos by tedy zde neznamenal natolik „smysl“, jako spíše „ozvěnu“, „ohlas“. Logos jediný může světu zprostředkovat Jméno nejvyššího Boha a v tomto smyslu je „světlem Světa“ (J 1,4; 8,12).

Logos je vnímatelnou podobou Mysli (tj. Otce), je vnímán skrze Hlas (tj. Matku; *Proten* 46,7n). Pasáž o Logu začíná v *Proten* 46,5–11 lapidárním konstatováním „Já jsem [Logos]“²² která patrně původně (před předpokládaným rozšířením spisu) měla smysl (tj. očekávalo se, že čtenáři/posluchači budou rozumět): „Já, *Prótennoia*, jsem také Logos...“. Poté následuje výklad o Logu (který končí v *Proten* 46,33) a na něj navazuje (až do 47,24) pasáž o mystériu trojího příchodu *Prótennoie*, z nichž třetí příchod je právě příchod Logu, který oklamal archonty tím, že na sebe vzal podobu syna prvního archonta Archigenétora. Tento třetí příchod má za bezprostřední následek spásu.

Tyto pasáže (snad kromě úseku *Proten* 47,5–15, kde se mluví o trojím sestupu *Prótennoie*) náležejí kompozičně k mladší vrstvě. Domnívám se, že na jejich podobu měla určitý vliv janovská theologie Logu a právě díky ní se podobné spekulace do spisu dostaly. Jak ještě uvidíme, mělo přidání těchto spekulací za následek drobné úpravy v kosmogonických pasážích.

Ostatní bytosti

Formou krátkého seznamu (ne náhodou poněkud připomínajícího divadelní program) nyní krátce pojednám o dalších bytostech, které „zaldňují“ exaltovanou krajinu spisu *Protennoia* ve třech tvarech:

BARBELÓ = *Prótennoia* (= Logos); je otcem všech aiónů.

EPINOIA²³ – V textu se vyskytuje poměrně málo (*Proten* 35,13; 39,16; 39,29; 39,33) a není zcela jasné, zda jde o bytost

²¹ Schenke, *Die Dreigestaltige Protennoia*, str. 107.

²² Doslova až v *Proten* 46,14 (ΔΗΟΚ ΠΕ ΠΛΟΓΟC); na začátku části je „Já jsem [...]“ Lakunu všichni vydavatelé (zřejmě s ohledem na *Proten* 37,5) shodně doplňují ΔΗΟΚ ΠΕ Π[ΛΟΓ]ΟC.

²³ Zde v kontextu spisu možno překládat jako „vzcházející poznání“ či „vědomí“; základní řecký význam slova je ale širší, srv. Prach, *Řecko-český slovník*, str. 213.

nebo jen o obecnou vlastnost. G. Schenke ji v komentáři analogií především k EvEg považuje za hypostázi/ženskou družku aiónu Eleleth.²⁴ Přebývá ve světle, jež vzniklo při stvoření (v aiónu Eleleth?; Proten 39,16–17) a oživuje ji Prvotní Mysl (Prótennoia), k níž má určitý ne zcela jasný, snad participační vztah. (Proten 35,12–18; 35,13: ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΩΝῚ ΝΤΔΕΠΙΝΟΙΑ). Vzhledem k podobě jmen by snad mohlo jít i o hru se dvěma variantami („nebeskou“ a „upadlou“) téže bytosti nebo vlastnosti. Na druhé straně se zdá, že v Proten 39,35–6 – místo je značně porušeno – Epinoia přímo promlouvá, což by pouhá vlastnost asi nedělala. Ve spise hraje podobnou úlohu jako v jiných, rozvinutějších kosmogoniích (*Tajná kniha Janova, Podstata Archontů, Pistis Sofia*) padlá Sofia. Epinoia ztratila svou moc v zápase s podsvětním démonem nazývaným SAKLA, SAMAEEL, JALTABAOTH a podřídila se mu; svou chybu vzápětí poznala a bylo jí „domem slávy“ odpuštěno (Proten 39,37–40,3).

- SOFIA – V Proten 47,34 a 48,16 (tedy patrně v redakčně mladších pasážích) zřejmě nahrazuje Epinoii; zdůrazňuje se její bezhráňnost (Proten 40,15; 47,34).
- MEIROTHEA – přídomek Prvotní mysli, snad vyjadřující její žensko-mužskou podstatu; v tomto spise se vyskytuje ojedinele (Proten 38,14); domněnky o její funkci musíme čerpat odjinud – tato bytost se vyskytuje především ve *Třech Setových stélách* (NHC VII,5 119,12; 120,15).
- MATKA – je Prótennoia, označovaná za matku Hlasu (matku, jež volá?); na jiném místě (Proten 37,23) představuje jeden ze tří příbytků Hlasu.
- OTEC Pod tímto jménem vystupují na různých místech spisu různé bytosti: Prótennoia se nazývá myslí Otcovou (což má zřejmě být odkaz na nejvyšší gnostický princip, ve shodě s gnostickou tradicí jinak ve spise nejmenovaný; Proten 38,8) a sama také vystupuje (viz např. Proten 41,2) jako otec svých dětí – gnóstiků, v mladší redakční vrstvě

²⁴ Schenke, *Die Dreigestaltige Protennoia*, str. 117n.

(Proten 49,20) je pak nazývána přímo Otcem veškerenstva; „Otec“ je též jedním ze tří příbytků Hlasu (Proten 37,22) za Otce se prohlašuje také (v Proten 43,35) Archigenétor.

- SYN – též „Boží Syn“ (Proten 38,25n.) je označením Logu (Proten 37,3). Nazývá se tak i jeden ze tří příbytků Hlasu (Proten 37,23), nejvyšší aión, jenž zplodil sám sebe (*autogenés*; Proten 38,23), později ztotožněný s Kristem (Proten 38,22).
- KRISTUS – je „Bůh, který povstal sám“, tj. „Samozrozený“ (*autogenés*; Proten 38,23). Zplodil aióny, které ho za to chválí (Proten 39,6–7; 38,22). Původnější označení je zřejmě „Syn“, s ním je též ztotožňován (Proten 38,22); Archonti mylně považují Prótennoii za Krista, resp. za Syna Archigenétorova, do jehož podoby se odívá (Proten 45,6–7).
- BŮH – vyskytuje se pouze čtyřikrát, a to pouze v pasáži Proten 38,23–31 (o ustanovení aiónů), kde se také (anticipačně) zmiňuje Logos.
- ARCHIGENÉTOR – pán a tvůrce mocností. Je též stvořitelem člověka (Proten 40,22–24), který se ovšem má stát jeho přemožitelem (Proten 40,25–29). Ve své troufalosti se prohlásil za jediného Boha (Proten 43,32n).
- VELKÝ DAIMÓN – zjevuje se současně se světlem Epinoie/vzcházejícího poznání a vládne nad chaosem a „stranou hlubin“ (tj. stranou tohoto věku). Má vlastní aióny, které sám stvořil (Proten 40,4–7) a které jsou možná totožné s podsvětními daimóny z Proten 42,7.
(JALTABAOOTH, SAMAEL, SAKLA ...jsou jeho další jména.)

Jména strážců aiónů (Proten 38,35–39,5):

ARMÉDÓS, NŮSANIOS, HARMOZÉL

FAONIOS, AINIOS, OROIAÉL

MELLEFANÉS, LÓIOS, DAVEITHAI

MŮSANIAS, AMETHÉS, ÉLELETH²⁵

²⁵ V cit. pasáži jména zřejmě vystupují v (řeckém) akuzativu, na což jasně poukazuje tvar *Mellefanea*; v této podobě jde tedy o rekonstrukci hypotetické podoby nominativu.

Jména zasvěcujících bytostí při rituálu pěti pečeti (Proten 48,19–28):

IAMMÓN, ELASSÓ, AMÉNAI	– odívají do světla
MICHEUS, MICHAR, MN[É]S[I]NÚS	– křtitele
BARIÉL, NÚTHAN, SABÉNAI	– udílejí trůny
ARIÓM, ÉLIEN, FARIÉL	– udílejí slávu
KAMALLIÉ[L], [...]ANÉN, SABLÓ	– uvádějí dovnitř

Dále vystupují:

ARCHONTI, ANDĚLÉ, DAIMÓNI, MOCNOSTI, ARCHAI

SYNY SVĚTLA (Proten 41,16; 42,16; na jiném místě „dětmi ducha“, Proten 44,30) nebo „bratry“, jsou míněni posluchači/čtenáři spisu, na něž se Prótennoia v příslušných pasážích obrací přímými výzvami.

Trojčinná implikace významu bytostí ve spisu Protennoia ve třech tvarech

Trojčetnost (trimorfičnost) je výrazným rysem spisu promítajícím se už do postavy zjevovatele – Prvotní myslí. Ukázali jsme též, že v podstatě právem můžeme hovořit o jejich *hypostázích*. Vnucuje se tedy otázka, jaký má *Protennoia ve třech tvarech* vztah ke křesťanskému trojičnímu učení. Spis pochází pravděpodobně z doby, kdy se křesťanské trojiční učení teprve formovalo²⁶ a vzájemné ovlivnění není tedy možno *a priori* vyloučit. Ovšem pokud takové ovlivnění můžeme předpokládat, pak jistě ne v konkrétních termínech, které byly (s výjimkou Logu) pro formulaci křesťanského trojičního učení použity. O čem je možné uvažovat, je model vztahu, jaký tři jednotlivé emanace Prótennoie vůči sobě mají: Prótennoia ze sebe vydává svůj Hlas, který působí a jedná, ovšem jeho jednání a činy jsou zároveň činy Prótennoie samé; Prótennoia tedy působí skrze svůj hlas – co on učiní, jsou zároveň její činy a ji oslavují. S Logem je situace obdobná, i když ten je pojednán poněkud samostatněji. Podívejme se, jaký subtilní model vztahů v trojici těchto hypostází nám skýtá např. pasáž Proten 46,19–32:

²⁶ Ve vyprofilované formě vstoupilo trojiční učení do života křesťanství díky Kappadockým otcům a po Konstantinopolském koncilu roku 381. Viz např. Kučera, Z., *Trojčinná teologie*, Brno 2001, str. 48–87. Prótennoia se ve své zapsané verzi dá datovat nejspíše do 1. pol. 4. stol., viz Schenke, *Die Dreigestaltige Protennoia*, str. 8.

„To je neopakovatelný Hlas slávy matky,
sláva božího zrodu,
panenský skrze skrytého Ducha

...

Je mocným vanutím. Je okem trojího příbytku,

jenž povstal v Hlase skrze Mysl

a je Logem skrze Hlas.“

Takové pasáže v mnohém připomínají křesťanské formulace;²⁷ sama „trimorfičnost“ je však pravděpodobně starší než křesťanství i gnóze.²⁸ Také nesmíme zapomínat, že význam Logu (i Hlasu) byl patrně před závěrečnou redakcí díla nepoměrně menší a teprve závěrečná redakce natolik zvýraznila jeho trojiční strukturu, že nás to nutí uvažovat též o možnosti ovlivnění z druhé strany křesťanským trojičním učením církve. Ovšem křesťanská třetí hypostáze, Duch, má v Trojici jiné postavení: je završovatelem, „třetí“ hypostazí, oproti Logu, jenž zaujímá v posloupnosti prostřední místo. Ve spisu *Protennoia ve třech tvarech* je Logos, zjevující Slovo, třetí hypostazí, jež završuje celý proces emanace. Má rovněž kosmogonickou funkci – je jakýmsi předělem, v němž se božský svět láme do světa aiónického (tedy světočasového, i když si ty věky, resp. světy nesmíme představovat příliš pozemsky).²⁹

Ve spisu *Protennoia ve třech tvarech* se vyskytuje ještě jedna Trojice: Otec, Matka, Syn (Proten 37,22nn), pravděpodobně převzatá prostřednictvím bohaté gnóstické tradice z mysterijních náboženství starověku; tato je co do jmen hypostazí bližší křesťanskému antropomorfismu, avšak na přímé ovlivnění zde lze sotva pomýšlet. Model církevní křesťanské Trojice se ve srovnání s gnostickými trojičními modely jeví jako specifická kombinace modelu Trojice „primitivně náboženské“, odvozené z archetypálních rodinných vztahů, a Trojice „spekulativní“, vyprodukované určitým theologickým systémem. Téma zrodu trojičního dogmatu je složité a tento

²⁷ Především ponicejskou doxologii nejasného původu *dia tú hyiú en tó hagió pneumati*, srv. Šmelhaus, V., *Řecká patrologie*, Praha 1972, str. 144; *Handbuch der Geschichte des Christentums*, Wuppertal 1979, str. 167.

²⁸ Ve vyprofilované formě vstoupilo trojiční učení do života křesťanství díky Kappadockým otcům a po Konstantinopolském koncilu roku 381. Viz např. Kučera, Z., *Trojiční teologie*, Brno 2001, str. 48–87. *Protennoia* se ve své zapsané verzi dá datovat nejspíše do 1. pol. 4. stol., viz Schenke, *Die Dreigestaltige Protennoia*, str. 8.

²⁹ Především ponicejskou doxologii nejasného původu *dia tú hyiú en tó hagió pneumati*, srv. Šmelhaus, V., *Řecká patrologie*, Praha 1972, str. 144; *Handbuch der Geschichte des Christentums*, Wuppertal 1979, str. 167.

Václav Ondráček

zrod není příliš objasněn. Srovnání s trojičnými modely gnostických spisů nám však ukazuje důležitost trojiční struktury ve třetím a čtvrtém století po Kr. nejen v hlavním proudu rané církve a odkrývá odlišnost i podobnost některých rysů při formování těchto modelů.

Václav Ondráček
Centrum biblických studií
Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
andresius@centrum.cz

Utrpení a smrt v kodexu Tchacos*

Pavel Ryneš

Summary: Suffering and Death in the Codex Tchacos

The nature and the content of the texts in the Codex Tchacos have led many researchers to suggest that compiling them all together in one codex was intentional, as most of its texts are often linked by common topics. This paper examines the topic of death and suffering in the CT. Analysing each of the texts, I try to establish whether all four texts share a common perspective on the topic. In my conclusion I suggest that the fact, that these four texts were compiled in a single codex, might influence their reading by their original readers.

In the first two texts, the topic of suffering and death is very prominent. According to the *Letter of Peter to Philip*, Jesus experienced suffering so that he could undergo all that man must endure. However, Jesus did not suffer. It is the man who suffers because of the Mother's transgression. Therefore one's suffering cannot be interpreted as *imitatio Christi* and it is not possible to take part in Christ's resurrection by participating in his death. Christ's suffering reflects the suffering of all people, which has practical implications for the apostles and therefore for the original readers of the texts as well. Although martyrdom is not the goal, it might be inevitable, as it is inevitable for the apostles. The real goal is to free oneself of one's fleshly part and to imitate Christ in becoming an illuminator among the mortals.

In the second text of the CT, the *Revelation of James*, Christ tells James that he has not died nor suffered. What seems to have been suffering was experienced only by the image of Christ, which deceived the archonts. As in the first text, Christ's death is therefore not important for salvation. Instead, salvation is achieved through the knowledge revealed by Jesus Christ. Christ came with the knowledge and remembrance to destroy the ignorance. James needs to free himself of his material part to be in the One who is. Christ's role is to reveal the knowledge of which James had been deprived by forgetting. According to the second text of the CT, gaining the knowledge is the salvation.

Similarly in the third book, the *Gospel of Judas*, Christ's death is not important for the salvation of humankind. The text seems to oppose the sacrifices of the early church directly linked to Christ's crucifixion. This opposition inevitably leads to difficulties of interpreting the death of Christ's followers as something positive. Death thus might be inevitable but it is hardly anything positive.

Allogenes, the last text of CT, does not seem to mention the redeemer's death at all. However, the text can still provide the key link for the interpretation of death and suffering *because* it does not mention it explicitly. When tempted by Satan, including the temptation of wealth, Allogenes resists and thus wins over him. Although this is not

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

a death literally, his denial of the material world is nevertheless equal to an escape from the usual way of life, and therefore it could be interpreted as a symbolic death for the material world. The death of the body does not need to be mentioned as it is not important. What really matters, the renunciation of the material world, happened before death. Therefore the struggle for salvation takes place already during the life on earth. Death in the Codex Tchacos is taken for granted. It cannot be avoided, however there are no hints that the readers are encouraged to seek the path of voluntary martyrdom. Rather than salvation, the death of Jesus could be understood as an imitation of the human condition on earth. As the world is perceived as perdition (*Gospel of Judas* 50,14) life on earth can also be interpreted as death. The unimportance of Christ's suffering in the process of salvation has serious implications for readers of the CT. Despite the fact that they might be subjected to violent death, it is not an important step in their salvation, as it happens already during their lives. In the time when the codex was written, martyrdom was not a common experience. The compilation of the four texts in a single codex thus might suggest an attempt for an interpretation of the role of suffering in the lives of its readers.

Vydání kodexu Tchacos (dále CT) před několika lety bylo jedním ze vzácných momentů, kdy se odvětví studované ne příliš početnou skupinou badatelů dostane do povědomí široké veřejnosti. Prvotní zájem se soustředil hlavně na *Jidášovo evangelium* a teprve postupně se pozornost obracela i k ostatním spisům tohoto svazku. Důvodem bylo mimo jiné to, že dva traktáty zmíněného kodexu jsou doloženy také mezi spisy z Nag Hammádí, a tedy poměrně dobře známy. Nově nalezené varianty jsou velmi cenné z několika důvodů. Jednak nám pomáhají doplnit některé lakuny v již zmíněných textech, dále jsou zajímavé právě pro své zařazení do CT. Zdá se totiž, že texty do tohoto kodexu nebyly zařazeny náhodou,¹ což nám může poskytnout pomoc při výkladu a hledání smyslu stěžejních témat tohoto kodexu. V tomto příspěvku se budu zabývat otázkou smrti a utrpení, jak jsou prezentovány v Kodexu Tchacos.

Utrpení a smrt je jedním z klíčových témat kodexu Tchacos. Kodex řeší velmi palčivou otázku raného křesťanství po smyslu utrpení a po tom, zda je možné, aby osoba božského původu trpěla, a jaké to má důsledky pro člověka. Utrpení není v CT pojednáváno pouze ve vztahu k vykupitelské osobě, ale také ve vztahu k hlavním protagonistům spisů, což vzbudilo diskuzi o tom, jaký je vztah CT ke sporům ohledně postoje vůči mučednictví v raném křesťanství.²

¹ Brankaer, J. – H.G. Bethge, „Der Codex Tchacos als „Sammlung““ in: J. Brankaer – H.-G. Bethge, *Codex Tchacos: Texte und Analysen*, Berlin – New York 2007, str. 420.

² Sv. Pagels, E. –, K. L. King, „Martyrdom and its Discontents in the Tchacos Codex,“ in: A. D. DeConick (ed.), *Codex Judas papers: proceedings of the In-*

V tomto příspěvku se budu věnovat tomu, jak je téma utrpení a smrti pojednáváno v jednotlivých spisech, a zda lze při jejich porovnání nalézt nějaký jednotící prvek, který by pomohl odhalit, jaký byl záměr editorů kodexu, či jakým způsobem mohlo být toto téma interpretováno jeho čtenáři.

List Petra Filipovi³

Úvodní spis kodexu Tchacos je na rozdíl od následujících dvou velmi špatně dochován. Kromě stran 3, 4 a 9 nám chybí vždy více než spodní polovina jeho listů. Nicméně další verze tohoto spisu, jak už bylo řečeno, je dochována jako druhý spis v osmém kodexu z Nag Hammádí, což nám umožňuje doplnit lakuny v textu s vysokou pravděpodobností. I přesto nám bohužel zůstávají některá místa nečitelná.

Text byl nazván listem díky úvodní pasáži, která má formu dopisu apoštola Petra Filipovi, poté nás však autor, který s apoštolem Petrem není totožný, seznamuje s děním týkajícím se apoštolů po Kristově smrti. Utrpení a smrt se pro ně zdají být reálnou hrozbou, jak vyplývá z modlitby, kterou pronášejí poté, co se shromáždili na Olivové hoře:

„Synu života, synu nesmrtnosti, ty, který jsi ve světle, synu, Kriste nesmrtnosti, náš vykupiteli, dej nám sílu, neboť se nás snaží zabít.“ (PtFp NHC 134,3–9; v CT nedochováno)

Apoštolové se modlí za to, aby jim byla dána síla, neboť jim je usilováno o život. Spis nám neposkytuje další detaily tohoto pronásledování, nicméně kontext tohoto místa je velmi důležitý. Hned poté se totiž apoštolové táží po svém původu, jak se ocitli ve světě, co je zde zadržuje a jak ze světa uniknout a proč proti nim brojí mocnosti.⁴ Zdá se tedy, že apoštolové předpokládají, že smrt je způsobem, jak uniknout z tohoto světa. Autor spisu však poskytuje jiný náhled na věc.

Na otázku, jak ze světa uniknout, navazuje poučení o původu a pravé podstatě světa. Tento výklad je zakončen sdělením, že mocnosti byly pověřeny vytvořením smrtelného těla. Kristova úloha pak spočívá v sestupu do těla pro sémě, jež zabloudilo.⁵ Zjevovatel také poskytuje radu, jak se mají ti, kdo jej následují, stát sami zjevovateli: „Poté, co odložíte to, co náleží zkáze, pak se také vy stanete zjevovateli uprostřed smrtelných lidí.“⁶ Ná-

ternational Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008, Leiden 2009, str. 23–42.

³ PtFp CT 1–10 a NHC VIII,2 132,10–139,27.

⁴ Srv. PtFp CT 3,1 a NHC 134,18.

⁵ PtFp CT 4,23; NHC 136,17

⁶ PtFp NHC 137,6–9, v CT nedochováno.

sledovníci Ježíše jsou vybízeni bojovat proti archontům tím, že se budou scházet a učit ve světě spásu a zaslíbení.⁷

Zbavení se tělesné stránky tedy nemusí nutně znamenat smrt. Z tohoto místa vyplývá, že cílem člověka je zbavit se tělesnosti již na zemi a pak hlásat spásu ostatním lidem. Právě toto je podle PtFp podstata boje proti archontům.

Utrpení však, jakkoliv není pro spásu důležité, je nevyhnutelné, jak se ukazuje z Petrových slov, která jsou potvrzena hlasem z nebe.⁸ Tak, jako trpěl Ježíš, budou trpět i apoštolové. Jaká je však podstata tohoto utrpení? Petr, naplněn Duchem svatým,⁹ podává vysvětlení Ježíšova utrpení. To je popsáno ve zkratce tak, jak je známo z kanonických textů. Ježíš sestoupil na zem, nesl trnovou korunu, byl ukřižován na stromě, pohřben v hrobě a vstal z mrtvých.¹⁰ Nicméně Ježíšovo utrpení nebylo skutečné. Podle Petrových slov Ježíš netrpěl, neboť je tomuto utrpení cizí. Důvod, proč Ježíš podstoupil utrpení, je, aby prošel vším, čím prochází člověk. Ježíš netrpěl. Tím kdo trpí, jsme my.¹¹ Jaká je však podstata tohoto utrpení a jaký má utrpení smysl, jestliže Ježíš sám netrpěl? PtFp nám podává novou interpretaci utrpení, když Petr říká, že my trpíme pro přestupek Matky. Tento přestupek je vysvětlen v jiné pasáži spisu (PtFp CT 3,16–4,10 a NHC 135,8–136,15), kde Ježíš odpovídá na otázku apoštolů, odkud jsme a kam jdeme. Jedná se o verzi gnostického mýtu o ženské bytosti, která tvořila bez souhlasu Otce a „Matkou“ je zde míněna Sofia, která tím zapříčinila vznik nedokonalosti.¹² *Listu Petra Filipovi* je cizí výklad lidského utrpení jako napodobení utrpení Kristova; spoluúčastí

⁷ Srv. PtFp CT 6,1–6; NHC 137,20–25.

⁸ „Petr pravil: ‚On za nás zemřel a také my zemřeme za lidstvo.‘ Pak uslyšeli hlas: ‚Řekl jsem vám, že musíte zemřít a být předvedeni do synagóg a před vládce.‘“ PtFp CT 7,2nn; verze z Nag Hammádí uvádí: „zemřeme kvůli své nicotnosti“ (NHC 138,18nn).

⁹ To dodává tomuto místu stejnou váhu jako pasážím, kde mluví přímo Kristus nebo hlas z nebe.

¹⁰ Srv. PtFp NHC 139,15–21. V CT pasáž kvůli lakuně (až na „vstal z mrtvých“) chybí (PtFp CT 8,1–2).

¹¹ Srv. PtFp CT 8;3–5 a NHC 139,22n. Tam, kde je v NHC sloveso „trpět“ (ΣΙ ΜΚΔϚ), používá CT „zemřít“ (ΜΟΥ).

¹² Hans-Gebhard Bethge nabízí alternativní interpretaci. Podle něj je možné, že matkou je zde myšlena Eva a přestupkem pak příběh líčený ve třetí kapitole *Genese*. Ve své interpretaci však zachází ještě o krok dále, když zmiňuje, že není nemyšlitelné, aby se zde jednalo o identifikaci mezi Evou a Sofií. Bethge, H.G., *Der Brief des Petrus an Philippus: Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi* (NHC VIII,2), Berlin 1997, str. 136–137.

na jeho smrti nelze získat podíl na jeho zmrtvýchvstání. Kristovo utrpení je spíše interpretováno jako obraz utrpení lidského, které je způsobeno přestupkem Matky. To má samozřejmě praktický dopad pro apoštoly, potažmo také pro čtenáře textu. Cílem člověka není mučednická smrt, jakkoliv ta může být nevyhnutelná, jako v případě apoštolů. Cílem člověka, jak jsme viděli, je oprostít se od sebe sama, tedy od svého smrtelného těla a stát se podobným Kristu, nikoliv však následováním příkladu mučednické smrti, ale v tom, že se člověk sám stane zjevovatelem uprostřed smrtelných lidí. Spíše než o fyzickou smrt se tak jedná o vejítí do stavu, kdy člověk není ovlivňován tělem.

Zjevení Jakubovo¹³

Druhým spisem kodexu Tchacos je *Zjevení Jakubovo*. Také tento traktát, stejně jako *List Petra Filipovi*, je dochován v nálezů z Nag Hammádí. I zde je utrpení a smrt jedním z hlavních témat.

Traktát je psán převážně formou rozhovoru Jakuba s mistrem a je rozdělen na dvě zřetelně oddělené části. Jejich obsahem je rozhovor před¹⁴ a po¹⁵ ukřižování.

Rozmluva před ukřižováním je jakási předpověď budoucích událostí, jejímž prostřednictvím Kristus připravuje Jakuba na to, co přijde. Podobně připravuje Ježíš své učedníky v kanonických evangeliích.¹⁶ Jakub je nicméně v našem spise se vším daleko lépe srozuměn než Ježíšovi učedníci v kanonických evangeliích, kteří jsou tam často vykresleni jako nechápající (což tvoří příkrý kontrast s jejich pochopením po zjevení Krista po vzkříšení; viz zvláště *Lukášovo evangelium*).

V prvním rozhovoru není o podstatě utrpení žádná zmínka. Kristus pouze říká, že bude zajat, o utrpení a smrti se však nedozvídáme nic. Nicméně i z prvního rozhovoru je jasné, že smrtí nic nekončí.¹⁷ Tato část spisu

¹³ Jedná se o spis dochovaný jak v kodexu Tchacos (:CT 10–30), tak také v nálezů z Nag Hammádí (:NHC V,3 24,10–44,10).

¹⁴ 1ZjJk NHC 24,10–30,3 a ZjJk CT 10,1–16,25.

¹⁵ 1ZjJk NHC 31–42 a ZjJkCT 17,20–29,14.

¹⁶ Srv. např. Mk, 8,31nn; L 9,22; aj.

¹⁷ Naopak Ježíš zde o sobě výslovně říká: „Poté se zjevím pro výtku archontům. A zjevím jim, že je někdo, koho se nelze zmocnit. Jestliže se ho zmocní, tehdy se on zmocní všech. Nyní odejdu. Pamatuj, co jsem řekl, a měj to stále před sebou.“ Jakub pravil: „Pane, vynasnažím se, jak jsi řekl.“ I rozloučil se Pán a dovršil to, co mělo být dovršeno.“ 1ZjJk NHC 30,1–3, srv. ZjJk CT 16,16nn.

má funkci jakési přípravy na druhý rozhovor, který, jak je oznámeno, bude následovat po ukřižování.¹⁸

Druhý rozhovor se odehrává po Velikonocích. Jakub je s učedníky na hoře Galgélam.¹⁹ Ukazuje se, že si Jakub nebyl vědom pravého průběhu Kristova utrpení, a tak na úvod rozhovoru s ním projevuje soucit. To se stává výchozím bodem pro výklad o Kristově utrpení, které je také jedním z hlavních témat Kristova zjevení Jakubovi.²⁰ Nejenže si Jakub nebyl vědom pravého průběhu utrpení, nýbrž nebyl si vědom ani pravé Kristovy podstaty. Tu mu v rozhovoru po velikonočních událostech Pán ukazuje, přičemž vysvětluje, že utrpení bylo pouze zdánlivé. Na vysvětlení Kristus říká: „Já jsem ten, kdo přebýval od počátku ve mně.“²¹

Kristus sděluje Jakubovi, že v žádném případě nezemřel a netrpěl.²² Zde je možná klíč k tomu, proč autor nemluví o Kristově smrti. Nesmí být totiž pochyb, nejedná se o smrt, nýbrž o oddělení se a osvobození se od tělesné části. Kristus trpěl pouze zdánlivě. Tím, kdo ve skutečnosti trpěl, byl pozemský člověk, obraz nebeského. To, co se zdánlivě jevilo jako bolest, utrpení a smrt, se obrátilo pouze proti obrazu. Nalik byl pouze obrazem, byl nedokonalý a navíc dílo archontů, jako vše tělesné. A jako takové patří zkáze a zhouba, která jej postihne, je správná. Archonti a mocnosti byli oklamáni obrazem Krista, nechali jej trpět, samotný Kristus však trpět nemohl.²³

I v tomto spise tedy není smrt Krista pro spásu důležitá, stejně jako jsme to viděli i v PtFp. Jestliže však smrt spasitele nepřináší záchranu, co je to, čím je člověk spasen? Zjevení Jakubovo nám tuto otázku zodpovídá formou nádherného hymnu, který se nachází na čtrnácté a patnácté straně. Jakub v něm říká toto:

„Ty jsi přišel s poznáním, abys pokáral jejich nevědomost
Přišel jsi s rozpomněním, abys pokáral jejich zapomnění

¹⁸ Nelze si nevšimnout jisté vyhýbavosti v označování toho, co se vlastně má přihodit. Většinou Kristus referuje o ukřižování jako o „tom“ (např. ZjJk CT 16,27) či odkazuje na ně nepřímou adverbium „poté“ (ZjJk CT 16,1), a podobně.

¹⁹ ZjJk CT 17,9. 1ZjJk NHC 30, 20–21: „Gaugélan“.

²⁰ Dalším velkým tématem, které v druhém rozhovoru Krista s Jakubem bezprostředně navazuje na výklad o smrti a utrpení Krista, je poučení o tom, jak lze uniknout z moci archontů a mocností (ZjJk CT 19,23nn), které se budou snažit zadržet Jakuba na cestě k „tomu, který byl na počátku“ (ZjJk CT 20,16). Struktura výkladu je tedy velmi podobná PtFp.

²¹ ZjJk CT 18,6–8; srv 1ZjJk NHC 31,17–18.

²² ZjJk CT 18,8–9 a 1ZjJk NHC 31,19–20.

²³ ZjJk CT 18,4–16 a 1ZjJk NHC 31,14–26.

Nemám o tebe obavy, neboť

Jsi přišel do nevědomosti, avšak nebyl jsi v ní ničím pošpiněn

Přišel jsi do zapomnění a vzpomínka je v tobě

Kráčel jsi v bahně a neposkrvnil ses,

...

Já však takový nejsem, já jsem oblékl každé jejich zapomnění.“ (ZjJk CT 14,21–15,9)

Kristus je zde popisován jako někdo, kdo není z tohoto světa, jako ten, kdo na tuto zem přišel odjinud. Nicméně toto se týká také Jakuba, jak ukazují poslední dva verše hymnu. Původ mimo materiální svět je tedy oběma společný. To, co činí hlavní rozdíl, je zapomnění. Jakub, ač nebyl jako archonti a mocnosti, přesto oblékl vše, co od nich pocházelo, a upadl tak do zapomnění o věcech božských, o svém původu a cíli. Kristus naproti tomu – a v tom spočívá klíčový rozdíl mezi Jakubem a Kristem – přišel do hmotného světa, ale ten ho nepohltil, neboť si dokázal zachovat vzpomínku na svět duchovní. Ač přišel do nevědomosti, dokázal si uchovat poznání.

První dva verše nám ukazují, v čem viděl autor *Zjevení Jakubova* hlavní úlohu Krista na Zemi. Kristus přišel s poznáním a s rozpomněním, aby odstranil nevědomost. Kristova spása nespočívá v utrpení na kříži a v zmrtvýchvstání. Kristova úloha je, jak je vidět z hymnu, zjevovatelská. Kristova spása ve *Zjevení Jakubově* spočívá ve zjevení toho, oč Jakub kvůli zapomnění přišel.

Klíčovým tématem druhého rozhovoru je nedůležitost tělesné stránky, která je pro člověka poutem a zapomněním. Spásy pak lze dojít pouze odvržením tohoto pouta, jak je vidět v prvním rozhovoru. Tam je naznačeno, že k Tomu, který je, lze dojít pouze pod podmínkou odvržení slepého úmyslu, a tak se odpoutat od těla. Takovýmto odpoutáním od těla se stane Jakub sám tím, který je.²⁴ Utrpení je sice nevyhnutelné, ale k dosažení spásy je třeba odvrhnout slepý úmysl a dojít poznání.

Jidášovo evangelium²⁵

Jidášovo evangelium na rozdíl od prvních dvou traktátů kodexu Tchacos nemá utrpení a smrt jako jedno ze svých hlavních témat. Není rozhodně

²⁴ 1ZjJk NHC 27,1–10: „Kdybys je (tj. pluky mocností, pozn. PR) chtěl nyní spočít, nebudeš moci, dokud od sebe neodvrhneš slepý úmysl, toto pouto, které tě váže v těle. Tehdy dosáhneš k tomu, který je. A již nebudeš Jakub, ale Ten, který je.“ Srv. ZjJk CT 13,15–14,1: „A již nebudeš Jakub, nýbrž ten, který (přebývá) v Tom, který je.“

²⁵ CT 33–58.

bez zajímavosti, že spis končí vydáním Ježíše na smrt²⁶ a o vlastním průběhu ukřižování již nemluví. Autor textu mohl předpokládat, že čtenář ví velmi dobře, co následovalo. Ani podle *Jidášova evangelia* není smrt důležitá ve spásném procesu lidstva. Podle tohoto spisu přišel Ježíš na zem, aby učinil velká znamení a zázraky pro spásu lidstva (JdEv 33,9). Smrt není tím, co přináší spásu, ale stejně jako jsme tomu byli svědky u předchozích dvou traktátů, je spolu s utrpením nedílnou součástí života Krista i hlavního protagonisty a pro pisatele traktátu je to zjevně důležité téma. Lze to vidět z líčení Jidášovy vize,²⁷ v níž příchodu do velkého domu,²⁸ který není přístupný žádnému smrtelníkovi, předchází kamenování od apoštolů. Také Kristus je vydán Jidášem na smrt, ovšem z porušeného textu se zdá, že to není vnímáno pozitivně: výklad o oběti člověka, který nese Ježíše, totiž následuje po zmínce oběti Saklovi, kterou je možno interpretovat jako polemiku proti praktikám velké církve. Jidáš je označen za toho, kdo tyto všechny předčí právě tím, že Ježíše vydá: Ježíš Jidášovi praví: „Ty obětuješ člověka, jenž mne nese.“²⁹ Oběti pak jsou vnímány jako nepochopení pravého učení a popisovány jako idolatrie.

Jidášovo evangelium v ostré polemice vystupuje proti obětní praxi v raném křesťanství. Obětí, tedy eucharistií, je zpřítomňována i oběť, a tedy smrt Kristova. Autor JdEv v tom vidí novou idolatrii a zásadní nepochopení Kristova poselství.

Jidášovo evangelium nepopisuje smrt Krista jako nevyhnutelnou pro spásu a naopak se staví negativně k obětní praxi, která ji zpřítomňuje. To s sebou nevyhnutelně nese obtíže při interpretaci smrti Kristových následovníků jakožto něčeho kladného. Zdá se, že i tento spis chápe smrt jako věc nevyhnutelnou, která však nemá žádnou úlohu ve spásném procesu.

*Allogenés*³⁰

Posledním traktátem kodexu Tchacos je *Allogenés*. Tento traktát je velmi porušen a bohužel jej známe v jediné verzi, a tudíž nejsme schopni re-

²⁶ JdEv 58,24–26.

²⁷ JdEv 44,15–46,4.

²⁸ Toto místo je vyhrazeno pouze pro svaté a ani měsíc, ani slunce nad ním nebudou mít moc. Podle Ježíšových slov je výklad o tomto domu tajemství Království. Srv JdEv 45,17–26.

²⁹ JdEv 56,17–20.

³⁰ CT 59–66.

konstruovat chybějící části.³¹ V traktátu je Allogenés³² pokoušen Satanem podobně, jako je Kristus pokoušen v kanonických evangeliích.

Přestože značná část traktátu chybí, nic nenasvědčuje tomu, že by se v něm mluvilo o utrpení či smrti ať už hlavní postavy či jejích následovníků. Text se tak nedotýká tématu, kterému se věnujeme. Může nám nicméně poskytnout klíč k celému kodexu právě proto, že se nevěnuje utrpení a smrti explicitně. Ve spise je Allogenés pokoušen Satanem. Ten nabízí to, co je lidmi obvykle považováno za důležité, tedy hlavě bohatství. Allogenés vše odmítá a vítězí tak nad pokušitelem. Ačkoliv se zde nejedná o smrt v pravém slova smyslu, přeci jen se jedná o opuštění běžného života ve prospěch života duchovního. Je tedy možno mluvit o symbolické smrti pro hmotný svět. Jde o opuštění hmotného světa, ač tělesná schránka bude přebývat na zemi až do smrti. Smrt již pak nebude znamenat konec. O smrti se tak autor již nepotřebuje zmiňovat, protože není důležitá. Vše důležité, tedy zřeknutí se hmotného světa, se stalo před smrtí a smrt je tak pouhým přechodem k tomu, co nastalo již dříve. Boj proti mocnostem se neodehrává v okamžiku smrti či po ní, ale během života.

Podíváme-li se touto perspektivou na ostatní traktáty, pak nás již nepřekvapuje, že Kristova fyzická smrt nehraje ve výše zmíněných traktátech důležitou roli. „Odložení toho, co náleží zkázé“ podle PtFp a „odvržení zapomnění“ z 1Zjkk je možno interpretovat optikou posledního spisu CT jako způsob setrvání ve světě a zároveň jeho opuštění. Člověk se vymaní ze zákonitostí a potřeb hmotného světa a je tak osvobozen od smrtelnosti. Metaforu smrti pak můžeme chápat jako symbol pro oddělení duchovní a fyzické složky, a to i během života v hmotném těle.

Závěr

Smrt Ježíše i apoštolů je ve spisech kodexu Tchacos brána jako realita, je to něco, čemu není možné se vyhnout, nicméně chybí známky toho, že by čtenáři byli vyzýváni k dobrovolné volbě této cesty. Ježíšova smrt je pak chápána jako napodobení utrpení člověka na této zemi a nikoliv jako spásonosná událost. Protože pozemský svět je chápán jako zatracení (JdEv 50,14) může již pobyt člověka na zemi být chápán jako smrt. Spása člověka

³¹ Třetí traktát jedenáctého kodexu z Nag Hammádí se také nazývá *Allogenés*, jedná se však o jiný text.

³² Allogenés, tedy „ten, kdo pochází odjinud“, je v tomto traktátu jméno pro Krista (jak lze usuzovat z podobností co do motivů jeho příběhu s evangelií; srv. Mt 4,1–11, Mk 1,12–13, Lk 4,1–13, Mk 9,2–13).

je dosažena skrze poznání a skrze zřeknutí se tohoto světa. Toto odvržení tělesné části člověka lze metaforicky vykládat jako smrt pro svět. Společným motivem textů kodexu Tchacos je nedůležitost utrpení a smrti Krista ve spásném procesu pro člověka. To má samozřejmě praktické dopady i pro ty, jimž byl kodex Tchacos určen. Jakkoliv mohla nastat mučednická smrt,³³ není tím, co je opravdu důležité. V době vzniku kodexu již nebyla mučednická smrt jevem tak častým a ve volbě spisů pro tento kodex máme možná před sebou pokus o interpretaci role utrpení a smrti v životě jeho editorů a adresátů.

Pavel Rynes
Cetrum biblických studií
Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
pavel.rynes@gmail.com

³³ V době vzniku kodexu však možná spíše z rukou církevních představitelů, než ze strany státních úředníků, jak vyplývá například z Ammiana Marcellina, *Res Gestae lib.* XXII V,1–5.

Mandi – *mandejská svatyně*¹

Jiří Gebelt

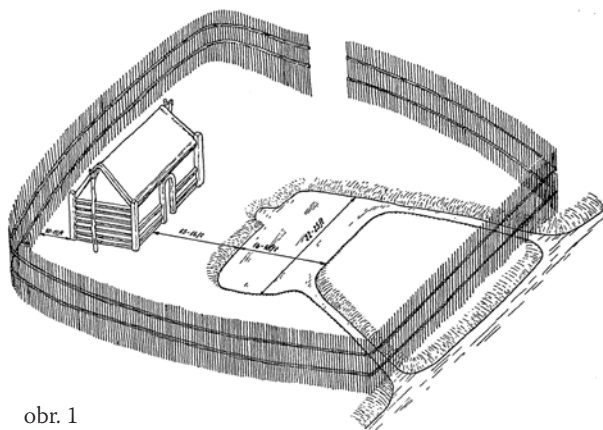
Summary: Mandi – *Mandaean Sanctuary*

The aim of this paper is to describe the architecture of the Mandaean sanctuary in the context of other ritual buildings and to explain its symbolical and practical meaning. The author describes the construction of the Mandaean sanctuary in the Australian diaspora and depicts its importance for the present-day community.

Based on reliably documented reports and his own observations, the author distinguishes three types of Mandaean ritual buildings. Two of them have a relatively simple design; their construction is simple and they are always connected with a specific ritual act. The first of these is a “booth” used in the wedding ritual and in the first two days of the priestly initiation (often referred to as *andiruna*). The second building (which has a similarly simple structure) is also associated with the initiation ritual. The priesthood aspirant, together with his teacher, spends seven days in this building during which he is initiated into the priesthood’s wisdom (*naširuta*). In the text of the initiation ritual this “hut” is usually called *škinta*. The third type of Mandaean ritual building is the sanctuary called *maškna*, *mandi* or *bimanda*. Its construction is much more demanding and complex than the other types, and its consecration is a complex ritual which can last for almost 14 hours. *Mandi* has an important symbolic and practical meaning for the Mandaeans. The ritual of the ascension of soul (*masiqta*), which is a part of the complex ritual of

¹ Autorovy výzkumy Mandejců podpořila Grantová agentura ČR (Projekt 401/05/0989). – V prepisech mandejských jmen, pojmů a citátů textů se držím transliterace zavedené Macúchem a Drowerovou (Drower – Macuch, *Dictionary*, str. xi), pouze *ajin* přepisují v navázání na Burteu (*Fest*, str. 9) jako „e“. Odkazy a zkratky: na texty sbírky *Qulasta* odkazují dle textově kritického vydání Lidzbarského (Lidzbarski, *Liturgien*, zkratka ML). Pouze jedná-li se o texty, které Lidzbarského vydání neobsahuje, odkazují, resp. překládám dle faksimile přetištěného ve vydání Drowerové a zároveň (za lomítkem) odkazují i na její překlad (Drower, *Prayerbook*, zkratka CP). *Ginzu* citují dle textově kritického vydání Petermannova (*Thesaurus I*) a Lidzbarského překladu do němčiny (*Ginza*). Zkratka Gi odkazuje k *Pravé Ginze* (*Ginza iamania*), Gs (*Ginza smala*) k *Levé Ginze*. *Knihu Janovu* (*Draša d-iahia*, zkratka Di) citují dle textově kritického vydání Lidzbarského (*Johannesbuch*), odkazují nejprve na mandejský text, pak na německý překlad. Také v případě sbírky *Alp trisar šuialia* (*Questions*) a textu mandejského iniciačního rituálu (*Coronation*) odkazuje údaj na stránku před lomítkem na mandejský text, údaj za lomítkem na anglický překlad. Zkratka D.C. odkazuje k jednotlivým textům ze sbírky Drowerové („Drower Collection“), viz Drower, *Bibliography*. K Mandejcům v češtině viz např. monografii Kurta Rudolpha, *Gnóze*, především str. 355–367, nebo Gebelt, *Náboženství*.

priestly initiation, depends on its existence. With the increasing instability of the traditional territory occupied by Mandaeans (Iraq, Iran), the ability to perform priestly initiation in a prescribed manner in the diaspora is probably the only chance of survival of the Mandaean community. The construction and consecration of the *mandi* in Australia in 2007 was therefore of great importance to the community as a whole.



obr. 1

Snad každý, kdo byt' jen krátce nahlédl do nějaké monografie o Mandejcích nebo do některé z publikací o gnózi, zná náčrt oploceného kultického areálu s malou chatkou a bazénem s přitékající a odtékající vodou od lady Drowerové [obr. 1].² Záměrem mého příspěvku je popsat architekturu mandejské svatyně v kontextu dalších rituálních staveb, vysvětlit její symboliku a roli v rituální praxi. V závěru popisují stavbu mandejské svatyně v australské diaspoře a její význam pro současnou mandejskou komunitu.

Pojmy a stavby

Mandejština je poměrně bohatá na pojmy užívané pro označení chrámu. V polemice s jinověrci se objevují pojmy *hikla* a *ekura*.³ Pro vlastní rituální stavby užívá písemnictví několik výrazů. Ve starších textech se jedná především o dvě substantiva odvozená od kořene *ŠKN* (bydlet, přebývat).

² Drower, *Mandaeans*, str. 141. Obrázek byl přetištěn, resp. překreslen v řadě monografií. Viz např. Rudolph, *Gnóze*, str. 363, nebo Pokorný, *Píseň*, str. 178.

³ *hikla* ML 37:1–2; *ekura* ML 51:10–11; 68:5; 128:9.

Je to jednak výraz *maškna*,⁴ jímž Starý zákon označuje „svatostánek“ (*miškan*),⁵ jednak *škinta* (pl. *škinata*), jež je mandejskou formou hebrejského a aramejského *šechina* označujícího „přítomnost boží“.⁶ Třetím pojmem (asi nejvíce známým i pro pro širší odbornou veřejnost) je *mandi*. Neomandejský výraz „mandí“ je původně plurální formou od *manda* (*mandia*), objevujícího se především v rituálních komentářích ve složenině *bit manda*, popř. ve zkráceném *bimanda*. Etymologie slova *manda* je sporná,



obr. 2



obr. 3

většinou je chápeme jako ekvivalent řeckého *gnosis*. *Bit manda* pak můžeme přeložit jako „dům poznání“.⁷

Pojmy *škinta*, *maškna* a *bimanda* nebo *mandi* jsou užívány (často i v rámci jednoho rituálního textu) synonymně⁸ pro označení v úvodu

⁴ „Příbytek“ či „obydlí“ (Nöldeke, *Grammatik*, str. 52:5). Podle textu syrštinou písčícího teologa Theodora bar Konai z Kaškaru jsou Mandejci v Maišánu nazýváni též „mašknejci“ (Kruisheer, *Ketábá*, str. 165; Rudolph, *Prolegomena*, str. 256). V žádném známém mandejském textu však není výraz „mašknejci“ jako sebeoznačení doložen.

⁵ *Maškna* má stejný základní význam jako *škinta*, tedy „příbytek“ či „obydlí“ (Nöldeke, *Grammatik*, str. 129:3). Starozákonní *miškán* překládá ekumenický překlad jako „svatý příbytek“, bible Kralická jako „stánek“ (Ex 25,9 a jinde).

⁶ Sokoloff, *Dictionary*, str. 1145.

⁷ Burtea, *Zihrun*, str. 167; Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 247; Macuch, *Anfänge*, str. 114–115. Souvislost mezi označením rituální stavby a významem *manda* coby „poznání“ však není jednoznačná. Starší diskuzi k tématu shrnuje Rudolph, *Kult*, str. 20, pozn. 1.

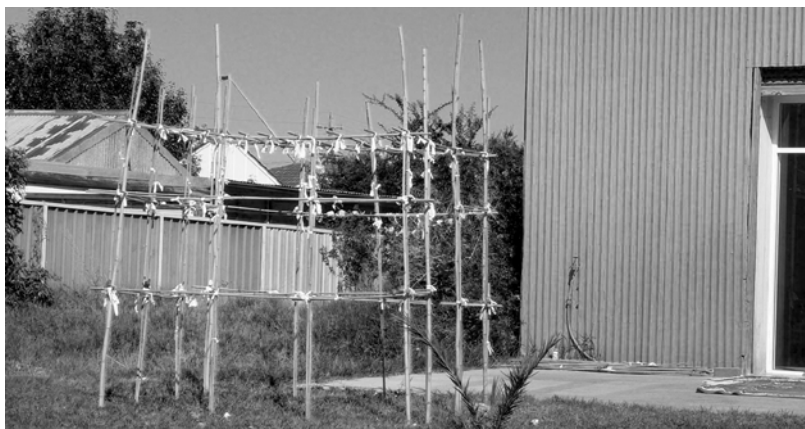
⁸ Často dokonce v bezprostředním kontextu jako v případě textu kněžské iniciace při popisu *masiqta*: kněží vstoupí do „*maškna*“ (Drower, *Coronation*, str. 26) a opouští „*bimanda*“ (*ibid.*, str. 35; Drowerová překládá v obou případech



obr. 4



obr. 5



obr. 6

zmíněné malé svatyně zbudované u bazénu s přitékající a odtékající vodou v areálu obehnaném zpravidla rákosovým plotem [obr. 2 a 3]. Sám areál je také označován jako *mandi* nebo *manda*.⁹ Vedle této typické stavby zná mandejské náboženství ještě dvě další rituální stavby. Především bouda či chatku jednoduché konstrukce stavěnou v podmínkách Předního východu z rákosu a označovanou nejčastěji jako *andiruna*

„sanctuary“). Někdy jsou dokonce různé pojmy užity v jedné větě, jako v textu *Šarh d-paruanaiia* (Burtea, *Fest*, ř. 97, str. 28/29; viz k tomu poznámku tamtéž na straně 172).

⁹ Někdy k němu pravděpodobně odkazuje i pojem *maškna* (např. Drower, *Questions*, str. 169, pozn. 10).

[obr. 4 až 6].¹⁰ *Andiruna* se staví pouze u příležitosti dvou rituálů. Především v ní probíhá i nepraktikujícími Mandejci vyhledávaný svatební rituál; pak je zpravidla vyzdobena vajíčky symbolizujícími plodnost a v horní části má připevněn bílý pruh látky, o kterém rituální komentáře hovoří jako o „malém nebi“ (*šumia ešartia*). V *andiruně* se rovněž koná úvodní část kněžské iniciace (*traša d-taga*), konkrétně první dva dny složitého komplexního rituálu, který celý trvá dlouhých 68 dní. Aspirant kněžství je v *andiruně* podroben první zkoušce vědomostí, během níž musí prokázat znalost hymnů a modliteb, které obsahuje sbírka *Qulasta* (ML č. 1–103).¹¹ Poslze zde stráví spolu se svým učitelem (tedy knězem, který jej zasvěcuje) noc ze soboty na neděli, během níž učitel (*rba*) svému žáku až do rána vysvětluje tajemství Ginzy. Přítomnost textu Ginzy a dalších předepsaných rukopisů v *andiruně* během rituálu je podmínkou jeho platnosti.¹²

Druhého dne, tj. v neděli, je *andiruna* stržena a dějství rituálu se přesouvá do jiné stavby, kterou relevantní texty označují pojmem *škinta*.¹³ *Škinta* se staví z rákosu podobně jako *andiruna*, její konstrukce je však stabilnější a rákosem bývá vyplněna i základní konstrukce stavby, takže dění uvnitř „chatky“ lze pozorovat pouze úzkým vchodem. Stavba má zpravidla podobně jako *mandi*¹⁴ sedlovou střechu, přes níž bývá rovněž přehozen

¹⁰ Rovněž *andruna*, *endruna* („místnost“, „bouda“). Slovo je perského původu (Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 26). Drowerová překládá v textu svatebního rituálu jako „booth“ („bouda“, „stánek“, viz např. Drower, *Qabin*, str. 33 a 34), v kontextu kněžské iniciace jako „initiation-hut“ (Drower, *Coronation*, str. 1, pozn. 2). Samotný text svatebního rituálu ale používá pro označení stavby, v níž se rituál odehrává, paralelně pojmy *andiruna* a *škinta*. Drowerová překládá obojí jako „booth“. Viz Drower, *Qabin*, ř. 1–60 na str. 5–6.

¹¹ Drower, *Coronation*, str. 3. Dle líčení Drowerové sedí aspirant kněžství (*šualia*) při zkoušce před *andirunou* a teprve poté, co úspěšně obstál při recitaci, smí vstoupit do „iniciační chaty“ (Drower, *Mandaeans*, str. 152).

¹² Přineseno má být tolik textů, kolik je jen možné. Výslovně jsou předepsány *Ginza*, *Kniha Janova*, *Díván vznešeného království* (*diuan malkuta elaita*), *Kniha duší* (*sidra d-nišmata*) a také svitek *Velký první svět* (*alma rišaiia rba*). Po stržení *andiruny* jsou texty přeneseny do *škinty*.

¹³ Drower, *Coronation*, str. XIII, 3. V textu Drowerová slovo nepřekládá a nechává v anglickém textu *škinta*. Pojem *škinta* je tedy v různých souvislostech v mandejských textech užíván pro označení všech tří rituálních staveb.

¹⁴ Na rozdíl od dvou zbývajících staveb (*andiruna* a *mandi*) neznám iniciační chatu z vlastních terénních výzkumů. Musím vycházet z popisu Drowerové a ze soukromých fotografií, které ovšem nejsou určeny ke zveřejnění. Drowerová sama iniciaci nebyla přítomna a vychází z vyprávění svého informátora (Dro-

bílý pruh látky (obvykle mušelínu).¹⁵ *Škinta* musí být nejprve konsekrována, aby v ní mohl být rituál kněžské iniciace celebrován. Děje se tak za recitace textu ze sbírky *Qulasta*.¹⁶

„Požehnána budiž tato *škinta* Mocného,
v níž koruny¹⁷ jsou utvářeny.
V níž koruny jsou utvářeny
a koruna králi, synu králů (*malka br malkia*), bude nasazena.“

Stržení jedné stavby a přechod aspiranta do druhé lze přitom interpretovat jako výraz změny jeho statutu, totiž přechod od mandejství (laického stavu) ke kněžství (*tarmiduta*).¹⁸ Ve *škintě* pak nově iniciovaný kněz zůstane spolu se svým učitelem až do následující neděle. Během tohoto období recituje modlitby předepsané pro jednotlivé dny týdne a je zasvěcován do tajného vědění. Iniciaci uzavírá rituál *masiqta*, který nově iniciovaný kněz celebruje ve jménu svého učitele. Protože *masiqta* se musí konat v *mandi*, je kněžská iniciace jediným rituálem, který se odehrává ve všech třech rituálních stavbách.

Původ pozemských svatyně

Všechny pozemské rituály, ingredience při nich užívané, jednotlivá dějství, objekty a aktéři mají předobraz v rituálech praktikovaných bytostmi Světla v plérómatu¹⁹ a výjimkou není ani svatyně. Pozemské svatyně jsou nápodobou těch nebeských. *Škinta* je v kosmogonických a teogonických souvislostech označením příbytku bytostí Světla. I Život (*hiia*) coby nejvyšší božstvo má svůj příbytek, svou *škintu*,²⁰ a stejně tak i další bytosti Světa, které stvořil. Stejně jako *utrové* (označení bytostí Světla) stojí ve svých „příbytcích“

wer, *Mandaeans*, str. 148). Její popisy se přitom rozcházejí: srv. Drower, *Coronation*, str. XIII, a *Mandaeans*, str. 152–153.

¹⁵ Při iniciaci kněze má pruh látky přehozený přes *andirunu* modrou barvu, která reprezentuje bytosti Temnoty, na rozdíl od bílé, která je v mandejství barvou Života a Světla (Drower, *Mandaeans*, str.149).

¹⁶ CP č. 328; 350:21–351:2/230:16–19.

¹⁷ Koruna (*taga*) je jednou z insignií kněží, kteří jsou považováni za krále (*malka*), proto se rituál kněžské iniciace jmenuje „nasazení koruny“ (*traša d-tagā*).

¹⁸ Drower, *Coronation*, str. XIII. Pojmem „mandejci“ jsou v mandejských textech zpravidla míněni laici, dnes se jím označuje komunita jako celek, tzn. včetně kněží.

¹⁹ Např. ML 50:9–10.

²⁰ Např. ML 38:6; 80:5; 87:6–7.

a velebí mocný Život (*hiia*), tak i jejich zástupci na zemi (*tibil*), kněží ve svých *škintách*, totiž v pozemských svatyních, konají rituály ve jménu Života. Texty někdy hovoří o „dolních *škintách*“, v nichž kněží (králové) velebí bytosti Světla, ale často nelze v liturgických textech jednoznačně identifikovat, kdy jsou míněny příblytky nebeské a kdy pozemské svatyně.²¹ V souladu s mandejským rituálním myšlením je původ chrámu pozemského odvozen z říše Světla.²² V jednom z textů *Knihy duší* (*sidra d-nišmata*) figuruje *maškna* mezi „svědky“ vzestupu, tzn. mezi prvky či jednáními z oblasti rituální praxe, jež mohou „dovědčit“, že se jich Mandejec během svého pozemského života účastnil, čímž je podmíněn návrat jeho duše do říše Světla.²³

„Jordán a jeho dva břehy
nám budou svědky.
Pih̄ta, *kuš̄ta* a *mambuga*²⁴
nám budou svědky.
Neděle a shromážděná almužna (*kana d-zidqa*)
nám budou svědky.
Chrám (*maškna*), v němž se klaníme,
nám bude svědkem.
Almužna v naší ruce
nám bude svědkem.
Náš Otec v našem čele
nám bude svědkem.“

Protože je dnes „chrám“ (tedy *mandi*) přístupný pouze zasvěceným, vyvstává v souvislosti s citovaným textem otázka po původu ideje chrámu v mandejském náboženství. Byl chrám původně přístupný i pro laiky? Tzv. „kněžská modlitba“ z 13. knihy *Ginyz* řadí nedělní návštěvu chrámu mezi základní povinnosti Mandejců:²⁵ všichni ti, „kteří podstupují rituál *mašbuta*²⁶ v Jordánu a jsou poznamenáni znamením Života, kteří v předvečer dne a v neděli přicházejí do chrámu (*maškna*) a dbají řádu krásného,

²¹ Drower, *Prayerbook*, str. 38, pozn. 4.

²² *Ibid.*, str. 264, pozn. 5.

²³ ML 33:12–4:4.

²⁴ *Pih̄ta* a *mambuga* – mandejské pojmy pro chléb a doušek vody konzumované při rituální hostině. *Kuš̄ta* znamená „pravda“ a zde odkazuje k rituálnímu podání ruky, jež je důležitou součástí rituálů.

²⁵ Citovaná pasáž: Gi 285:21–286:5/283:30–284:8, též Gs 37:13–17/451:32–37.

²⁶ Na nesnáze spojené s překladem názvu mandejského rituálu *mašbuta* jako „křest“ jsem upozornil ve studii „Mašbuta“ (především str. 44–45). „Křest“ od-

prokazují úctu (*sigudta*), stojí za kněžími, přijímají *pihta* a dávají *kušta*, tvoří dohromady společenství (*laupa*), své syny a dcery nechávají podstoupit rituál *mašbuta* a přijmout znamení Života, v jejich srdcích spočívá víra v mocný první Život; ti, kteří s trpícími mají soucit a slitování, své ženy, syny a dcery posílají v předvečer dne do chrámu, činí službu (*pahluta*), v jejich domě almužna nepřenocuje,²⁷ přinášejí ji (totiž) do chrámu.“

Některé texty jsou v tomto ohledu „skromnější“ a hovoří o „bráně chrámu“ (*baba q-maškna*).²⁸ Skutečnost, že původní význam a role chrámu se pravděpodobně lišily od významu současného, tradicí a texty doloženého, potvrzují i pasáže, podle nichž byla v chrámu (nebo v kultickém areálu?) původně shromažďována almužna:²⁹

„Když sobota večerem končila,³⁰
když neděle přicházela k dobrému,³¹
almužnu (*zidqa*) vzal jsem do své tašky,
do svých rukou vzal jsem bochník chleba (*tulamta*).
Almužnu vzal jsem do své tašky,
šel k bráně chrámu (*baba q-maškna*),
almužnu dal jsem k almužnám
a bochník chleba k jídlu pro chudé (*sibla*):“³²

Z textů můžeme tedy usuzovat na to, že v počátcích mandejství hrál chrám v mandejském náboženství jinou roli než dnes: byly zde shromažďovány dary pro chudé obce (almužna) a buď přímo chrám, nebo areál před ním byly místem shromažďování komunity. V současné každodenní rituální praxi jednotlivých komunit nehraje chrám zdaleka tak důležitou roli, což ale nesnižuje jeho význam, jak bude ukázáno v závěru textu.

Dodejme, že „chrám“ či „svatyně“ se často objevuje v polemice vůči jinověrcům, především vůči židovství. V souvislosti s hypotézou o půvo-

kazuje ke křesťanskému křtu, jehož význam je jiný než význam mandejského rituálu *mašbuta*.

²⁷ Koriguji dle Lidzbarského na *labaiit* (Lidzbarski, *Ginza*, 284, pozn. 1; viz Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 57).

²⁸ Gi 44:3/42:2.

²⁹ Gs 101:4–7/542:7–14.

³⁰ K dané pasáži viz Drower, *Prayerbook*, str. 136, pozn. 2.

³¹ Čtu s přihlédnutím k paralele v textu *Qulasta* (ML 220:9) podle rukopisu B a D *lṭab* (Petermann, *Thesaurus II*, str. 218).

³² K *sibla* viz Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 324b, a Lidzbarski, *Ginza*, str. 542, pozn. 3.

du Mandejců v nějaké židovské okrajové skupině je třeba zdůraznit, že mandejská polemika vůči chrámu je odlišná od kritiky Ježíšovy a textů z Kumránu. Není to kritika, jež by „chrám“ uznávala a usilovala by o změnu chrámové praxe kvůli obnově Izraele atp.³³ Chrámu je zde spíše symbolem vlastní náboženské přináležitosti: láska k „bráně chrámu“ (*baba d-maškna*) je paralelou k „lásce k našorejstvi“ (tj. k mandejství) a opozitem nenávisti k chrámu židovskému (*bit ama*)³⁴ v textu o Miriai, židovce, která konvertovala k mandejství.³⁵

Tradiční mandí

Označení *mandi* začali Mandejci v 2. pol. 20. stol. užívat k označení stavby určené k výkonu jakýchkoli rituálů. Jako „mandí“ tak byly nazývány nové areály se společenskou místností a vykachličkovanými nádržemi pro rituál *mašbuta*, které vznikaly v 70. letech v Iráku (Bagdád, Basra, Násiríja)³⁶ a později v diaspoře (např. ve Švédsku). Podle kněží³⁷ by však pojem *mandí* měl být rezervován pouze pro tradiční, výše zmíněnou stavbu, jež připomíná spíše chatku. Její stavba a konstrukce je přesně stanovena.³⁸ *Mandí* se staví u vodního toku, přičemž největší vzdálenost mezi řekou a svatyní by neměla přesahovat 10 m.³⁹ Kanálem je voda přiváděna do bazénu před *mandí* a důraz je kladen na to, aby voda přitékala a odtékala přirozeně. Jen tak může být považována za „živou vodu“. V areálu by měl růst myrtový keř.⁴⁰

³³ Evans, *Opozice*, str. 243.

³⁴ Lidzbarski překládá jako „Volkshaus“, Drowerová jako „synagoga“ (Lidzbarski, *Johannesbuch*, str. 76 pozn. 1); ML 211: 3; Di 128: 7/127:1–2 (protiklad *bit ama/bit maškna*). Jeruzalémský chrám je v mandejských textech označován jako *bit mjadša*, *bit mjadšia* (Lidzbarski, *Johannesbuch*, str. 242, pozn. 4; Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 4; např. Di 66:15/75:18/; 127:13/126:6).

³⁵ Legenda o židovce Miriai je zmíněna v souvislosti s konverzí a křtem (přijatým od Anoše *utry*) na jednom místě v Ginze (Gi 332, 1–11/341:21–39) a ve sbírce *Qulasta* (ML str. 209–212), v *Knize Janově* je rozvinuta do dvou delších kapitol (34–35), přičemž příběh se odehrává v Jeruzalémě na břehu Eufratu.

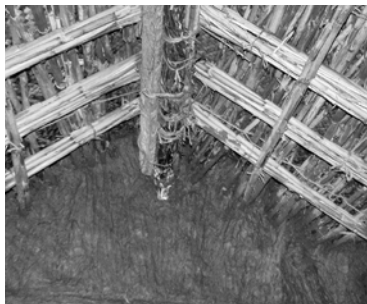
³⁶ Alsohairi, *Mandäer*, str. 12–13. Fotografie moderního bazénu z Iráku z roku 1972 obsahuje Rudolphova publikace *Mandaeism* (obr. XXI).

³⁷ Osobní rozhovory s kněžími v Austrálii.

³⁸ Podle Drowerové je stavba *mandí* kodifikována písemně (Drower, *Mandaeans*, str. 123). Neznám ale žádný text, podle něhož by se stavělo. Rituál posvěcení *mandí* je obsažen ve svitku *Šarh d-paruanaii* (Burtea, *Fest*, str. 29–55).

³⁹ Choheili, *Shkinta*, str. 1.

⁴⁰ Drower, *Prayerbook*, str. 79, pozn. 2.



obr. 7



obr. 8

Na stavbu *mandi* se užívá pouze hlína (jíl) a rákos, bavlněný provaz, kmen datlovníku a sláma.⁴¹ Svatyně má rozměry přibližně 2,5 x 3,5 m, výška celé stavby je 2,5 m. Rákosové sloupky nesoucí střešní pilíř (z datlovníku) jsou situovány jeden na východ, jeden na západ. Na jižní – přední straně stavby je pak vchod. Ten má mít takovou velikost, aby jím jak na šířku, tak na výšku prošel člověk obvyklého vzrůstu, stejnou výšku mají i stěny *mandi*. *Mandi* nemá žádná okna a neobsahuje žádné vnitřní vybavení. Uvnitř jsou zpravidla jen dřevěná sedátka, na nichž kněží sedí při rituálech, aby nemuseli sedět na zemi.

Mandi staví pod dozorem kněží zbožní Mandejci a věří se, že za účast na stavbě je čeká odměna v říši Světla. Důležitou roli hraje symbolika „sedmi“: na střeše je sedm svazků rákosu, ve svazcích je sedm prutů rákosu atp. [obr. 7]. Počet „sedm“ na různých místech architektury *mandi* má symbolizovat sedm sfér horních světů, tzv. *maṭarta* (pl. *maṭarata*), strážních domů, jimiž musí dle mandejské nauky projít duše, když se po smrti těla vrací do říše Světla. Opakujících se sedm prvků má Mandejcům připomínat, aby žili dle mandejské víry a dodržovali povinnosti nutné k tomu, aby duše prošla a nebyla uvězněna v těchto strážních domech.⁴²

Použití materiálu, strohostavby a skutečnost, že vnitřek *mandi* je zcela prázdný, kontrastují s evropskou představou „chrámu“. Pro Mandejce je ale *mandi* „posvátným“ územím, na němž platí přísná rituální pravidla čistoty.

⁴¹ Rákosové chaty jsou obvyklými příbytky obyvatel iráckých a iránských mokřinatých oblastí. Jednotlivé typy těchto staveb popisuje Drowerová (*Mandaeans*, str. 125–126, k *mandi* viz str. 123–124).

⁴² Choheili, *Shkinta*, str. 2.

Poté, co je svatyně náležitým rituálem konsekrována, směřjí do ní stejně jako do celého pomoci „hranic“ (*mišra*, viz níže) vyděleného areálu vstoupovat jen zasvěcení, tj. kněží a také jejich pomocníci.⁴³

Mandi v Austrálii

V současnosti stojí na světě pravděpodobně pouze tři *mandi*. Jedna se nachází v Bagdádu, druhá v Íránu, ukryta zrakům nemandejců coby stavba chráněná ještě jednou nad ní postavenou stavbou [obr. 8]. V březnu roku 2007 byla postavena a posvěcena nová *mandi* v Austrálii. Mandejských svatyní bylo dříve pravděpodobně o mnoho více. Relativně jednoduchá stavba zřejmě umožňovala, aby každá větší komunita s knězem měla svou *mandi*. Budování svatyní bylo znakem prosperity obce⁴⁴ a naopak pokles jejich počtu signalizoval pronásledování a zhoršení pozice komunity. Podle spisu *Haran Gauaita* se za vlády Arsakovců Mandejcům tak dařilo, že počet svatyní (*mašknia*) v Babylonii vzrostl na 400, zatímco zhoršené podmínky života za následné vlády Sasánovců (224–650) se měly odrazit ve snížení počtu až na 160. Tato negativní tendence pak dle textu pokračovala i poté, co Mandejci obývaná území dobyli muslimové.⁴⁵ Pro tak vysoké počty svatyní nemáme žádné externí doklady, můžeme se jen domnívat, že předpokládají tak početnou komunitu, jež by sotva unikla pozornosti historiků. Obecně proto tyto údaje považujeme spíše za idealizovanou vzpomínku na všeobecně za tolerantní považovanou dobu vlády Arsakovců. Ničení mandejských svatyní muslimy je však doloženo již v *Knize Janově*, jejíž redakci datujeme do poloviny 8. stol.⁴⁶ To, že byly mandejské svatyně strhávány nebo zapalovány, dokládají i zprávy z kolofonů: rukopis iniciačního rituálu z r. 1599 dokládá stržení *mandi* v Basře a podle kolofonu Ginzy z roku 1615 vedl záměr postavit *mandi* zřejmě k násilnostem a vposledku k masakru komunity.⁴⁷ Ve výčtu popisů násilností bychom mohli pokračovat. Podle zpráv kolofonů

⁴³ Kněžská hierarchie rozlišuje tři stupně: *tarmida* – *ganzibra* – *riš ama*. Pomocník kněze – *šganda* – neabsolvuje žádnou iniciaci a v přísném slova smyslu není zasvěcen do (tajné) kněžské moudrosti (*naširuta*).

⁴⁴ Drower, *Haran*, ř. 7: *ubnun bimandia* („stavěli svatyně“, str. 3); ř. 90: *mašknia* (str. 10); Macuch, *Anfänge*, str. 114–115; 136.

⁴⁵ Text *Haran gauaita* uvádí pouze, že počet „praporců“ (*drabša*) klesl na 60, ale v předcházejícím líčení vždy uvádí počet praporců a svatyní najednou, takže lze předpokládat, že míněn má být pokles svatyní (Drower, *Haran*, str. 14–15, mandejský text ř. 133–137).

⁴⁶ Di 85:2–3/88:3–4 (*mašknia*).

⁴⁷ Buckley, *Stem*, str. 10–11; 91–92.



obr. 9



obr. 10



obr. 11



obr. 12

usuzujeme, že počet mandejských svatyní byl již v 16. stol. minimální. Podle hodnověrné zprávy Petermannovy z poloviny 19. stol. mají v době jeho pobytu Mandejci jen jeden „chrám“ a ten stojí v Súq al-Šujúh.⁴⁸ O zabavení, resp. zničení *mandi* v Iráku hovoří zpráva „Mandaean Human Rights Group“ z ledna 2007⁴⁹ a právě na pozadí podobných zpráv je třeba vnímat konsekraci první diasporní *mandi* vůbec roku 2007. Její stavba byla velice důležitým počinem, a to jednak vzhledem k rozrůstající se komunitě v Austrálii, která čítá kolem 4 000 Mandejců a neustále se zvětšuje, jednak s ohledem na komunitu v celosvětovém měřítku.

Mandi v Austrálii se nachází na soukromém pozemku, což na rozdíl od tradičního místa pro rituál *mašbuta* v západní oblasti Sydney zaručuje soukromí prováděných obřadů.⁵⁰ *Mandi* stojí na cestě svažující se pozvolna k řece tak, že vzniká uzavřený a ze stran chráněný prostor a stavba není ze strany téměř vidět. Svahy, do nichž se zařezává k řece se svažující cesta, tvoří přirozené „ohrazení“ pozemku, otevřené jen směrem k vile majitele pozemku a směrem k řece [obr. 9]. Chata byla vyrobena tradičním způsobem a na první pohled je k nerozeznání od *mandi* na fotografiích, které pořídila ve 30. letech Drowerová.⁵¹ Ke svatyni je kanálem přiváděna

⁴⁸ Petermann, *Reisen*, str. 116. Dle Buckleyové musela být v Petermannově době ještě jedna *mandi* v Huweize (Buckley, *Stem*, str. 138).

⁴⁹ *Sabian Mandaean in Iraq face annihilation. Report produced by the Mandaean Human Rights Group*. January 2007, str. 7.

⁵⁰ Na druhou stranu proto, že stavba stojí na soukromém pozemku, ji také řada Mandejců bojkotovala a celý týden svátku *Paruanaiia* byl poznamenán spory o její legitimitu.

⁵¹ Fotografie *mandi* z Iráku z roku 1969 od K. Rudolpha obsahuje jeho publikace *Mandaicism*, obr. XIX–XX. Viz též Rudolph, *Gnóze*, str. 341, obr. 37.

voda, jež vytváří menší, asi půl metru hluboký bazén [obr. 10]. Voda v něm spíše stojí, než proudí, a pro nemandejce rozhodně nevypadá jako „živá voda“, spíše naopak. Prostor mezi bazénem, korytem řeky a vchodem do *mandi* je ohraničen pomocí malých „hrází“ navršených z jílu a označovaných jako *mišra* (tj. omezení, hranice).⁵² Na takto vydělené ploše panují podobně přísná rituální ustanovení jako v samotné *mandi*. Právě kvůli jejich možnému porušení je prostranství rozděleno na malý počet dílčích prostorů [obr. 11]. Vstoupí-li do takto vymezeného prostoru nějaká nečistá osoba nebo dojde-li během rituálu k pochybení, pak nemusí být očištěn celý areál včetně *mandi*, ale jen příslušný malý úsek. Vstoupit sem smějí jen zasvěcení, a i ti musejí před vstupem absolvovat očištný rituál. Stejně tak musí rituální očištnou projít všechny předměty a ingredience používané při rituálech zde konaných. Jednotlivé suroviny zabalené do zauzlených kusů látky, včetně mouky a soli, dále dřevo na oheň, dřevěné „stoličky“, na kterých budou sedět kněží, hmoždír, pánve i rituální „tácy“ (*tariana*), vše musí projít rituální očištnou v „proudící“ vodě kanálu, dokonce i liturgická sbírka, která je pro tento účel celá vyryta do plechových plátů [obr. 11].

Celá svatyně je pravidelně každoročně posvěcována během svátků *Paruanaiia* zvláštním rituálem s názvem *traša d-mandi* („Vztyčení“ nebo „Postavení *mandi*“) nebo též *ptaha d-bmanda* („Otevření *mandi*“). Jeho scénář je obsažen v nedávno editovaném svitku ze sbírky lady Drowerové (D.C. 24) *Šarh d-paruanaiia (Vysvětlení svátku Paruanaiia)*.⁵³ Jedná se o složitý komplexní rituál, jehož součástí je „fyzická“ očista svatyně, během níž kněz se svým pomocníkem „očistí“ vodou z řeky celý (pomocí jednotlivých „hranic“ (*mišra*) vydělený) areál a samotnou *mandi*. Kněz přitom stojí rozkročen ve vodním kanálu a nabírá vodu dlaněmi a energicky v rychlém sledu skrání nejprve západní a jižní stěnu stavby a prostor před ní. Pak nabere vodu do plechové nádoby, vyjde před *mandi* a skrání jižní stranu, střechu a nakonec vnitřek svatyně. Odřikává přitom formuli: „Jméno Života (*hiia*) a jméno Poznání Života (*manda d-hiia*) je nad tebou vysloveno“, do níž postupně vkládá jména dalších bytostí Světla („Jméno velkého Šišlama je nad tebou vysloveno“ atp.). Následuje specifická forma rituálu *masiqta* konaná ve jménu některého z kněží, kteří užívali titulu „hlava národa“ (*riš ama*). Vyjma preliminárních sekvencí se celý rituál koná v *mandi* a očím nezasvěceného je nepřístupný. Nicméně

⁵² Drower – Macuch, *Dictionary*, str. 269.

⁵³ Celý rituál nese název „*Dukrana* jediného velkého Spravedlivého“ (*dukрана lh-daia rba zadiqa*; viz Burtea, *Fest*, str. 28–55). Rudolph (Literatur, str. 344) zmiňuje existenci svitku *Šarh d-ptaha d-bimanda* („Vysvětlení otevření *mandi*“).

protože stavba nemá žádná okna, situují kněží většinu aktivit co nejbližší ke vchodu do svatyně, což je nezbytné především při četbě modliteb a hymnů [obr. 12]. K preliminárním sekvencím rituálu patří očista všech akterů (*mašbuta*) a porážka holuba (rituál s názvem *qnasa d-iuna*), jehož uvařené maso je jednou z řady ingrediencí rituální hostiny. Celý rituál, jemuž jsem měl možnost být přítomen, trval přibližně 14 hodin a výjimečný byl v tom, že se jednalo o konsekraci právě postavené stavby. Nutnost opětovného každoročního posvěcení svatyně spojují texty s tzv. *m̄baʿal* dny, což je pět nečistých či „neplatných“ dní, které předcházejí pětidennímu svátku *Paruanaiia*.⁵⁴

Na závěr je třeba objasnit, proč je stavba diasporní *mandi* tak důležitá. Výkon většiny mandejských rituálů je poměrně nenáročný na prostory, v nichž se odehrává. Rituál *mašbuta*, svatební rituál, rituál „Posvěcená almužna“ (*zidqa briha*), to jsou všechno rituály, jejichž praxe je vlastně odkázána pouze na přítomnost vodního toku (nebo jeho náhrady v městských bazénech) či (jak jsme viděli výše) v případě svatebního rituálu na jednoduchou rituální „chatku“, jejíž stavba zabere nanejvýš pár hodin.⁵⁵ Některá mandejská komunita může tedy celkem dobře existovat bez *mandi*, aniž by tím byla zásadně ochuzena o možnost vykonávat většinu rituálů, jak ukazuje například komunita v Holandsku. Na existenci mandejské svatyně je však odkázán rituál vzestupu duše (*masiqta*), který je součástí dvou zásadních komplexních rituálů, jež jsou v dlouhodobé perspektivě předpokladem života náboženské komunity. Jedná se především o rituál iniciace aspiranta kněžství (*traša d-taga*), jehož zasvěcení je kompletní až tehdy, když celebruje ve prospěch svého učitele, tedy kněze, který jej inicioval, rituál *masiqta*. Teprve po bezchybném provedení „první *masiqta*“ (*masiqta bukarta*)⁵⁶ je dle příslušného rituálního textu nový kněz oprávněn k celebrování rituálů⁵⁷ a stává se plnohodnotným knězem, zástupcem říše Světla v pozemském světě (*tibil*). Stejně tak dosažení druhého stupně kněžské hierarchie (*ganzibry*), jehož přítomnost u řady rituálů je podmínkou jejich platnosti, je vázáno na

⁵⁴ Drower, *Questions*, par. 13, str. 62/199. *Mandi* se navíc může stát rituálně nečistou díky nějaké závažné chybě při provádění rituálních úkonů (*ibid.*, par. 32, str. 66/206).

⁵⁵ Také na vhodné klimatické podmínky.

⁵⁶ Tato forma rituálu „první *masiqta*“ (*masiqta bukarta*) je do značné míry shodná s rituálem konaným v rámci posvěcení mandejské svatyně (*tarasa d-mandi*). Drower, *Mandaeans*, str. 158–165.

⁵⁷ Drower, *Coronation*, ř. 24, str. 48a /36.

výkon rituálu *masiqta*, a tedy na existenci *mandi*.⁵⁸ I když Mandejci dnes často zdůrazňují etnický nebo kulturní ráz mandejství, jedná se především o komunitu náboženskou, soustředěnou kolem textů, rituálů a autority kněží. S narůstající nestabilitou tradičních území obývaných Mandejci (Irák, Írán) je tak možnost předepsaným způsobem provádět v diaspoře kněžskou iniciaci zřejmě jedinou možností přežití mandejské komunity.

Jiří Gebelt
Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
Jiri.Gebelt@seznam.cz

Seznam vyobrazení

- 1: Kultický areál s *mandi*. Vyobrazení Drowerové (*Mandaeans*, str. 141).
- 2: *Mandi* v Austrálii. Jižní a západní stěna (foto J. Gebelt).
- 3: *Mandi* v Austrálii. Západní a severní stěna (foto J. Gebelt).
- 4 a 5: *Andiruna* v holandské diaspoře. Záběr ze svatebního rituálu (foto J. Gebelt).
- 6: „Odstrojená“ *andiruna* postavená u příležitosti svatebního rituálu v Austrálii (foto J. Gebelt).
- 7: Detail struktury střešní části *mandi* (foto J. Gebelt).
- 8: *Mandi* v Íránu (přetištěná fotografie, kterou mi věnoval *ganzibra* Salláh, autora neznám).
- 9: Areál s *mandi* na soukromém pozemku v Austrálii (foto J. Gebelt).
- 10: Kanál přivádějící a odvádějící vodu z řeky k *mandi* (foto J. Gebelt).
- 11: Prostřednictvím „hranic“ (*mišra*) vymezený, rituálně očištěný prostor před *mandi*. Pomocník kněze (*šganda*) po našem příjezdu ještě dodělal další dílčí „hranice“, aby byl prostor rozdělen na co nejmenší části. O stěnu *mandi* je opřený text rituálu porážky holuba (*qnasa q-iuna*). Na zemi leží plechové pláty s vyrytými texty hymnů a modliteb recitovanými při rituálu konsekrace *mandi* (foto J. Gebelt).
- 12: Z rituálu konsekrace *mandi* (foto J. Gebelt).

⁵⁸ Rituální dění, jímž se kněz (*tarmida*) stává *ganzibrou*, předpokládá mj. úmrtí zbožného Mandejce. V jeho prospěch musí kněz, který se *ganzibrou* má stát, celebrovat rituál „dopisu“ (*ingirta*), jenž má duši zemřelého zaručit návrat do říše Světla. Část tohoto rituálu se koná v *mandi*, v níž pak tři dny po smrti zbožného Mandejce celebruje aspirant druhého stupně mandejské kněžské hierarchie rituál *masiqta*, v tomto případě právě ve jménu zesnulého. K rituálu *ingirta* viz Lidzbarski, *Liturgien*, 111–120.

Seznam literatury

- ALSOHAIRY, S., *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart*, Phil. Diss. Hamburg, Hamburg 1975.
- BUCKLEY, J. J., *The Great Stem of Souls. Reconstructing Mandaean History*, Piscataway 2005.
- BURTEA, B., *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh d-paruanaiia*, (Mandäische Forschungen 2), Wiesbaden 2005.
- BURTEA, B., „Zihrun, das verborgene Geheimnis“. *Eine mandäische priestertliche Rolle. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 27 Zihrun Raza Kasia*, (Mandäische Forschungen 3), Wiesbaden 2008.
- DROWER, E. S., „A Mandaean Bibliography“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1953, str. 34–39.
- DROWER, E. S. – R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.
- DROWER, E. S., *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced Together With Translation, Notes and Commentary*, (Studi e Testi 176), Citta del Vaticano 1953.
- DROWER, E. S., *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia): A Mandaean Text Edited in Transliteration and Translation*, (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung 32), Berlin 1960.
- DROWER, E. S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959.
- DROWER, E. S., *The Coronation of the Great Šišlam. Being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon; transl. from two mss. entitled „The Coronation of Šišlam-Rba“, DC54 Bodleian Libr., Oxford (1008 A.H.) and Or.6592, Brit.Mus. (1298 A.H.); with discussion of the „words written in the dust“ by E. S. Drower*, Leiden 1962.
- DROWER, E. S., *Šarh d-Qabin d-Šišlam-Rba (D.C. 38) Explanatory Commentary on the Marriage-Ceremony of the Great Šišlam*, (Biblica et Orientalia 12), Roma 1950.
- DROWER, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends, And Folklore*, Oxford 1937.
- EVANS, C. A., „Opozice vůči chrámu: Ježíš a kumránské svitky“, in: J. Charlesworth (ed.), *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*, Praha 2000, str. 242–259.
- GEBELT, J., „Mandejské náboženství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4 (1996) 37–66.

- GEBELT, J., „Mašbuta. Mandejský „křest“,“ *Theologická revue* 80 (2009) 44–65.
- CHOHEILI SOLEIMAN, S., *Shkinta* (zatím nepublikovaný článek o stavbě *mandi*).
- KRUISHEER, D., „Theodore Bar Koni's Ketábá d-Eskolyon as Source for the Study of Early Mandaeism“, *Jaarbericht ex Oriente Lux* 33 (1993/94) 151–169.
- LIDZBARSKI, M., *Das Johannesbuch der Mandäer, Text/Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Gießen 1905/1915.
- LIDZBARSKI, M., *Ginza: Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen 1925.
- LIDZBARSKI, M., *Mandäische Liturgien*, (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge Bd. 17,1), Berlin 1920.
- MACUCH, R., „Anfänge der Mandäer“, in: F. Altheim – R. Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt*. Bd. 2, Berlin 1965, str. 76 – 190.
- NÖLDEKE, T., *Mandäische Grammatik*, Halle 1875. (Repr.: Nöldeke, T., *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt 1964).
- PETERMANN, J. H., *Reisen im Orient*, Leipzig 18652.
- PETERMANN, H. J., *Thesaurus sive Liber Magnu, vulgo „Liber Adami“ appellatus opus Mandaeorum summi ponderis. Tom.I: Textum continens, Tom. II: Lectiones codd. additamenta et corrigenda continens*, Leipzig 1867.
- POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1998.
- RUDOLPH, K., *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 56, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960.
- RUDOLPH, K., *Die Mandäer II: Der Kult*, (FRLANT 57), Göttingen 1961.
- RUDOLPH, K., „Die mandäische Literatur. Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben“, in: id., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte: Gesammelte Aufsätze*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLII), Leiden – NewYork – Köln 1996, 339–362.
- RUDOLPH, K., *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha 2010.
- RUDOLPH, K., *Mandaeism*, (Iconography of Religions XXI), Leiden 1978.
- Sabian Mandaeans in Iraq face annihilation. Report produced by the Mandaean Human Rights Group*. January 2007.
- SOKOLOFF, M., *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Jerusalem 2002.

Forgotten Mandaic Magic Texts in the British Museum

Marek Vinklát

Shrnutí: Zapomenuté mandejské magické texty v Britském muzeu

Autor v předkládané krátké studii analyzuje dva zatím neidentifikované a nepřeložené magické texty. Oba předměty jsou součástí sbírky Britského muzea a jsou sepsány v mandejském jazyce a písmu. První text sestává ze dvou listů magické knihy, jež kdysi sloužila jako předloha pro výrobu amuletů. Částečná transliterace jednoho z listů je dochována v muzejním katalogu z roku 1872, sestaveném Williamem Wrightem. Druhý předmět je již samotný amulet zhotovený pro konkrétní osobu. Ten byl shodou okolností otištěn v publikaci Ernesta Alfreda Thompсона Wallis Budge roku 1930. Autor tak měl možnost nahlédnout do původního znění těchto dokladů a provést jejich komparaci s texty již dříve publikovanými. Text z magické knihy nápadně připomíná zaříkání ze známé sbírky *Haršia Bišia* (DC 46). Text amuletu je pak zřejmě duplikát nepublikovaného amuletu *Šapta d-Mahsihpan Rba* (DC 37). Autor se snaží identifikovat autory obou textů a v závěru zhodnocuje důležitost práce s podobnými opomínanými mandejskými texty pro rekonstrukci mandejské historie.

Many Mandaic¹ texts preserved in the depositories of world museums and libraries still escape the notice of scholars. Some of these scholars have no access to these institutions and so have to rely on already finished publications or on catalogues published by the respective museums. Such catalogues containing Mandaic texts, or at least excerpts from these texts, have been compiled by leading orientalists with William Wright and Hermann Zotenberg compiling between them the two most essential and comprehensive catalogues containing Mandaic manuscripts.² Unlike Zotenberg's catalogue, Wright's catalogue contains several unrecognized and unpublished Mandaic texts. During my research, I found that the texts numbered X and XII in the catalogue are actually fragments of well known

¹ I transliterate Mandaic in the Roman characters according to Drower, E. S. – Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. xii with a slight exception – I transliterate “ayin” as “e”. [Square brackets] indicate text which is damaged or in very bad condition. In (parentheses) are emendations of scribal errors or words supplemented for better understanding.

² Wright, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in The British Museum acquired since the year 1838*, London, 1872. Zotenberg, H., *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (Mandaïtes) de La Bibliothèque nationale*, Paris 1874. For other

and already published Mandaean ritual scrolls. Text no. X belongs to *Alma Rišaia Rba* (The Great First World)³ and no. XII to *Mašbuta d-Hibil Ziua* (The Baptism of Hibil Ziua).⁴ I will be elaborating more on these fragments in a different study. In the present article I will be focusing on fragments no. XI and no. XIII of the same catalogue, which we can roughly characterize as the “magic” fragments.

The remnant of a magic book

Item no. XI (Add. 23,602. B, foll. 23, 24) consists of two leaves 10 cm broad and 18 cm high, which belonged to a compendium of magical formulas for various occasions. Wright dates it to the 17th century.⁵ This book of magic starts with a classical introduction with benedictions written for the sake of the scribe of this copy. His ritual *maluaša* name is Iahia (John) and his mother’s is Haua Simat (Eve “the treasure”). In the introduction, the Life or Mandaean saviour Manda d-Hiia (Knowledge of Life) is described as the healer of souls. This is a traditional idea attested from the *Qulasta* (“you are the healer above all healers”),⁶ from the *Right Ginza* (“the healer, who heals the souls”)⁷ and from the *Haršia Bišia* (“the healer, lord of healers, who heals my soul”).⁸ A translation of the introduction reads as follows:

works concerning Mandaic texts in catalogues see Smith, R. P., *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos carshunicos, mandaeos, complectens*, Oxford 1864, p. 646–648, Tisserant, E., *Specimina Codicum Orientalium*, Bonn 1914, p. XXXI and p. 40, Euting, J., “Nachrichten über die mandäischen oder zabischen Manuscr. der kaiserl. Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London”, *ZDMG* 19 (1865) 120–136.

³ Drower, E. S., *A Pair of Naṣōraean Commentaries: Two Priestly Documents*, Leiden 1963, p. 1–53.

⁴ Drower, E. S., *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, Citta Del Vaticano 1953, p. 27–96.

⁵ Wright, *Catalogue*, p. 1218.

⁶ *anat asia d-elauia asauata* (DC 53, p. 52, line 13, the supplement of Drower, E. S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden 1959).

⁷ *asia d-masia nišmata* (Pettermann, J. H., *Thesaurus: sive liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus; opus Mandaeorum summi ponderis*. Leipzig 1867, p. 62, line 16).

⁸ *asia maraihun d-asauata d-masia nišimtai* (Drower, E. S., “A Mandæan Book of Black Magic”, in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1943) 150-151; 174). Also in a shorter version as *asia maraihun d-asauata* (Drower, *Mandæan Book*, p. 171).

In the name of the Great Life, healing and justification, sealing and readiness and great protection of firmness be for Iahia, son of Haua Simat, from Life and from K[nowledge] of Life, the healer, lord of he[aler]s. [He] is the healer, who heals the souls.⁹

It is obvious that the part preserved on the two leaves belong to a book or at least a section dealing with the amulets against fear and crying. Wright included in his catalogue several headings or receipts of these amulets. The first one reads: “For an infant, who cries and is terrified in sleep, until [...]s are tied to (his) neck he will be calm.”¹⁰ The last transliterated one is different and more damaged: “This paragraph removes weeping from [...] (insert into) a walnut (with) three knots in [...] or hang on (his) neck and he will calm.”¹¹ Finally, there is only one whole text attested by Wright. It was composed for the purpose of driving away fear and crying and shows great affinity with text no. 18 from the version of *Haršia Bišia* of Lady Ethel Stefana Drower. Both texts use the same rhetoric and elements and have an identical structure, but they are not exact duplicates. I placed both texts in the table below to better facilitate comparison. Brief notes concerning their similarities (highlighted in the table in bold) and differences follow after it.

⁹ *bšumaihun d-hiia rbia asuta uzakuta hatamta uzarazta unařarta rabtia d-šrara nihiilia ldilia iahia br haua simat mn hiia umn m[anda] d-hiia asia maraihun d-as[auat]a [hu] asia d-masia nišmata* (Wright, *Catalogue*, p. 1218).

¹⁰ *lianqa d-bakia umistarwad bšintia ualma [...]ia ruplia bšaura unaha* (Wright, *Catalogue*, p. 1218).

¹¹ *hazin baba pšaqa bkita mn [...] atia amiza tlata giřria b[...] uealiq bšaura unaha* (Wright, *Catalogue*, p. 1218). Due to many lacunas, the combination of words “*atia amiza*” is not clear. Perhaps it is a scribal error very similar to the one in the magic book *Haršia Bišia* translated by Lady Drower (Mandæan Book, p. 160, n. 10).

Add. 23,602. B, fol. 23¹²

Haršia Bišia (DC 46), text 18¹³

1. Write thi(s) paragraph for the one who has fear from appearances and is ter[r]ified in sleep and tie (it) on (his) neck and he will be calm:

2. Cry, **son** (of ...), **avaunt cry**, go cry. And **destroyed is cry and crushed is cry** and surrounded are cries. And **avaunt cry** and go cry and sickne[ss], go weeping from N., son of N.

3. In the name of **the angels of wrath**, who are [...]ing and subduing cries and bin[ding] **and bringing out weepings from N., [son of] N.**

4. **And healing will be (for) N., [son of] N. Life is victorious** over all w[orks].

Crying, **son** of crying, remove crying, **avaunt crying**, calm crying. **Destroyed are cries and crushed are cries** and dried are cries and brought out are cries.

If not, I call on the **angels of wrath** and (who) are bringing out weeping and bad sickness of crying **and bringing out weeping from N., son of N.** Iahu, iahu, iahu.¹⁴

And healing will be for N., son of N. from heavens. Crying. **Life is victorious.** Write this paragraph, insert into a walnut with three knots and tie (it) on the neck of the little (one).

1. Text no. 18 has its receipt at the end of the formula.

2. The first part of the formula contains the “real” name of the problem being fought (crying) in the same manner as the name of the client (N. son of N.) and three identical roots (ZHA, BṬL, KBŠ).

3. The middle segment mentions “the angels of wrath” – apparently good agents, who act on behalf of the afflicted client. Common root here is NPQ.

¹² *hazi baba kdub lman dahil mn hiziunia umis[t]aruad bšinta urup bšura unaha qita br zha qita puq qita utbaṭal qita utikbiš qita utikrik qitia uzha qita upuq qita uqirs[a] puq bkita mn plan br plani[ta] bšum mlakia d-rugza d-ma [...] umkabšin qitia umiab[ṭia] umapkia bkitia mn plan [br] planita uasuta tihuilia p[lan br] planita hiia zakin elkulhun e[ubadia]* (Wright, *Catalogue*, p. 1218).

¹³ For several reasons I translate this text anew: *qitia br qitia brḥ d-qitia zha d-qitia unha d-qitia etabaṭal qitia umkabšin qitia umiabšin qitia umapqin qitia hinila qarina elauakun mlakia d-rugza umapqin bkita uqirsa biša d-qitia umapqin bkita mn plan br planita iahu iahu iahu uasuta tihuilia el plan br planita mn ešumia qitia hiia zakin hazin baba kdub bduq bamuza d-tlata giṭria urup bšuria d-zuṭa* (Drower, *Mandæan Book*”, p. 176).

¹⁴ These three names of the Jewish God derived from the Tetragrammaton are omitted in Drower’s translation.

4. The final part of our magic texts includes the benediction, “healing will be for”, and the classical Mandaic declaration, “Life is victorious”.

As Drower writes, the versions of *Haršia Bišia* she worked with were in very bad condition and often misspelled.¹⁵ For this reason we cannot be sure if the fragments of text no. XI are also a part of a former *Haršia Bišia* compilation.

The fragments of an amulet

Text no. XIII. (Add. 23,602. B, foll. 26–28) was once a paper scroll 15 cm wide, now consisting of three fragments. It was, in all likelihood, formerly a personal amulet and is also dated to the 17th century.¹⁶ Unfortunately, it was not transliterated in Wright’s catalogue. The only source of its content is to be found in the monograph of Sir Ernest Alfred Thompson Wallis, entitled *Amulets and superstitions*. On plate XVIII of this book, a part of the text no. XIII is reprinted.¹⁷ We can, indeed, see that the name of the client is Iahia Bihram, son of Iasmin, as was stated by Wright. The facsimile of text no. XIII contains parts of two different formulae, with one receipt between them. Unfortunately, we cannot tell to which formula the receipt belongs.

... (get lost) from before Iahia Bihram, son of Iasmin, the exorcist.¹⁸ Yes, dwell outside. Shrink and flee Iahia Bihram, son of Iasmin. If you will transgress this precept of Iahia Bihram,¹⁹ son of Iasmin, they will bind you in this bondage with which he was bound and in this fetter with which he was fettered, by the eight mysteries of the names. And a shackle will be destined for you.

This is the command which shall be written on the sheet of tin or lead or on the sheet of brass or in the case of silver.

They will cast you and lift you and set you between the heavens and the earth.²⁰ And they will carry you (to) the place of darkness and you will die in it. And by eight mysteries you will be set on fire and it will devour you and all your progeny.²¹

¹⁵ Drower, *Mandæan Book*, p. 149 and 159.

¹⁶ Wright, *Catalogue*, p. 1219.

¹⁷ Wallis Budge, E. A. T., *Amulets and Superstitions*. London, 1930, p. 243.

¹⁸ Attested also in DC 37, line 80 (Drower – Macuch, *Mandaic Dictionary*, p. 365, word *pašura*).

¹⁹ Attested also in DC 37, line 83: *eu tihṭibḥ bhazin nimusa* (Drower – Macuch, *Mandaic Dictionary*, p. 298, word *nimusa*).

²⁰ To suspend a witch between heaven and the earth was a common idea in some medieval Jewish texts (Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939, p. 13, n. 2).

²¹ Attested also in DC 37: *tiklak lak ukulhun šurbatak* (Drower – Macuch, *Mandaic Dictionary*, p. 457, word *šurbta*).

This command will deceive all your progeny and the tribe of the house Sarnbu²² and the clan of roof-daemons. Bound is the soul of mine, of Iahia Bihram, son of Iasmin, in the bondage of heavens and the earth and I am sealed with the great seal of the earth and with the great first seal which seals the heavens and the earth and holds the seven stars. Bound is then the soul of mine ...²³

As we can see in the notes, some elements in the text are to be found in DC 37 – *Šapta d-Mahsihpan Rba*. This amulet scroll was written by Iahia Bihram in 1861 and bought in 1939 by Lady Drower from Shaikh Nejm.²⁴ The fragments of our text no. XIII. were possibly acquired by colonel John George Taylor during his twenty year stay in Basra, during which he kept the company of a Mandaean priest, Adam Iuhana (father of Iahia Bihram).²⁵ We do not know who the scribe of our text was, but we do know for certain that the text was written for the protection of Iahia Bihram.

At the time of Taylor's visit to Adam Iuhana, Iahia Bihram was just a boy so I do not presume that he is the scribe of text no. XIII. Could not he, at least, be its client? I think not. In the text, the name of the client's mother is Iasmin. The name of the mother of Iahia Bihram from the 19th century was Haua Simat, as we can tell from the beginning of DC 35.²⁶ The only known instance of an Iahia Bihram whose mother was named Iasmin was recently found (by Jorunn Jacobsen Buckley) in a copy of the *Book of John* that is owned by Lamea Abbas Amara (b. 1929), a famous Arab poet.²⁷ This pair,

²² A tribe of daemons. It also occurs in DC 37, line 94 and 393. (Drower – Macuch, *Mandaic Dictionary*, p. 315, word *sarnbu*).

²³ ... *mn qudamḥ d-iahia bihram br iasmin gabra pašura hin mn lbar šriit qṭun unidub mn qudamḥ d-iahia bihram br iasmin eu tiḥtibḥ bhazin nimusa d-iahia bihram br iasmin nisirunak bhazin asara d-estarbḥ ubhazin rgala d-etirglbḥ btmania razia d-šumia uarqa nibadulak hazin pugdama d-nikdibuna bṭasa d-enka uabara eu bṭasa d-planza ubgupta d-kašpa nirmunak unidalulak unitnolak binia šumia larqa unihumlak atra d-hšuka umitbḥ umn tmania razia tisrukbak nura utiklak lak ulkulhin šurbatak hazin pugdama nikdublin lkulhin šurbatak ulširša d-bit sarunbu ulkiniana d-bnia engaria esira haza nišimtai dilia iahia bihram br iasmin basara d-šumia uarqa uhtimna bhatma rba d-arqa ubhatma rba qadmaia d-ehimbḥ ešumia uarqa uašar kukbia šubatun esira haza nišimtai ... (Wallis Budge, *Amulets and superstitions*, p. 243).*

²⁴ Buckley, J.J., *The Great Stem of Souls: Reconstructing Mandaean History*, New Jersey 2006, p. 157 and 358.

²⁵ Buckley, *Great Stem*, p. 105 and Buckley, J.J., "Glimpses of a Life: Yahia Bihram, Mandaean Priest", in: *History of Religions* 39/1 (1999) 32–49; 38.

²⁶ Drower, *Haran Gawaita*, p. 30.

²⁷ Buckley, *Great Stem*, p. 239.

however, dates to the 15th century, which is too early for our text.²⁸ We have to settle then for an unknown Iahia Bihram from the 18th century, the scribe of a *Ginza* from the year 1735. Parts of this version of *Ginza* are attested also in Wright's catalogue as no. I.²⁹ I believe this man could be the scribe and also the client of text no. XIII. However, we cannot be sure if we do not examine all the fragments of this text that are located in the British Museum.

This also brings us to the previous text, no. XI, which is the remains of a magic book. As we saw, its scribe was a certain Iahia, son of Haua Simat. There is a great probability that this man is, in fact, Iahia Bihram, son of Adam Iuhana and Haua Simat from the 19th century. Julius Heinrich Petermann (1801–1876), a German orientalist, was a witness of an exorcism performed by Iahia Bihram, by whom he was tutored for three months.³⁰ When Petermann was leaving Suq ash Shuyukh, he received a Mandaic amulet as a farewell gift from his tutor.³¹ Iahia Bihram was indeed an experienced exorcist. In order to be sure that he was the scribe of the text no. XI, we must also examine it in its entirety.

Final remarks

There are plenty of unpublished and untranslated Mandaic texts in various museums that have been preserved to this day. Let our study be a humble example of what can be achieved with only the aid of their catalogues – in our case, one from 1872. Nevertheless, it is still crucial to work directly with these fragments in their respective museums and collections since we certainly missed many details in our study.

We can now see how the Mandaic magic texts can gradually contribute to the uncovering of Mandaeen history, which is very difficult to recover. Since the authenticity of scribal colophons at the end of Mandaic texts is doubtful, there is a way to put together the mosaic of history with the help of various fragments and seemingly unimportant texts. As we saw, these are also vital to help us peek inside the relationships, beliefs and lives of the Mandaeans. The manner of handing down the literary materials and themes that we know from “the big compilations” (e.g. *Ginza* or *Qulasta*), which were traditionally copied, could then be clarified much more easily.

²⁸ Buckley, *Great Stem*, p. 182.

²⁹ Wright, *Catalogue*, p. 1211–1212.

³⁰ Petermann, J. H., *Reisen im Orient*, vol. 2, Leipzig 1865, p. 127.

³¹ Petermann, *Reisen im Orient*, p. 138.

Bibliografie literatury
vyšlé v češtině a slovenštině
k tématům tohoto čísla
(koptologie, gnóze, mandejské náboženství)¹

- CULDAUTOVÁ, F., *Nástin gnostické theologie*, Praha 1999 (př. J. Kranát).
- DECRET, F., *Máni a tradice manicheismu*, Bratislava 1994 (př. Z. Müller).
- DESOLDA, J. N. F., *Svatého otce Irenea, biskupa a mučeníka, Patero kněh proti kacířstvím*, Praha 1876.
- DUS, J. – POKORNÝ, P. (EDS.), *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I*, Praha 2001 (2. vydání 2006) (dále jen NZA I).
- DUS, J. (ED.), *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*, Praha 2007 (dále jen NZA III).
- DUS, J.A. (ED.), *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, Praha, Vyšehrad 2003 (dále jen NZA II).
- DOSPĚL, M., *Jidášovo evangelium*, Praha 2006.
- DOSPĚL, M., „Moudrost Ježíše Krista“, in: RNH 3, str. 102–147.
- DOSPĚL, M., „Požehnaný Eugnostíos“, in: RNH 3, str. 89–101.
- GEBELT, J., „Bádání o Mandejcích: problémy, tendence a perspektivy“, *Theologická revue* 83 (2012), 315–339.
- GEBELT, J., „K mandejským rituálům“, *Pantheon* 7 (2010), 139–154.
- GEBELT, J., „Mandejské náboženství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 4/1 (1996), 37–66.
- GEBELT, J., „Mandejské rituální hostiny“, in: L. Pecha (ed.), *Orientalia Antiqua Nova VIII*, Plzeň 2008, str. 97–106.
- GEBELT, J., „Mandejský rituál ‚Předání roucha‘ (*ahaba d-mania*)“, *Pantheon* 7,2 (2012), 82–105.
- GEBELT, J., „Masbuta. Mandejský ‚křest‘“, *Theologická revue* 80 (2009), 44–65.
- GEBELT, J., „Vývoj a proměny mandejské komunity“, *Religio. Revue pro religionistiku* 16/1 (2008), 33–55.
- HAVRDA, M., „Antické mysterijní motivy v *Naassenském traktátu*“, in: J. Nechutová (ed.), *Druhý život antického mýtu (Afterlife of Classical Myth)*, Brno 2004, str. 43–57.

¹ zpracovala Z. Vitková (v rámci grantu GAČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“).

- HAVRDA, M., „Aritmetické spekulace valentinovce Marka“, in: L. Karfíková – Z. Šír (eds.), *Číslo a jeho symbolika od antiky po renesanci*, Brno 2003, 53–60.
- HAVRDA, M., „Evangelium Egyptanů“, in: NZA I, str. 224–226.
- HAVRDA, M., „Hledání věčného tvaru: Výklad zlomku z Valentinovy homilie“, in: M. Havrda – R. Chlup – T. Vítek (eds.), *Mediterranea. Sborník k padesátinám Zdeňka Kratochvíla*, Praha 2002, str. 136–153.
- HAVRDA, M., „Justin gnostik (Hippolytos, Refutatio V,22–28)“, *Plav* 2005, 17–22.
- HAVRDA, M., „Mýtus o Šimonově Heleně“, *Religio. Revue pro religionistiku* 10/2 (2002), 267–279.
- HAVRDA, M., „Od nicoty k nicotě barvami světa: Dějinné drama a úloha člověka v basileidovské theologii“, *Souvislosti* 3–4/41–42 (1999), 167–177.
- HAVRDA, M., „Tomášova kniha“, in: RNH 1, str. 287–299.
- HAVRDA, M., „Valentinovské pojetí milosti“, in: L. Karfíková – J. Mrázek (eds.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava 2004, str. 110–135.
- KOPECKÁ, L., „Novozákonní apokryf *Skutek Petrův*“, *Salve* 2 (2003), 54–57.
- KRATOCHVÍL, Z., „Filosofie a gnóse“, in: týž, *Prolínání světů: středoplatónská filosofie v náboženských proudech pozdní antiky*, Praha 1992, str. 45–63.
- KRATOCHVÍL, Z., *Evangelium pravdy*, Praha 1994.
- LEXA, F., „Gabriel, syn Meny P. ... Vypravování o životě a příbězích našeho osvětleného a svatého otce Apy Wennofra, poustevníka, jenž skonal dne 16tého měsíce paoni v míru Božím, amen“, in: [], *1000 nejkrásnějších novel*, Praha 1912, str. 469–488.
- LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*, Kladno 1920–1921 (2 sv.; 2. vyd. Praha 1997), díl I. (2. vyd.), str. 100–105; díl II. (2. vyd.), str. 208–227.
- LEXA, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha 1923 (2. vyd. 1996), str. 301–320.
- LEXA, F., *Výbor z mladší literatury egyptské*, Praha 1947, str. 124–195.
- LEXA, F., „Zánik pohanství, počátky křesťanství a gnosticizmu v Egyptě“, *Nové Atheneum* 1 (1920), str. 334–335.
- MEINARDUS, O. W., „Wádí Raján: nová generace poustevníků“, *Salve* 2 (2003), 5–13 (př. N. Schmidt).
- MATOUŠEK, J., *Gnose, čili Tajné učení náboženské posledních století pohanských a prvních křesťanských*, Praha 1925 (2. vyd. 1995).
- MYSZOR, W., „Přehled koptské patristické literatury“, *Salve* 2 (2003), 58–61 (př. J. Bartoň).

- OERTER, W. B., „Koptské dopisy“, in: R. Landgráfová – H. Navrátilová (eds.), *Srdčné pozdravy ze země na Nilu. Korespondence starých Egyptanů*, Praha 2011, str. 179–236.
- OERTER, W. B., „Lexovo démotistické a koptologické dílo“, in: kolektiv autorů, *František Lexa. Zakladatel české egyptologie*, Praha 1989.
- OERTER, W. B., „Manicheismus ve světle české religionistiky (Der Manichäismus im Lichte der tschechischen Religionswissenschaft)“, in: *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu / The State and the Perspectives of Religious Studies in Czechoslovakia: Sborník referátů z konference v Liblicích, 19.–21. září 1990*, Brno 1990, str. 127–136.
- OERTER, W. B., „Koptská papyrologie“, in: R. Dostálová – R. Hošek – G. Messeri – W. B. Oerter – R. Pintaudi, *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha 2006, str. 81–113.
- OERTER, W. B. – POKORNÝ, P. (EDS.), *Rukopisy z Nag Hammádí 1. Kodex II,2–7*, Praha 2008 (dále jen RNH 1).
- OERTER, W. B. – VÍTKOVÁ, Z. (EDS.), *Rukopisy z Nag Hammádí 2. Kodex VI/2 a 4, kodex IX/1–3*, Praha 2009 (dále jen RNH 2).
- OERTER, W. B. (ED.), *Rukopisy z Nag Hammádí 3. Kodex III/3–4. Kodex V/1 a 5*, Praha 2010 (dále jen RNH 3).
- [Recenze B. Vachala, *Dějiny a současnost* 34 (2012), 46–47]
- OERTER, W. B., „Úvod“, in: RNH 1, str. 49–61.
- OERTER, W. B., „Úvod“, in: RNH 2, str. 15–38.
- OERTER, W. B., „Úvod“, in: RNH 3, str. 15–86.
- OERTER, W. B. – POKORNÝ, P., „Kodexy z Nag Hammádí“, in: RNH 1, str. 15–45.
- PARGAČOVÁ, V., „Egypt a Koptové“, *Dingir* 2/2004, 51–53.
- PARGAČOVÁ, V., „Jak žijí moderní Koptové?“, *Hlas pravoslavi* 9 (2001), 14–16.
- PARGAČOVÁ, V., „Koptské mnišství dnes“, *Salve* 3 (2003), 14–40.
- PARGAČOVÁ, V., „Ortodoxní Koptové v Egyptě“, *Univerzum*, No. 4 (2011), 22–26.
- PARGAČOVÁ, V., „Podoba rané koptské církve“, *Nový Orient* IV (2010), 31–36.
- PAVELČÍK, J., „Kupci a obchodníci nevojdú na miesta môjho Otca: *Tomášovo evanjelium: Logion 64*“, *Teologické studie* 7, č. 1 (2006), 6–31.
- PAVELČÍK, J., „O bohatom človekovi. *Tomášovo evanjelium: Logion 63*“, in: P. Chalupa – L. Zajícová (eds.), *Láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z úprímné víry (1 Tim 1,5). Studie věnované Ladislavu Tichému k 60. narozeninám*, Olomouc 2008, str. 139–163.

- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o múdrom rybárovi. *Tomášovo evanjelium*: Logion 8“, *Teologické studie* 2 (2006), 34–49.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o pastierovi a stratenej najväčšej ovci. *Tomášovo evanjelium*: Logion 107“, in: J. E. Sýkora a kol. (eds.), *Mlékem a medem oplývající. Sborník českých katolických biblistů Karlu Skalickému k sedmdesátinám*, Praha 2004, str. 67–84.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o poklade v poli. *Tomášovo evanjelium*, Logion 109“, *Studia Biblica Slovaca* 2, č. 1 (2010), 14–55.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o vytrhaní kúkoľa v *Tomášovom evanjeliu*“, *Studia Theologica* 12, č. 1 [39] (2010), 1–20.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o žene, malom kvase a veľkých chleboch. *Tomášovo evanjelium*: Logion 96“, *Teologické studie* 1 (2005), 28–36.
- PAVELČÍK, J., „Príbeh o pánovi vinice a vzdorovitých vinároch. *Tomášovo evanjelium*: Logion 65“, *Teologické studie* 1–2 (2007), 7–24.
- PAVELČÍK, J., *Tri podobenstvá z Tomášovho evanjelia*, České Budějovice 2010.
- PAVELČÍK, J., „Vzdorovití vinári v *Tomášovom evanjeliu*: Porovnanie so synoptikmi“, *Studia Theologica* 10, č. 2 [32] (2008), 26–49.
- PAVELČÍK, J., „Výklad podobenstva o perle v *Tomášovom evanjeliu*“, *Teologická reflexe* XVIII, č. 1 (2012), str. 32–51.
- PAVLÍK, J. (ED.), *Apothegmata: Výroky a příběhy pouštních otců I*, Praha 2000 (2., revid. vyd. 2009).
- PAVLÍK, J. (ED.), *Apothegmata – Výroky a příběhy pouštních otců II*, Praha 2005.
- PAVLÍK, J. (ED.), *Apothegmata – Výroky a příběhy pouštních otců III*, Praha 2008.
- POKORNÝ, P., „Druhé Zjevení Jakubovo“, in: NZA III, str. 485–492.
- POKORNÝ, P., „Expedice Nag Hammádí III“, *Miscellanea 1978 (Studia et textus curante J. A. Comenii facultate theologica II)*, Praha 1979, 105–117.
- POKORNÝ, P., „Gnóse“, in: týž, *Řecké dědictví v Orientu. Helénismus v Egyptě a Sýrii*, Praha 1993, str. 303–312.
- [Recenze na celou knihu: J. Mrázek, *Communio viatorum* 36 (1994), 61–62; R. Dostálová, *Listy filologické (Folia philologica)* 117 (1994), 348–350]
- POKORNÝ, P., „O Druhém zjevení Jakubově“, in: NZA III, str. 465.
- POKORNÝ, P., „O Jakubovi spravedlivém“, in: NZA III, str. 461–462.
- POKORNÝ, P., *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha 1986 (2., rozšířené vyd. 1998).

- [Recenze: B. Merhaut, *Nový Orient* 42 (1987), 224; A. Molnár, *Communio viatorum* 30 (1987), 276–277; P. V., *Český časopis historický* 35 (1987), 748–749; V. Sadek, *Judaica Bohemiae* 24 (1988), 61–62; S. Segert, *Archiv orientální* (1992), 295–296]
- POKORNÝ, P., *Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu člověk*, Praha 1968 (2. vydání 1969).
- [Recenze: A. Molnár, *Communio viatorum* 12 (1969), 176–177; V. Šmelhaus, *Filosofický časopis* 16 (1969), 400–402; D. M. Scholer, *Journal of biblical literature* 89 (1970), 522]
- POKORNÝ, P., „První období gnose“, *Theologická příloha Křesťanské revue* 34 (1967), 73–79.
- POKORNÝ, P., „Rozhovor se Spasitelem“, in: NZA I, str. 167–178.
- POKORNÝ, P., „Simon Magus a počátky gnose“, *Zprávy Jednoty klasických filologů* 23, 1–3 (1981), 11–20.
- POKORNÝ, P., „Skutky Petra a dvanácti apoštolů – NHC VI/1“, *Křesťanská revue* 49 (1982), 171–176.
- POKORNÝ, P., „Skutky Petra a dvanácti apoštolů – NHC VI/1“, in: NZA II, str. 85–100.
- POKORNÝ, P., *Tomášovo evangelium – překlad z koptštiny a komentář*, Praha 1981 (2., rozšířené vyd. 1982).
- [Recenze: A. Molnár, *Communio viatorum* 24 (1981), 201–202; J. Janoušek, *Zprávy Jednoty klasických filologů (AVRIGA)* 24 (1982), 178–179]
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evangelium“, in: NZA I, str. 77–153.
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evangelium (NHC II/2)“, in: RNH 1, str. 63–182.
- POKORNÝ, P. – KOPECKÁ, L., „Filipovo evangelium“, in: NZA I, str. 209–224.
- POKORNÝ, P. – KOPECKÁ, L., „Filipovo evangelium (NHC II/3)“, in: RNH 1, str. 185–205.
- POKORNÝ, P. – VÍTKOVÁ, Z., „Podstata archontů (NHC II/4, 86,20–97,23)“, in: RNH 1, str. 209–227.
- RUDOLPH, K., *Gnoze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha 2010 (př. J. Gebelt).
- [Recenze: P. Pokorný, *Reflexe. Filosofický časopis* 38 (2010), 192–195; Z. Vítková, *Religio. Revue pro religionistiku* 18/1 (2010) 111–114; P. Ryněš, *Zprávy Jednoty klasických filologů* LIII (2011)]
- RYNEŠ, P., „O Prvním zjevení Jakubově“, in: NZA III, str. 463–465.
- RYNEŠ, P., „Porozumění naší velké moci“, in: RNH 2, str. 63–73.
- RYNEŠ, P., „První zjevení Jakubovo“, in: NZA III, str. 479–484.
- RYNEŠ, P., „Výklad o duši“, in: RNH 1, str. 271–283.

- SKÁLOVÁ, Z. – ŘOUTIL, M., „Za ikonami až na konec světa. Rozhovor o *poésis* a *techné* ikon, jejich objevení a restaurování, o cestách, hledání a nalézání, ale také o životě mezi Evropou a Orientem“, *Parrésia, revue pro východní křesťanství* IV (2010), 317–366.
- VARCL, L., *Simon Magus: příspěvek k poznání křesťanského gnosticizmu*, Praha 1949.
- VINKLÁT, M., „Výzkum mandejských preklasických textů od počátků po současnost“, *Theologická revue* 83 (2012), 340–357.
- VLČKOVÁ (VÍTKOVÁ), Z., „Evangelium Spasitele“, in: NZA I, str. 155–166.
- VLČKOVÁ (VÍTKOVÁ), Z., „Gnostické interpretace biblického příběhu o stvoření člověka“, in: *Religio. Revue pro religionistiku* 14/1 (2006), 87–100.
- VLČKOVÁ (VÍTKOVÁ), Z., „Mariino evangelium“, in: NZA I, str. 234–244.
- VLČKOVÁ (VÍTKOVÁ), Z. – ZVELEBIL, M., „Děkovná modlitba z traktátu Asclepius“, in: M. Havrda – R. Chlup – T. Vítek (eds.), *Mediterranea. Sborník k padesátinám Zdeňka Kratochvíla*, Praha 2002, str. 154–167.
- VÍTKOVÁ, Z., „Hrom: dokonalá mysl (NHC VI/2, 13,1–21.32)“, in: RNH 2, str. 39–59.
- VÍTKOVÁ, Z., „Melchisedek (NHC IX/1, 1,1–27,10)“, in: RNH 2, str. 75–101.
- VÍTKOVÁ, Z., „Nórea (NHC IX/2, 27,11–29,5)“, in: RNH 2, str. 103–116.
- VÍTKOVÁ, Z., „Nově objevený koptský zlomek tzv. ‚Evangelia Ježíšovy ženy‘“, in: *Religio. Revue pro religionistiku* 21/1 (2013), 95–118.
- VÍTKOVÁ, Z., „O původu světa (NHC II/5, 97,24–127,17)“, in: RNH 1, Praha 2008, str. 231–268.
- VÍTKOVÁ, Z., „O Zjevení Pavlově“, in: NZA III, str. 459–461.
- VÍTKOVÁ, Z., „Petr Pokorný, *A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted*, New York – London: T. and T. Clark 2009, xi + 177s. ISBN 978-0-5670-2744-3“, *Religio. Revue pro religionistiku* 19/2 (2011), 262–264 (recenze).
- VÍTKOVÁ, Z., „Svědectví pravdy (NHC IX/3, 29,6–74)“, in: RNH 2, str. 117–148.
- VÍTKOVÁ, Z., „Zjevení Adamovo (NHC V/5 64,1–85,32)“, in: RNH 3, Praha 2010, str. 149–180.
- VÍTKOVÁ, Z., „Zjevení Pavlovo (NHC V/2)“, in: NZA III, str. 475–478.
- ŽÁBA, Z., „Koptská literatura“, in: týž, *Tešáno do kamene, psáno na papýrus*, Praha 1968, str. 179–180.

Seznam užívaných zkratk

BG	Berlínský gnostický kodex 8502 (Berolinensis Gnosticus)
BiKi	Bibel und Kirche
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
DC	Documentation catholique
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GCS.NF	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge
CT	kodex Tchacos
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament
MThSt	Münchener Theologische Studien
NHC	kodex/kodexy z Nag Hammádi
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NT	Neues Testament
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge
NTOA	Novum Testamentum et Orbus Antiquus
NZA	Novozákonní apokryfy
NZA I	Dus, J. – Pokorný, P. (eds.), <i>Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I</i> , Praha 2001.
NZA II	Dus, J.A. (ed.), <i>Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II</i> , Praha, Vyšehrad 2003.

- NZA III Dus, J. (ed.), *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*, Praha 2007.
- PG Patrologiae cursus completus, accurant J.-P. Migne, Series Graeca
- QD Quaestiones Disputatae
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart
- RNH Rukopisy z Nag Hammádí
- RNH 1 Oerter, W. B. – Pokorný, P. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 1. Kodex II,2–7*, Praha 2008
- RNH 2 Oerter, W. B. – Vítková, Z. (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí 2. Kodex VI/2 a 4, kodex IX/1–3*, Praha 2009.
- RNH 3 Oerter, W. B. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí 3. Kodex III/3–4. Kodex V/1 a 5*, Praha 2010.
- SBL Society of Biblical Literature
- SC Sources Chrétiennes
- SUC Schriften des Urchristentums
- SVigChr Supplements to Vigiliae Christianae
- TBLNT Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament
- ThZ Theologische Zeitschrift
- TRE Theologische Realenzyklopädie
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
- WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
- WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
- ZAC Zeitschrift für Antikes Christentum
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Příspěvky psané česky a slovensky užívají zkratk spisů z Nag Hammádí dle knihy OERTER, W.B. – POKORNÝ, P. (EDS.), *Rukopisy z Nag Hammádí 1. Kodex II,2–7*, Praha 2008.