

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Židokřesťanský proud v raném křesťanství

Zdeňka Špiclová

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce doc. Jiří Mrázek, Th.D.
Studijní program Teologie (N6141)
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Židokřesťanský proud v raném křesťanství* napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Plzni dne 17. července 2020

Anotace

Tato práce se zabývá představením a vymezením židokřesťanského proudu Ježíšových následovníků na základě analýzy zlomků židokřesťanských evangelií, židokřesťanské pasáže v pseudoklementinských *Recognitiones* a svědectví církevních otců – především Ireneje, Origena, Eusebia, Epifania a Jeronýma. Jako židokřesťany chápe tato práce ty skupiny Ježíšových následovníků, kteří věřili v Ježíše a zároveň pokračovali v židovském způsobu života a trvali na kontinuitě s dějinami Izraele. Jedná se tak o zastřešující termín pro fenomén zahrnující v sobě dle dochovaných svědectví minimálně tři základní proudy – prvotní jeruzalémskou skupinu Ježíšových následovníků, nazorejce a ebionity. Přičemž ranou jeruzalémskou komunitu je zapotřebí chápat jako zakládající fenomén pozdějších židokřesťanských proudů, ze kterého vycházeli a který jim dodával vědomí legitimity jejich způsobu následování Ježíše.

Klíčová slova

Židokřesťanství, rané křesťanství, jeruzalémská komunita, ebionité, nazorejci, *Evangelium Hebrejců*, *Evangelium Nazorejců*, *Evangelium Ebionitů*, *Recognitiones*, církevní otcové.

Summary

This work deals with the introduction and definition of the Jewish Christian stream of Jesus' followers based on the analysis of fragments of Jewish Christian gospels, Jewish Christian passages in pseudoclementine *Recognitiones* and of testimonies of church fathers – especially Irenaeus, Origen, Eusebius, Epiphanius and Jerome. By Jewish Christianity, this work means those groups of Jesus' followers who believed in Jesus and at the same time continued the Jewish way of life and insisted on continuity with the history of Israel. It is thus an umbrella term for a phenomenon which, according to surviving testimonies, includes at least three basic streams – the early Jerusalem community of Jesus' followers, Nazarenes and Ebionites. The early Jerusalem community must be understood as a founding phenomenon of the later Jewish Christian streams on which they originated and which gave them an awareness of the legitimacy of their way of following Jesus.

Keywords

Jewish Christianity, Early Christianity, Jerusalem Community, Ebionites, Nazarenes, *Gospel according to the Hebrews*, *Gospel according to the Nazoreans*, *Gospel according to the Ebionites*, *Recognitiones*, Church Fathers.

Poděkování

Na tomto místě bych velice ráda poděkovala doc. Jiřímu Mrázkovi za cenné rady a trpělivost při vedení mé práce.

Obsah

Úvod	11
1. Židokřesťanství – problém definice	13
1.1 Židokřesťanství jako raná fáze vývoje křesťanství	20
1.2 Židokřesťanství jakožto křesťanské využívání židovských představ	22
1.3 Definice židokřesťanství na základě etnicity	24
1.4 Definice židokřesťanství na základě praxe	26
1.5 Definice židokřesťanství na základě specifické christologie	28
2. Židokřesťanské texty	29
2.1 Židokřesťanská evangelia	29
2.1.1 <i>Evangelium Hebrejců</i>	31
2.1.2 <i>Evangelium Nazorejců</i>	37
2.1.3 <i>Evangelium Ebionitů</i>	42
2.2 Pseudoklementinské <i>Recognitiones</i> 1.27-71 – židokřesťanská verze Skutků apoštolských	48
3. Charakteristika židokřesťanství v dílech církevních otců	59
3.1 Nazorejci	60
3.2 Ebionité	66
Závěr	75
Seznam literatury	81

Úvod

Židokřesťanství je pro bádání, které se věnuje dějinám raného křesťanství, zajímavý fenomén hned z několika důvodů. Nejen, že nás upozorňuje na různorodost, jakou následování Ježíše v prvních století našeho letopočtu nabývalo, ale také nás varuje před příliš snadnými a schematicky pojatými představami o vzniku křesťanství a jeho oddělení se od židovského náboženství. Zároveň je ale také pravda, že se jedná o jev, který je kvůli povaze dochovaných pramenů do velké míry zahalen v mlze a který se vzpírá snadnému definování.

Cílem této práce je proto nejen podat obraz židokřesťanství tak, jak nám jej dochovávají literární svědectví, ale především vytvořit definici židokřesťanství, která bude založena čistě na základě textů, které máme dochované v dílech církevních otců a v raně křesťanských pramenech. Jinými slovy tato definice bude formulována až po analýze primárních zdrojů a bude vycházet pouze z informací v nich zjištěných. Domnívám se totiž, že u některých autorů lze vysledovat postup přesně opačný – nejprve si stanovují definici, která jim vymezuje pole zkoumání, a teprve poté se zaobírají literárními svědectvími, která o jimi definovaném problému vypovídají. Tento postup je samozřejmě badatelsky relevantní a ve většině případů smysluplný, neboť stanovuje hranice a poskytuje tak již od začátku výzkumu pevné vodítko, které umožňuje činit podstatná rozhodnutí, jako například na které prameny či motivy se zaměřit a co je možné vynechat a do výzkumu již nezahrnout. Nicméně se ukazuje, že bádání o židokřesťanských skupinách raného křesťanství je velmi specifické a tento tradiční postup vedl v mnoha případech k tomu, že pod pojmem židokřesťanství v literatuře nalézáme pojednání o velmi rozličně pojatých fenoménech, které spolu mnohdy souvisejí jen velmi rámcově.

První kapitola této práce proto bude věnována dějinám bádání o tomto tématu, přičemž se zaměřím především na to, jak odlišné definice židokřesťanství lze v literatuře nalézt, na čem jsou tyto definice založeny a jak rozdílné předměty bádání jsou těmito definicemi vytvořeny. Domnívám se, že pak bude více zřejmé, proč si tato práce klade za cíl něco tak základního, jako je pokus o stanovení definice židokřesťanství. Do velké míry totiž různorodost těchto definic vedla k tomu, že máme v literatuře co do činění s tím, že se pod pojmem židokřesťanství v některých případech skrývá termín označující celé nejranější počátky církve, jindy pouze konkrétní skupiny Ježíšových následovníků, nebo je tak označen specifický myšlenkový systém a někdy pro změnu praktikování konkrétního náboženského způsobu života.

Druhá část práce bude věnována představení a analýze textů a textových tradic, které jsou s židokřesťanstvím spojované. Vzhledem k rozsahu a záměru práce je jejich výběr značně zúžený, a to na texty, které považuji za nejvíce

vypovídající o charakteru a teologii židokřesťanství a které nám tak mohou nejvíce napomoci při snaze o stanovení jeho nejpodstatnějších rysů. Jedná se o fragmenty židokřesťanských evangelií a pasáž z pseudoklementinských *Recognitiones* 1.27-71, někdy nazývané jako židokřesťanské Skutky.

Následovat bude představení obrazu židokřesťanství, který máme uchován ve svědectví církevních otců prvních pěti staletí našeho letopočtu. Nebude se jednat o vyčerpávající přehled všech zmínek, které se dochovaly, ale o ucelený výběr nejdůležitějších pasáží, přicházejících s novými informacemi, neboť se velice často setkáváme s tím, že církevní otcové od sebe jednotlivé popisy přebírají. Nejvíce užitečnými autory budou v tomto kontextu Irenej, Origenes, Eusebius, Epifanius a Jeroným. Problematickým faktorem je, že se ve většině případů jedná o texty, které jsou vůči tradovaným skupinám zaměřeny polemicky.

V samotném závěru bude předložen zmiňovaný pokus o formulaci vlastní definice židokřesťanství, která bude respektovat dochované literární svědectví a která by snad následně mohla sloužit i jako zmiňované vodítko, které by umožňovalo rozhodnout, co z dějin raného křesťanství lze ještě považovat za židokřesťanství a co už je projevem jiného myšlenkového podloží.

1. Židokřesťanství – problém definice

Pokud se chceme zabývat židokřesťanskými skupinami Ježíšových následovníků, je v první řadě zapotřebí definovat, jak tomuto termínu rozumíme a jak lze vymezit předmět našeho zájmu. Pojem židokřesťanství je totiž v odborné komunitě užíván jak ve velmi širokém, tak i ve velmi úzce vymezeném slova smyslu. Problém definice však v tomto případě není pouze otázkou terminologickou, nýbrž výrazně ovlivňuje celý výzkum. Je nesrovnatelný rozdíl, zda badatel židokřesťanství definuje na základě etnicity, teologie/christologie, praxe či opozice vůči Pavlovi, protože pak je za židokřesťany pokaždé počítána naprosto odlišná komunita. Definice v tomto případě doslova vytváří historickou realitu, kterou sledujeme. Ačkoliv je na základě pozorné četby novozákonních i raně křesťanských pramenů zřejmé, že fenomén židokřesťanství jako takový není jen abstraktním badatelským konstruktem, nýbrž něčím, co výrazným způsobem ovlivňovalo a formovalo počátky křesťanství, do značné míry nám zůstává jen velice těžko dostupný. Nezachoval se nám totiž žádný ucelený text, který by bylo možné pokládat za čistě židokřesťanský. Prameny, ze kterých vycházíme, mají buď povahu roztroušených zmínek v textech církevních otců, kteří jsou navíc do velké míry k židokřesťanství nepřátelští, nebo se jedná o zpětné rekonstrukce pasáží v novozákonních a apokryfních textech, které vykazují židokřesťanské rysy. Ale opět – identifikace těchto rysů není vedena ničím jiným než sadou kritérií, kterou si badatelé sami stanovují a na které se ne vždy plně shodují. Rovněž i rozhodnutí, zda konkrétní text vykazuje dostatečně přesvědčivě židokřesťanské rysy, záleží do velké míry na interpretaci konkrétního badatele.

Při zkoumání tohoto tématu se tak pohybujeme na velmi tenké hranici, kdy je často těžké přesně rozlišit, kde končí historická realita a začíná badatelský konstrukt. Přesto jsem přesvědčená o tom, že by nastíněné komplikace neměly vést k rezignaci a ukončení výzkumu. Ostatně mezi badateli pozorujeme přesně opačné tendence. Židovské kořeny křesťanství jsou předmětem velké řady studií, stejně jako snahy o nalezení „židovského Ježíše“. Důraz na židovské kořeny historického Ježíše kladl již Albert Schweitzer¹. Na něj navazují v posledních padesáti letech další badatelé. Jednou z nejznámějších osobností, věnující se tomuto tématu, je Geza Vermes². Mezi další lze zmínit Johna P.

¹ A to ve své monografii *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, vydané v Tübingen v roce 1906.

² Geza Vermes k tomuto tématu vydal celou řadu publikací, například *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (1973), *The Gospel of Jesus the Jew* (1981), *Jesus and the World of Judaism* (1983), *The Religion of Jesus the Jew* (1993), *Jesus in his Jewish Context* (2003), *Searching for the Real Jesus* (2010), *Jesus in the Jewish World* (2010), ve kterých

Meiera³ a Nicholase T. Wrighta⁴. Před očima nám tak vyvstává portrét Ježíše jakožto galilejského proroka – což je obraz, který bude velice důležitý pro pozdější analýzu židokřesťanského pojetí Ježíše. Ačkoliv později uvidíme, že židokřesťanství je v počátcích úzce spojeno zejména s prvotní jeruzalémskou komunitou Ježíšových následovníků, je zapotřebí mít na paměti i Ježíšův galilejský kontext. Jeho eschatologická vize je totiž velmi úzce spojena se sociálním a ekonomickým prostředím tehdejší Galilee. Ta byla v době okolo přelomu letopočtu okrajovou a chudou provincií, což se přesně odráží v zaměření Ježíšovy zvěsti, která je určená chudým a utlačovaným, stojícím na okraji tehdejší společnosti.

Co se týče zkoumání židokřesťanství, počátky sahají ještě mnohem hlouběji. Termín židokřesťanství použil již v roce 1718 John Toland⁵, který považoval za nejranější formu křesťanství židokřesťanské skupiny nazarenů a ebionitů. Tyto skupiny pak stavěl do kontrastu s Pavlem a jeho misí mezi pohany. Ke konci osmnáctého století se objevuje zájem o židokřesťanství mezi německými badateli, na něž na začátku devatenáctého století navázala svou prací tzv. mladší tübingenská škola v čele s Ferdinandem Christianem Baurem. Ačkoliv byly jeho názory v mnohém zkorigovány, doposud zůstává postavou, jež vymezila obrysy židokřesťanského výzkumu. Baur vyšel z podrobné exegeze novozákonních pramenů a svůj výklad počátků křesťanství založil na konfliktu mezi Pavlem a jeruzalémskou komunitou v čele s Jakubem, bratrem Páně a Petrem. Petr, jakožto galilejský žid a jeden z Dvanácti, byl pro Baura reprezentantem židovských kořenů křesťanství, kdežto konvertita Pavel, který si pro sebe nárokoval apoštolskou autoritu na základě zjevení, byl symbolickou postavou zastupující pohany, kteří přijali evangelium bez nutnosti obřízky a poslušnosti židovskému Zákonu. Pavel v rámci prvotní církve reprezentuje kontroverzní a nový prvek. Nejprve Ježíšovy následovníky pronásleduje, poté je jednou z vůdčích osobností šíření evangelia. Nárokuje si autoritu apoštola, titul, který byl vyhrazen pouze pro ty, kteří se účastnili Ježíšova pozemského působení, ačkoliv se s Ježíšem nikdy osobně nesetkal. Přestože je helénistickým židem, prosazuje misii k pohanům a proklamuje svobodu od

prezentuje Ježíše jakožto galilejského charismatického divotvůrce, což je plně v souladu s tehdejší židovskou představou svatých mužů a charismatiků.

³ Meier věnoval tomuto tématu prozatím pětidílnou sérii knih s názvem *The Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Jak název napovídá, Meier traktuje Ježíše jakožto marginálního žida své doby, který se vymyká a není tak snadno teologicky a sociologicky zařaditelný. Ježíš je v jeho pojetí komplexní osobností, která křtí, koná zázraky, uzdravuje a zároveň je eschatologickým prorokem, exorcistou i rabínským učitelem zákona.

⁴ Wright ve své knize *Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters* zdůrazňuje bolestnou zkušenost exilu, latentně přítomnou v tehdeším židovstvu, jako formující i pro Ježíšovo vystoupení. Ježíš dle něj ohlašuje návrat z exilu, blízkost Božího království a založení nového chrámu.

⁵ Toland, *Nazarenus: or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity* (1718).

ustanovení Zákona. Ten, který Ježíšovu zvěst nikdy přímo neslyšel, si dovoluje ji nejen autoritativně vykládat, ale i transformovat a výrazným způsobem měnit její hlavní důrazy. Baur tak za mnoha epizodami, které se objevují v textech Nového zákona, identifikuje poměrně silný anti-paulinismus, který spojuje právě s židokřesťanstvím. V jeho předpokladu jej pak utvrzuje, že stejnou opozici vůči Pavlovi pojetí křesťanství nachází i v popisu ebionitů od Ireneje a Epifania a v pseudoklementinských textech. Ebionity považuje Baur za skupinu, která se objevuje po zničení chrámu a která má vazby na původní jeruzalémskou komunitu a na esejce. Na konci druhého století pak dle Baura dochází ke sjednocení obou opozičních skupin, čímž se zformuje raná křesťanská církev.⁶ Baurův zásadní přínos spočívá nejen v tom, že židokřesťanství rozpoznal jako velice důležitou a formující složku dějin křesťanství, ale také v tom, že počátky církve vyložil na základě textové evidence v širším historickém kontextu a neopomenul ani sociologický aspekt, spočívající v konfliktu mezi jednotlivými osobnostmi a skupinami.⁷ Jak dále uvidíme, i dnešní bádání do velké míry vychází z představy, kterou Baur načrtl, a dále ji buď rozvíjí, nebo kriticky koriguje.

Odlišný portrét formování rané církve předložily dvě významné postavy raněkřesťanského bádání druhé poloviny 19. století. Albrecht Ritschl a Adolf von Harnack se jakožto nastupující generace vymezili proti Baurovi⁸ a shodně

⁶ Baur, *The Church History of the First Three Centuries, Vol 1* (přel. Allan Menzies, 1878), zejména druhá část *Christianity as a universal principle of Salvation: the conflict between Paulinism and Judaism, and its adjustment in the idea of the Catholic Church*, s. 44-183.

⁷ Baurův koncept byl samozřejmě i výrazným způsobem kritizován, což se s jeho vlivností nevyklučuje. Kritika spočívala zejména ve dvou hlavních bodech. Prvním bylo, že Baur zakládá svůj výklad pouze na dochovaných textech. Ty jsou ale do velké míry sepsány tendenčně, což platí zejména o Skutcích apoštolských, ve kterých se autor Lukášova evangelia snaží o zmírnění napětí mezi jednotlivými frakcemi rané církve a jeho popis počátků křesťanství je tak mnohem idyličtější než obraz, který nám nabízejí Pavlovy epištoly. Když Baur popisuje osobnost Petra, Pavla nebo Jakuba, vychází pouze z těchto textů. Přináší tak dle kritiků pouze literární svědectví, ale ne popis historických postav. To je sice oprávněná námitka, nicméně je zapotřebí si uvědomit, že historický Pavel, Petr a Jakub nám jinak než skrze dochované texty dostupní nejsou. A texty, obzvláště texty sepsané za účelem šíření konkrétní ideologie, nikdy nejsou – a ani nemůžou být – čistě objektivním a neutrálním popisem historické reality. Druhý moment směřuje k hegelovskému charakteru jeho popisu. Baur podle kritiků vykládá formování křesťanství na základě Hegelova dialektického schématu teze-antiteze-syntéza. Tato Hegelova představa dějinného vývoje byla zejména v německé filozofii velice vlivná, nicméně se domnívám, že Baur nezačal tímto konstruktem, do něhož by se pak snažil naroubovat textová svědectví, ale naopak. Tento model se Baurovi objevil před očima právě na základě pozorné četby pramenů. Vzhledem k tomu, že to bylo něco, co bylo tehdejšími intelektuálům blízké, mohl Baur tohoto schématu využít a popsat počátky formování církve v intencích jim známé filozofické představy. Viz též Lüdemman, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, s. 6-7.

⁸ Baur své základní práce k tomuto tématu publikoval ve 30. letech 19. století a zemřel v roce 1860. Ritschlůva monografie je z 50. let 19. století a Harnackova z konce 19. století.

představili model vývoje rané církve, ve kterém židokřesťanství nehraje významnou roli. Ritschl⁹ sice hovoří o potřebě rozlišení mezi bratřími ze židů (farizeů), kteří byli Pavlovými oponenty na Jeruzalémském sněmu a v Antiochii a kteří požadovali, aby byl židovský Zákon nadále dodržován, a těmi židokřesťany, kteří podrželi specifické Ježíšovy důrazy včetně oslabení některých přikázání (např. dodržování soboty a rituální čistoty), výzvy k milování nepřátel a upřednostňování dvojpřikázání lásky jako základu Zákona. Mezi Pavlem a ostatními apoštoly však podle něj nebylo žádné významnější pnutí a misie mezi pohany byla tolerována. Podle Ritschla tyto umírněné židokřesťany později známe z Jeronýmových zpráv jakožto nazarény, kdežto první jmenovaní po roce 70 splynuli s esejci. Obě skupiny byly však dle Ritschla později ovlivněny gnózi, a proto byly označeny za heretické. Tím pádem podle něj nehrály významnější roli při formování rané církve, která nese výrazné rysy pavlovského křesťanství a která tak vzešla především z křesťanů z pohanů.

Harnack¹⁰ zachází ve vymezení se vůči Baurovi ještě dále a popírá, že by vůbec nějaký konflikt mezi Pavlem a jeruzalémskými existoval. Raná církev vyrostla dle něj na pohanském základě a byla výrazně ovlivněna helénismem. Židokřesťanství nehralo při tomto vývoji žádnou roli. Dle Harnacka je křesťanství od počátku vůči židovství výrazně vymezeno, což je rys, který má svůj původ už u historického Ježíše, který byl judaismu své doby velmi vzdálen svým stavěním etiky nad rituální předpisy. Pokud existovali nějakí židokřesťané, splynuli podle tohoto modelu velice rychle s pavlovskými pohanokřesťany.

Oproti těmto autorům se výslovně k odkazu mladší tübingské školy v 50. letech 20. století přihlásil Hans-Joachim Schoeps¹¹. Významným přínosem je zejména jeho rekonstrukce dvou starších židokřesťanských zdrojů, které máme dochované v pseudoklementinských *Recognitiones*, a to *Kerygmata Petrou* a *Anabathmoi Iakobou*. Tyto texty jsou někdy označovány jakožto židokřesťanské nebo ebionitské převyprávění *Skutků apoštolských*. Tyto zdroje jsou charakteristické silně protipavlovským zaměřením, adopcionistickou christologií, která Ježíše považuje za pravého proroka¹², prosazováním modifikovaného Mojžíšova zákona a polemikou s Markiónem a dalšími gnostickými skupinami. To jsou zároveň rysy, které Schoeps připisuje

⁹ Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, zejména třetí část „Das jüdische Christentum“, s. 104-270.

¹⁰ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehungen des kirchlichen Dogmas*, viz především šestou kapitolu „Anhang: Das Christentum der Judenchristen“, s. 215-240.

¹¹ Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 5.

¹² Podle Dt 18, 15: תַּשְׁמַעוּנָם: אֲלֵי אֱלֹהֵי יְהוָה לֵךְ קָמְנִי מֵאַחֵיךָ מִקִּרְבְּךָ יְבִיא (Proroka z vašeho středu, z vašich bratří, jako jsem já, pro vás povolá Hospodin, váš Bůh. Jeho máte poslouchat. – překlad autorka).

ebionitům ve druhém a třetím století, jejichž původ spojuje s esény a prvotní jeruzalémskou komunitou (přesněji řečeno s tou frakcí, která prosazovala obřizku a dodržování Zákona), která po roce 70 uprchla do Pelly.

Baurův konfliktní model rozvíjí i Michael D. Goulder¹³, který staví svůj výklad formování křesťanské církve na sporu mezi dvěma misemi, stojícími v opozici – pavlovskou a petrovskou. Podobně jako Baur nachází tento konflikt v pozadí mnoha novozákonních textů, nejen Pavlových epištol, ale také v pastoračních listech a v janovském okruhu. Za reprezentanty petrovských, tedy židokřesťanských a na základě jeruzalémské misie vzniklých, církví považuje Goulder církve v Palestině, Sýrii a Egyptě, kde se dle něj dá tento vliv vystopovat ještě ve třetím století. Poté obě názorově odlišné pozice končí nikoliv sjednocením, jak předpokládal Baur, ale pohlcením petrovského pojetí pavlovským ortodoxním proudem. Rezidua petrovské misie ale můžeme rozpoznat dosud, například v tom, že zvítězivší pavlovská linie zařadila do Nového zákona se židokřesťany spojované *Matoušovo evangelium* a ponechala Petrovi primát mezi Ježíšovými učedníky.

Někteří badatelé, začínající si uvědomovat problematičnost a nejasnost termínu židokřesťanství, se snažili vymanit ze zavedené tradice prostřednictvím zavedení nové terminologie. Aby naznačili, že jejich chápání židokřesťanství se liší od linie vytyčené Baurem a rozvíjené jeho následovníky i kritiky, začali používat jiné názvosloví. Bruce Malina¹⁴ se ve svém článku z konce sedmdesátých let pokouší o redefinici pojmu židokřesťanství na základě analýzy jeho užívání mezi badateli. Dospívá k tomu, že židokřesťanství je problematický pojem především kvůli velké diferenciaci přístupů k tomuto fenoménu. Židokřesťanstvím se totiž zabývají jak novozákoníci, tak teologové, církevní historici, židovští badatelé, hereziologové i archeologové. Každá tato skupina se na židokřesťanství dívá ze své perspektivy a využívá specifických metod, což výrazným způsobem ovlivňuje nejen výsledky, ke kterým jednotliví badatelé dospívají, ale i to, co si pod pojmem židokřesťanství vůbec představují a jak jej pro své účely definují. Malina navrhuje zavést následující rozlišení – židokřesťanstvím (v originále „*Jewish Christianity*“) bychom měli rozumět nejranější fázi vývoje křesťanství, tedy první Ježíšovy následovníky, kteří byli sice etnicky židy, ale kteří vyznali Ježíše Mesiášem, tím, který byl předpovězen Starým zákonem a kterého židovstvo očekávalo. Ježíš byl pro ně tím, kdo disponuje mocí, kdo volá k pokání, k životu vedenému Duchem svatým a k přípravě na příchod Božího království. Apokalyptická očekávání se pod tímto zorným úhlem stávají normou pro běžný život. Chrám již nemá žádnou důležitost. Jeho zničení je

¹³ Goulder, *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*, viz zejména první a závěrečnou kapitulu - „The Basic Tension“, s. 1-7 a „The Noise of Battle“, s. 181-189.

¹⁴ Malina, „*Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*“, s. 46-57.

důsledek toho, že Ježíš byl většinou židovstva odmítnut. Toto je proud, který pak vytvoří základ pro vznik samostatné, na židovství nezávislé křesťanské církve. Na opačném konci spektra dle Maliny stojí židovství („*Judaism*“) kladoucí důraz na Mojžíšův Zákon, který tvoří soubor příkazů a zákazů, formujících každodenní život. Chrám již netvoří jádro náboženského života, jeho roli přebírá synagoga. Ta se stává centrem bohoslužby i výkladů Zákona. Jinými slovy, Malina zde hovoří o vznikajícím rabínském judaismu. Třetím rozpoznatelným proudem je podle Maliny křesťanské židovství („*Christian Judaism*“). Ježíš je Mesiášem, ale ve smyslu člověka povoláného Bohem, není mocným synem Božím. Mojžíšův Zákon není překonán, neboť i Ježíš sám jej dodržoval, nepřišel jej zrušit. Apokalyptika není nijak silně přítomna a netvoří rámec pro každodenní život, protože ani Ježíš tímto způsobem nežil. Normativní již není chrám, ale synagoga spolu s Ježíšovými výroky. Přestože se Malina snaží opustit model vytyčený Baurem, vidíme, že jej vlastně do velké míry svým rozvržením problému kopíruje. I zde můžeme vidět dva protipóly, tezi a antitezi, a zároveň třetí cestu, stojící mezi a tvořící jakýsi kompromis, syntézu obojího. Terminologie je sice jiná, ale chápání a důsledky zůstávají stejné.

Další osobností, zabývající se reflexí definice židokřesťanství ve stávající diskuzi, byl Stanley K. Riegel.¹⁵ Riegel píše, že badatelé, popisující a definující židokřesťanství, se rozcházejí jak v definici, tak terminologii. Tito badatelé se dle něj orientují buď na základě zastávané doktríny, převzatých představ, nebo čistě chronologicky. Mezi termíny, které se nejčastěji objevují dle něj patří „*Jewish Christianity*“, „*Judaeo-Christianity*“, „*Judaistic Christianity*“ a „*Judaic Christianity*“. Odkazuje se přitom na taková jména jako je R. N. Longenecker, E. Reuss, J. Daniélou, R. Murray, F. J. A. Hort a G. Quispel.¹⁶ Doktrinální definice pracují s rozpoznáním specifické christologie (později označené jako heretické), nebo s pozitivním vztahem k dodržování židovského Zákona. Skupiny, které tyto rysy vykazují, pak označují jako židokřesťanské. Badatelé, definující židokřesťanství na základě obrazivosti, hledají prvky typicky židovských představ v raně křesťanských textech. Z chronologického hlediska je podstatným milníkem židovská válka, a především zničení chrámu v roce 70. Nicméně je zjevné, že toto je událost formující v té době celé židovstvo i celé vznikající křesťanství. Nepříliš překvapivý je proto Riegelův požadavek, aby funkční definice židokřesťanství pojímala všechny tyto tři aspekty naráz. Místo toho, aby takovou jednotící definici nabídl, ale Riegel situaci ponechá podobně terminologicky komplikovanou podržením tří různých termínů předchozího bádání - „*Judaeo-Christianity*“ pro židokřesťanskou ideologii, „*Jewish Christianity*“ pro křesťanské užívání

¹⁵ Riegel, „*Jewish Christianity: Definitions and Terminology*“, s. 410-415.

¹⁶ Viz Riegel, „*Jewish Christianity: Definitions and Terminology*“, s. 410, pozn. pod čarou č. 2.

židovských představ před rokem 70 a „*Judaistic Christianity*“ pro heterodoxní křesťanské skupiny vzniklé po zničení chrámu.

K tomu, že jednotlivé definice židokřesťanství odrážejí zdůraznění odlišných kritérií, dospěl i James Carleton Paget.¹⁷ Paget tak rozlišil definice založené na kritériu etnicity, definice orientující se na základě rozpoznání náboženské praxe a definice, které za základní rozlišující kritérium považují proklamovanou ideologii, tzv. doktrinálně orientované definice. Za židokřesťany jsou dle kritéria etnicity počítáni všichni židé, kteří se stali křesťany, tedy Ježíšovými následovníky. Na praxi zaměřená definice považuje za rozhodující, aby daná osoba či skupina akceptovala Ježíše jakožto Mesiáše, ale zároveň si uchovala svou židovskou identitu, navenek vyjadřovanou dodržováním židovského Zákona. Ideologická definice se soustředí na židovské myšlenkové vzorce, které lze v raném křesťanství rozpoznat. Podle Pageta je neadekvátnější definice, která zohledňuje praxi, neboť ta je dle něj pro židovství nejvíce relevantním ukazatelem. Navrhuje proto židokřesťany obecně označovat jako ty, kteří zachovávají Tóru („*Torah observant*“).¹⁸

Zajímavý pokus, jak podržet, ale zároveň nově pojmut klasické, již od novozákonních dob známé dělení na křesťany ze židů a křesťany z pohanů, je studie Raymonda Browna „*Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish/Gentile Christianity*“.¹⁹ Brown označuje prvotní fázi vývoje křesťanství v novozákonní době jako židokřesťanství. Zároveň do takto chápaného židokřesťanství již ale vždy přirozeně počítá i konvertity, kteří se k tomuto proudu připojili z řad z pohanů. Hovoří pak o čtyřech typech židokřesťanství. První jsou ti židokřesťané a k nim patřící konvertité z pohanů, kteří se přikláněli k plnému dodržování židovského Zákona. Mezi druhé spadají ti, kteří netrvali na obřizce, ale požadovali dodržování některých předpisů rituální čistoty. Třetí skupinu představují ti, kteří netrvali na obřizce ani rituální čistotě, ale stále spojují svou náboženskou identitu s jeruzalémským chrámem. A konečně poslední skupinu tvoří ti židokřesťané a jejich konvertité, kteří již přetrhali všechny tři zmíněné a pro židovskou identitu důležité znaky sounáležitosti s vyvoleným národem Izraele.

Vzhledem k popsání důležitosti a zároveň variability definic židokřesťanství budou jednotlivé možnosti, jak je židokřesťanství v literatuře pojímáno, probrány postupně. V každé podkapitole představím jak důvody, které hovoří pro použití daného vymezení, tak i argumenty, které činí konkrétní definici problematickou.

¹⁷ Paget, „*Jewish Christianity*“, s. 733-742.

¹⁸ Paget, „*The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research*“, s. 51-52.

¹⁹ Brown, „*Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish/Gentile Christianity*“, s. 74-79.

1.1 Židokřesťanství jako raná fáze vývoje křesťanství

V obecnosti lze jakožto židokřesťanství označit nejranější etapu křesťanských dějin, ve které Ježíšovi následovníci i nadále vnímali sami sebe jako dědice izraelského národa a nositele zaslíbení daného tomuto národu prostřednictvím Abrahama. Ježíšovi následovníci, jejichž jádrem byla především prvotní jeruzalémská komunita, se v této době řadili do nepřeborného proudu sekt existujících v rámci židovství druhého chrámu. Koncem období židokřesťanství by pak byl onen nesnadno popsateľný proces, který skončil definitivním vydělením křesťanství z židovského náboženství. Konkrétní moment, který bychom mohli označit za konec židokřesťanství a začátek křesťanství, je však spíše abstraktní historickou konstrukcí, nikoliv reálným dějinným milníkem.²⁰

Nesporným faktem je, že tato definice historické reality odpovídá. Prvotní skupiny Ježíšových následovníků skutečně chápaly samy sebe v kontextu židovského náboženství. Rovněž jejich okolí je vnímalo jako jeden z proudů tehdejšího velmi pluralitního židovstva. Ježíšovi následovníci byli stejně jako Ježíš židé. To, co z nich vytvářelo specifickou a od okolí odlišitelnou skupinu, bylo jejich vyznání Ježíše tím Mesiášem, o kterém velká část židovstva přelomu letopočtu předpokládala, že přijde. Vzhledem k tomu, že Palestina byla v této době pod římskou správou, existovali lidé, kteří tuto naději zejména v nižších a marginalizovaných vrstvách společnosti poměrně silně živil. Vzpomeňme tak kromě historického Ježíše i další postavy, které okolo přelomu letopočtu vystoupily s mesiášským nárokem, například bývalý Herodův otrok Šimon (*Židovské starožitnosti* XVII,10,6 - § 273-277), pastýř Althronges (*Židovské starožitnosti* XVII,10,7 - § 278-284), Juda, syn Chizkiášův (*Židovské starožitnosti* XVII,10,5 - § 271n), Juda Galilejský (Sk 5,37), Theudas (*Židovské starožitnosti* XX,5,1 - § 97-99), tzv. Egyptan (*Židovské starožitnosti* XX,8,6 - § 169-172), tzv. Samařan (*Židovské starožitnosti* XVIII,4,1 - § 85-87), Ježíš, syn Ananiášův (*Válka židovská* VI,5,300-309) a další.²¹

Tato konkrétní skupina se od ostatních odlišila tím, že i přes Ježíšovu smrt na kříži očekávala jeho brzký druhý příchod, konec dějin a nastolení Božího

²⁰ V tomto ohledu lze doporučit již klasickou Dunnovu monografii *The Partings of the Ways*, zejména předmluvu k druhému vydání a také závěrečnou dvanáctou kapitolu. Sám Dunn si na základě kritiky, která přišla po zveřejnění prvního vydání, uvědomil, že se jedná o ještě mnohem složitější a komplexnější proces, než si původně představoval. Zásadním problémem je, že se nejednalo o oddělení dvou jasně definovatelných náboženských ideologií, neboť židovství té doby nebylo jednotným proudem, stejně tak ani vznikající křesťanství a formující se rabínský judaismus. Naopak již od počátku existovalo velké množství směrů, proudů a frakcí, které se vyvíjely odlišně. Dunn, *The Partings of the Ways*, s. xi-xxx; s. 301-338. Polemický pohled nabízí sborník editorů Adama H. Beckera a Annette Yoshiko Reed *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*.

²¹ Pro stručný přehled viz Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 81-93.

království zde na zemi. To nám dává oprávnění mluvit o první generaci Ježíšových následovníků jako o židovské apokalyptické sektě. Vzhledem k tomu, že vyznavači Ježíše nechtěli vytvořit nové náboženství, není adekvátní mluvit v této době o židovství, křesťanství a židokřesťanství jako o třech odlišných směrech – dvou protipólech a jedné střední, kompromisní cestě, stojící na pomezí obou zbývajících. Křesťanství jako samostatně stojící náboženství totiž v této době ještě neexistuje a židokřesťanství je z pohledu tehdejších aktérů vhodnější vnímat jako podmnožinu židovství, nikoliv jako konkurenční proud.

Problematický na této definici je její všezahrnující charakter. Byť je pravda, že křesťanství jako samostatné náboženství vzniklo odlukou z židovstva přelomu letopočtu – aniž by toto vydělení Ježíš či jeho první následovníci chtěli a plánovali – ztrácí tato definice hlubší vypovídající hodnotu. Ano, o nejranější fázi vývoje církve je vhodnější mluvit jako o židokřesťanství než *již* jako o křesťanství, či *jen* jako o jedné z forem židovství druhého chrámu. Na druhou stranu takto formulovaná definice není schopna postihnout mnohost a různost jednotlivých frakcí a názorových odnoží, které v rámci této skupiny již od počátku existovaly. Tím nemám na mysli jen základní dělení na následovníky ze židů a následovníky z řad pohanů. Toto dělení, byť se doposud v odborné literatuře místy objevuje, při bližším obeznámení se s primárními prameny není pro téma našeho zájmu nikterak funkční. Přestože by se na první pohled mohlo zdát, že následovníci ze židů budou těmi, kteří budou trvat na dodržování židovského Zákona a budou nejvíce dbát na to, aby byly zachovány tradice otců, již apoštol Pavel, původem také žid, je nejkřiklavějším případem, na kterém tento intuitivní předpoklad troskotá. A naopak, z řad pohanů se v některých případech rekrutovali vyznavači Ježíše, kteří se zároveň jako proselyt plně přihlásili i k židovskému náboženství. Zároveň existovaly mezi těmi, kteří se přihlásili k Ježíši, i další komunity, které se od sebe nelišily jen geograficky, etnicky, či na základě jiného chápání vztahu k židovskému Zákonu, ale také na základě odlišného chápání Ježíšovy osoby, jeho vztahu k Bohu a jeho mesiášské roli. Mám zde na mysli například janovskou komunitu či tomášence.

Pokud bychom tak jako židokřesťanství souhrnně označili nejranější fázi vývoje dějin církve, nemohli bychom mluvit nejen o konkrétních praktických rituálních aspektech, ale ani o specifické židokřesťanské teologii a christologii. Veškerá definice a popis by se nám rozpadly do množství dílčích poddefinic a popisů jednotlivých proudů. Zastřešující termín židokřesťanství by pak ztratil svou konkrétní vypovídající hodnotu, protože nejen pro židovstvo druhého chrámu, ale i pro Ježíšovy následovníky prvních staletí je charakteristické velké množství různých pojetí víry a různé způsoby identifikace sebe samotných jakožto věřících. Někteří badatelé mají v posledních desetiletích

tendenci mluvit nikoliv o judaismu přelomu století, ale o „judaismech“.²² Analogicky by bylo možné uvažovat – pokud bychom chtěli držet tuto nejširší definici židokřesťanství – zda by nebylo vhodnější místo o jednotlivých prouděch raného křesťanství, mluvit přímo o raných křesťanstvích, respektive židokřesťanstvích, nejrůznějšího typu.²³

1.2 Židokřesťanství jakožto křesťanské využívání židovských představ

Velice široká, ale zároveň velmi abstraktní, je definice, se kterou ve své již klasické práci *Théologie du Judéo-Christianisme*²⁴ pracuje Jean Daniélou. Předmětem jeho zájmu jsou totiž motivy, ideje a představy, které jsou židovského původu, ale můžeme je nalézt i v křesťanských textech. Židokřesťanství je tak pro něj termín označující právě toto využívání, a do značné míry i přeznačování, židovských konceptů. Jeho definice tak nevymezuje žádnou konkrétní historickou skupinu, Daniélou nepostuluje žádný konzistentní směr v dějinách rané církve, ale soustřeďuje se na židovské myšlenky, ideje a koncepty, které si křesťanství vypůjčilo a které máme podložené textovou evidencí. Předmětem jeho analýzy jsou starozákonní pseudoepigrafy, novozákonní apokryfy, liturgické texty, pseudoklementinská literatura a tradice starších.

Za motivy, kterými se ve svých prvopočátcích křesťanství z židovství inspirovalo, Daniélou považuje spekulativní a esoterické výklady knihy *Genesis*, které se objevují jak v prologu *Janova evangelia*, tak i v Pavlově epištole *Efezským*, v *Druhé knize Henochově*²⁵ a v pseudoklementinských *Recognitiones*.²⁶ Tyto spekulace ohledně tajemství, vložených do knihy *Genesis*, jsou dvojího typu. První se soustřeďují na preexistentní skutečnosti, druhé jsou zaměřeny na nadcházející eschatologické události. V křesťanské literatuře jsou zohledněny obě zmíněné možnosti a objevují se i v kombinaci s prvky židovské mudroslovné literatury. Moudrost byla totiž v některých skupinách židovstva chápána jako preexistentní ženská postava, a bývala spojována s Duchem, vznášejícím se nad vodami v Gn 1,2.²⁷ Syrští křesťané

²² Neusner, „Defining Judaism“, s. 3-19.

²³ To prosazuje například Paget, „Jewish Christianity“, s. 741.

²⁴ V práci cituji z anglického překladu *The Theology of Jewish Christianity* (přeložil John A. Baker, London: Darton, Logman & Todd, 1964).

²⁵ Myšlen je zde „staroslověnský“ Henoch, v literatuře také někdy označovaný jako „*The Book of Secrets of Enoch*“, který pravděpodobně pochází z konce prvního století a o kterém Daniélou předpokládá, že vykazuje židokřesťanské rysy. Viz Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, s. 16.

²⁶ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, s. 107-115.

²⁷ V hebrejštině je pojem duch (רוח) ženského rodu. Tato představa byla založena i na dalších starozákonních textech, týkajících se Moudrosti: Př 8,22-36 (zejména verše 22-24 „*Hospodin*

později přeznačili tuto starobylou židovskou spekulaci ve smyslu trojičního učení. O preexistentní Moudrosti hovořili jako o Matce, která v podobě Ducha svatého a ve spojení s Bohem Otcem zrodila Božího Syna, Ježíše. Tato představa se objevuje například v apokryfních *Skutcích Tomášových* (kap. 7, 27, 39, 50, 111, 133). Jiný křesťanský výklad předpokládá, že Kristus sám je eschatologickou inkarnací této preexistentní Moudrosti.²⁸

Další židovský koncept, se kterým křesťané pracují a který si přizpůsobují, je kombinace židovské angelologie s křesťanským trojičním učením, kde pozorujeme tendenci vypůjčovat si terminologii z angelologie k označení Slova a svatého Ducha. Ti jsou tak často personifikováni do podoby archandělů Michaela, Gabriela nebo Izraele, což má své kořeny v tom, že tito andělé byli vnímáni jako prostředníci mezi lidmi a Bohem.²⁹ Velmi silně je rané křesťanství také ovlivněno židovskou apokalyptikou a milenarismem.³⁰

Daniélou se věnuje také titulům, které křesťané vztahovali k Ježíši a které pocházejí právě z židovského kontextu. Nevěnuje se ale těm tradičním, které bychom čekali, jako je Mesiáš nebo Syn člověka, ale soustřeďuje se na ty méně známé. Nejvíce rozebírá podle něj zásadní označení „Jméno Boží“, které vztahované k Ježíši tvoří dle jeho názoru základ židokřesťanské teologie a představuje velmi ranou fázi vývoje christologických představ.³¹ V židovském chápání je totiž „Jméno“ (םַשְׁמָה/ὄνομα) sebezjevením Boha.³² Za další židovstvím ovlivněná označení Ježíše považuje Daniélou pojmy „Smlouva“ (διαθήκη), „Zákon“ (הַתּוֹרָה/νόμος), „Počátek“ (תְּשִׁבָּע/ἀρχή) a „Den“ (הַיּוֹם).³³ Rovněž ukazuje, že i křesťanská teologie věnující se inkarnaci a teologie vykoupení jsou silně inspirovány židovským myšlenkovým podložím. V dalších kapitolách Daniélou rozebírá židovské předobrazy přítomné

mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věku jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země. Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány.“) a Sír 24 (zejména verš 9 „Před počátkem věků mě stvořil a nepominu navěky.“).

²⁸ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, s. 112, pozn. pod čarou č. 78.

²⁹ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „The Trinity and Angelology“, s. 117-146.

³⁰ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „Jewish Christian Apocalyptic“, s. 173-204 a kap. „Millenarianism“ s. 377-404.

³¹ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, s. 150.

³² Daniélou v této souvislosti zmiňuje zajímavý příklad křesťanského přeznačování židovských představ. Symbol + nebo X, který v archaické době označoval poslední písmeno hebrejské abecedy *tau*, byl už dle knihy *Ezechiel* (Ez 9,4) používán jako gesto provedené ve jménu Boha na čele vyvolených. Převáděno do řeckého kontextu, přestalo toto gesto odkazovat k Jahvemu, ale začalo být chápáno jako symbol Krista – podle prvního písmena řeckého Χριστός. Ještě později se k tomu přidal sekundární výklad ztotožňující tento symbol s Ježíšovým křížem. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, s.154-155.

³³ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „The Son of God“, s. 147-172.

v křesťanském pojetí církve, křtu, eucharistie a konceptu osobní svatosti.³⁴ Stejně tak lze podle něj inspiraci židovstvím rozpoznat i v organizaci raně křesťanských komunit, například v pojetí liturgického roku, v ustanovení presbyterů a funkci proroků.³⁵

Pozitivem práce, kterou Jean Daniélou počátkem šedesátých let přispěl do bádání o daném tématu, je bezesporu to, že přehledně předkládá hlavní motivy, které se v již jednoznačně křesťanských textech objevují a které mají svůj původ v judaismu přelomu letopočtu. Díky tomu máme k dispozici penzum idejí, na které bychom se měli v textech soustředit ve chvíli, kdy hledáme vliv židovství. Problémem ovšem je, že tyto motivy nemusejí být nutně spojeny přímo a pouze se židokřesťanstvím chápaném v užším slova smyslu jakožto specifickém proudu v rámci rané církve. Některé ze sledovaných idejí totiž křesťanství přejalo a následně přijalo za vlastní, tedy přeznačilo je ve smyslu formující se ortodoxní věrouky. Za bezpečný ukazatel, na základě kterého bychom zkoumaný text mohli označit za židokřesťanský v užším slova smyslu, je tedy pokládat rozhodně nelze. Židokřesťanství je navíc podle názoru některých badatelů smysluplnější definovat na základě praxe, nikoliv ideologie, jak bude ukázáno níže v podkapitole 1.4. Nicméně například Skarsaune předpokládá, že je smysluplné předpokládat, že židovské motivy se do křesťanských textů dostaly ve většině případů prostřednictvím židovských následovníků Ježíše, které ovšem, jak bude ukázáno dále, chápe v širším slova smyslu nikoliv na základě ideologie, ale etnicity.³⁶

1.3 Definice židokřesťanství na základě etnicity

Poněkud užší vymezení pracuje s definicí židokřesťanství na základě etnicity. Jako židovský následovník Ježíše je pak chápán každý žid, ať už rodilý či konvertita, který považuje Ježíše za spasitele světa.³⁷ Zároveň je u nich předpokládána dobrá znalost hebrejštiny a ústní postbiblické židovské tradice. Velkou předností tohoto pojetí je, že jeho kritérium odpovídá dělení, které používají původní prameny. Nejen novozákonní texty, zejména Skutky apoštolské a Pavlovy epištoly, ale i díla církevních otců a historiků dělí první

³⁴ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „The Church“, s. 293-314, „Baptism and Eucharist“, s. 315-338 a kap. „Personal Holiness“, s. 357-376.

³⁵ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „The Organisation of the Community“, s. 339-356.

³⁶ Skarsaune, „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources“, s. 20.

³⁷ Takto definovanému židokřesťanství se věnuje obsáhlý sborník editovaný Oskarem Skarsaunem a Reidarem Hvalvikem *Jewish Believers in Jesus*. Pro bližší odůvodnění této definice viz především první dvě kapitoly Skarsaune, „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources“, s. 3-21 a Paget, „The Definition of Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research“, s. 22-54.

Ježíšovy následovníky dle etnického původu na křesťany ze židů a křesťany z pohanů.³⁸ Za druhý podstatný moment, na který Oskar Skarsaune svým vymezením upozornil, považují jeho poznámku, že ti, kteří vymezují židokřesťanství pouze na základě ideologie či praxe, otázku etnického původu úplně přehlíží.³⁹ Domnívám se ovšem, že minimálně v rané fázi židokřesťanství – tedy do konce prvního století – je to jeden z bodů, který hraje v otázce, koho lze považovat za židokřesťana, zásadní roli. Na první pohled se také jedná o definici, která umožňuje vymezit předmět zájmu poměrně jednoznačně, protože není zapotřebí rekonstruovat názory této skupiny, ani geografické či časové určení.

Definice pracující s kritériem etnicity ovšem závisí na tom, jakým způsobem je vymezena příslušnost k židovskému národu. To je v této době ale ještě velmi nejasné a přesně nevymezené, jak si uvědomuje i Skarsaune. Halachický předpis považující za žida každého, kdo se narodil židovské matce nebo kdo konvertoval k judaismu na základě rabínských předpisů, byl velmi pravděpodobně ustanoven, a především přijat jako závazný, až později. Navíc je zde výrazně ve hře i problematika smíšených manželství. U konvertitů mužského pohlaví je jasné, kdy je možné je již považovat za plnoprávné židy – jasným a navenek viditelným znakem je v tomto případě obřízka. U žen je to ovšem složitější. Velmi pravděpodobně tato nejednoznačnost urychlila ustanovení a praktikování proselytského ponoření do vody, která konvertitu oficiálně učinila rituálně čistým. V neposlední řadě je obtížné rozhodnout takové případy jako například otázku Samaritánů.⁴⁰

Navíc dle mého soudu nemá smysl každého žida, který uvěřil v Ježíše, označovat jako židokřesťana, protože pak se ztrácí rozdíl mezi těmi, kteří pokračovali v židovském způsobu života a v dodržování židovských předpisů, a těmi, kteří se na základě Pavlova výkladu evangelia cítili od Zákona osvobozeni. Velmi pravděpodobně totiž existovali i etničtí židé, kteří po přijetí víry v Ježíše opustili praxi svých otců a nejen, že netrvali na dodržování židovských předpisů pro uvěřivší z pohanů, ale ani sami nepokračovali v jejich dodržování. Totéž by platilo i pro jejich potomky, které bychom z etnického hlediska mohli nadále označovat jako židy původem, ale kteří již sami sebe chápali jakožto křesťany.

Byť tedy toto vymezení kopíruje terminologii novozákonních textů, poskytuje tak široký manévrovací prostor, že se ve spektru skupin, které do něj

³⁸ Sk 6,1: „V té době, kdy učedníků stále přibývalo, začali si ti z nich, kteří vyrostli mezi Řeky (τῶν Ἑλληνιστῶν), stěžovat na bratry z židovského prostředí (πρὸς τοὺς Ἑβραίους), že se jejich vdovám nedává každodenně spravedlivý díl.“

³⁹ Skarsaune, „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources“, s. 3-4.

⁴⁰ Skarsaune, „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources“, s. 11-13.

lze zahrnout, ztrácí specifičnost židokřesťanství, a tím pádem opět mizí explanační potenciál dané definice. Proto i sám Skarsaune přiznává, že je velmi obtížné tradiční definici židokřesťanství, založenou na kritériu praxe, naprosto opustit. I on proto zavádí podskupinu v rámci židovských věřících v Ježíše, kterou navrhuje označovat jakožto židokřesťany. To byli dle něj ti židovští věřící v Ježíše, kteří i nadále pokračovali v židovském způsobu života.⁴¹

1.4 Definice židokřesťanství na základě praxe

Nejčastěji je termín židokřesťanství užíván pro označení specifického proudu Ježíšových následovníků, kteří i nadále trvali na dodržování základních principů židovského náboženství, především na rituální čistotě a obřizce. Tato definice má tu výhodu, že zahrnuje jak ranou jeruzalémskou komunitu pod vedením Jakuba, bratra Páně, tak nazorejce, židokřesťany řekněme ortodoxnějšího ražení, i ebionity, považované za heretiky.⁴² Prosazuje ji například Joan Taylor⁴³, která tvrdí, že židokřesťanství je definovatelné na základě pokračování v židovském způsobu života a že bychom jej měli považovat za hybrid, za bi-religiózní fenomén, který stojí na pomezí dvou náboženství – křesťanství a judaismu. Problematické je, že Taylor předkládá obraz počítající se dvěma jasně definovatelnými a rozpoznatelnými entitami, kde židokřesťanství tvoří jakousi třetí variantu. Jak ale víme, minimálně v počátcích vzniku rané církve nemůžeme mluvit ani o jednotném židovství, natož o křesťanství, které se teprve formuje.

⁴¹ „Thus, on the one hand traditional definitions of the term "Jewish Christian" exclude some of the people we want to include in this history. On the other hand, the term is offensive to many present day representatives of the same category of believers. This has led us to avoid the traditional term, and instead call the category of people we are discussing "Jewish believers in Jesus" (for brevity's sake, this category will often be called "Jewish believers"). We have found it very difficult, however, to completely avoid the traditional term. We therefore sometimes use the noun "Jewish Christian" as a term of differentiation within the category of Jewish believers in Jesus. A "Jewish Christian" is a Jewish believer in Jesus who, as a believer, still maintains a Jewish way of life.“ Skarsaune, „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources“, s. 4-5.

⁴² Dělení těchto raných skupin na ortodoxní a heterodoxní proudy je samozřejmě vzhledem ke sledovanému období z velké části anachronické, nicméně ve sledované literatuře do značné míry používané. Osobně toto členění přejímám zejména pro jeho názornost, i když si samozřejmě uvědomuji jeho limity, plynoucí z faktu uvedeného výše. Věřím však, že použito jakožto pracovní rozdělení, přispívá k větší přehlednosti textu při odlišování jednotlivých rozmanitých židokřesťanských skupin, z nichž některé jsou z hlediska teologie a christologie v souladu s nastupující ortodoxií, kdežto některé se naopak hlásí k idejím, které byly postupně odmítnuty a označeny jako heretické (např. adopcionismus; Ježíš jakožto člověk, prorok a učitel moudrosti; přirozené početí Ježíše; apod.).

⁴³ Taylor, „The Phenomenon of Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention?“, s. 313-334.

Dalším zastáncem pojetí orientovaného na praxi je Simon Claude Mimouni⁴⁴, který do své definice židokřesťanství zahrnuje oboje – otázku etnicity i otázku praxe. Právě praxe je dle něj zásadní, protože tím určujícím faktorem je, že se jedná o židy, kteří rozpoznali Ježíše jakožto Mesiáše a stále pokračovali v dodržování ustanovení Tóry. Za podstatný moment považují jeho upozornění, že do definice nelze smysluplně zahrnout i otázku učení, neboť židokřesťanství je zahrnuje jak ty, kteří rozpoznali Ježíšovo božství, tak i ty, kteří trvali na jeho lidském původu. K podobnému výsledku dospěl i již zmíněný James Carleton Paget⁴⁵, který se také přiklání k tomu, že bychom měli pro židokřesťany ideálně razit termín „*Torah observant*“, protože díky tomu můžeme do definice zahrnout i všechny podkategorie, z nichž některé se teologicky a christologicky výrazně odlišují.

Stejně tak Edwin K. Broadhead⁴⁶ dospívá k tomu, že nejvíce smysluplné a odpovídající je považovat za židokřesťany následovníky Ježíše, kteří si podrželi výrazný stupeň židovské identity a kteří sami sebe chápali jako věřící židy udržující kontinuitu s Boží smlouvou s izraelským národem, a to jak na úrovni učení, tak i praxe.⁴⁷ Broadhead zároveň uvádí přehled aspektů, které činily mnohé předchozí definice problematické. Je to dle něj tendence k tomu vidět židokřesťanství jako hybrid mezi židovstvím a křesťanstvím, anachronické vnímání formativního období optikou ortodoxního křesťanství a rabínského judaismu, snaha postihnout jednou definicí celé židokřesťanství, které je ale časově, geograficky i myšlenkově rozmanité, příliš vysoká míra abstrakce, kdy se za definicí ztrácí historická realita, a v neposlední řadě též předsudek, že se jedná o unikátně složitý fenomén, který možná ani nelze definovat. To je dle Broadheada sice z velké části pravda, nicméně to nevyplývá z podstaty tohoto fenoménu, ale z okolností – tedy z toho, že máme dochované pouze útržkovité informace, navíc zprostředkované zvenčí, nikoliv od členů těchto skupin.⁴⁸

Ačkoliv ani toto vymezení není naprosto neproblematické – zejména proto, že není jasné, do jaké míry zahrnovat skupiny, které dodržovaly pouze některé ze židovských předpisů a jiné opustily – ukazuje se, že se jedná o nejvíce funkční definici, při jejímž uplatnění se neztrácí ze zřetele časová, geografická a doktrinální variabilita sledovaných skupin při zachování poměrně jasných kritérií, které je navíc sledované problematice nejpřiměřenější.

⁴⁴ Mimouni, *Early Judaeo-Christianity: Historical Essays*.

⁴⁵ Paget, „The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research“, s. 22-52.

⁴⁶ Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 28-60.

⁴⁷ „*In sum, Jewish Christian should refer to followers of Jesus who maintain a significant degree of Jewishness – they present themselves as faithful Jews standing in continuity, in both thought and deed, with God’s covenant with Israel.*“ Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 57.

⁴⁸ Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 42-46.

1.5 Definice židokřesťanství na základě specifické christologie

V nejužším slova smyslu pak lze pojem židokřesťanství používat pouze pro skupiny v rámci rané církve, které se vedle svého stále zachovávaného židovství vyznačovaly zároveň specifickou christologií. Ježíše totiž chápaly v intencích adopcionismu, jako Bohem pověřeného člověka, proroka, na něhož při křtu sestoupil Duch svatý, aby se stal nositelem Boží věci zde na zemi, nikoliv jako Božího syna, jako jednoho z Trojice. Mezi tyto skupiny patří především výše zmínění ebionité, o kterých máme především díky Epifaniovi, ale i díky zmínkám v dílech Ireneje, Tertulliana, Hippolyta, Origena a Eusebia poměrně ucelenou představu, jak bude ukázáno ve třetí kapitole.

Velkou předností této definice je, že díky jasně určenému ohraničení poskytuje možnost zaměřit se na konkrétní a úzkou komunitu, která je pak snadněji vymezitelná i časově a geograficky. Rovněž širě dochovaných textových svědectví se významným způsobem zužuje. Bohužel se ale ztrácí poměrně velké množství proudů, které je smysluplné považovat za židokřesťanské, přestože nevykazují zastávání oné specifické christologie, později označené jakožto heretické.

2. Židokřesťanské texty

Hlavní problém, se kterým se výzkum židokřesťanství musí vypořádat, je fakt, že ačkoliv máme o tomto fenoménu mnoho zmínek, především v dílech církevních otců, nedochoval se nám žádný text, který by byl čistě produktem některé z židokřesťanských skupin a který by nám tak umožnil přímý přístup k jejímu sebepochopení a názorům. Na druhou stranu ale není pravda, že bychom neměli k dispozici žádné literární svědectví. Naopak, textů, ve kterých lze vliv židokřesťanství vystopovat, je poměrně mnoho. Patří mezi ně dokonce i několik novozákonních textů – především *Matoušovo evangelium*, *List Jakubův*, *List Judův* a *Druhý list Petrův*. Z raně křesťanských textů většina badatelů nachází židokřesťanské prvky v pseudoklementinské literatuře, především v *Recognitiones*, v *Didaché*, či v apokryfním *Zjevení Petrově*. Z našeho hlediska jsou nejpodstatnější citace v dílech církevních otců, ze kterých byly zrekonstruovány fragmenty židokřesťanských evangelií – dle tradičního dělení tří – *Evangelia Hebrejců*, *Evangelia Nazorejců* a *Evangelia Ebionitů*. V následující pasáži se zaměříme především na texty, které toho nejvíce prozrazují o charakteru židokřesťanství a židokřesťanské teologii. V první řadě bude proto pozornost věnována židokřesťanským evangeliím, v následující části pak bude probrána první část pseudoklementinských *Recognitiones*, ve kterých někteří badatelé spatřují dochované svědectví o židokřesťanské verzi *Skutků apoštolských*.

2.1 Židokřesťanská evangelia

I když již od počátků formování křesťanství existuje poměrně velké množství zmínek o tom, že existovala židokřesťanská evangelia,⁴⁹ nemáme dochován žádný přímý zlomek jejich rukopisu. Jediné, co máme k dispozici, jsou citace v dílech církevních otců. Dochované zlomky jsou tak nejen fragmentární povahy, ale do velké míry také ovlivněné selektivním výběrem. Ten byl povětšinou motivován tendencí dokázat nepravověrnost a porušenost těchto textů, což nejvýrazněji platí pro svědectví Epifaniovo. Zájem některých

⁴⁹ Textově vycházím z Klijnovy kritické edice *Jewish-Christian Gospel Tradition*. V případech, ve kterých není důležitý vlastní překlad, přejímám překlad z české edice připravené Janem A. Dus a Petrem Pokorným *Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia*. V poznámkách pod čarou uvádím, kde lze fragmenty nalézt v dílech církevních otců. Číslo zlomků neuvádím, neboť se v jednotlivých edicích liší. V případě paralelních textů uvádím jen ty varianty, které jsou dochovány v dílech do 5. století našeho letopočtu. Mladší středověké varianty neuvádím, nicméně lze je nalézt ve zmíněné Klijnově kritické edici *Jewish-Christian Gospel Tradition*, sekce „Text and Commentary“, s. 47-146.

církevních otců byl totiž rámován snahou vytvořit katalogy heretických skupin a jejich učení, což bude blíže ukázáno v následující kapitole, věnující se charakteristice židokřesťanství v jejich dílech. Jen někteří z nich, jmenovitě Jeroným a Eusebius (který přebírá informace z nám nedochovaných děl Papiia a Hegesippa), je citovali z přesvědčení o jejich starobylosti, které plynulo většinou z předpokladu, že tato evangelia byla původně napsána hebrejsky nebo aramejsky. Tentýž předpoklad platil v této době i o původní verzi *Matoušova evangelia* – o něm církevní otcové také soudili, že bylo nejprve napsáno hebrejsky nebo aramejsky a že mělo původ v komunitě židokřesťanů mluvících jedním z těchto jazyků.

Mezi badateli panuje ve většině případů názor prosazující tezi, že existovala tři různá židokřesťanská evangelia, která lze ze zmínek církevních otců rekonstruovat – *Evangelium Hebrejců*, *Evangelium Nazorejců* a *Evangelium Ebionitů*. Nejčastěji uváděným argumentem je, že máme dochovaná tři různá svědectví o Ježíšově křtu⁵⁰, která tedy musejí pocházet ze tří různých textů.⁵¹

Někteří badatelé, např. Simon Claude Mimouni⁵², Petri Luomanen⁵³ a zdá se, že i Andrew Gregory⁵⁴, ale zvažují možnost, že máme dochovány fragmenty pouze dvou evangelií – *Evangelia Hebrejců*, k němuž by patřili i zlomky, které jsou běžně považovány za citace z *Evangelia Nazorejců*, a *Evangelium Ebionitů*. Na výše uvedený argument o trojí dochované variantě křtu Gregory reaguje poukazem k tomu, že se dle něj jedná pouze o dvě vyprávění. Třetí fragment je dle něj konverzací, která ke křtu odkazuje (byť to Gregory neuvádí, lze předpokládat, že má na mysli zlomek z *Evangelia Nazorejců*⁵⁵), takže není nutné předpokládat, že musela být nutně zařazena v jiném textu, ale mohla klidně jedno z vyprávění doplňovat.⁵⁶

⁵⁰ Z *Evangelia Nazorejců* se jedná o zlomek dochovaný u Jeronýma, *contra Pelagianos III 2* (ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina* 23, 597B-598A); z *Evangelia Hebrejců* fragment dochovaný u Jeronýma v jeho komentáři k Izajáši, *Comment. in Isaiam 11, 1-3* (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-XI, CCSL* 73, s. 147-148); a z *Evangelia Ebionitů* zlomek známý z Epifania, *Panarion 30, 13, 7-8* (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33, GCS, Epiphanius I*, 350, 12-351, 6).

⁵¹ Klauck, *Apocryphal Gospels: An Introduction*, s. 37.

⁵² Mimouni, *Early Judaeo-Christianity: Historical Essays*.

⁵³ Luomanen, „Nazarenes“, s. 301.

⁵⁴ Byť se ve své studii Gregory věnuje všem třem evangeliím dle tradičního dělení zvlášť a navíc tvrdí, že literárních zdrojů mohlo existovat ještě mnohem více, v úvodní části, kde zmiňuje problematiku toho, kolik dle dochovaných fragmentů existovalo židokřesťanských evangelií, a v závěru pasáže o *Evangelii Hebrejců* se zdá spíše nakloněn hypotéze, že fragmenty *Evangelia Nazorejců* a *Evangelia Hebrejců* lze pojímat jako zlomky jednoho textu. Viz Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 521-525.

⁵⁵ Jeroným, *contra Pelagianos III 2* (ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina* 23, 597B-598A): „*In Evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Habraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive ut plerique autumnant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia:*

Aby byla situace ještě komplikovanější, zdá se, že církevní otcové předpokládají existenci pouze jednoho židokřesťanského evangelia, byť možná kolujícího v několika verzích a překladech. Jediný název, který se v dílech církevních otců výslovně objevuje, je totiž *Evangelium podle Hebrejců*. O tomto evangeliu máme rovněž dochovanou nejstarší zmínku od Klémenta Alexandrijského, proto jím v následující části začneme.

2.1.1 *Evangelium Hebrejců*

Fragmenty *Evangelia Hebrejců* se nám dochovaly v dílech Klémenta Alexandrijského, Origena, Didyma Slepého a Jeronýma. Píše o něm také Eusebius, který tvrdí, že toto evangelium bylo známé už Papiovi⁵⁷ a Hegesippovi⁵⁸. Vzhledem k tomu, že tři ze zmíněných autorů, navíc ti, jejichž zmínky jsou považovány za nejstarší, mají spojitost s egyptskou Alexandrií, předpokládá většina badatelů, že toto evangelium vzniklo v Egyptě, přibližně kolem roku 150, mezi komunitou křesťanů židovského původu. Je velmi silně ovlivněno především tradicí židovské sapientní teologie.⁵⁹

Výrazným mudroslovným prvkem je obraz hledání a nalezení, známý i z apokryfního Tomášova evangelia, které je touto sapientní tradicí také formováno. Není bez zajímavosti, že texty, ovlivněné židovským mudroslovným kontextem, které představují Ježíše jakožto proroka a učitele moudrosti, jsou úzce spojeny s tradicí záštity Ježíšovými bratry – Jakubem, který byl zván Spravedlivým, a Judou, zvaným Tomáš Juda Didymos. V *Evangeliu Hebrejců* se výrok objevuje ve zkrácené verzi: „ἦ κὰν τῷ καθ' Ἐβραίους εὐαγγελίῳ ὁ θαυμάσιος βασιλεύσει γέγραπται καὶ ὁ βασιλεύσας

Ecce, mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes Baptisma baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadem et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.“ („V evangeliu podle Hebrejců, jež bylo sepsáno chaldejsky a syrsky, avšak hebrejským písmem, a dodnes ho užívají Nazorejci, totiž (evangelium) podle apoštolů nebo – jak se mnozí domnívají – podle Matouše, které je také uloženo v knihovně v Cesareji, se vypráví příběh: Hle, matka Páně a jeho bratři mu řekli: „Jan Křtitel křtí na odpuštění hříchů: pojďme a dejme se od něho pokřtít.“ On jim však řekl: „Jakého hříchu jsem se dopustil, abych musel jít a dát se od něho pokřtít? Leda snad to, co jsem řekl, by se stalo v nevědomosti.“ – překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 185-186).

⁵⁶ Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 523.

⁵⁷ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III 39 17 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 142).

⁵⁸ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IV 22 8 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 144).

⁵⁹ Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 3-6; Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 523; Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 180-181.

ἀναπαήσεται.⁶⁰ („*Jak je také psáno v evangeliu podle Hebrejců: Ten, koho pojal úžas, se stane králem, a kdo se stal králem, dojde odpočinutí.*“⁶¹). Rozšířenou verzi najdeme právě v Tomášově evangeliu, log. 2:

ⲙⲓⲧⲣⲉϥ' ⲗⲟ ⲛ̅ⲥⲓ ⲛⲉⲧ'ⲱⲛⲉ ⲉϥ'ⲱⲛⲉ ⲱⲛⲧⲉϥ' ⲥⲓⲛⲉ ⲁⲧⲱ ⲑⲟⲧⲁⲛ'
ⲉϥⲱⲛⲉⲥⲓⲛⲉ ϥⲛⲁ ⲓⲧⲣ̅ⲧⲣ̅ ⲁⲧⲱ ⲉϥⲱⲛⲉⲱⲧⲟⲣⲧⲣ̅ ϥⲛⲁⲣ̅ (blank)
ⲱⲛⲧⲣⲉ ⲁⲧⲱ ϥⲛⲁⲣ̅ ⲣⲣⲟ ⲉϥⲗ̅ ⲛⲧⲛⲣϥ

(„*Ježíš řekl: Člověk, který hledá, ať nepřestává hledat, dokud nenajde. Když najde, bude otřesen a jakmile bude otřesen, bude se divit a stane se králem veškerenstva.*“⁶²). A také na papyru Oxyrhynchu:

μη παυσάσθε ὁ ζητ [ᾧν τοῦ ζητεῖν ἕως ἄν]
εὔρη καὶ ὅταν εὔρη [θαμβηθήσεται καὶ θαμ-]
βηθεὶς βασιλεύσει κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπα-]
ήσεται.

(„*[Ježíš řekl:] Kdo hledá, ať ne[přestává hledat, dokud ne]nalezne. Když nalezne, [bude žasnout, a když u]žasne, bude kralovat, a když bu[de kralovat], nalezne odpočinutí.*“⁶³). Jedná se o popis pravé cesty poznání, která má dle mudroslovné tradice tohoto typu několik stupňů – je třeba hledat, nalézt, žasnout⁶⁴, stát se králem⁶⁵ a dojít tak odpočinutí, což je dle starozákonních textů odměna pro ty, kteří naleznou pravou moudrost a pravé poznání.⁶⁶

Dále se zde objevuje již zmíněný motiv ztotožnění Moudrosti s Duchem svatým, který je nazýván „matkou“. Tento zlomek máme doložen dvakrát u

⁶⁰ Klément Alexandrijský, *Stromata* II IX 45 5 (ed. O. Stählin, *GCS, Clemens Alexandrinus II*, s. 137), paralelní text nalezneme u Klémanta ještě jednou již v rozšířené verzi, již se všemi stupni známými z Tomášova evangelia a Papyru Oxyrhynchu, ale bez výslovného určení, že se jedná o citaci z *Evangelia Hebrejců*, Klément Alexandrijský, *Stromata* V XIV 96 3 (ed. O. Stählin, *GCS, Clemens Alexandrinus II*, s. 389).

⁶¹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 189.

⁶² Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 89.

⁶³ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 90.

⁶⁴ Údiv bývá označován za počátek filosofie. Se snahou nalézt pravé poznání je tedy úzce spjat i v řeckém myšlenkovém kontextu. Klément Alexandrijský v tomto ohledu cituje z Platónova dialogu *Theaitétos*, který se snaží odpovědět na otázku, co to znamená mít pravé vědění/poznání (ἐπιστήμη) a jak se liší od pouhého mínění (δόξα).

⁶⁵ Myšlenka, kterou nalezneme i v židovské helénistické literatuře, zejména u Filóna Alexandrijského. Viz Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 51 - znovu zde také vidíme zjevnou spojitost s Egyptem.

⁶⁶ *Sír* 6,27-28 v oddílu o získání moudrosti: „*Jdi po jejích stopách a ona se ti dá poznat, jakmile ji jednou pevně uchopíš, ji nepouštěj. Nakonec v ní najdeš odpočinutí a promění se ti v radost.*“; *Mdr* 8,16 v oddílu, jaký zisk přináší moudrost: „*Až se vrátím domů, odpočinu si u ní; pobývat s ní nepůsobí trpkost a spoluzítí s ní není trápením, ale potěchou a radostí.*“

Origena, stejně jako v předchozím případě ale pouze jednou s výslovnou poznámkou, že se jedná o výrok pocházející z *Evangelia Hebrejců*.⁶⁷

ἐὰν δὲ προσιῆται τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν· Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ

(„Přijímá-li někdo evangelium podle Hebrejců, v němž sám Spasitel praví: „Právě před chvílí mě má matka, Duch svatý, uchopil za jeden z mých vlasů a odnesl mě na velikou horu Tábor...“⁶⁸). Třikrát jej máme u Jeronýma v jeho komentářích k Micheášovi⁶⁹, Izajášovi⁷⁰ a Ezechielovi⁷¹. Tento výrok vykazuje židokřesťanské rysy hned z několika důvodů. Je zde jasná návaznost na semitské jazykové prostředí, protože pouze v hebrejštině je pojem duch (רוּחַ) ženského rodu. Rovněž představa uchopení za vlasy a přenesení na jiné místo je známá ze starozákonní tradice.⁷² A do třetice zde máme odkaz na horu Tábor, což je místo, které hraje v textech Starého zákona významnou roli a o kterém je dle Origena⁷³ a Epifania⁷⁴ známo, že jej někteří spojují i s Ježíšovým proměněním či pokoušením.⁷⁵

Se sapientní tradicí má souvislost i popis Ježíšova křtu, který je podán jako sestoupení pramene Ducha svatého:

„sed iuxta euangelium quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: Descendet super eum omnis fons Spiritus Sancti. Dominus autem spiritus est, et ubi spiritus Domini, ubi libertas... Porro in euangelio cui supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti, et requieuit super eum, et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut uenires, et requiescerem in te. Tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.“⁷⁶

⁶⁷ Origenes, *Comment. in Iohannem* II,12 (ed. E. Preuschen, *Der Johanneskommentar*, GCS, *Origenes IV*, s. 67).

⁶⁸ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 190.

⁶⁹ Jeroným, *Comment. in Micha*, 7,5-7 (ed. M. Adriaen, *Commentarii in Prophetas Minores*, CCSL 76, s. 513).

⁷⁰ Jeroným, *Comment. in Isaiam* 40,9-11 (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-IX*, CCSL 73, s. 459).

⁷¹ Jeroným, *Comment. in Hiezechielem* 16,13 (ed. F. Glorie, *Commentariorum in Hiezechielem Libri XIV*, CCSL 75, s. 168).

⁷² Ez 8,3: „Vztáhl cosi, co se podobalo ruce, uchopil mě za kšticí na hlavě a duch mě vynesl mezi zemi a nebe; v Božích viděních mě přivedl do Jeruzaléma ke vchodu vnitřní brány, která je obrácena na sever, v níž je modla žárlivosti, která vyvolává žárlivost Hospodinovu.“

⁷³ Origen, *selecta in Ps.* 88 (ed. J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 12, 1548D).

⁷⁴ Epifanius, *Panarion*, 51,7.

⁷⁵ Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 55.

⁷⁶ Jeroným, *Comment. in Isaiam* 11,1-3 (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-IX*, CCSL 73, s. 147).

(„ale podle evangelia, které bylo sepsáno v hebrejském jazyce, Nazorejci čtou: Sestoupí na něj celý pramen ducha svatého. Pán však je duch a kde je duch Páně, tam je svoboda... Dále v evangeliu, o němž jsme se zmínili výše, nalézáme napsáno toto: Když Pán vystoupil z vody, stalo se, že sestoupil celý pramen Ducha svatého a spočinul na něm a řekl mu: „Můj synu, očekával jsem tě mezi všemi proroky, že přijdeš, abych na tobě spočinul. Neboť ty jsi místo mého spočinutí, ty jsi můj jednorozený syn, ty vládneš navěky.“⁷⁷). Pramen Ducha lze chápat jako „pramen života“ i „pramen moudrosti“, neboť v této tradici je pravé poznání zároveň i zdrojem života.⁷⁸ Ze starozákonních textů vidíme aluzi na Izajáše 11,2: „Na něm spočine duch Hospodinův: duch moudrosti a rozumnosti, duch rady a bohatýrské síly, duch poznání a bázně Hospodinovy.“ Navíc je zde Ježíšův křest vyličen jako prorocké povolání, což je opět typický motiv, známý z mudroslovné literatury, objevující se i v pseudoklementinské literatuře.⁷⁹

Důležitost postavy Matouše dokazuje úryvek dochovaný u Didyma Slepého:⁸⁰

τὸν Μαθθαῖον δοκεῖ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Λεβὶν ὀνομάζειν, οὐκ ἔστιν δὲ αὐτός, ἀλλὰ ὁ κατασταθεὶς ἀντὶ τοῦ Ἰουδα ὁ Μαθθίας καὶ ὁ Λεβὶς εἰς διώνυμοι εἰσιν ἐν τῷ καθ' Ἑβραίουσ ἐυαγγελίῳ τοῦτο φαίνεται.“

(„Zdá se, že Matouš se v evangeliu podle Lukáše nazývá Levi. To však není tentýž; Matěj totiž, který nahradil Jidáše, a Levi je jedna osoba pod dvojitým jménem. Tak se to jeví v evangeliu podle Hebrejců.“⁸¹). Klijn soudí, že pokud hebrejsky či aramejsky mluvící židokřesťané znali apoštola jménem מתי, je vysvětlitelné, že řecky mluvícími křesťany bylo toto jméno přeloženo někdy jako Μαθθαῖος a někdy jako Μαθθίας.⁸²

Za velmi důležitý zlomek považují ten, ve kterém Ježíš při rozhovoru se svým bratrem Jakubem použije titul Syn člověka:

„et euangelium quoque quod appellatur secundum Hebreos et a me nuper in graecum sermonem latinumque translatum est, quo et Adamantius saepe utitur, post resurrectionem Saluatoris refert: Dominus autem cum dedisset

⁷⁷ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 192.

⁷⁸ Jak vidíme například hned v úvodu Tomášova evangelia, log. 1: „A on řekl: Kdo najde výklad těchto výroků, neokusí smrti.“ - překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 89.

⁷⁹ Viz *Sir* 24,6-7: „Ve vlnách moře i po celé zemi a v každém lidu a národu jsem vládla, mezi těmi všemi jsem hledala odpočinek a toho, v jehož dědictví bych mohla přebývat.“; *Mdr* 7,27-28: „Je jediná, ale může všechno, setrvává v sobě samé, a přece vše obnovuje, v každém pokolení vchází do svatých duší a vytváří Boží přátele a proroky. Bůh totiž miluje jen toho, kdo přebývá spolu s moudrostí.“ Srovnej s Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 100.

⁸⁰ Didymus Slepý, *Comment. in Psalmos* (ed. M. Gronewald, *Psalmenkommentar III*, PTA 8, s. 184, 9-10).

⁸¹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 190.

⁸² Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 77-78.

*sindonem seruo sacerdotis, iit ad Iacobum et apparuit ei (iurauerit enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora quibiberat calicem Domini, donec uiderat eum resurgentem a dormientibus), rursusque post paululum: Adferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo Iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus.*⁸³

(„... a také evangelium, které se nazývá podle Hebrejců a které jsem nedávno přeložil do řečtiny a latiny, jehož i Adamantius často užívá, praví po zprávě o vzkříšení Spasitele: Pán však, když předal knězovu služebníkům lněné plátno, šel k Jakobovi a zjevil se mu (Jakub totiž přísahal, že nebude jíst chléb od té hodiny, kdy pil z kalicha Páně, dokud ho neuvidí, jak vstává z mrtvých). A opět o něco dále: „Přineste,“ praví Pán, „stůl a chléb.“ A ihned se dodává: Vzal chléb a požehnal a rozlámal a podal Jakobovi Spravedlivému a řekl mu: „Můj bratře, jez svůj chléb, neboť Syn člověka vstal z mrtvých.“⁸⁴). Zajímavé je pro nás zejména to, že je zde titul Syn člověka, v židovstvu a u Štěpána spojený s kategorií vyvýšení („καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ Θεοῦ“; lat. „et Filium hominis a dextris stantem Dei“)⁸⁵, také již ovlivněn pozdější představou vzkříšení z mrtvých („quia resurrexit Filius hominis a dormientibus“), tedy že zde máme co do činění s mísením původního titulu Syn člověka s pozdějším vývojovým stádiem christologické nauky, což by odpovídalo naznačenému odhadu vzniku tohoto evangelia kolem roku 150.

Na obecnější úrovni se domnívám, že užívání titulu Syn člověka a jeho vztáhnutí na pochopení Ježíšovy postavy je velmi podstatný rys židokřesťanství. Titul Syn člověka je spojen s židovskými apokalyptickými představami té doby. Jedná se o nebeskou postavu, která je vyvýšena, sedí na pravici boží a až přijde čas, sestoupí s oblaky nebeskými na zem a nastolí Boží království. Mezi tituly, které se ve vztahu k Ježíši v Novém zákoně objevují, zaujímá představa Syna člověka zvláštní místo. Pokud se totiž zabýváme otázkou Ježíšova sebepochopení a pokoušíme se prostřednictvím synoptických evangelií rekonstruovat základní prvky Ježíšova vystoupení, zjistíme, že právě titul Syn člověka byl historickému Ježíši nejbliže. Nejčastěji jej používá ve svých výrocích⁸⁶ a objevuje se také ve dvou kardinálních scénách – ve vyznání

⁸³ Jeroným, *de viris illustribus* II (ed. C. A. Bernouilli, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften* II, s. 8).

⁸⁴ Překlad dle české edice Dus; Pokorný, *Neznámá evangelia*, 191.

⁸⁵ Ve Skutcích apoštolů, kde je popisována Štěpánova mučednická smrt *Sk* 7,54-58a: „Když to členové rady slyšeli, začali na Štěpána v duchu zuřit a zlostí zatínali zuby. Ale on, plný Duchu svatého, pohleděl k nebi a užíval Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží, a řekl: „Hle, vidím nebesa otevřená a Syna člověka, stojícího po pravici Boží.“ Tu začali hrozně křičet a zacpávat si uši; všichni se na něho vrhli a hnali ho za město, aby ho kamenovali.“

⁸⁶ Zejména v *Matoušově evangeliu* (Mt 10,23; Mt 11,18-19; Mt 12,32; Mt 13,37; Mt 16,13; Mt 16,27-28; Mt 17,22; Mt 19,28; Mt 20,18; Mt 20,28; Mt 24,27; Mt 24,38-39; Mt 24,44; Mt 25,31-32; Mt 26,24), což není překvapivé, vzhledem k tomu, že *Matoušovo evangelium* má

u Cesareje Filipovy a při výslechu u velekněze. U všech synoptiků na Ježíšovu otázku, za koho jej považují, odpovídá Petr vyznáním: „*Ty jsi Mesiáš.*“, což byl druhý častý titul, užívaný v židovstvu té doby a spojený s nadějami a očekáváním Božího zásahu do dějin. Ježíšova odpověď se liší v tom, zda je za toto vyznání Petr pochválen (Mt 16,13-23), či zda následuje Ježíšův zákaz, aby toto o něm učedníci neříkali (Mk 8,27-33; Lk 9,18-22) a poučení o tom, že Syn člověka musí mnoho trpět.⁸⁷ Stejně jako v případě výslechu před veleknězem, je vidět, že Ježíš staví proti titulu Mesiáš titul Syn člověka.

S velkou mírou pravděpodobnosti můžeme předpokládat, že Ježíš při svém hlásání Božího království očekával, že toto království bude nastoleno právě prostřednictvím příchodu Syna člověka. Ve všech výrocích Ježíš mluví o Synu člověka ve třetí osobě, nicméně někdy je zřejmé, že tím myslí někoho jiného než sebe, jindy tyto pasáže vyznívají tak, že mluví sám o sobě. To lze vysvětlit dvěma způsoby. První možnost, jak vysvětlit posun, který vidíme v jeho výrocích, spočívá v tom, že budeme předpokládat, že Ježíš prošel v průběhu svého veřejného vystoupení určitým názorovým vývojem a že se s touto postavou, kterou původně očekával jako seslanou z nebes, postupně identifikoval. Jinými slovy, že se pokládal za Syna člověka, poslaného od Boha a skrytě působícího na zemi, který svým utrpením uvede apokalyptické dění do pohybu.⁸⁸ Druhou možností je považovat Ježíšovy výroky, ve kterých mluví o Synu člověka jako o jiné osobě, za autentická slova historického Ježíše, kdežto výroky, ve kterých mluví o Synu člověka a myslí tím sám sebe, pak musíme připsat prvotnímu vyznání jeho následovníků – velmi pravděpodobně židokřesťanské jeruzalémské komunitě. To by velmi přesně odpovídalo tomu, že je to právě Štěpán, jakožto helénizovaný diasporní žid žijící v Jeruzalémě, a Jakub, bratr Páně, žid pocházející z Galileje a rovněž žijící v Jeruzalémě, se kterými je tento titul v pramenech spojován.⁸⁹ Pokud je tedy předpoklad většiny badatelů o historickém Ježíši, že právě titul Syn člověka mu byl nejbliže, správný, je velice pravděpodobné, že nejranější skupiny Ježíšových následovníků užívali při svém vyznání a pochopení Ježíšovy osoby právě této představy.

Další tituly, které jsou v evangeliích spojeny s Ježíšem – Kristus, Syn boží, Pán, spasitel a logos – jsou označení spojená s helénistickým prostředím.

k židokřesťanskému prostředí nejbliže. Ze svědectví raně křesťanských pisatelů víme, že tito autoři předpokládali, že židokřesťané měli užívat poupraveného *Matoušova evangelia* v hebrejštině. Häkkinen, „Ebionites“, 258-265.

⁸⁷ Motiv utrpení je spojen s představou Syna člověka až u Ježíše, do té doby je postava Syna člověka vnímána jako triumfalistická. Více viz Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 101-102.

⁸⁸ Toto vysvětlení předpokládá již Schweitzer, „Království boží a křesťanství“, 120-127; dále Holtz, *Ježíš z Nazareta*, 102-118 a spolu s ním i Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 99-122.

⁸⁹ A to nejen v *Evangeliiu Hebrejců*, ale, jak uvidíme dále, i v pseudoklementinské literatuře. Jakubovi užívání titulu Syn člověka připisuje dle Eusebiovyh církevnih dějin i Hegesippus, *HE* 2.23.13.

Velmi pravděpodobně odrážejí situaci rané církve, kde se již galilejští a judští židovští následovníci Ježíše mísí nejen s uvěřivšími helenizovanými diasporními židy⁹⁰, ale zejména s věřícími z pohanů. Těm již původní židovská titulatura nebyla srozumitelná a raná církev proto přirozeně obohatila svůj repertoár o nové tituly a nové, helénistickému světu bližší, představy. Domnívám se, že podstatným důvodem, proč raná církev postupně opustila představu Syna člověka, je nejen její židovský původ, ale především to, že byla silně spojena s očekáváním bezprostředního druhého příchodu Ježíše. Ježíš jakožto Syn člověka, tedy jakožto apokalypticko-eschatologická nebeská figura vyvýšená při své smrti po pravici Boží, měl totiž podle této vize velmi brzy znovu přijít a nastolení Božího království, které hlásal, dokončit a uskutečnit. Ve chvíli, kdy parusie stále nepřichází, se očekávání bezprostředního druhého příchodu Ježíše oslabuje a titulatura Syna člověka tak ustupuje do pozadí.

Představa Syna člověka uchovávaná, byť v modifikované podobě, mezi židokřesťanskými skupinami Ježíšových následovníků by vysvětlovala nejen jejich eschatologicko-apokalyptické zaměření, ale i časté označování Ježíše jakožto andělské bytosti. Domnívám se, že propojení jejich adopcianistického pohledu na křest, při kterém mělo do Ježíše vstoupit andělské bytí, s představou Syna člověka jakožto nebeské bytosti, která ve slávě znovu sestoupí na zem a která nabývala andělských rysů už ve svém původním apokalyptickém kontextu v knize Daniel, může velmi pravděpodobně stát za rozvojem těchto andělských vizí.⁹¹

2.1.2 *Evangelium Nazorejců*

Výše již bylo zmíněno, že existuje hypotéza, která předpokládá, že existovaly pouze dvě evangelia – *Evangelium Hebrejců* a *Evangelium Ebionitů*. Z tohoto pohledu jsou fragmenty, které tradičně označujeme jako *Evangelium Nazorejců*, další zlomky patřící k *Evangeliu Hebrejců*. Dle mého soudu by mohlo tuto hypotézu podporovat nejen to, že fakticky máme doložené pouze dvojí vyprávění o křtu, kdežto třetí fragment je konverzací, ve které je křest sice ústředním tématem, ale nevypráví o jeho provedení, ale také to, že zlomky obou tradičně odlišovaných evangelií *Evangelia Hebrejců* a *Evangelia Nazorejců* prozrazují, že byly používány v komunitě, která byla nepočetná, pravděpodobně chudá a silně orientovaná dovnitř s vědomím určité vyvolenosti.

⁹⁰ Nevíme jistě, zda někteří z diasporních helenizovaných židů byli Ježíšovými učedníky již za života – některá řecká jména Ježíšových učedníků (Filip, Natanael) tomu snad mohou nasvědčovat.

⁹¹ Podobně Schoeps, *Jewish Christianity*, 65-67.

Z *Evangelia Hebrejců* tomu nasvědčují následující dva zlomky dochované u Jeronýma: „... *ut in Hebraico quoque Evangelio legimus, Dominum ad discipulos loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate.*“⁹² („... jak také čteme v hebrejském evangeliu, že Pán říká učedníkům: „A nikdy“ – praví – „se neradujte, jenom když budete pozorní ke svému bratru v lásce.“⁹³) a „*et in euangelio quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consuerunt, inter maxima ponitur crimina: qui fratris sui spiritum contristauerit.*“⁹⁴ („... a v evangeliu podle Hebrejců, z něhož zpravidla čtou Nazorejci, patří mezi nejhorší zločiny, když někdo zarmoutí ducha svého bratra.“⁹⁵). Z obou těchto zlomků vidíme, že pro společenství, které tyto texty užívalo, byla nejdůležitější soudržnost v rámci komunity. Jednalo se tedy velmi pravděpodobně o malou komunitu orientovanou dovnitř sebe.

Z fragmentů *Evangelia Nazorejců* vyplývá podobný požadavek dobrého chování vůči svému bratru:

„*Et in eodem volumine: Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo, et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus ejus: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati.*“⁹⁶

(„A v témže svazku: Zhřeší-li tvůj bratr slovem – praví – a učiní ti zadost, přijmi ho sedmkrát za den. Řekl mu Šimon, jeho učedník: „Sedmkrát za den?“ Pán mu odpověděl a řekl mu: „A já ti pravím, až sedmdesátkrát sedmkrát. Vždyť i u proroků, poté co byli pomazáni Duchem svatým, se objevila hříšná slova.“⁹⁷). Navíc se zde ale můžeme dočíst i to, co bylo nejspíše důvodem, že tato komunita byla malá a že se od svého okolí pravděpodobně spíše izolovala – její členové chápali totiž sebe sama jako vyvolený Boží lid, do jisté míry oddělený od ostatních, jak ukazuje zlomek dochovaný v syrštině u Eusebia.⁹⁸

⁹² Jeroným, *Comment. in Ephes. 5,4* (ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 26, 552C/D).

⁹³ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s.191.

⁹⁴ Jeroným, *Comment. in Hiezechielem 18,5-9* (ed. F. Glorie, *Commentariorum in Hiezechielem Libri XIV, CCSL 75*, s. 237).

⁹⁵ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s.192.

⁹⁶ Jeroným, *contra Pelagianos III,2* (ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 23, 597B-598A).

⁹⁷ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 186). Číslo sedmdesát sedm značí úplnost, dokonalý celek.

⁹⁸ Eusebius, *Theophania syriaca IV,12* (ed. S. Lee, *Eusebius, Bishop of Caesarea on the Theophania or Divine Manifestation of our Lord and Savior Jesus Christ, Syriac version*).

חלמה דה דהליקתה דהחקה דהסם דהקחא סם
 אלו דהחמה דהחקה דהעס דההליקתה דהחקה
 דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה
 דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה דהחקה
 דהחקה דהחקה

(„Pak učil o rozděleních osob, k nimž dojde v domech, jak jsme našli kdesi v evangeliu, jež se nalézá u Židů v hebrejském jazyce, kde se praví: „Zvolím si jediné dobro, to jediné dobro, které mi dal můj otec, jenž je v nebi.“⁹⁹).

K silnému vědomí soudržnosti mohlo přispívat i to, že tato komunita byla pravděpodobně velmi chudá, jak nám ukazuje zlomek dochovaný u Origena:

„scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos (si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis): Dixit, inquit ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei: Homo, legem et prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus, et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non plaucuit ei. Et dicit ad eum dominus: Quomodo dicis: Feci legem et prophetas? Quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Ionae, facilius est camelum intrare per foramen acus quam divitem in regnum coelorum.“¹⁰⁰

(„Je psáno v jistém evangeliu, které se nazývá podle Hebrejců (je-li však někdo rozhodnut ho přijmout, pak ne jako autoritu, ale pro objasnění dané otázky): (Evangelium) praví, že druhý z bohatých mužů řekl: „Mistře, co dobrého musím činit, abych žil?“ Řekl mu: „Člověče, čiň Zákon a Proroky.“ On mu odpověděl: „To jsem činil.“ Řekl mu: „Jdi, prodej všechno, co máš a rozdej chudým a přijď a následuj mě.“ Boháč se však začal škrábat na hlavě a nelíbilo se mu to. A Pán mu řekl: „Jak můžeš říkat: ‚Činil jsem Zákon a Proroky‘? V Zákoně je přece psáno: ‚Miluj svého bližního jako sebe sama,‘ a hle, mnoho tvých bratrů, Abrahamových synů, je potřísněno výkaly, umírají hladem, a v tvém domě je plno dobrých věcí a vůbec nic se z něho k nim nedostane.“ A obrátil se a řekl svému učedníku Šimonovi, který seděl u něho:

⁹⁹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 183.

¹⁰⁰ Origen, *Comment. in Matthaeum* XV 14 (ed. E. Benz – E. Klostermann, *Matthäuserklärung, GCS, Origenes X 1-2*, s. 389-390).

„Šimone, synu Jonášův, snáze projde velbloud uchem jehly než boháč do nebeského království.“¹⁰¹). Tento zlomek, který je variantou kanonických evangelií (konkrétně těchto pasáží: Mt 19,16-24; Mk 10,17-25 a Lk 18,18-25), vykazuje židokřesťanské rysy ve zdůraznění významu Zákona a Proroků, v tom, že bratři jsou „synové Abrahamovi“ (*fratres tui filii Abrahae*), tedy výhradně příslušníci židovského národa. Návaznost na židokřesťanské prostředí může také naznačovat důsledné užívání hebrejského jména Šimon při oslovování apoštola Petra.

Další zlomek, který může nasvědčovat tomu, že tato komunita byla velmi chudá a uchýlovala se někdy i k žebrání, nalezneme u Jeronýma:

„*In euangelio quo utuntur Nazareni et Hebionitae quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus et quod uocatur a plerisque Mathei authenticum, homo iste qui aridam habet manum caementarius scribitur, istiusmodi uocibus auxilium precans: Caementarius eram manibus uictum quaeritans, precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter nedicem cibos.*“¹⁰²

(„*V euangeliiu, jehož užívají Nazorejci a Ebionité, které jsme nedávno přeložili z hebrejštiny do řečtiny a o němž mnozí říkají, že je to autentické evangelium Matoušovo, se píše, že muž s uschlou rukou byl zedník, který se doprošoval pomoci těmito slovy: „Byl jsem zedník a živil jsem se rukama. Prosim tě, Ježíši, navrať mi zdraví, abych si nemusel potupně vyžebrávat obživu.*“¹⁰³).

Další motivy, kvůli kterým se přikláním spíše k hypotéze, že možná máme k dispozici pouze zlomky dvou, a nikoliv tří, židokřesťanských evangelií, jsou časté odkazy k tomu, že *Evangelia Hebrejců* měli dle některých církevních otců užívat právě i Nazorejci. A naopak, na třech místech se ve zlomcích údajného *Evangelia Nazorejců* objevuje výslovně označení „evangelium podle Hebrejců“ („*euangelio quod dicitur secundum Hebraeos*“, „*euangelio quod appellatur secundum Hebraeos*“, „*euangelio quod scribitur iuxta Hebraeos*“).¹⁰⁴ Obě evangelia – *Evangelium Hebrejců* i *Evangelium Nazorejců* – navíc zjevně pocházeli ze semitského jazykového prostředí, ať už byly napsány hebrejsky nebo aramejsky, kdežto *Evangelium Ebionitů* po jazykové stránce zjevně vykazuje vliv řečtiny, ve které muselo být původně sepsáno. Ačkoliv se jedná o hypotetickou úvahu, domnívám se, že je možné, že *Evangelium Hebrejců* a *Evangelium Nazorejců* jsou fragmenty jednoho

¹⁰¹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 189.

¹⁰² Jeroným, *Comment. in Matthaem* 12,13 (ed. D. Hurst – M. Adriaen, *Commentariorum in Matthaem Libri IV*, CCSL 77, s. 90).

¹⁰³ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 184.

¹⁰⁴ Jedná se o zlomky dochované u Origena, *Comment. in Matthaem* XV 14 (ed. E. Benz – E. Klostermann, *Matthäuserklärung*, GCS, *Origenes X 1-2*, s. 389-390) a Jeronýma: Jeroným, *Comment. in Matthaem* 6,11 (ed. D. Hurst – M. Adriaen, *Commentariorum in Matthaem Libri IV*, CCSL 77, s. 37) a Jeroným, *Comment. in Matthaem* 27,16 (ed. D. Hurst – M. Adriaen, *Commentariorum in Matthaem Libri IV*, CCSL 77, s. 265).

židokřesťanského evangelia, které mohli mít církevní otcové k dispozici – ať už přímo či zprostředkovaně – ve dvou verzích, v hebrejštině a v aramejštině, čímž vznikl zmatek v tom, zda se jedná o dva různé texty nebo jeden. *Evangelium Nazorejců*, tak jak jej máme ve zlomcích dochované, totiž neobsahuje žádné varianty a dublety zlomků, které máme dochované jako takzvané *Evangelium Hebrejců*. Velkou část jeho fragmentů navíc tvoří doplňky a varianty *Matoušova evangelia*, což by odpovídalo i tomu, co víme ze zpráv patristických otců o *Evangelii Hebrejců* – tedy že mělo být poupravenou verzí *Matoušova evangelia*¹⁰⁵, napsanou v hebrejštině nebo v „hebrejském písmu“, tedy pravděpodobně v aramejštině. Zlomky obou tradičně odlišovaných evangelií obsahují zjevné semitismy. „*In euangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane maar repperi, quod dicitur crastinum...*“¹⁰⁶ („*V evangelii, které se nazývá podle Hebrejců, jsem místo „chléb nezbytný k životu“ našel „maar“, což znamená „pro zítřek“*“¹⁰⁷), což je jasný odkaz k hebrejskému אָמָר („zítřek“). Dalším důkazem je následující zlomek: „ad Matth. 15,5 Τὸ Ἰουδαϊκὸν κορβᾶν ὃ ὑμεῖς ὠφελήθησθε ἐξ ἡμῶν.“¹⁰⁸ („*K Mt 15,5: Židovské (evangelium): korbán, který jsme vám povinni.*“¹⁰⁹), kde je užito bez vysvětlení slova κορβᾶν hebrejského původu, namísto řeckého δῶρον. Z *Evangelia Hebrejců* je možné uvést obrat „*být pozorný v lásce*“ („*videritis in charitate*“) ze zlomku dochovaného u Jeronýma¹¹⁰, který je dle Klíjna také ovlivněn semitským jazykovým prostředím, konkrétně obratem „*být pozorný*“ (הִשָּׁר), který je známý ze žalmů. Ve spojitosti s „*in charitate*“ má navíc paralely i v syrských textech.¹¹¹

Stojí za úvahu, zda je možné zde vidět vliv esénů, který podle mínění některých badatelů nebyl v židokřesťanství neobvyklý.¹¹² Tomu by nasvědčoval nejen výše zmíněný fragment, který dokazuje, že komunita

¹⁰⁵ Ještě v patristice panovalo přesvědčení o tom, že *Matoušovo evangelium* bylo původně napsáno v hebrejštině nebo aramejštině. Tato teorie je ale většinou současných badatelů označována jako velmi nepravděpodobná, vzhledem k jeho silné návaznosti na řecký překlad Starého zákona. Nicméně se domnívám, že je možné si představit, že židokřesťanské komunity si původně řecké *Matoušovo evangelium* přizpůsobily nejen ideologicky, ale že si jej i přeložily do hebrejštiny či aramejštiny.

¹⁰⁶ Jeroným, *Comment. in Matthaicum* 6,11 (ed. D. Hurst – M. Adriaen, *Commentariorum in Matthaicum Libri IV*, CCSL 77, s. 37).

¹⁰⁷ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 184.

¹⁰⁸ *Codex Novi Testamenti* 1424 (ed. Klíjn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 113).

¹⁰⁹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 187.

¹¹⁰ Jeroným, *Comment. in Ephes.* 5,4 (ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 26, 552C/D).

¹¹¹ Klíjn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 79.

¹¹² V této souvislosti viz především Flusser, *Esejské dobrodružství*, kap. „Esejci a křesťanství“, s. 121-152 nebo sborník editovaný Jamesem Charlesworthem *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Vliv esejců na židokřesťanství předpokládá i Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 247-255.

chápala sama sebe jako vyvolený Boží lid, ale také dva zlomky, obsahující kritiku chrámu:

„*Velum templi scissum est et omnia legis sacramenta quae prius tegebantur prodita sunt atque ad gentilem populum transierunt. In euangelio cui saepe facimus mentionem superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque diuuisum legimus. Iosephus quoque refert uirtutes angelicae praesides quondam templi tunc pariter conclamasse: Transeamus ex his sedibus.*“¹¹³

(„*Chrátová opona se roztrhla a všechna tajemství zákona, která byla dříve zakryta, se ukázala a přešla k lidu z pohanství. V evangeliu, o němž se často zmiňujeme, čteme, že chrátový architráv nezměrné velikosti praskl a rozlomil se. Josef také zaznamenává, že andělské mocnosti, kdysi ochránci chrámu, tehdy hned zvolaly: „Odejďeme z tohoto místa.“*¹¹⁴) a „ad Matth. 4,5 *Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλήμ.*“¹¹⁵ („*K Mt 4,5: Židovské (evangelium) nemá do „svatého města“, ale „do Jeruzaléma“.*“¹¹⁶).

2.1.3 *Evangelium Ebionitů*

Pokud nepočítáme Irenejovu zmínku z druhého století o tom, že ebionité užívají *Matoušova evangelia*, ale se špatným předpokladem ohledně Pána („*Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes, ex illo ipso convincuntur, non recte praesumentes de Domino.*“¹¹⁷), zlomky z *Evangelia Ebionitů* máme dochované výhradně v Epifaniově *Panarionu*. Ve třicáté kapitole se zde Epifanios věnuje právě ebionitům, jakožto jedné ze skupin svého přehledu herezí. Při této příležitosti pak cituje z jejich evangelia některé pasáže, které je dle něj nutné odmítnout. Je proto třeba mít na paměti, že se jedná o výběr motivovaný snahou ukázat porušenost a nepravověrnost jejich obsahu a který proto není reprezentativním představením hlavních teologických motivů tohoto evangelia.

Ačkoliv nás Epifanius hned v prvním zlomku informuje o tom, že ebionité sice nazývají své evangelium podle Matouše, ale že se jedná o jeho neúplnou a znetvořenou verzi, v citaci, která vzápětí následuje, jsou užity dva typicky

¹¹³ Jeroným, *Comment. in Matthaeum* 27,51 (ed. D. Hurst – M. Adriaen, *Commentariorum in Matthaeum Libri IV*, CCSL 77, s. 275).

¹¹⁴ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 185.

¹¹⁵ *Codex Novi Testamenti* 566, Leningrad, Public Library, Gr. 54. (ed. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 107).

¹¹⁶ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 186.

¹¹⁷ Irenej, *Adversus Haereses* III 11 7 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 104).

lukášovské obraty – jeden z *Lukášova evangelia* a jeden ze *Skutků apoštolských*. Zlomek se nám dochoval v následujícím znění:¹¹⁸

ἐν τῷ γούν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαίου ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ, Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν, ἐμφέρεται ὅτι ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὅς ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπεν· παρερξόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Ἰουδαίαν τὸν Ἰσκαπιώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαίου καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησας μοι. Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραὴλ.

(„V evangelii, které nazývají podle Matouše, jež však není zcela úplné, ale je považováno za nepravé a znetvořené, a které nazývají Hebrejské, najdeme: Byl jeden člověk jménem Ježíš ve věku asi třiceti let, který si nás vyvolil. Když přišel do Kafarna, vstoupil do domu Šimona, zvaného Petr, a otevřel svá ústa a řekl: „Když jsem procházel po břehu Tiberiádského jezera, vyvolil jsem Jana a Jakuba, syny Zebedeovy, a Šimona a Ondřeje a Tadeáše a Šimona zélótu a Jidáše Iškariotského a tebe, Matouše, když jsi seděl v celnici; zavolal jsem a následoval jsi mě. Chci, aby z vás bylo dvanáct apoštolů na svědectví Izraeli.“¹¹⁹). Zdá se, že byť dochovaný fragment vychází ze všech synoptických evangelií, mírně navrch má nikoliv *Matoušovo* evangelium, jak bychom čekali, ale *Lukášovo* evangelium a *Skutky apoštolů*.¹²⁰ Zmiňované lukášovské obraty jsou následující: „ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς“ („byl nějaký muž jménem Ježíš“), který se objevuje v Lk 1,5: „Ἐγένετο... τις ὀνόματι Ζαχαρίας.“ a spojení „Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτροῦ“ („Šimon, zvaný Petr“), které se objevuje několikrát ve Skutcích: „Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος“ (Sk 10,5); „Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος“ (Sk 10,18); „Σίμονα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος“ (Sk 10,32); „Σίμονα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον“ (Sk 11,13).

Rovněž údaj o tom, že bylo Ježíši třicet let („ὡς ἐτῶν τριάκοντα“) známe z Lukáše¹²¹, stejně jako výraz „λίμνη“ („jezero“) ve spojitosti s povoláním učedníků – v ostatních evangeliích se totiž objevuje výraz „θάλασσα“ („moře“). Zajímavé je geografické označení onoho místa – Marek a Matouš mají Galilejské moře („τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας“ - Mk 1,16; Mt 4,18), Lukáš má Genezaretské jezero („τὴν λίμνην Γεννησαρὲτ“ Lk 5,1), kdežto *Evangelium Ebionitů* podle Epifania hovoří o Tiberiádském jezeře („τὴν

¹¹⁸ Epifanius, *Panarion* 30,13,2-3 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, GCS, *Epiphanius I*, 349,1-350,2).

¹¹⁹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 193.

¹²⁰ Pro seznam všech paralel s kanonickými evangelií viz Klíjn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 65-67.

¹²¹ V Lk 3,23a: „Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα...“ („Když Ježíš začínal své dílo, bylo mu asi třicet let...“).

λίμνην Τιβεριάδος“). Tiberiadu zná ještě Jan, nespojuje ji však s povoláním učedníků, ale s událostí nasycení pěti tisíců (J 6,1), s Ježíšovou chůzí po vodě (J 6,16 a J 6,22-23) a nakonec i se zjevením učedníků v Galileji (J 21,1). Jan zde ale používá termínu „τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος“. Nicméně dle Součka se výraz „θάλασσα“ používal i ve spojitosti s jezery.¹²²

V této souvislosti se nabízí otázka, zda toto evangelium vychází i z *Janova evangelia*, či zda jej ještě nezná, což je důležité především kvůli hypotetické dataci *Evangelia Ebionitů*. Většina komentátorů se soustřeďuje na to, že zlomky vykazují návaznost na synoptiky. Nicméně máme dochovaný tak malý vzorek celého evangelia, že souhlasím s Gregorym, že se v tomto případě jedná o nikterak přesvědčivý *argumentum e silentio*.¹²³ Naopak zmínka o Tiberiadě by ke znalosti Janova evangelia dle mého soudu odkazovat mohla. Nejčastější odhady se přiklánějí k tomu, že bylo toto evangelium sepsáno mezi lety 100-150.¹²⁴ Pokud by byla úvaha o Tiberiadském jezeru správná, datace by se posunula mezi roky 120-150. Vzhledem k Irenejově poznámce o ebionitském evangeliu je nepravděpodobné, že by evangelium vzniklo déle než ve druhém století.

Za zmínku rovněž stojí, že ze sedmi fragmentů, které Epifanius cituje, tři popisují činnost Jana Křtitele a Ježíšův křest. Nemůžeme ale bohužel rozhodnout, zda je to způsobeno důležitostmi, které se těšil Jan a Ježíšův křest v ebionitské komunitě, nebo zda je to dáno Epifaniovým výběrem. Jisté je pouze to, že dle Epifania tímto vyprávěním *Evangelium Ebionitů* začínalo.¹²⁵

Ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει ὅτι

ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρῶν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ καὶ ἐξήρχουντο πρὸς αὐτὸν πάντες.

(„Začátek jimi užívaného evangelia praví:

Za dnů judského krále Heroda přišel Jan a křtil křtem na obrácení v řece Jordánu. Říkalo se o něm, že je z rodu kněze Áróna, syn Zachariáše a Alžběty. A všichni vycházeli za ním.“¹²⁶). Stejná pasáž se u Epifania objevuje ještě jednou. Zde se nám osvětluje, proč je pro něj zrovna tato citace tak podstatná. *Evangelium Ebionitů* totiž zcela vynechává začátek *Matoušova evangelia*, tedy

¹²² Souček, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 119.

¹²³ Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 526.

¹²⁴ Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 180; Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 526.

¹²⁵ Epifanius, *Panarion 30,13,6* (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33, GCS, Epiphanius I*, 350,7-12).

¹²⁶ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 194.

genealogii, ale také vyprávění o Ježíšově narození, klanění mudrců, vraždění neviňátek a útěku do Egypta (Mt 1-2):¹²⁷

Παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιῆσθαι ὡς προεῖπομεν, λέγοντες ὅτι

ἐγένετο, φησὶν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθεν τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ καὶ τὰ ἐξῆς.

(„Protože odstranili genealogie podle Matouše a začali, jak jsme řekli předtím, slovy:

Stalo se, říkají, za dnů Heroda, krále Judeje, když byl veleknězem Kaifáš, že nějaký muž jménem Jan, který křtil křtem na obrácení v řece Jordánu a tak dále.“¹²⁸). *Evangelium Ebionitů* tedy podle Epifania začínalo podobně jako Markovo evangelium rovnou vyprávěním o Janu Křtiteli a Ježíšově křtu, což by odpovídalo tomu, co pak víme o jejich christologii, nesoucí adopcianistické rysy a nepočítající s narozením z panny.

Přesto je ale jejich popis křtu na rozdíl od vyprávění známého z *Evangelia Hebrejců* mnohem více v souladu s kanonickou verzí, zejména s popisem, který známe z *Matoušova evangelia*. Nicméně struktura vyprávění se liší – dvakrát se objevuje výrok hlasu z nebe o milovaném Synu a je otočeno pořadí, nejprve je Ježíš pokřtěn a až poté následuje rozhovor s Křtitelem o tom, že by měl naopak být Jan pokřtěn od Ježíše. Klijn dokonce přepokládá, že na základě některých odlišností můžeme mít místy co do činění s tradicí, která předchází kanonickému podání.¹²⁹ Navíc je zde také formule „*Já jsem tě dnes zplodil.*“ („ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε“), která se objevuje již v knize žalmů ve Starém zákoně: „*Přednesu Hospodinovo rozhodnutí. On mi řekl: „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil.*“ (Ž 2,7) a kterou v Novém zákoně dvakrát doslova zopakuje *List Židům* (Žd 1,5; Žd 5,5). Celé vyprávění, ač je silně ovlivněno synoptickým líčením, tedy vykazuje jasné znaky židokřesťanské christologie.¹³⁰

¹²⁷ Epifanius, *Panarion* 30,14,3 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, GCS, *Epiphanius I*, 351,12-17).

¹²⁸ Překlad autorka.

¹²⁹ Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 73.

¹³⁰ Epifanius, *Panarion* 30,13,7-8 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, GCS, *Epiphanius I*, 350,12-351,6).

Καὶ μετὰ τὸ εἶπεν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθεν καὶ Ἰησοῦ καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνήλθε ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἶδει περιστερᾶς, κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σὺ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ἠδόκησα, καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὁ ἰδὼν, φησὶν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτος ἐστὶν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' οὗ ἐδόκησα. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγεν· Δέομαί σου, κύριε, σὺ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρόπον πληρωθῆναι πάντα.

(„A po mnoha slovech (evangelium) praví: Když byl lid pokřtěn, přišel také Ježíš a byl od Jana pokřtěn. A když vystoupil z vody, otevřela se nebesa a uviděl Ducha svatého v podobě holubice, jak sestupuje a vstupuje do něho. A hlas z nebe pravil: „Ty jsi můj milovaný Syn, v tobě jsem našel zalíbení.“ A dále: „Já jsem tě dnes zplodil.“ A to místo ihned obklopilo veliké světlo. Když to Jan uviděl – jak říkají –, řekl mu: „Kdo jsi, Pane?“ A opět mu zazněl z nebe hlas: „Toto je můj milovaný Syn, v němž jsem našel zalíbení. Potom – říkají – před ním Jan padl na zem a řekl: „Pane, prosím tě, pokřti ty mně.“ On se mu však bránil a řekl: „Připusť to, neboť takto je třeba všechno naplnit.“¹³¹).

To, že bylo *Evangelium Ebionitů* sepsáno řecky, bývá dokládáno nejen zmiňovanou terminologickou závislostí na kanonických synoptických evangeliích, ale také na základě záměny slov v následujícím fragmentu, popisujícím postavu Jana Křtitele:¹³²

ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθεν πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην ὀσφυρίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. Καὶ τὸ βρώμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριου, οὐ ἢ τοῦ μάνινα, ὡς ἐγκρίς ἐν ἐλαίῳ, ἵνα δῆθεν μεταστρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψευδὸς καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδι ἐν μέλιτι.

*(„Když Jan křtil, vyšli za ním farizeové a byli pokřtěni oni i celý Jeruzalém. Jan byl oděn oděvem z velbloudí srsti a měl kožený pás kolem svých boků. A jeho pokrmem byl med divokých včel, který měl chuť many jako koláč v olivovém oleji. To říkají, aby totiž slovo pravdy obrátili v lež a z kobytek učinili medový koláč.“¹³³). V Markově a Matoušově evangeliu totiž máme dochováno, že se Jan živil kobyčkami a medem divokých včel. Kobyčka je v řečtině „ἀκρίς“, kdežto termín pro koláč použitý v *Evangelium Ebionitů* je „ἐγκρίς“ – vidíme tedy jasnou souvislost, která dokazuje znalost originálu v řečtině.¹³⁴ Zajímavým prvkem, který z tohoto fragmentu vyplývá, je rovněž často*

¹³¹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 194-195.

¹³² Epifanius, *Panarion 30,13,4-5* (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33, GCS, Epiphanius I, 350,2-7*).

¹³³ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 194.

¹³⁴ Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 68.

zmiňované vegetariánství ebionitů. Tomu má nasvědčovat i zlomek hovořící o paschální večeři:¹³⁵

Αὐτοὶ δὲ ἀφανίσαντες ἀφ' ἑαυτῶν τὴν ἀληθείας ἀκολουθίαν ἤλλαξαν τὸ ῥητόν, ὅπερ ἐστὶ πᾶσι φανερόν ἐκ τῶν συνεζευγμένων λέξεων, καὶ ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντες· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμέν σοι τὸ Πάσχα φαγεῖν, καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· μὴ ἐπιθυμία ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν, μεθ' ὑμῶν. Πόθεν δὲ οὐ θωραθήσεται ἡ αὐτῶν ραδιουργία, τῆς ἀκολουθίας κραζούσης ὅτι τὸ μὴ καὶ τὸ ἦτά ἐστι πρόσθετα; Ἄντι τοῦ γὰρ εἶπεῖν ἐπιθυμία αὐτοὶ προσέθεντο τὸ μὴ ἐπίρρημα. Αὐτὸς δὲ ἀληθῶς ἔλεγεν ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν.

(„Oni sami však porušili pravé uspořádání a změnili text, což je každému zřejmé ze slovních spojení, a vložili učedníkům do úst slova: „Kde chceš, abychom ti připravili k jídlu velikonočního beránka?“, a jemu pak odpověď: „Netoužil jsem dychtivě jíst s vámi toto maso velikonočního beránka.“ Jak by přece nemohl být odhalen jejich podvod, když ze slovosledu je jasné, že mý a éta je přidáno? Před slova „Dychtivě jsem toužil“ oni přidali „mé“. On však ve skutečnosti řekl: „Dychtivě jsem toužil jíst s vámi tohoto velikonočního beránka.“¹³⁶). Pro Epifania oba zlomky slouží jako doklad toho, že ebionité byli vegetariáni a oprávněnost svého vegetariánství neprávem odvozovali nejen od Jana Křtitele, ale dokonce i od Ježíše. Je jasné, že Jan Křtitel je líčen v duchu asketických ideálů i synoptiky. *Evangelium Ebionitů* může tuto tradici zesilovat. Dle synoptiků se Jan živil skromně a požíval pouze to, co bylo volně k dispozici v jeho okolí, nic si nepěstoval ani nechoval žádná zvířata. Ebionité nejspíše nadto tvrdili, že byl dokonce takovým asketou, že nepožíval ani kobylinky a byl vegetariánem.¹³⁷ U domnělého dokladu vegetariánství Ježíšova se nabízí ale jiné – a domnívám se, že pravděpodobnější – vysvětlení. Můžeme totiž tento zlomek číst i v kontextu dalšího Epifaniova svědectví o tomto evangeliu: „Ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ὀργή.“¹³⁸ („Jak praví jejich již zmíněné evangelium: „Přišel jsem zrušit oběti a jestliže nepřestanete obětovat, neustoupí od vás hněv.“¹³⁹). To by mohlo nasvědčovat tomu, že Ježíš neodmítá beránka proto, že by byl vegetarián, ale proto, že se jedná o obětinu. Právě kritika kultu a oběti je velmi pravděpodobně tím, co bylo pro ebionity charakteristické. Předpokládá to nejen Epifanius, který nadto tvrdí, že ebionité věřili, že Kristus je nebeskou bytostí,

¹³⁵ Epifanius, *Panarion* 30,22,4 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33, GCS, Epiphanius I*, 363,1-6).

¹³⁶ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 196.

¹³⁷ Gregory přichází ještě s druhým možným vysvětlením, kterým je averze k požívání kobyly v římské době, z čehož by vyplývalo, že evangelium bylo sepsáno v kontextu, ve kterém byly římské kulturní normy důležité. Gregory, „*Jewish-Christian Gospels*“, s. 528.

¹³⁸ Epifanius, *Panarion* 30,16,5 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33, GCS, Epiphanius I*, 354,6-8).

¹³⁹ Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 195.

archandělem, který přišel, aby učil, že oběti mají být odmítnuty¹⁴⁰, ale uvidíme to i v části, která se bude věnovat pseudoklementinským *Recognitiones*, které vykazují s *Evangeliem Ebionitů* některé paralely.

Posledním fragmentem, který nám Epifanius předkládá, chce potvrdit doketismus ebionitů.¹⁴¹

Πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον, δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτῷ ὅτι τίς μου ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἀδελφαὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρὸς μου.

(„Dále pak popírají, že je člověk, a to právě na základě výroku, který Spasitel řekl, když mu oznámili: „Hle, tvá matka a tvoji bratři stojí venku.“ – „Kdo je má matka a moji bratři?“ A vztáhl ruku na učedníky a řekl: „Moji bratři a matka a sestry jsou ti, kdo konají vůli mého Otce.“¹⁴²). Nicméně jak vidíme, a jak upozorňuje i Gregory¹⁴³ a Klijn¹⁴⁴, není žádný pádný důvod k tomu, aby byl tento výrok čten právě tímto způsobem, tedy že by měl dokazovat, že v Ježíši byl přítomen Kristus, archanděl, který z něj před utrpením a smrtí na kříži zase odešel, jak se zde snaží dokázat Epifanius.

2.2 Pseudoklementinské *Recognitiones* 1.27-71 – židokřesťanská verze Skutků apoštolských

Dle Epifaniova svědectví¹⁴⁵ měli ebionité, jakožto jedna ze židokřesťanských skupin, používat svou vlastní verzi *Skutků apoštolských*. Strecker¹⁴⁶ a Schoeps¹⁴⁷ shodně předpokládají, že je nám tato verze dostupná

¹⁴⁰ Epifanius, *Panarion* 30,16,4-5 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182).

¹⁴¹ Epifanius, *Panarion* 30,14,5 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, GCS, *Epiphanius I*, 351,21-26).

¹⁴² Překlad dle české edice Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia*, s. 195.

¹⁴³ Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 529.

¹⁴⁴ Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 74.

¹⁴⁵ Epifanius, *Panarion* 30.16.6 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182-184): „Πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας ἔμπλεα, ἐνθεν οὐ παρέργως κατὰ τῆς ἀληθείας εαυτοὺς ὄπισσαν.“ („Jmenují jiné Skutky apoštolské, ve kterých je mnoho zcela bezbožného materiálu a odkud se vážně vyzbrojují proti pravdě.“ - překlad autorka).

¹⁴⁶ Strecker označuje tento pramen jako AJ II (*Anabathmoi Iakobou*), více viz Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, s. 255-260. Strecker za tzv. Grundschriftem, který měl být základem pro *Recognitiones* a na jehož existenci se většina badatelů shoduje, rozlišuje ještě další původnější židokřesťanský zdroj, který označuje jako *Kerygmata Petrou*. Jeho teorie je mezi badateli velmi vlivná, nicméně často i výrazně kritizovaná. Jak nejpřesněji vystihl Lüdemann, problém této teorie je, že za jedním hypotetickým pramenem

z první kapitoly pseudoklementinských *Recognitiones*, která je zaměřena na vyprávění o apoštolské době.¹⁴⁸ Z těchto pasáží jsme alespoň částečně schopni rekonstruovat, jakým způsobem se různé skupiny pozdějších židokřesťanů dívaly na své kořeny. Ebionité, stejně jako nazorejci, totiž mnohokrát v textech jim připisovaných deklarují svou návaznost na ranější židokřesťanské skupiny, především se snaží svůj původ vědomě odvozovat od původní jeruzalémské židokřesťanské obce, vedené Jakubem, bratrem Páně.¹⁴⁹ V první kapitole *Recognitiones* je nám dostupný text, jež je dle souhlasu většiny badatelů založen na starším, výrazně židokřesťansky orientovaném prameni.¹⁵⁰ Tradičně za něj bývá považován úsek *Rec.* 1.27-71.¹⁵¹

Vyobrazení apoštolského období, které zde máme k dispozici, do velké míry polemizuje s lukášovskou verzí. Lukáš se ve svých *Skutcích apoštolských* snaží pnutí v rané církvi velmi výrazným způsobem umírnit, což je prokazatelné zejména ze srovnání s popisem týž událostí v Pavlových epistolách.¹⁵² Židokřesťanské Skutky se oproti tomu líčení rozporů mezi jednotlivými názorovými skupinami rané církve nejen že nevyhýbají, ale naopak tyto debaty ještě více vyhrocují, zejména co se týče disputací proti apoštolu Pavlovi. Díky židokřesťanským Skutkům tak získáváme nový pohled na formování rané církve po Ježíšově smrti, který je oproti ostatním dochovaným apokryfním Skutkům do velké míry oproštěn od legendárních a fantazijních líčení, ačkoliv historická relevance tohoto pramene je samozřejmě také do velké míry diskutabilní. I zde platí, že židokřesťané svým líčením sledují především své teologické cíle – konkrétně snahu legitimizovat své pojetí víry, ukázat, že se jedná o původnější, a tedy autentičtější, formu Ježíšova odkazu, a zdiskreditovat přitom pavlovskou linii – nikoliv historickou faktičnost, která není centrem jejich zájmu. Nicméně toto platí nejen o apokryfních, ale i o

(Grundschriftem) předpokládá další hypotetický pramen. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, s. 169-170.

¹⁴⁷ Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 38-58; podrobněji Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 384-405.

¹⁴⁸ Pasáž *Rec.* 1.27-1.71 připisuje přímo ebionitům také Bauckham, „The Origin of the Ebionites“, s. 162-180, zatímco Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, a Van Voorst, *The Ascents of James*, hovoří pouze o zdroji židokřesťanského původu.

¹⁴⁹ Viz Häkkinen, „Ebionites“, s. 272 a Luomanen, „Nazarenes“, s. 294.

¹⁵⁰ Tento pramen je označován buď jakožto *Anabathmoi Iakobu* (The Ascent of James), nebo *Kerygmata Petrou*, případně se předpokládá, že je tato pasáž kombinace obou zmíněných. Stanton, který se chce vyhnout této zaběhnuté terminologii, označuje tento pramen jako židokřesťanskou Apologii (*An Apologia for Jewish Believers in Jesus*). Stanton, *Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings*, s. 318-319. Bez ohledu na název ale všichni zmínění badatelé souhlasí, že byl tento pramen židokřesťanské provenience.

¹⁵¹ Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, s. 2.

¹⁵² Srov. líčení jednání mezi Pavlem a jeruzalémským vedením v Gal 2 a Sk 15.

kanonických textech, neboť i ty do výrazné míry nesou politicko-teologické cíle svých pisatelů.¹⁵³

Podstatným rysem tohoto líčení je tendence ukázat, že Jakub, bratr Páně – jehož židokřesťanské skupiny Ježíšových následovníků, ebionity a nazorejce nevyjímaje, vnímaly jakožto svého duchovního vůdce, který je garantem autentičnosti a legitimacy této linie – byl v čele komunity prvních Ježíšových následovníků od počátku¹⁵⁴, a to proto, že byl do této funkce jmenován samotným Ježíšem.¹⁵⁵ Petr a ostatní apoštolové z Dvanácti jsou v tomto líčení Jakubovi podřízeni, on je tím, kdo je vysílá na misijní cesty, z nichž mu poté apoštolové podávají zprávy. Podle Schoepse můžeme hovořit o jakési formě monarchického episkopátu, což nejspíše odpovídá formě zřízení ebionitských skupin ve druhém století, jehož oprávněnost a správnost si tímto líčením zpětně zdůvodňují.¹⁵⁶ Jakub je zde totiž tím hlavním vůdcem, který má nejvyšší autoritu, vydává testimonia, a tak určuje ty, kteří jsou povoláni k tomu, aby šířili slovo Kristovo („*Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel eius quicumque post ipsum fuerit.*“).¹⁵⁷

Pseudoklementinské líčení specifickým způsobem popisuje jeruzalémské shromáždění, které se mělo odehrát o Velikonocích sedm let po Ježíšově smrti, tedy o šabatovém roce (roce odpočínutí).¹⁵⁸ V čele tohoto všeobecného shromáždění celé rané církve měl stát Jakub, bratr Páně, a jeho předmětem měla být debata s ostatními židovskými skupinami, včetně křtitelovských

¹⁵³ To platí nejen o *Lukášově evangeliu* a *Skutcích*, ale o i ostatních evangeliích, epištolách a *Apokalypse*. Ve všech těchto textech můžeme vysledovat pasáže, které jsou přímo polemicky namířené proti určitým názorovým skupinám (např. polemika s Mithridatovou legendou ve vánočním příběhu u Matouše, polemika s Vergiliovým Ekalogem ve vánočním příběhu Lukášově, Pavlovy polemiky s oponenty v jeho epištolách, útoky proti Římu ve *Zjevení* apod.), či pasáže, kde se mísí historické líčení se starozákonními motivy a se zvěstí (což je nejvýrazněji vidět u všech evangelistů v pašijním příběhu).

¹⁵⁴ Ne náhodou traduje Jakuba jakožto prvního jeruzalémského biskupa i Hegesippus (jak víme z líčení Eusebiova), který bývá považován za příslušníka jedné z židokřesťanských skupin.

¹⁵⁵ *Rec.* 1.43 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, s. 25): „*Verum cum frequenter super hoc rogarent, nos autem opportunum tempus requireremus, septimána iam una ex passione domini complebatur annorum, ecclesia domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus, rectissimis dispensationibus gubernata.*“ („Nyní, zatímco se nás na to často ptali a my jsme hledali vhodný okamžik, uplynulo několik let od utrpení Páně a církev Boží zřízená v Jeruzalémě rostla, hojně se množila a byla vedena tím nejsprávnějším správcovstvím Jakuba, který tam byl ustanoven Pánem jako biskup.“ (překlad autorky)

¹⁵⁶ Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 39-40.

¹⁵⁷ *Rec.* 4.35 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, 1838, s. 129).

¹⁵⁸ *Rec.* 1.54–1.65 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, s. 29-55).

komunit,¹⁵⁹ o oprávněnosti nároků nového mesiášského hnutí. Jinými slovy, předmětem debaty mezi zástupci rané církve a zástupci židovstva mělo být, zda Ježíš je Kristem, nebo není („...ut sciamus, inquit, utrum Iesus ipse sit Christus, an non.“).¹⁶⁰ Na tuto debatu v *Recognitiones* navazuje pramen, který bývá nazýván jako *Anabathmoi Iakobou*¹⁶¹, kde je popisováno, jak se tento sněm v čele s Jakubem a apoštoly vydává do jeruzalémského chrámu na debatu s veleknězem Kaifášem, již vedl i z kanonických *Skutků* známý farizeus a možný skrytý sympatizant s křesťany Gamaliel.¹⁶²

Témata Jakubovi řeči jsou v tomto úseku pouze naznačena, nicméně Schoeps¹⁶³ věří, že tuto řeč je možné rekonstruovat z předcházejících pasáží. Všimá si totiž, že celkově první kapitola *Recognitiones*, konkrétně části 1.27-71, kterým se podrobně věnuje i Jones¹⁶⁴, pozoruhodně odráží monolog, jež lukášovské *Skutky apoštolů* připisují Štěpánovi.¹⁶⁵ Nicméně tato řeč je postupně rozdělena a vložena do úst nejen Jakubovi, ale i Petrovi a vypravěči celých *Recognitiones*.

Mezi základní paralely, kterých si můžeme u obou řečí všimnout je především společný nástin dějin spásy vyvoleného lidu od dob patriarchů až po Boží jednání na Sinaji. Mojžíš je v obou případech vyobrazen jako ten, který

¹⁵⁹ *Rec.* 1.60 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, s. 32-33). Protikřtitelovské tendence byly mezi židokřesťanskými skupinami velmi silné, neboť se jednalo o konkurenční hnutí prosazující taktéž mesiášský nárok. Více viz Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 163.

¹⁶⁰ *Rec.* 1.68 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, s. 36).

¹⁶¹ Schoeps považuje za pramen *Anabathmoi Iakobou* pouze *Rec.* 1.66-71, Van Voorst ve své knižně vydané dizertaci označuje jako *The Ascents of James* pasáž *Rec.* 1.33-1.71, Jones tvrdí, že neexistuje dostatečně přesvědčivý důvod předpokládat, že *Anabathmoi Iakobou* máme dochované právě v *Rec.* 1.27-71.

¹⁶² Sk 5,33-42: „Když to velekněží slyšeli, rozlítli se a chtěli apoštoly zabít. Tu vstal ve veleradě farizeus jménem Gamaliel, učitel zákona, kterého si vážil všecken lid; poručil, aby je na chvíli vyvedli ven, a řekl: „Dobře si rozmyslete, Izraelci, co s těmi lidmi chcete udělat. Před nedávnem povstal Theudas a tvrdil, že je Vyvolený; přidalo se k němu asi čtyři sta mužů. Když byl zabít, byli všichni jeho stoupenci rozprášeni a nakonec z toho nebylo nic. Po něm povstal ve dnech soupisu Judas Galilejský a strhl za sebou lid; také on zahynul a jeho stoupenci byli rozehnáni. Proto vám teď radím: Nechte tyto lidi a propusťte je. Pochází-li tento záměr a toto dílo z lidí, rozpadne se samo; pochází-li z Boha, nebudete moci ty lidi vyhubit – nechcete přece bojovat proti Bohu.“ Dali mu za pravdu; zavolali apoštoly, poručili je zbičovat, zakázali jim mluvit ve jménu Ježíšovu a pak je propustili. A oni odcházeli z velerady s radostnou myslí, že se jim dostalo té cti, aby nesli potupu pro jeho jméno. Dále učili den co den v chrámě i po domech a hlásali evangelium, že Ježíš je Mesiáš.“

¹⁶³ Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 408-445, stručněji Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 42-46.

¹⁶⁴ Jones ve své monografii *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity* přináší na s. 51-109 srovnávací překlad dochované syrské a latinské verze i s přihlédnutím k arménským fragmentům.

¹⁶⁵ *Rec.* 1.27-71, srovnej se Sk 7.

zaslibuje synům izraelským proroka, povoláného Bohem, který bude jako on.¹⁶⁶ Zajímavá je také společná kritika Šalamounova chrámu ve prospěch stánku svědectví, který měli praotcové na poušti, neboť podle této pasáže Bůh nepřebývá v chrámech vystavěných lidskýma rukama, což je jasný odkaz na Ježíšovu kritiku chrámového kultu.¹⁶⁷

V židokřesťanské verzi je oproti lukášovským *Skutkům* velmi silně akcentováno také téma obětí, proti jejichž praktikování se tato verze staví.¹⁶⁸ Izrael se prý naučil obětovat modlám až v Egyptě. Mojžíš toleroval tuto slabost pouze pod podmínkou, že oběti budou přinášeny pouze Bohu a předpokládal, že pravý prorok¹⁶⁹ poté poučí lid, že Bůh touží po milosrdenství, a nikoliv po obětech.¹⁷⁰ Ježíšovo kázání je podle této pasáže založeno na zrušení obětní praxe, ale zároveň také na zachování předpisů Mojžíšem daného Zákona. Kdykoliv totiž vyvolený národ dodržoval zákon bez obětí, byl Bohem znovu navrácen do zaslíbené země. Kdykoliv však obětovali, byli Izraelité ze země vyhnáni. Proto přišel Ježíš a nahradil krev obětních zvířat vodou při křtu. Stejný protikultický důraz jsme již viděli i ve zlomku *Evangelia Ebionitů*, dochovaného u Epifania.¹⁷¹

Takovýto postoj k obětem velmi dobře osvětluje jeden z kontroverzních bodů, stojících mezi židokřesťany a pavlovskými skupinami. Židokřesťané totiž na základě tohoto důrazu striktně odmítli Pavlovo pochopení Ježíšovy smrti na kříži jakožto univerzální a definitivní krvavé oběti, která ruší nejen rituál, ale i celý Zákon. V jejich pojetí by bylo těžko slučitelné vnímat Ježíše jako toho, který přišel zrušit krvavé oběti, aby se vzápětí jednou z nich stal. Navíc židokřesťanské skupiny v žádném případě své antikultické tendence nespojovaly s rušením závaznosti Zákona, naopak. Židokřesťané měli nejbliže k *Matoušovu evangeliu*, ve kterém Ježíš vystupuje výslovně jako ten, který nepřišel Zákon zrušit, ale naplnit.¹⁷² Poslušnost tomuto Zákonu nabývá po zrušení obětí na důležitosti a stává se závaznější.

Oba požadavky – zrušení obětní praxe a dodržování Zákona – navíc tyto skupiny považovaly za ustanovené samotným Ježíšem, a proto absolutně

¹⁶⁶ *Rec.* 1.36 a *Sk* 7,37, s odkazem na Dt 8,15.

¹⁶⁷ *Rec.* 1.38 a *Sk* 7,44-50, s odkazem na Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; J 2,13-22.

¹⁶⁸ *Rec.* 1.33-1.39 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidei expressae, s. 20-23).

¹⁶⁹ Označení „pravý prorok/prorok pravdy“ je v židokřesťanské literatuře hojně používané označení pro Ježíše, který je vnímán jako pravý prorok a nový Mojžíš. Více viz Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 65-73.

¹⁷⁰ Po vzoru proroka Ozeáše: „*Milosrdenství chci, ne obět, poznání Boha je nad zápalý.*“ (Oz 6,6), Ježíšovi tato slova vkládá do úst nepřekvapivě Matouš (Mt 9,13 a Mt 12,7).

¹⁷¹ Epifanios, *Panarion* 30.16.5. (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer.* 1-33, 354,6-8).

¹⁷² Mt 5,17-18: „*Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit. Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane.*“

závazné. Pavlova interpretace tak pro ně nebyla přijatelná, nehledě na to, že jej nepovažovali za opravdového apoštola, neboť nejen že nebyl Ježíšovým učedníkem, ale nebyl dokonce ani očitým svědkem Ježíšova vystoupení. Právě zpochybnění Pavlova apoštolského nároku bylo jedním z nejzásadnějších argumentačních střetů mezi představiteli židokřesťanské a pavlovské frakce v rané církvi. Velká část židokřesťanů, pravděpodobně s výjimkou nazorejců, jak bude ukázáno dále, se velmi ostře stavěla proti Pavlovým vizionářským tendencím, protože podle jejich výkladu nebývá pravda, s odkazem na starozákonní příběhy, zjevena ve snech či vizích, ale při plném vědomí. Pavel tak není apoštolem v pravém slova smyslu, nýbrž jen „spolupracovníkem“.¹⁷³

Zároveň takto pozdější židokřesťané vysvětlují fakt, že v jejich době již oběti není možné praktikovat, neboť je zničen chrám, ačkoliv v Písmu je na ně kladen velký důraz.¹⁷⁴ Tím, že propojují Mojžíšův a Ježíšův výklad obětní praxe, ustanovují nejen oprávněnost svého počínání, ale zároveň vysvětlují Ježíšův radikální názor jako něco, co nejde proti Mojžíšovým ustanovením, ale co je naopak jejich naplněním.

Důraz je kladen také na dvě Ježíšovy parusie – první v pokoře, druhé ve slávě. I toto nás opravňuje předpokládat, že tradice, stojící za tímto textem, bude velice stará a že bude reflektovat velmi brzkou fázi židokřesťanských představ o Ježíši. První Ježíšovi učedníci a přívrženci, kteří se po jeho smrti shromáždili v Jeruzalémě, se s největší pravděpodobností vztahovali k Ježíši, který nejprve přišel v pokoře jako člověk a který trpěl při své smrti na kříži, jakožto k Bohem vyvýšenému Synu člověka, který velice brzy, již za jejich života, přijde znovu, tentokrát ve slávě s oblaky nebeskými a Boží království, jehož nastolení na zemi hlásal, skutečně nastolí.¹⁷⁵

Tato řeč nejen, že kopíruje témata, která se objevují ve Štěpánově řeči, ale navíc i v tomto případě jednání před synedriem ústí do násilného činu a následného útěku přívrženců rané církve z Jeruzaléma. „Jistý nepřítel“ („*homo quidam inimicus*“¹⁷⁶), jak je nepřímě označen apoštol Pavel, který se zde stejně jako v lukášovských *Skutcích* poprvé objevuje, jedná mnohem aktivněji než v případě Štěpánovy popravu, kde pouze hlídá pláště¹⁷⁷ a popravu schvaluje.¹⁷⁸ V *Recognitiones* Pavel proti Jakubovi veřejně vystoupí. Jakub totiž v průběhu oné sedmidenní disputace odpoví na všechny argumenty svých oponentů natolik dobře a přesvědčivě, že se mu podaří všechny posluchače včetně

¹⁷³ „ὁ συνεργός“, více v Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 47-58.

¹⁷⁴ Viz také výklad Stantona, *Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings*, s. 320.

¹⁷⁵ Více o třech fázích krize křesťanské eschatologie a o jejich překonání viz Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 253-266.

¹⁷⁶ *Rec.* 1.70 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fide expressae, s. 37).

¹⁷⁷ Sk 7,58

¹⁷⁸ Sk 8,1

velekněze získat na svou stranu. Již to vypadá, že se všichni odeberou přijmout křest, když přijde do chrámu ona „určitá nepřátelská postava“ a obviňuje Jakuba, že oklamal lid, protože je učedníkem mága.¹⁷⁹ Pavel proti Jakobovi ponouká lid, ale je jeho argumenty poražen. Proto se v závěru vyprávění uchýlí k násilí a shodí Jakuba z nejvyššího chrámového schodiště („... *Tum deinde et caeteri videntes eum, simile efferebantur insania; fit omnium clamor, caedentium pariter et caesorum, sanguis plurimus funditur, fuga permixta habetur, cum interim ille inimicus homo Iacobum aggressus, de summis gradibus praecipitem dedit, quem cum mortuum credidisset, ultra mulctare neglexit.*“).¹⁸⁰

Tento průběh nápadně připomíná líčení Jakobovy popravky, které z Hegesippa cituje Eusebius,¹⁸¹ nicméně v *Recognitiones* Jakub prozatím neumírá, ale je napůl mrtev odnesen svými přívrženci pryč. I když jsou přívrženci Jakuba a apoštolů početnější než jejich protivníci, uprchnou do Jericha, kde se od Gamaliela přímo (v syrském podání), nebo nepřímo (v latinské verzi) dozvídají, že Kaifáš pověřil tohoto nepřátelského člověka, myšleno Pavla, aby pronásledoval (v latině), nebo dokonce zmasakroval (syrská verze) všechny, kdo věří v Ježíše. Ačkoliv židokřesťané uprchnou do Jericha, tento nepřátelský pronásledovatel se omylem odebere do Damašku, protože si myslí, že Petr odešel právě tam.¹⁸² Na základě tohoto odkazu k Damašku můžeme s velkou mírou jistoty usuzovat, že je zde pojednáno o Pavlovi.

Velice zajímavým prvkem je, jaké má toto líčení důsledky pro jinak problematickou dataci Pavlovy biografie. Židokřesťanská verze totiž datuje tuto Pavlovu cestu do Damašku, která má být spojena s jeho konverzí, do sedmého roku po Ježíšově smrti, tedy o pět let déle, než předpokládají kanonické *Skutky*. Díky této dataci by tak zmizela prázdná stopa, kterou v Pavlově líčení jeho života zaujímají roky 38-44. První pronásledování církve spojené s Pavlovým uvěřením bychom totiž předpokládali kolem roku 40, návštěva v Jeruzalémě tři roky po uvěření by se uskutečnila v roce 43 a sbírku na pomoc bratřím v Judsku by doručil Barnabáš s Pavlem jeruzalémským starším v roce 44.¹⁸³

Pavel je v obou epizodách líčen jakožto odpůrce a pronásledovatel rané církve, nicméně židokřesťanské *Skutky* tuto jeho roli výrazně vyhrocují a

¹⁷⁹ Mágem je myšlen Ježíš, jedná se o jeden z argumentů, který proti jeho mesiášskému nároku židé vznášeli.

¹⁸⁰ *Rec.* 1.70 (ed. E. G. Gersdorf, *Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidem expressae, s. 37).

¹⁸¹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* II 23 4-18

¹⁸² *Rec.* 1.71. Srovnání obou verzí je dostupné v Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, s. 107-109.

¹⁸³ Schoeps, *Jewish Christianity*, s. 45-46.

obviňují jej dokonce z pokusu o vraždu Jakuba, zatímco Lukáš se snaží napětí mezi Pavlem a židokřesťanskými skupinami mírnit. Nelze samozřejmě určit, které líčení je původnější a historičtější, nicméně nám toto srovnání může mnohé napovědět o sebepochopení různorodých frakcí v rané církvi. Zatímco helenizované skupiny, kterým jsou určena Lukášova vyprávění, mají tendenci vztahovat se ke Štěpánovi, jakožto autoritativní mučednické postavě, židokřesťané se jasně odkazují k Jakubovi, bratrovi Páně.

Toto rozdělení není náhodné. Z šesté kapitoly Lukášových *Skutků apoštolských* je i přes všechny autorovy snahy o retušování ostrosti konfliktů v rané církvi čitelné, že v jeruzalémské židokřesťanské obci existovaly dvě odlišné frakce – „*ti, kteří vyrostli mezi Řeky*“ (τῶν Ἑλληνιστῶν) a „*bratři z židovského prostředí*“ (τοὺς Ἑβραίους) – mezi kterými panovalo určité napětí.¹⁸⁴ Oproti Dvanáctce v čele s Jakubem se zde tak objevuje skupina Sedmi v čele se Štěpánem. Bratry z židovského prostředí je zde nejspíše myšlena ta část Ježíšových následovníků, která pochází z Judska, Galileje a Zajordánie, tedy židé, kteří byli původem z Palestiny. Oproti tomu Sedm, jak napovídají jejich řecká jména (Štěpán, Filip, Prochor, Nikánor, Timón, Parmén a Mikuláš z Antiochie), nejspíše patřilo mezi diasporní helenizované židy, kteří se usadili v Jeruzalémě. Odpovídal by tomu i fakt, že proti Štěpánovi vystoupili židé ze synagogy propuštěnců, synagogy Kyrénských a Alexandrijských, společně se židy z Kilikie a z Asie – tedy jinými slovy diasporní komunity.¹⁸⁵

Štěpán je kvůli svým názorům, které židy z jeho synagogy pohoršovaly, nakonec předveden před židovskou radu v čele s veleknězem. Jasně vidíme, že v počátečních fázích formování rané církve se jednalo o vnitrožidovskou záležitost, tedy že jsme stále ještě v době, kdy se skupiny Ježíšových následovníků účastní bohoslužeb v synagoze. Štěpán poté přednese zmiňovanou řeč, kde zaznívá ostrá kritika chrámového kultu, což radu pohorší natolik, že je Štěpán během vize, při které vidí Ježíše jako Syna člověka, ukamenován. Oproti líčení židokřesťanských Skutků však z Jeruzaléma neodchází celá raná církev, čteme totiž že: „... začalo kruté pronásledování jeruzalémské církve; všichni kromě apoštolů se rozprchli po Judsku a

¹⁸⁴ Sk 6,1-7: „V té době, kdy učedníků stále přibývalo, začali si ti z nich, kteří vyrostli mezi Řeky, stěžovat na bratry z židovského prostředí, že se jejich vdovám nedává každodenně spravedlivý díl. A tak apoštolové svolali všechny učedníky a řekli: „Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech. Bratří, vyberte si proto mezi sebou sedm mužů, o nichž se ví, že jsou plni Ducha a moudrosti, a pověříme je touto službou. My pak budeme i nadále věnovat všechn svůj čas modlitbě a kázání slova.“ Celé shromáždění s tímto návrhem rádo souhlasilo, a tak zvolili Štěpána, který byl plný víry a Ducha svatého, dále Filipa, Prochora, Nikánora, Timóna, Parména a Mikuláše z Antiochie, původem pohana, který přistoupil k židovství. Přivedli je před apoštoly, ti se pomodlili a vložili na ně ruce. Slovo Boží se šířilo a počet učedníků v Jeruzalémě velmi rostl. Také mnoho kněží přijalo víru.“

¹⁸⁵ Sk 6,9.

Samařsku.“ (Sk 8,1b). Dvanáctka a Jakub nejen, že neodchází z Jeruzaléma, ale na základě dalšího líčení se nejspíše nadále podílí nejen na synagogální, ale i na chrámové bohoslužbě – nejkřiklavějším dokladem je líčení z jednadvacáté kapitoly lukášovských *Skutků*, kdy je Pavlovi na základě obavy Jakuba a starších z pohoršení jejich židovských souvěrců uložena účast na očistných chrámových obřadech.¹⁸⁶

Oproti tomu štěpánovská linie z Jeruzaléma mizí a je to právě tento proud, který velmi pravděpodobně jako úplně první otevírá misií i mezi pohany. Zprvu jsou nejspíše myšleni bohobojní, kteří, podobně jako sám jeden ze Sedmi „*Mikuláš z Antiochie, původem pohan, který přistoupil k židovství*“ („*Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχείᾳ*“),¹⁸⁷ pod vlivem přitažlivosti mravních nároků monoteistického židovství začali navštěvovat diasporní židovské synagogy v helénistických městech a byli proto nejpřirozenějšími adresáty nové zvěsti. Dokonce i Pavlova misijní činnost k pohanům může být inspirována právě těmito helénistickými diasporními židokřesťany, kteří byli díky tomu, že byli zvyklí se s pohany každodenně setkávat, velmi pravděpodobně misijně výrazně otevřenější než jejich v Palestině vyrostlí souvěrci, pro které byl kontakt s pohany krajně nečistou záležitostí. Pavel, tehdy ještě Saul, na svou vlastní žádost získává pověření od velekněze, aby odešel do damašské synagogy tyto ze Štěpánova okruhu vzešlé židokřesťany pronásledovat.¹⁸⁸ Právě na této cestě dle Lukášova vyprávění uvěří. Můžeme si

¹⁸⁶ Sk 21,17-30: „*Když jsme přišli do Jeruzaléma, přijali nás bratři s radostí. Nazítrí se Pavel odebral i s námi k Jakobovi, kde se sešli všichni starší. Pavel je pozdravil a vyprávěl jim podrobně všechno, co Bůh jeho působením vykonal mezi pohany. Když to vyslechli, chválili Boha. Potom řekli Pavlovi: „Pohled, bratře, kolik tisíc židů uvěřilo v Krista, a všichni jsou nadšenými zastánci Zákona. O tobě se doslechli, že prý učíš všechny židy, žijící mezi pohany, aby odpadli od Mojžíše: aby přestali obřezávat své syny a žít podle otcovských zvyků. Co teď? V každém případě se dovědí, žes přišel. Udělej tedy, co ti radíme: Jsou tu čtyři muži, kteří na sebe vzali slib. Připoj se k nim, podrob se s nimi očistnému obřadu a zaplat' za ně, co je předepsáno; pak si budou moci dát ostříhat hlavu. Tak poznají všichni, že není ani trochu pravdy na tom, co se o tobě říká, a že naopak sám jsi věrný Zákonu a žiješ podle něho. Pokud jde o pohany, kteří přijali víru, těm jsme písemně oznámili své rozhodnutí, že nemají jíst pokrmu obětované modlám, ani krev, ani maso zvířat nezbavených krve a že se mají vyvarovat smilstva.“ Nato Pavel vzal ty muže s sebou a na druhý den se s nimi dal zasvětit. Pak šel do chrámu a oznámil, kdy se skončí očistné dny a za každého z nich bude přinesena oběť. Když se těch sedm dní chýlilo ke konci, uviděli ho v chrámě židé z provincie Asie. Pobouřili celý dav, zmocnili se Pavla a křičeli: „Izraelci, pojďte sem! To je ten člověk, který všude všechny učí proti vyvolenému lidu, proti Zákonu a proti chrámu. A teď ještě přivedl do chrámu pohany a znesvětil toto svaté místo.“ Viděli totiž předtím Trofima z Efezu s Pavlem ve městě a domnívali se, že ho Pavel přivedl do chrámu. V celém městě nastal rozruch a lid se začal sbíhat. Chytili Pavla a vlekli ho ven z chrámu. A hned byly zavřeny brány.“*

¹⁸⁷ Sk 6,5.

¹⁸⁸ Sk 9,1-2: „*Saul nepřestával vyhrožovat učedníkům Páně a chtěl je vyhladit. Šel proto k veleknězi a vyžádal si od něho doporučující listy pro synagogy v Damašku, aby tam mohl vyhledávat muže i ženy, kteří se hlásí k tomu směru, a přivést je v poutech do Jeruzaléma.“*

proto představit, že se Saul, který také patřil mezi helenizované diasporní židy usedlé v Jeruzalémě, inspiroval při své misii právě tímto modelem, a nadto jej promyslel do radikálnějších důsledků – tedy nejen Štěpánova kritika chrámu, otevřenější výklad Mojžíšových ustanovení díky působení Ducha svatého a misie mezi bohabojné, ale v Pavlově podání dokonce nárok na apoštolskou autoritu, zrušení veškeré poslušnosti vůči Zákonu a misie k pohanům bez nutnosti přijmout nejprve odkaz židovského náboženství.

3. Charakteristika židokřesťanství v dílech církevních otců

Nejvýznamnějším zdrojem i dalších informací o židokřesťanských skupinách jsou díla církevních otců prvních pěti století našeho letopočtu. Přestože nalezneme poměrně velké množství literárních dokladů, které svědčí o tom, že židokřesťanství není fiktivním badatelským konstruktem, ale že se jednalo o reálný historický fenomén, není jejich analýza neproblematická. Potýkáme se totiž s tím, že se nejedná o čistě historickou deskripci událostí, při které by její autoři usilovali o objektivní a autentický popis, ale o soupisy heretických proudů a skupin. Autoři těchto pramenů nejsou historiky, zpravidla se jedná o hereziology a apologety formujícího se pravověří. Do velké míry jsou tak jejich svědectví schematická a stereotypní. Jejich cílem není tyto skupiny svým čtenářům představit, ale varovat je před nimi. Vidíme tak u mnohých z nich tendenci vytvořit typologii jednotlivých druhů herezí, jakési škatulky, podle kterých je možné jednotlivé heretické názory třídit. To má za následek, že se nuance a jemné rozdíly mezi jednotlivými skupinami, hlásajícími podobné učení, v líčení těchto církevních otců vytrácejí.

Druhým problémem je nekonzistentnost informací, které nám církevní otcové předkládají. Většina jejich líčení je nejen schematická, ale dokonce i v rámci jednoho textu protichůdná, což je výrazně vidět zejména u Epifania, ale i u Jeronýma.¹⁸⁹ Jen o málo z nich budeme moci na základě předložených svědectví tvrdit, že měli s nějakou formou židokřesťanství osobní zkušenost nebo že by byli v přímém styku se členy těchto skupin. Ve většině případů od sebe tyto autoři informace navzájem přebírají, a to místy nejen nekriticky, ale i zmatečně.

Další potíž, se kterou se bádání zabývající se židokřesťanstvím musí vypořádávat, je tendenčnost analyzovaných pramenů. Jak již bylo řečeno, církevní otcové jsou především apologety formující se ortodoxie. Heretickým skupinám se proto věnují s jasným cílem – tyto skupiny a jejich názory je třeba

¹⁸⁹ Epifanius například tvrdí, že měli ebionité používat *Matoušovo evangelium* v hebrejštině, ale poté cituje zlomky, které pocházejí z textu evidentně napsaného řecky. Další nesrovnalosti se objevují také v terminologii, například v následujícím úryvku není úplně jasné, zda Jeroným hovoří o ebionitech nebo nazorejcích. Pokud však vezmeme v potaz Epifaniovo líčení obou skupin, nejspíše zde myslí nazorejce. Jeroným, *Ep.* 112, 13 (ed. A. F. J. Klajn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 200): „*Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis huc usque damnatur: quos uulgo Nazaraeos nuncupant...*“ („*Co bych měl říci o ebionitech, kteří předstírají, že jsou křesťany? Do dnešních dní je tato hereze k nalezení ve všech východních synagogách mezi židy, jsou nazýváni „minim“, tedy heretiky, a proklínáni farizeji doposud. Obvykle jsou nazýváni nazorejci... - překlad autorka*).

identifikovat a odmítnout. Velká část jejich líčení je tak vůči tradovaným směrům velmi kriticky zaměřená, což samozřejmě způsob vyjadřování o těchto skupinách a celkové vyznění podané charakteristiky značně ovlivňuje. V této souvislosti je ale třeba zmínit, že nikdo z církevních otců nezpochybnuje historicitu těchto skupin, což nás ujišťuje v tom, že se nejedná o abstraktní a až pozdějším bádáním vytvořenou kategorii.

Nejednoznačné a obtížné jsou i snahy o určení stáří jednotlivých tradic, které tyto texty uchovávají. Přestože máme poměrně přesnou představu o tom, kdy díla jednotlivých církevních otců vznikla, informace, které v nich máme doložené, mohou pocházet i z velmi starých vrstev tradice, sahajících až před rok 70 a souvisejících s prvotní jeruzalémskou komunitou Ježíšových následovníků. Rovněž znalost historického a sociologického pozadí, ve kterém byly tyto tradice neseny, je velice důležitá. Edwin K. Broadhead proto navrhuje obezřetně odlišovat mezi literární historií, která odkazuje k textům, které danou tradici nesou a ve kterých máme tuto tradici dochovanou, a historií tradice, která reflektuje právě přenos této tradice a její formování v průběhu času.¹⁹⁰ To, že je nějaký text mnohem mladší, než bychom očekávali, neznamená, že nemůže být cenným zdrojem informací o velice staré tradici.

Vzhledem k rozsahu této práce se zaměříme pouze na ta svědectví církevních otců, která jsou v kontextu námi sledovaného tématu nejvýznamnější a která nám přinášejí nové informace o židokřesťanství. Autoři, kteří jen navazují a opakují již řečené, budou ponechání stranou. V následující části se proto podíváme na obraz židokřesťanství předložený Irenejem, Origenem, Eusebiem, Epifaniem a Jeronýmem. Pro větší přehlednost bude charakteristika židokřesťanství představena prostřednictvím svědectví o dvou hlavních proudech, nazorejcích a ebionitech, neboť se domnívám, že ačkoliv židokřesťanských skupin s největší pravděpodobností existovalo více, tyto dva póly názorným způsobem vykreslují škálu, na které se židokřesťanství a jeho teologický profil pohybovalo.

3.1 Nazorejci

Existuje několik teorií, které se snaží vysvětlit, kdo byli nazorejci, někdy také nazývaní nazaréni.¹⁹¹ Jedná se totiž o skupinu, která je velmi nesnadno vymežitelná, neboť ucelenější informace o ní máme prakticky dochované pouze v Epifaniově *Panarionu* a u Jeronýma, který byl ale s Epifaniovým

¹⁹⁰ Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 161-162 a s. 210-212.

¹⁹¹ V Novém zákoně se totiž v souvislosti s Ježíšem a místem jeho narození objevuje jak termín Ναζαρηνός (Mk 1,24; Mk 14,67; Mk 16,6; Lk 4,34), tak i termín Ναζωραῖος (Mt 2:23; Mt 26,71; Mk 10, 47; Lk 18,37; J 18,5; J 19,19; Sk 2,22; Sk 3,6; Sk 4,10; Sk 6,14; Sk 24,5).

líčením dobře obeznámen.¹⁹² To vedlo některé badatele, jmenovitě Petriho Luomanena,¹⁹³ až k přesvědčení, že se jedná o Epifaniův konstrukt, o stereotypní líčení všech těch, kteří by chtěli být židy i křesťany zároveň, nikoliv o reálně existující konkrétní židokřesťanskou skupinu. Schmidtke¹⁹⁴ a Schoeps¹⁹⁵ je považovali za čistě lokální fenomén, který se týkal pouze syrské Beroje a neměl žádnou spojitost ani s původní jeruzalémskou komunitou, ani s ebionity, neboť se jednalo o pravověrné křesťany, kteří pouze chtěli i v exilu nadále udržovat své národní zvyky. Ferdinand Christian Baur¹⁹⁶ je považoval za reprezentanty pozdější fáze židokřesťanství, kteří na rozdíl od ebionitů neměli přímou návaznost na prvotní jeruzalémskou komunitu a kteří byli již mnohem více tolerantní vůči svým souvěrcům z řad pohanů a nezastávali tak striktní postoj proti pavlovskému směru. Jak vidíme, Baur předpokládal, že ebionité byli přímými nástupci prvotního židokřesťanství. Nejčastější je ale názor, který zastával už A. Ritschl¹⁹⁷ a který prosazuje například Ray A. Pritz¹⁹⁸, že nazorejci byli přímými následovníky rané jeruzalémské komunity, kteří akceptovali apoštola Pavla a jeho misii k pohanům. Podle Pritze naopak ebionité představují pozdější fázi židokřesťanství jakožto skupina, která se od nazorejců odtrhla na základě zastávání odlišné christologie. Nazorejce chápe Pritz jako pravověrné křesťany, kteří se odlišovali pouze tím, že i nadále trvali na dodržování židovského Zákona.

Epifanius užívá pro tuto skupinu termín Ναζωραῖοι, který je dle něj odvozen od názvu Ježíšova rodného města Nazaretu, a nijak neodkazuje k židovským nazírům (z hebrejského נָזִיר, což znamená „neobdělaný“). Ve *Skutcích apoštolských*¹⁹⁹ a u Tertulliana²⁰⁰ a Eusebia²⁰¹ se tento termín používá jako

¹⁹² Augustin, se kterým vedl Jeroným korespondenci, nepřidává k jejich obrazu žádné další zásadnější informace, stejně tak jako další autoři, kteří se o nazorejce zmiňují. Nejsou proto v této práci probíráni. Pro přehled patristických svědectví, které máme dochované mimo dílo Epifania a Jeronýma, viz Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 71-82.

¹⁹³ Luomanen, „Nazarenes“, s. 307-312.

¹⁹⁴ Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien: Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen*, s. 105-125.

¹⁹⁵ Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 19-20.

¹⁹⁶ Baur, *The Church History of the First Three Centuries, Vol 1*, s. 177-183.

¹⁹⁷ Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, s. 152-154.

¹⁹⁸ Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 108-110.

¹⁹⁹ Sk 24,5: „εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινουῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως“ („*Shledali jsme, že tento člověk jako morová nákaza po celém světě vyvolává nepokoje mezi Židy a je hlavou nazorejské sekty.*“), kde je Pavel označen „*hlavou nazorejské sekty*“ („*πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως*“).

²⁰⁰ Tertullian, *Adversus Marcionem* IV 8 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 108): „*Nazaraeus uocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris. Unde et ipso nomine nos Iudaei Nazarenos appellant per eum.*“ („*Nazarénský byl*

označení pro všechny následovníky Ježíše bez toho, aniž by byla myšlena nějaká specifická skupina. V úzkém slova smyslu, tedy jako označení konkrétní židokřesťanská skupina, tento termín používá pouze Epifanius a Jeroným. Zásadním rozdílem pak je, že dle Epifania se jedná o heretiky, kdežto Jeroným se o nich zmiňuje především proto, že ve svých komentářích starozákonních knih využívá jejich textů.

Z Epifaniova líčení se dozvídáme, že se jedná o skupinu, která užívala nejen Nový, ale také Starý zákon, přičemž byla i nadále poslušna židovskému Zákonu.²⁰² Dále tvrdí, že vyznávali vzkříšení z mrtvých, stvořenost všech věcí²⁰³, jednoho Boha a Ježíše Krista jako jeho syna/sloužebníka (παῖς).²⁰⁴ Zároveň nás informuje o tom, že nazorejci četli Zákon, Proroky a Spisy v hebrejštině²⁰⁵ a že měli k dispozici *Matoušovo evangelium*, rovněž v hebrejštině („ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαίον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί“).²⁰⁶ Nejvýstižnější je jeho shrnutí, že nazorejci se od židů lišili pouze svou vírou v Krista a od křesťanů zase pouze proto, že stále dodržovali židovský Zákon.²⁰⁷ Velmi zajímavé je, jak si všimá i Luomanen²⁰⁸, že Epifanius přiznává, že nezná v tomto kontextu velmi zásadní fakt, kterým je christologická nauka nazorejců. Neví totiž, zda nazorejci věřili v panenské početí Ježíše z Ducha svatého, nebo zda jej považovali za pouhého člověka, jako Kérinthus a Merinthus, což nejspíše nasvědčuje tomu, že s nimi nebyl osobně v kontaktu.²⁰⁹

nazýván Kristus podle proroctví stvořitele. Proto také nás židé nazývali nazaréni/nazorejci podle něj.“ – překlad autorka)

²⁰¹ Eusebius, *Onomasticon* p. 284, 37-285, 1 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 150): „Ναζαρέθ. ὅθεν ὁ Χριστὸς Ναζωραῖος ἐκλήθη, καὶ Ναζαρηνοὶ τὸ παλαιὸν ἡμεῖς οἱ νῦν Χριστιανοί.“ („Nazaret. Od toho názvu byl Kristus nazýván Nazaretský a my zastarale nazaréni/nazorejci, nyní křesťané.“ – překlad autorka)

²⁰² Epifanius, *Panarion* 29.7.2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172).

²⁰³ Což je vymezení oproti Kérinthovi a dalším herezím s gnostickými rysy, kteří věřili, že svět byl stvořen demiurgem, který je odlišný od nejvyššího Boha.

²⁰⁴ Epifanius, *Panarion* 29.7.3 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172).

²⁰⁵ Epifanius, *Panarion* 29.7.4 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172). Epifanius o ebionitech tvrdí, že měli velmi přesné znalosti hebrejštiny: „Ἑβραϊκῆ δὲ διαλέκτῳ ἀκριβῶς εἰσιν ἠσκημένοι.“

²⁰⁶ Epifanius, *Panarion* 29.9.4 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 174).

²⁰⁷ Epifanius, *Panarion* 29.7.5 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172): „ἐν τούτῳ δὲ μόνον πρὸς Ἰουδαίους διαφέρονται καὶ Χριστιανούς, Ἰουδαίους μὲν μὴ συμφωνοῦντες διὰ τὸ εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι, Χριστιανοὺς δὲ μὴ ὁμογυμονοῦντες διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδηῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.“

²⁰⁸ Luomanen, „Nazarenes“, s. 293-294.

²⁰⁹ Epifanius, *Panarion* 29.7.6 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172): „περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ οἶδ' εἰπεῖν, εἰ καὶ αὐτοὶ τῆ τῶν προειρημένων

Epifanius se v duchu svého obvyklého postupu, jímž je tendence ukázat, jak na sebe jednotlivé hereze navazují, snaží svým čtenářům předložit i dějinný původ nazorejců. Ačkoliv se na první pohled zdá, že je jeho líčení zmatené a že si protiřečí, domnívám se, že z něj lze vyvodit konzistentní obraz. V úvodu Epifanius píše, že nazorejci přišli po Kérinthovi a jeho následovnících a že vznikli buď ve stejné době, před nimi, ve spojení s nimi nebo poté, ale že v každém případě byli členové těchto skupin současníky („Ναζωραῖοι καθεξῆς τούτοις ἔπονται, ἅμα τε αὐτοῖς ὄντες ἢ καὶ πρὸ αὐτῶν ἢ σὺν αὐτοῖς ἢ μετ' αὐτούς, ὅμως σύγχρονοι.“²¹⁰) a měli podobné představy. O něco později Epifanius píše, že v době, kdy se křesťanům říkalo „ježíšovci“ („Ἰεσσαῖοι“), tedy nedlouho po Ježíšově vzkříšení a poté, co Marek odešel hlásat evangelium do Egypta, někteří, nazývaní následovníci apoštolů, odpadli. Epifanius je přesvědčen, že se jedná o nazorejce, které popisuje, protože to byli také židé rodem, kteří trvali na dodržování židovského Zákona a na obřízce.²¹¹ Ke konci svého líčení o nazorejcích, když zmiňuje, kde je možné je nalézt (zmiňuje syrskou Beroju, Pellu v Dekapolis a Kobabu/Chochabu), píše o tom, že jejich původ je možné vysledovat až k útěku učedníků z Jeruzaléma do Pelly, kde dosud žijí.²¹² Domnívám se, že se nejedná o tři různé popisy jejich původu, ale o tři líčení, ve kterých Epifanius shodně zdůrazňuje, že tato skupina, byť jím tradovaná jako heretická, má návaznost na určitou frakci v rané jeruzalémské komunitě. Tomu nasvědčuje z prvního líčení spojení s Kérinthem, kterého Epifanius považuje za jednoho z konzervativních židokřesťanů, kteří dle líčení *Skutků apoštolských* nejprve vyčítali Petrovi, že stoloval s neobřezanými (Sk 11, 1-3) a kteří poté na vlastní pěst odešli z Jeruzaléma do Antiochie a způsobili tam neklid a zmatek (Sk 15,24). Z druhého líčení lze takto číst Epifaniovu snahu spojit nazorejce s těmi, o kterých se doslechl, že i po Ježíšově vzkříšení trvali na dodržování židovského zákona a kteří nadto měli mít přímou spojitost s apoštolý, tedy jeruzalémskou komunitou. Ze třetího líčení tuto návaznost na Jeruzalém jen posiluje spojitost s Pellou, kam měla dle tradice minimálně část prvotní církve uprchnout na základě Kristova varování.²¹³ Nemusí tedy jít o tři protichůdné popisy, ale naopak o tři důkazy

περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον μοχθηρία ἀχθέντες ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσιν ἢ καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει διὰ πνεύματος ἁγίου γεγενῆσθαι ἐκ Μαρίας διαβεβαιούνται.“

²¹⁰ Epifanius, *Panarion* 29.1.1 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 168).

²¹¹ Epifanius, *Panarion* 29.5.4 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 168).

²¹² Epifanius, *Panarion* 29.7.7-8 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172).

²¹³ Ať už je tato tradice pravdivá, nebo, jak předpokládá většina badatelů, není, domnívám se, že svůj význam má i jako „zakládající legenda“ („foundation legend“), od které židokřesťané v Pelle odvozovali svůj původ, protože to značí, že jim záleželo na dokázání přímé návaznosti

propojenosti nazorejců s prvotní jeruzalémskou komunitou, zejména s její konzervativní, na židovské tradici lpící částí.

To, že se mohlo jednat o následovníky těch „nejžidovštější“ z židokřesťanů, „falešných bratrů“, známých z Pavlova líčení v Gal 2,4-5 a v Gal 2,12, podporuje i Epifaniova zmínka o tom, že židé nazorejce při svých modlitbách třikrát denně proklínali slovy „*Bůh proklej nazorejce*“ („ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους“).²¹⁴ Je logické, že židé takto proklínali židokřesťany – a ne křesťany z pohanů – a to zejména ty, kteří byli velmi konzervativní. Protože právě ti byli židy nejsilněji vnímáni jako odpadlíci, jako ti nejvíce pokrývající Hospodinovu vůli, když na jednu stranu trvali na striktním dodržování židovského Zákona, pokračovali v praktikování obřizky a chápali se stále jako součást Izraele, ale na druhou stranu plně přijali víru v Ježíše.

Otevřenou otázkou je, jak vnímat, že Epifaniova charakteristika nazorejců je ve velmi silném souladu s popisem prvotní jeruzalémské církve známé ze *Skutků apoštolských*.²¹⁵ Pro Luomanena je tento fakt důkazem, že žádní nazorejci neexistovali a že celé líčení je pouze Epifaniovou snahou vytvořit modelovou herezi, aby tak mohl ukázat, že myšlenku, že je možné být pravověrným křesťanem a židem zároveň, je třeba odmítnout.²¹⁶ Pro Pritze je to naopak důkaz toho, že nazorejci nejen existovali, ale že jejich učení bylo v přímém souladu s původní jeruzalémskou komunitou.²¹⁷ Já se domnívám, že Epifanius, který s nimi sice neměl přímou zkušenost, věděl o tom, že nazorejci měli mít přímé spojení s jeruzalémskou komunitou a že trvali na dodržování židovského Zákona. Na základě těchto dvou hlavních informací pak mohl dospět k tomu, že se mohlo jednat o následovníky konzervativního křídla z okolí Jakuba, bratra Páně, které znal z vyprávění *Skutků apoštolských* a z Pavlových epištol. Není nepravděpodobné, že si poté v doktrinních otázkách vypomohl tím, co věděl ze *Skutků* o prvotní církvi obecně. Na jedné straně totiž u Epifania vidíme, že nazorejce sice řadí mezi heretické skupiny – protože snažit se být židem i křesťanem zároveň je třeba odmítnout, od závazků Zákona jsou křesťané osvobozeni – na druhé straně je ale cítit

na prvotní jeruzalémskou komunitu. Viz též Lüdemann, „The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition“, s. 165.

²¹⁴ Epifanius, *Panarion* 29.9.2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 172).

²¹⁵ Víra ve vzkříšení z mrtvých – Sk 2,24; Sk 2,32; Sk 3,15; Sk 4, 10; Bůh je stvořitelem všeho Sk 4,24; víra v jednoho Boha a jeho syna/slůžebníka Ježíše Krista Sk 3,13; Sk 3,26; Sk 4,27; Sk 4,30. Druhým významným zdrojem Epifaniova líčení je velmi pravděpodobně Eusebiovo dílo *Historia ecclesiastica*, ze kterého Epifanius přebírá informace o Markově kázání v Egyptě (HE 2.16; srov. s Pan. 29.5.4), Filónových therapeutech (HE 2.17; srov. s Pan. 29.5.1-3), Jakubovi, bratru Páně, jakožto prvním biskupovi (HE 2.23; srov. s Pan. 29.4.1-4) a také o útěku z Jeruzaléma do Pelly (HE 3.5.3; srov. s Pan. 29.7.8).

²¹⁶ Luomanen, „Nazarenes“, s. 293-296.

²¹⁷ Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 44.

vědomí toho, že tato skupina má návaznost na rané skupiny Ježíšových následovníků, tedy na velmi starou a autentickou tradici, byť Epifanius tvrdí, že nazorejci jeho doby, tedy čtvrtého století, ji jen napodobují.

To se ještě silněji ukazuje u Jeronýma, který nejen, že nazorejce netraduje jako heretiky, ale dokonce ve svých komentářích cituje z jejich textů. Tomu napomáhá i jeho přesvědčení, že jejich evangelium je původní *Matoušovo evangelium* sepsané v hebrejštině, tedy že zde má co do činění se starou vrstvou tradice. Jejich christologii a eklesiologii neshledává nijak problematickou a vymykající se tehdejšímu ortodoxnímu pojetí,²¹⁸ proto mu nic nebrání považovat je za autoritu a pomáhat si při výkladu Písma i jejich komentáři. Z jeho zmínek nám tak prosvítá obraz nazorejců jako znalců hebrejštiny, kteří se věnovali sbírání, uchovávání a výkladu náboženských textů a kteří byli obeznámeni s tradicí targumů a s vývojem rabínských škol, byť byli jejich kritiky.²¹⁹ Nazorejci, které zná Jeroným – dokonce možná i osobně, pobýval totiž v letech 374-377 blízko Beroje, kde naplňoval své asketické cíle²²⁰ – akceptují Pavla a jeho misii k pohanům, zároveň však stále dodržují židovský zákon a doufají ve znovuobnovení misie mezi židy.²²¹

²¹⁸ Jak vidíme v jeho dopisu Augustinovi, napsaném roku 404, *Ep.* 112, 13 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 200): „...qui credunt in Christum, Filium Dei, natum de Maria virgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato pasus est, et resurrexit, in quem et nos credimus...“ („...kteří věří v Krista, Syna Božího, narozeného z Marie panny, a kteří o něm říkají, že trpěl pod Pilátem Pontským a byl vzkříšen, ve kterého věříme i my...“ – překlad autorka), ale i v jeho komentáři k Izajášovi, kde se na nazorejský výklad několikrát odvolává: „Nazarei locum istum sic intellegunt: O filii Israel, qui consilio pessimo Dei filium denegastis...“ („Nazorejci rozumějí tomuto místu takto: Ó synové Izraele, kteří popírají Syna Božího s tak škodlivou odhodlaností...“ – překlad autorka). Jeroným, *Comment. in Isaiam* 31,6-9 (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-IX*, CCSL 73, s. 404).

²¹⁹ To vysvětluje zejména z pasáží Jeronýmova komentáře k Izajášovi, kde vidíme ostrou polemiku se znalci zákona a s farizeji („scribae et pharisaei“). Viz Jeroným, *Comment. in Isaiam* 8,14 (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-IX*, CCSL 73, s. 116) a Jeroným, *Comment. in Isaiam* 8,20-21 (ed. M. Adriaen, *Commentariorum in Isaiam Libri I-IX*, CCSL 73, s. 121).

²²⁰ To, že znal Jeroným nazorejce osobně předpokládá Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 48 i Luomanen, „Nazarenes“, s. 289. Oba shodně odkazují také na biografii od Kellyho, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, s. 46 a s. 65.

²²¹ Viz Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 70, podobně Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 171. Informace nacházíme v Jeronýmově dopisu Augustinovi, Jeroným, *Ep.* 112, 13 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 200): „Haec ergo summa est quaestionis, immo sententiae tuae: ut post Euangelium Christi, bene faciant credentes Iudaei, si Legis mandata custodiant, hoc est, si sacrificia offerant, quae obtulit Paulus, si filios circumcidant, si sabbatum seruent, ut Paulus, in Timotheo et omnes obseruauerunt Iudaei. Si hoc uerum est, in Cerinthi et Hebionis heresim delabimur, qui credentes in Christo propter hoc solum a parentibus anathematizati sunt, quod Legis caerimonias Christi Euangelio miscuerunt; et sic noua confessi sunt, ut uetera non amitterent. Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per

Jeroným, stejně jako Epifanius, nám ve zmiňovaném dopise Augustinovi dochovává informaci o tom, že nazorejci byli v synagoze farizeji proklínáni.²²²

Většina badatelů považuje za problematickou a protiřečící si pasáž z Jeronýmova komentáře k *Matoušově evangeliu*: „*Mira stultitia Nazarenorum. Mirantur unde habeat sapientiam sapientia et virtutes virtus, sed error in promptu est quod fabri filium suspicabantur.*“²²³ („Zvláštní hloupost nazorejců. Diví se odkud může mít moudrost moudrost a síla sílu, ale jejich zjevnou chybou je že vidí jen syna tesaře.“ – překlad autorka). Tato pasáž vypadá, jako kdyby popírala veškeré předchozí pasáže, které svědčí o pravověrné christologii nazorejců. Domnívám se však, že je správný výklad Pritze²²⁴ a Broadheada²²⁵, kteří zdůrazňují, že je třeba číst tuto pasáž v kontextu, ve kterém byla napsána – tedy jako komentář konkrétní pasáže z *Matoušova evangelia*. Termín „*Nazarenorum*“ tak může odkazovat nikoliv k sektě nazorejců, ale k obyvatelům Nazaretu, Ježíšova rodného města, kteří podle líčení *Matoušova evangelia*²²⁶ Ježíše nepřijali, nevěřili, že by mohl být tak moudrý a konat mocné činy, když je to syn jim dobře známého tesaře. Zdá se tedy, že Jeroným nikde nazorejce jako heretiky nepopisuje.

3.2 Ebionité

O ebionitech se nám v patristických textech dochovalo více zmínek než o nazorejcích. Nicméně i zde vidíme, že církevní otcové od sebe v mnoha případech líčení pouze přejímají a žádné nové informace k popisu nepřidávají.

totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis huc usque damnatur: quos uulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, Filium Dei, natum de Maria uirgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est, et resurrexit, in quern et nos credimus: sed dum uolunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt, nec Christiani.“

²²² Jeroným, *Ep.* 112, 13 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 200): „*Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis huc usque damnatur: quos uulgo Nazaraeos nuncupant...*“ („Co bych měl říci o ebionitech, kteří předstírají, že jsou křesťany? Do dnešních dní je tato hereze k nalezení ve všech východních synagogách mezi židy, jsou nazýváni „minim“ (מִינִים), tedy heretiky, a proklínáni farizeji doposud. Obvykle jsou nazýváni nazorejci... - překlad autorka).

²²³ Jeroným, *Comment. in Matthaicum* 13, 53-54 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 216).

²²⁴ Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 54-55.

²²⁵ Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, s. 173.

²²⁶ Mt 13,54-58: „*Přišel do svého domova a učil je v jejich synagóze, takže v úžasu říkali: „Odkud se u toho člověka vzala taková moudrost a mocné činy? Což to není syn tesaře? Což se jeho matka nejmenuje Maria a jeho bratři Jakub, Josef, Šimon a Juda? A nejsou všechny jeho sestry u nás? Odkud to tedy ten člověk všechno má? “ A byl jim kamenem úrazu. Ale Ježíš jim řekl: „Prorok není beze cti, leda ve své vlasti a ve svém domě. “ A neučinil tam mnoho mocných činů pro jejich nevěru.*“

Spojujícím prvkem je, že jsou ebionité ve všech případech tradováni jako heretici – jako ti, kteří zachovávají židovské zvyky a které je třeba kvůli jejich christologickým názorům odmítnout. Potýkáme se zde proto s tím, že jsou všechny dochované pasáže napsané ve velmi kritickém a polemickém duchu, který je dán i povahou velké části těchto zdrojů. Jedná se totiž o tzv. katalogy herezí, tedy soupisy heretických skupin a jejich hlavních „bludů“.

První dochovaná zmínka je právě v takovémto katalogu herezí, sepsaném na konci druhého století Irenejem, známém jako *Adversus haereses*.²²⁷ Nejvýznamější pasáž nám poskytuje následující popis ebionitů:

*„Qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum; ea autem, quae sunt erga Dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur; et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et iudaico caractere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei.“*²²⁸

(„Ti, kteří jsou nazýváni ebionity, souhlasí, že svět byl stvořen Bohem; ale jejich mínění o Pánovi není podobné mínění Kérintha a Karpokrata. Používají pouze evangelium podle Matouše a odmítají apoštola Pavla, nazývají ho odpadlíkem od Zákona. Co se týče prorockých spisů, snaží se je pečlivě vykládat, obřezávají se, zachovávají zvyky podle Zákona a žijí židovským způsobem života, a dokonce obdivují Jeruzalém jako by to byl dům Boží. – překlad autorka). Zde se nejspíše objevuje v latinské verzi chyba, neboť všichni ostatní církevní otcové, včetně Hippolyta, který z Irenejova popisu vychází, předpokládají, že ebionité sdílejí christologii Kérintha a Karpokrata.²²⁹ Navíc této zmínce předchází pasáž o Kérinthově christologii, která odpovídá v hlavních rysech tomu, co poté ostatní církevní otcové tradují o ebionitech, tedy že nevěřili v panenské zrození Ježíše, ale považovali ho za člověka, syna Josefa a Marie, který nad ostatní vynikal ve spravedlnosti a moudrosti. Při křtu podle nich na Ježíše ve formě holubice sestoupil Kristus,

²²⁷ Irenej, *Adversus Haereses* I 26 1-2; III 3 4; III 11 1; III 11 7; III 21 1; IV 33 4; V 1 3 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 102-107). Na Irenejův popis navazuje také jeho žák Hippolytus ve svém *Refutatio Omnium Haeresium* (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 110-123).

²²⁸ Irenej, *Adversus Haereses* I 26 2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 104).

²²⁹ Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* VII 34 1-2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 110-123): „περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν“ („o Kristu podobně jako Kérinthus a Karpokrates mytizují“ – překlad autorka).

duchovní bytost, která z něj před utrpením na kříži a vzkříšením zase nedotknuta odešla.²³⁰

Již v této první dochované zmínce máme velké množství zásadních informací, ze kterých se dozvídáme jak o ebionitské christologii, tak o ebionitské náboženské praxi. V první řadě, ač dávání do souvislosti s Kérinthem a Karpokratem, nejsou ebionité v žádném z líčení církevních otců spojování s gnostickými myšlenkami. Proto se zde – podobně jako v Epifaniově líčení nazorejců – setkáváme s výslovnou poznámkou, že ebionité uznávali pouze jednoho Boha, který byl také stvořitelem světa. Jejich christologická nauka se vyznačuje tradováním Ježíše jakožto člověka, který vynikal moudrostí, ale který nebyl počat Duchem svatým a narozen z panny. Jejich pojetí tvrdí, že na něj sestoupila při křtu duchovní bytost – Kristus. Hlas z nebe při tom prohlásil, že Ježíš je tím milovaným Synem, kterého si vyvolil. Dle výše zmíněného zlomku *Evangelia Ebionitů* navíc dodal, že jej dnes zplodil. Na tomto základě bývají ebionité považováni za adpocianisty. Objevují se ale i názory, že zde máme co do činění s prvky tzv. „possessionist Christology“²³¹, tedy jakousi „christologií ovládnutí/posednutí duchem“, kterou někteří badatelé považují za velmi starou a sahající až k nejstarším částem Nového zákona – k Pavlově *epištole Korintským* a k *Markově evangeliu*. Goulder dokonce tvrdí, že se jedná o nejstarší známou christologii, kterou přímo spojuje s prvotní jeruzalémskou komunitou, jmenovitě s apoštolem Petrem.²³² Dalším termínem, který se v této souvislosti často skloňuje, je angelomorfní christologie („angelomorphic Christology“), která na základě Tertullianovy zmínky²³³ charakterizuje ducha, který sestoupil na Ježíše při

²³⁰ Irenej, *Adversus Haereses* I 26 1 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 102-104): „*Et Cerinthus autem quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Iesum autem subiecit, non ex virgine natum; (impossible enim hoc ei visum est) fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasset incognitum Patrem en virtutes perfecisse: in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.*“

²³¹ Termín M. D. Gouldera, *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*, s. 99-106.

²³² Goulder, *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*, s. 128-134; podobně též Lampe, „The Holy Spirit and the Person of Christ“, s. 117, který upozorňuje, že raná církev interpretovala Ježíše v kontextu představy božstva sestupujícího do tohoto světa prostřednictvím ovládnutí/posednutí Ježíše Duchem. Viz též diskuze v Häkkinen, „Ebionites“, s. 268-269.

²³³ Tertullian, *De carne Christi* 14 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 108): „... *Poterit haec opinio Hebioni convenire qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et dei filium, constituit Iesum-plane prophetis aliquo gloriosiore ut ita in illo angelum fuisse dicatur quemadmodum in aliquo Zacharia: ...*“ („... Tento názor by mohl být vhodný pro Ebiona, který tvrdí, že pouhý člověk a jen ze semena

křtu, jako andělskou bytost. Domnívám se, že všechny tři zmíněné pokusy o charakteristiku christologie ebionitů si neprotiřečí, ale jsou spolu v souladu. Dle mého soudu se jedná o snahu o postupnou konkretizaci ebionitských představ – ebionitská christologie byla velmi pravděpodobně adopcianistického typu a spočívala v tom, že Ježíš byl Bohem vyvolen/adoptován tak, že na něj sestoupila/ovládla jej duchovní bytost, kterou si mohli ebionité díky svému zakořenění v židovském kontextu představovat v duchu tehdejší angelologie.²³⁴

Co se týče praxe, dozvídáme se, že ebionité pokračovali v dodržování předpisů židovského Zákona, praktikovali obřizku a žili židovským způsobem života. Podle Ireneje užívali *Matoušova evangelia* a vykládali prorocké spisy, což je v souladu s tím, co víme od Jeronýma o nazorejcích. Velmi pravděpodobně bylo *Matoušovo evangelium*, které je svou povahou nejvíce „židovské“, těmito skupinami obecně upřednostňováno. Zdá se, že dobrá znalost a výklad textů Starého zákona, zejména proroků, byly pro židokřesťany také typické.

Velice podstatnou informací je Irenejem zmíněný obdiv k Jeruzalému. Ten může souviset nejen s jejich vědomím židovské identity, spojené i s modlitební praxí směrem k Jeruzalému, ale také s odkazem k prvotní jeruzalémské komunitě Ježíšových následovníků, takže k jejich reálným, či idealizovaným kořenům.²³⁵ S tím souvisí i poznámka o tom, že ebionité neuznávali autoritu a názory apoštola Pavla. To je odvoditelné od postojů části rané jeruzalémské komunity a je to některými badateli, počínaje Baurem, považováno za jeden z typických rysů židokřesťanství – byť jak jsme viděli, nazorejci se této charakteristice nejspíše vymykali.

O odmítání Pavla a jeho listů se zmiňuje i Origenes²³⁶ přidává k této charakteristice poznámku o tom, že ebionité slaví Velikonoce o židovském svátku Pascha, stejně tak, jak je slavil i Kristus,²³⁷ a nazývají se „chudými“ (ἡϊκῆς), protože jsou „chudí“ rozumem, jak dokazuje jejich doslovná

Davidova, tedy že ne Boží syn, je Ježíš, i když je zjevně slavnější než proroci – aby řekl, že anděl je v něm stejným způsobem jako v Zachariášovi.“ – překlad autorka). Tertullian zde brojí proti angelomorfním christologickým názorům a při té příležitosti zmiňuje, že podobné představy jsou blízké i Ebionovi.

²³⁴ Židovská angelologie byla mezi židokřesťany dobře známa, jak upozorňuje Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, kap. „The Trinity and Angelology“, s. 117-146.

²³⁵ Že se jedná o jeden ze znaků jejich původu v Jeruzalémě předpokládá např. Goulder, *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*, s. 109 a Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, s. 53. Proti tomuto pojetí se staví Häkkinen, „Ebionites“, s. 271.

²³⁶ Origenes, *Contra Celsum* V 65 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 134): „εἰσὶ γὰρ τινες αἰρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὡσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφοτέροι καὶ οἱ καλοῦμενοι Ἐγκρατηταί“ („neboť jsou zde některé hereze, odmítající epištoly apoštola Pavla, jako ebionité, obě skupiny, a takzvaní enkratité“ – překlad autorka).

²³⁷ Origen, in *Matt. Comm. ser. 79* (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 130-132).

interpretace Písma. Jako příklad uvádí ebionitské chápání verše z *Matoušova evangelia*: „*Jsem poslán jen ke ztraceným ovcím z lidu izraelského.*“ („Ὅκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.“ Mt 15,24) jako důkazu, že Ježíš přišel pouze pro židovský národ.²³⁸ I dle jeho líčení se zdá, že používali zejména *Matoušovo evangelium*, ačkoliv jak bylo ukázáno v kapitole o *Evangeliu Ebionitů*, ebionité znali i ostatní synoptiky a jejich texty dokonce vykazují o něco užší návaznost na lukášovské spisy. Origen je také pravděpodobně jedním z prvních církevních otců, který měl alespoň s částí židokřesťanů, které nazývá ebionity, osobní zkušenost z Alexandrie, kde žil. Alexandrie je totiž místem kde vznikly některé ze spisů židokřesťanům připisovaných – zmiňované *Evangelium Hebrejců*, *List Barnabášův*, *Epistula apostolorum*, *Sybilina proroctví*, *Petrova apokalypsa* – takže lze předpokládat, že zde byla nějaká židokřesťanská komunita usazena.²³⁹

Origenovo tradování ebionitů jako chudých v porozumění přebírá i Eusebius, který rovněž velmi pravděpodobně zná i pojednání Irenejovo. Nicméně přidává i nové informace, a to že ebionité drželi sobotu i den Páně, tedy neděli.²⁴⁰ Jako první se výslovně zmiňuje o tom, kde se ebionité vyskytují. Dle něj je tím místem vesnice Kóba/Chóba (Χωβά).²⁴¹ Pravděpodobně ji můžeme ztotožnit s Kokabou/Chochabou, o které v souvislosti s nazorejci i ebionity píše Epifanius a o které sám Eusebius píše, že v Kokabě/Chochabě a Nazaretu žili Ježíšovi příbuzní.²⁴² To je velmi podstatný bod, který nás znovu upozorňuje na návaznost na ranou církev, zejména tu část kolem Jakuba, bratra Páně. Tato návaznost, ať už byla reálná nebo idealizovaná, byla evidentně něčím, co bylo s židokřesťany úzce spojováno.

Zdá se, že Origenes nazývá termínem ebionité souhrnně všechny židokřesťany, jak ty, kteří jsou v této práci nazýváni ebionity, tak ty, které v této práci označujeme jako nazorejce, neboť několikrát píše, že existovali dvě skupiny ebionitů – ti, kteří akceptovali panenské početí a ti, kteří ho odmítali: „οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν

²³⁸ Origenes, *Περὶ ἀρχῶν (De principiis)* IV 3 8 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 124): „Εἰ δὴ πλητικά ἐστὶ τὰ περὶ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τῶν φυλῶν αὐτοῦ ἡμῖν εἰρημένα, ἐπὰν φάσκη ὁ σωτὴρ "Ὅκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ" οὐκ ἐκλαμβάνομεν ταῦτα ὡς οἱ πτωχοὶ τῆς διανοίας Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχῆς διανοίας ἐπώνυμοι [ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς γὰρ Ἐβραίοις ὀνομαζέται], ὥστε ὑπολαβεῖν ἐπὶ τοὺς σαρκίνους Ἰσραηλίτας προηγουμένως τὸν Χριστὸν ἐπιδημηκέναι "οὐ" γὰρ "τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ.“

²³⁹ Podobně Häkkinen, „Ebionites“, s. 272.

²⁴⁰ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III 27 5 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 140).

²⁴¹ Eusebius, *Onomasticon* p. 301, 32-34 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 150).

²⁴² Eusebius, *Historia Ecclesiastica* I 7 14 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 138).

τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννησθαι ἀλλὰ ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.²⁴³
(„Zde jsou dva druhy ebionitů, ti kteří podobně jako mi říkají, že Ježíš byl narozen z panny a ostatní, kteří říkají, že jako ostatní lidé.“ – překlad autorka).

Epifanius je autorem, v jehož *Panarionu* máme o ebionitech dochovaný nejdelší souvislý popis, navíc i s citacemi z jimi používaných textů – *Evangelia Ebionitů*, *Periodoi Petrou*, *Anabathmoi Iakobu*, jejich verze Skutků a *Knihy proroka Elchesaie*, o které předpokládá, že ji vedle elchesaitů používali i ebionité.²⁴⁴ Zároveň je prvním autorem, který s ebionity spojuje i pseudoklementinskou literaturu. Přestože je celé líčení zaměřeno vůči ebionitům velmi kriticky a negativně, zůstává nejcennějším zdrojem informací o tomto židokřesťanském hnutí, se kterým, na rozdíl od nazorců, pravděpodobně měl i osobní zkušenost.

Epifanius tvrdí, že ebionité četli *Matoušovo evangelium*, že ho nazývali „podle Hebrejců“, což je dle něj správný název, protože Matouš je jediný, který napsal své evangelium v hebrejštině a hebrejským písmem.²⁴⁵ Na druhou stranu ale když z jejich evangelia, které měl nejspíše alespoň částečně k dispozici, cituje, jedná se o text evidentně sepsaný v řečtině, jak bylo ukázáno výše. Tento zjevný nesoulad se Epifanius snaží zaretušovat tvrzením, že je mu znám Josef z Tiberiady, který našel v tajné židovské geníze hebrejsky psané texty novozákonních knih – *Janova evangelia*, *Skutků apoštolských* a *Matoušova evangelia*.²⁴⁶

V dochovaných pasážích jsme viděli, že poměrně zřetelně odrážejí informace, které o ebionitech uváděli předchozí církevní otcové. Dle Epifania toto evangelium začíná Ježíšovým křtem, není v něm tedy žádná zmínka o panenském početí Ježíše. Popis tohoto křtu je v souladu se všemi třemi zmiňovanými christologiemi – adopcianismem, „possessionist Christology“ a s větší mírou interpretační volnosti i s angelomorfní christologií. Dozvídáme se z něj ale i nové informace – například o vegetariánství ebionitů²⁴⁷, či o jejich kritice obětní praxe.²⁴⁸

Ježíš je podle Epifania ebionity chápán jako pravý prorok, prorok pravdy („προφήτην τῆς ἀληθείας“), na rozdíl od starozákonních proroků, které prý

²⁴³ Origen, *Contra Celsum* V 61 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 134), podobně také Origen, *in Matt. Comm.* XVI 12 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 128-130).

²⁴⁴ Epifanius, *Panarion* 30.15-16 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182-184).

²⁴⁵ Epifanius, *Panarion* 30.3.7 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 178).

²⁴⁶ Epifanius, *Panarion* 30.6.9 (ed. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1-46)*, s. 136).

²⁴⁷ O jejich vegetariánství se Epifanius zmiňuje ještě jednou v pasáži *Panarion* 30.15.3 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182).

²⁴⁸ Viz kapitola 2.1.3 *Evangelium Ebionitů*.

nenávidějí a odmítají je.²⁴⁹ Nicméně byt' nad ostatními vyniká svou moudrostí a spravedlností, stále je vnímán pouze jako člověk. Titul „Kristus, Syn Boží“ mu přináležejí díky jeho ctnostem a získal jej skrze povýšení, které na něj sestoupilo shora.²⁵⁰ Ježíš je tedy člověk a Kristus na něj v podobě holubice sestoupil. Netvrdí, že byl narozen z Boha Otce, ale že byl stvořen jako jeden z archandělů („ἀλλὰ κεκτίσθαι ὡς ἓνα τῶν ἀρχαγγέλων“), ten nejvyšší z nich („καὶ ἔτι περισσοτέρως“), který nad nimi panuje jako vševládce („παντοκράτορος“), a proto má i pravomoc ukončit požadování obětí.²⁵¹

Co se týče náboženské praxe, ebionité dle něj striktně dodržovali předpisy týkající se rituální čistoty²⁵², s čímž může souviset i zmiňované vegetariánství, jako opatření proti znečištění se jídlem v pohanském prostředí či v době krize.²⁵³ Prováděli též každodenní očišťování a vedle toho uznávali i křesťanský křest. Eucharistii slavili jednou ročně s nekvašenými chleby doplněnými pouze vodou.²⁵⁴ Jejich kongregace byly organizovány po vzoru židovských komunit, volili starší (πρεσβυτέρους) a představené synagog (ἀρχισυναγώγους) a svá shromaždiště nenazývali kostely (ἐκκλησία), ale synagogami (συναγωγή).²⁵⁵ Vzhledem k tomu, že ebionité byli do značné míry věrní židovskému způsobu života, je zajímavá Epifaniova poznámka o tom, že odmítají část Tóry: „οὐτε δὲ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωυσέως ὄλην, ἀλλὰ τινα ῥήτᾳ ἀποβάλλουσιν“²⁵⁶ („ale také nepřijímají celý Mojžíšův Pentateuch, některé pasáže odmítají“ – překlad autorka) a že povolují rozvody a znovuzavírání manželství.²⁵⁷

Epifanius přichází také s dalším vyprávěním, které má ozřejmit původ názvu ebionité. Vedle zmíněného vysvětlení Origenova, známe ještě tradici

²⁴⁹ Epifanius, *Panarion* 30.15.2 a 30.18.4 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 183 a s. 186).

²⁵⁰ Epifanius, *Panarion* 30.18.4-6 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 186), zejména tato pasáž *Pan.* 30.18.5: „τον δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας καὶ Χριστὸν, υἱὸν δὲ θεοῦ κατὰ προκοπὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγεννημένης.“

²⁵¹ Epifanius, *Panarion* 30.16.3-5 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182).

²⁵² Epifanius, *Panarion* 30.2.3-5 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 176).

²⁵³ Srov. s Gregory, „Jewish-Christian Gospels“, s. 528.

²⁵⁴ Epifanius, *Panarion* 30.16.1 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 176).

²⁵⁵ Epifanius, *Panarion* 30.18.2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 186).

²⁵⁶ Epifanius, *Panarion* 30.18.7 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 188).

²⁵⁷ Epifanius, *Panarion* 30.18.3 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 186): „ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ ἑβδόμου γάμου“ („až i druhé i třetí i sedmé manželství“ – překlad autorka).

dochovanou u Tertulliana a Hippolyta, která název odvozuje od jména zakladatele tohoto hnutí Ebiona. Ten byla ale nejspíše fiktivní postavou, nikoliv reálnou historickou osobou.²⁵⁸ Epifanius spojuje ideál chudoby, který jim dal jméno, s epizodou se *Skutků apoštolů*: „Nikdo mezi nimi netrpěl nouzi, neboť ti, kteří měli pole nebo domy, prodávali je a peníze, které utržili, skládali apoštolům k nohám. Z toho se rozdávalo každému, jak potřeboval.“ (Sk 4,34-35) a píše, že ebionité tak znovu spojují svůj původ s první jeruzalémskou komunitou, protože „jsou zjevně na sebe hrdí a říkají, že jsou chudí, protože v době apoštolů prodali své věci a položili peníze na nohy apoštolů, protože hledali chudobu a zrušení světského majetku. A proto také říkají, že je každý nazývá chudými“ (překlad autorka).²⁵⁹ Znovu tak vidíme tendenci k otevřené návaznosti na apoštolskou dobu, konkrétně na jeruzalémskou komunitu. Epifanius navíc výslovně píše, že ebionité následovali ony falešné apoštoly („ψευδαποστόλων“) z okolí Jakubova a i samotného Jakuba, který podle Epifania a jeho zdroje *Anabathmoi Iakobou* kázal proti chrámu, obětem a zápalům na oltářích.²⁶⁰

Dozvídáme se také, jak ebionité pomlouvali apoštola Pavla, o kterém tvrdili, že je z Tarsu, tedy řeckého původu, syn řecké matky a řeckého otce, který odešel do Jeruzaléma. Zde se chtěl oženit s dcerou kněze, a proto se stal proselytou a nechal se obřezat. Dívku ale nezískal, a proto prý podle ebionitů začal ve vzteku brojit proti obřízce, sobotě a Zákonu.²⁶¹ Häkkinen předpokládá, že vzhledem k tomu, že tento příběh není znám z žádného jiného zdroje, mohlo se jednat o pasáž z jejich verze *Skutků*.²⁶² Tomu by nasvědčovalo, že těsně předtím o jejich „jiných“ Skutcích apoštolských („Πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων“) sám Epifanius hovoří.²⁶³

Co se týče geografického zařazení ebionitů, Epifanius začíná tvrzením, že jejich původ sahá až před dobytí Jeruzaléma v roce 70 a opět zmiňuje i útěk první jeruzalémské církve do Pelly. Zde mělo začít kázání hypotetického zakladatele Ebiona. Má také informaci o tom (pravděpodobně z Eusebia), že měli zpočátku žít ve vesnici Kokabe/Chochabe, ze které pocházeli též

²⁵⁸ Häkkinen, „Ebionites“, s. 247.

²⁵⁹ Epifanius, *Panarion* 30.17.2 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 184): „αὐτοὶ δὲ διήθεν σεμνύνονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοῦς διὰ τό, φασίν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων καὶ εἰς πτωχείαν καὶ ἀποταξίαν μετεληλυθέναι. καὶ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι ὑπὸ πάντων, φησί, πτωχοί.“

²⁶⁰ Epifanius, *Panarion* 30.16.7-8 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 184).

²⁶¹ Epifanius, *Panarion* 30.16.8-9 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 184).

²⁶² Häkkinen, „Ebionites“, s. 264.

²⁶³ Epifanius, *Panarion* 30.16.6 (ed. A. F. J. Klijn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 182-184).

nazorejci.²⁶⁴ Znovu zde narážíme na silnou tendenci spojovat židokřesťany s prvotní jeruzalémskou komunitou a dále s místy, o kterých s Eusebia víme, že měli spojitost s Ježíšovými příbuznými. Jak upozorňuje Häkkinen i Klíjn s Reininkem, toto vedlo až k domněnkám, že mezi ebionity patřili Ježíšovi příbuzní.²⁶⁵

Jeronýmovo líčení, u nazorců tak důležité, v případě ebionitů vychází především s informací od předcházejících autorů a nepřidává pro nás žádné podstatné a nové informace, pouze opakuje, co již bylo řečeno. To samé můžeme říci o dalších autorech – Filastrovi, Augustinovi a Theodoretovi.²⁶⁶

Považují za důležité také zmínit, že není známá žádná kletba proti ebionitům – na rozdíl od nazorců nesdíleli pravověrnou christologii, Ježíš pro ně nebyl Synem božím, počatým z panny a Ducha svatého, ale Božím vyvoleným. To byla pro židy pravděpodobně akceptovatelnější varianta než pojetí nazorců, a proto je nevnímali tak silně jako odpadlíky.

²⁶⁴ Epifanius, *Panarion* 30.2.7-8 (ed. A. F. J. Klíjn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 176). Epifanius je prvním autorem, který nazorce a ebionity takto výslovně spojuje.

²⁶⁵ A. F. J. Klíjn a G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*, s. 27, Häkkinen, „Ebionites“, s. 273.

²⁶⁶ Přehled zmínek, dochovaných u těchto autorů se také nachází u Klíjna a Reininka *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sect*.

Závěr

Na závěr ve stručnosti shrňme zjištěné informace. Epifanius je vůbec prvním z církevních otců, který se nazorejcům ve svém díle obsáhleji věnuje. Přestože je Jeroným s jeho popisem téměř jistě obeznámen a do jisté míry ho přebírá, je pro nás cenný především proto, že velmi pravděpodobně měl s nazorejci osobní zkušenost. Celkově můžeme říci, že ačkoliv z nich Epifanius učinil heretiky, jejichž trvání na židovském způsobu života je třeba odmítnout, kdežto Jeroným je považoval za nositele užitečné textové tradice, kterou používá ve svých komentářích Písma, oba nám představují poměrně jednotný obraz nazorejců.

Shodně u nich předpokládají dobrou znalost hebrejštiny a Starého zákona. Popisují je jakožto ty, jejichž nauka je v zásadě pravověrná – Epifanius si sice není v této záležitosti jistý, protože neví, zda uznávali panenské početí Ježíše, nikde ale netvrdí ani opak, Jeroným popisuje jejich christologii jakožto v souladu s ortodoxií. Odlišnost nazorejců spočívala dle nich především v praxi, tedy v dodržování židovského Zákona. Nicméně Jeroným předpokládá, že tento závazek nepožadovali po svých souvěrcích z řad pohanů a že akceptovali Pavla a jeho misii k pohanům. Nadále navíc doufali v obnovení misie k židům, a to i přesto, že oba autoři hovoří o tom, že byli ze strany židů nenáviděni a v synagogách proklínáni jakožto heretici. Jeroným k tomu dodává, že se stavěli do opozice vůči rabínům a písemnému záznamu ústní tradice – Mišně.

Epifanius i Jeroným nás také informují o tom, že nazorejci používali evangelium napsané v hebrejštině a že se nejspíše jednalo o verzi *Matoušova evangelia*. Shodují se i v tom, kde je možné je nalézt – oba jmenují syrskou Beroju, Epifanius nadto také Kobabu/Chochabu a Pellu, neboť předpokládá jejich návaznost na prvotní jeruzalémskou komunitu.

Informace, které máme dochované o ebionitech, jsou výrazně rozsáhlejší. Pro Pritze je to důkaz toho, že nazorejci nebyli dlouho považováni za heretiky, proto se v dílech ranějších církevních otců, kteří se považovali zejména za apologety formující se ortodoxie, neobjevují.²⁶⁷ Oproti tomu ebionité jsou všemi autory, kteří se o nich zmiňují, odmítnuti, a to nejen kvůli své praxi, která byla podobná nazorejské – také žili židovským způsobem života a trvali na dodržování židovského Zákona – ale především kvůli své christologické nauce.

Ebionité jsou popisováni jako ti, kteří odmítají panenské početí a považují Ježíše za člověka, syna Marie a Josefa, vynikajícího nad ostatní spravedlností a

²⁶⁷ Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, s. 82: „The most important conclusion of this chapter is that the Nazarenes were not mentioned by earlier fathers not because they did not exist but rather because they were still generally considered to be acceptably orthodox.“

moudrostí, na kterého při křtu sestoupil Kristus, duchovní andělská bytost. Tím byl Ježíš povýšen a považován za proroka pravdy, který přišel zrušit oběti, vůči kterým se výrazně vymezovali. Před utrpením a smrtí na kříži z něj Kristus opět odešel. Jejich nauka tak nese podle tohoto popisu doketické rysy. Nicméně ani jeden z církevních otců je neobviňuje z gnostických tendencí a shodně tvrdí, že ebionité věřili v jednoho Boha, který je zároveň stvořitelem všeho. Preferovali doslovný výklad Písma a na základě toho tvrdili, že Ježíš byl poslán pouze pro Izrael, nikoliv pro pohany.

Obširný je i popis jejich náboženské praxe. Ebionité zachovávali židovský způsob života, praktikovali obřizku a dodržovali předpisy židovského Zákona. Velmi silný důraz kladli na očišťování, vedle denního omývání praktikovali i křest. Velikonoce slavili dle Ježíšova příkladu o židovských svátcích Pascha a při eucharistii, kterou slavili jednou ročně, používali nekvašené chleby a vodu. Epifanius nás rovněž informuje o tom, že byli vegetariány, což dokládá i citacemi z jejich evangelia – minimálně jednu z citací lze ovšem chápat spíše jako narážku na odmítání obětí než na domnělé Ježíšovo odmítání masa. Obdivovali Jeruzalém a modlili se směrem k němu, neboť ho považovali za Dům Boží. Dodržovali jak sobotu, tak i Den Páně, tedy neděli.

Co se týče textů, měli používat *Matoušovo evangelium* v hebrejštině, nicméně Epifanius, který cituje z jejich evangelia, nám dochovává zlomky, které musel mít k dispozici řecky. U ostatních církevních otců se objevují i fragmenty židokřesťanského evangelia/evangelií, které vykazují souvislost se semitským jazykovým prostředím. Epifanius jim rovněž připisuje texty, jež se nám velmi pravděpodobně alespoň z části dochovali v pseudoklementinské literatuře. Ebionité měli dále odmítat některé části Pěti knih Mojžíšových a některé z proroků Starého zákona. Odmítali též Pavla a jeho názory, nazývali ho proselytou a odpadlíkem od Zákona, který měl začít nenávidět a brojit proti němu z důvodu nepodařené snahy o získání židovské manželky, dcery kněze.

Jejich název byl odvozován od hebrejského termínu (עֲבִיּוֹנִים) a byl tradován buď jako související se jménem domnělého zakladatele Ebiona, nebo posměšně, jako označující ty, kteří jsou chudí rozumem, či v návaznosti na jejich vlastní sebepochopení, založené na vyprávění z apoštolské doby. Možná je též souvislost s kontextem tradice židovské zbožnosti a s odkazem k Ježíšovu ideálu chudoby. Ebionité se dle svědectví církevních otců stejně jako nazorejci vyskytovali v Kokabě/Chochabě (pravděpodobně totožné s Origenem zmíněnou Kóbou/Chóbou), dále v Pelle, Zajordání a soudě dle toho, že s nimi byl nejspíše osobně v kontaktu Origen a Epifanius, tak i v egyptské Alexandrii a na Kypru.

Obraz, který prosvítá z dochovaných fragmentů jejich evangelii, do velké míry koresponduje s tím, co církevní otcové o nazorejcích a ebionitech tradují. Ze zlomků *Evangelia Hebrejců*, které mělo pravděpodobně souvislost s židokřesťanskou komunitou v egyptské Alexandrii (citují ho totiž Klément

Alexandrijský, Origenes a Didymos Slepý), je vidět silný vliv mudroslovné tradice, která formovala i Tomášovo evangelium. Tato židokřesťanská sapientní teologie se projevuje v popisu duchovní cesty jakožto hledání, úžasu, panování a odpočinutí, dále v pojetí moudrosti jako Ducha svatého, který je nazýván matkou a který Ježíše přeneše na horu Tábor a při popisu křtu, kde je Ježíš vyvolen za proroka. Významnou roli zde hraje Jakub, bratr Páně a původně židovská představa Syna člověka, což jsou dva motivy, které vykazují jasnou návaznost na ranou jeruzalémskou komunitu.

Citace z *Evangelia Nazorejců*, které, jak bylo ukázáno, je možné chápat i jako součást *Evangelia Hebrejců*, jsou z velké části tvořeny upřesněními *Matoušova evangelia*, což odpovídá tvrzení církevních otců, že toto evangelium bylo židokřesťany používáno nejvíce. Velmi pravděpodobně byly navíc tyto fragmenty původně sepsány hebrejsky nebo aramejsky. S obrazem církevních otců je ve shodě i několikrát doložená kritika chrámu. Zdůrazňováno je vědomí vyvolenosti a také potřeba soudržnosti a slitování s chudými. To by odpovídalo ebionitskému přesvědčení, že Ježíš byl poslán pouze „ke ztraceným ovcím izraelským“ a dále jejich důraz na charitativní skutky a rozdání majetku potřebným, které odvozovali z příkladu Ježíšova a ze svědectví *Skutků apoštolských* (Sk 4, 34-35 a sbírka pro Jeruzalém). Ebionitský důraz na chudobu, který dal tomuto proudu i název, tak mohl souviset s reálným, idealizovaně interpretovaným, stavem těchto komunit, které byli podle narážek *Evangelia Hebrejců* a *Evangelia Nazorejců* pravděpodobně spíše malé a chudé.

Epifaniem citované *Evangelium Ebionitů* potvrzuje, že existovali židokřesťané popírající panenské početí, neboť výslovně začíná až křtem. I v tomto vyprávění o křtu se potvrzuje předpokládaná christologie s adopcionistickými rysy, byť je již více v souladu s kanonickým pojetím než vyprávění z *Evangelia Hebrejců*, které možná uchovává starší tradici. Zdůrazněno je, že Ježíšovo vystoupení je určeno pouze pro židy („*Chci, aby z vás bylo dvanáct apoštolů na svědectví Izraeli.*“)²⁶⁸. Zlomky potvrzují i předpokládané vegetariánství ebionitů a objevuje se zde explicitní i implicitní kritika obětí.

Domnívám se, že tradiční názvy evangelií jsou v tomto kontextu do značné míry matoucí. Nelze říci, že by zlomků *Evangelia Ebionitů* užívali čistě jen ebionité, stejně jako jako to, že by fragmenty *Evangelia Nazorejců* četli jen nazorejci a *Evangelium Hebrejců* nějaká hypotetická další židokřesťanská skupina. Ačkoliv mezi badateli převládá názor, že existovala tři evangelia a že minimálně musíme předpokládat dle dvou variant vyprávění o křtu dvě evangelia, svědectví církevních otců počítá pouze s jedním. Ač to není příliš

²⁶⁸ Epifanius, *Panarion* 30,13,2-3 (ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, GCS, *Epiphanius I*, 349,1-350,2).

pravděpodobné, nelze s jistotou vyloučit ani tuto možnost, protože byť je jeden popis křtu ovlivněn sapientní tradicí a druhý je více v souladu s kanonickým vyprávěním, vzájemně se nevylučují a popisují Ježíšův křest v duchu adopcianismu. Přísně vzato by se proto mohlo jednat o různé varianty jedné tradice. Nevíme navíc, zda církevní otcové měli alespoň části těchto evangelií v písemné podobě, nebo citovali po paměti, což by mohlo ovlivnit přesnost a věrnost původnímu textu.²⁶⁹ Možná je ale i přesně opačná situace, a to ta, že byť se nám nedochovala, mohlo existovat i mnohem více židokřesťanských evangelií, která by nebyla pouze variantou a různými redakcemi těchto dvou nebo tří dochovaných evangelií, ale svébytnými texty.²⁷⁰

Informace, získané z židokřesťanské pasáže pseudoklementinských *Recognitiones* nám dokreslují a potvrzují obraz Epifaniův i to, co víme o židokřesťanství z dalších svědectví. Kristus je v nich pojímán jako duch, který byl stvořen před všemi věcmi a který nad vším panuje,²⁷¹ jako nejvyšší z archandělů, který sestoupil na Ježíše,²⁷² proroka pravdy.²⁷³ I v *Recognitiones* se objevují pasáže kritizující oběti.²⁷⁴ Jak bylo ukázáno výše, velmi silně je zde cítit nepřátelství vůči apoštolu Pavlovi a naopak návaznost na ranou jeruzalémskou církev – Jakuba, bratra Páně a užívání titulu Syn člověka, který se v souvislosti s Jakubem objevuje i v *Evangeliiu Hebrejců*.

Pro vytvoření textům odpovídající definice židokřesťanství je třeba mít v první řadě na paměti, že se jedná zastřešující termín pro fenomén zahrnující v sobě dle dochovaných svědectví minimálně tři základní proudy – prvotní jeruzalémskou skupinu Ježíšových následovníků, nazorejce a ebionity.²⁷⁵ Domnívám se, že skupiny nazorejců i ebionitů, kteří minimálně nějakou dobu existovali současně, měli vědomí návaznosti a kontinuity právě na ranou

²⁶⁹ U Epifania se Klijn přiklání k tomu, že před sebou nejspíše alespoň úryvky židokřesťanského evangelia v písemné podobě měl. Soudí tak dle dvojí varianty začátku tohoto evangelia (*Pan.* 30.13.6 a *Pan.* 30.14.3), kde na konci druhé varianty použije obrat „καὶ τὰ ἐξῆς“ („a následující“, odpovídající našemu „atd.“). Sám ale přiznává, že tento argument není nijak silný. Viz Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, s. 68-69.

²⁷⁰ Na to upozorňuje Gregory, „*Jewish-Christian Gospels*“, s. 524, v návaznosti na Klaucka, *Apocryphal Gospels: An Introduction*, s. 37.

²⁷¹ *Rec.* 1.53 a *Pan.* 30.3.4

²⁷² *Rec.* 1.55 a *Pan.* 30.16.4

²⁷³ *Rec.* 1.37; 1.39; 1.40; 1.45 a *Pan.* 30.18.5-6

²⁷⁴ *Rec.* 1.37; 1.39; 1.48; 1.54; 1.64

²⁷⁵ To neznamená, že tím tvrdím, že by v dějinách existovali pouze tyto tři skupiny ve smyslu tří reálně existujících historických komunit. Naopak, domnívám se, že se jedná o tři zastřešující proudy, „typy“, do kterých lze zařadit větší množství reálných historických židokřesťanských komunit. Názorným příkladem je „typ“ raná jeruzalémská komunita, která zahrnovala množství frakcí – Dvanáct, Jakuba a jeho okruh, Štěpána a jeho okruh, konzervativní „falešné bratry“, atd. Podobně předpokládám – a církevní otcové s jejich soupisy geografických lokací tomu nasvědčují – že existovalo větší množství nazorejských komunit, stejně tak jako ebionitských.

jeruzalémskou obec, ať už toto vědomí bylo založeno na reálné historické souvislosti, nebo pouze na idealizované snaze najít pro své myšlenky oporu v nejarchaičtější, a proto v jejich očích nejautentičtější, vrstvě tradice. Je také podstatné říci, že návaznost nazorců i ebionitů na prvotní jeruzalémskou komunitu předpokládají nejen církevní otcové, vzpomeňme například tradování teologie nazorců v souladu s teologií rané církve dle *Skutků*, či spojování ebionitů i nazorců s Pellou, ale že ji velmi pravděpodobně prosazovali i samotní členové těchto proudů, jak lze soudit z jejich odkazů k Jakobovi, bratru Páně a odvolávání se na rozdání majetku apoštolům dle Sk 4, 34-35. Stejně tak kritika Pavla, adopcianistické pojetí christologie a užívání titulu Syn člověka jsou v souladu se svědectvím, které máme o rané jeruzalémské církvi i v novozákonních textech. Pro níže předloženou definici židokřesťanství považují za zásadní následující výchozí stanovisko – ranou jeruzalémskou komunitu je dle mého názoru zapotřebí pokládat za zakládající fenomén pozdějších židokřesťanských proudů, jako vzor, ze kterého vycházeli, ať už historicky, či idealizovaně prostřednictvím nápodoby dle jejich soudu původního, takže nejrelevantnějšího způsobu následování Ježíše.

Nejvíce problematickým prvkem při snaze podat konzistentní definici je otázka nauky. Zdá se, že ebionitský proud trval na starší vrstvě tradice, tedy užíval titulu Syn člověka, christologii chápal v adopcianistickém duchu (podobně jako se zdá, že ji chápalo ještě *Markovo evangelium*) a proto zdůrazňoval křest, nikoli Ježíšovo narození, které mělo být přirozené. Později pak tyto staré představy ebionité rozvinuli až do podoby angelomorfní christologie, kde ona nebeská bytost, která sestoupila při křtu na Ježíše, byla nazývána Kristus, chápaný jako preexistentní a nejvyšší z archandělů. Zdá se, že toto je možno považovat za pravděpodobné domyšlení původně užívané představy Syna člověka, který byl také nebeskou bytostí, o které se očekávalo, že sestoupí z nebes a o které Ježíš v průběhu svého vystoupení mluvil a možná se s ní i identifikoval. Byl to proto pravděpodobně jeden z prvních titulů, vedle titulu mesiáš, se kterým své představy o Ježíši spojovala raná jeruzalémská obec, jak nám dosvědčuje Štěpánova řeč ze *Skutků* (a v návaznosti na ní i Jakobova řeč z *Recognitiones*). Nazorejský proud, který původně nejspíše také znal jako základní pouze příběh křtu, oproti tomu pravděpodobně postupně přijal christologickou nauku, včetně představy panenského početí, stále však ale pokračovali v dodržování židovského způsobu života. Ukazuje se tedy, že byť nauka je v některých případech velice důležitým faktorem, tím rozhodujícím, co židokřesťanství jednotně určuje, je praxe a vědomí návaznosti na ranou jeruzalémskou komunitu.

Pokud se tedy pokusíme podat definici židokřesťanství na základě informací, získaných z dochovaných pramenů, za židokřesťanství je možné označit ty skupiny Ježíšových následovníků, které:

- z hlediska praxe – vedli židovský způsob života, považovali předpisy Zákona nadále za závazné, praktikovali obřizku a vedle neděle pokračovali i ve slavení soboty
- z hlediska nauky – věřili v Ježíše a buď popírali jeho panenské početí a trvali na adopcionismu ve smyslu ovládnutí Ježíše při křtu duchem/Kristem, později propojeném s představami převzatými z židovské angelologie, nebo přijali tradiční christologickou nauku včetně nauky o panenském početí
- z hlediska původu – se odkazovali na ranou jeruzalémskou komunitu, zejména na okruh kolem Jakuba, bratra Páně a původních dvanáct apoštolů, kteří jim sloužili jako potvrzení toho, že je možné být následovníkem Ježíše a zároveň si podržet židovskou identitu a za svou zakládající legendu považovali příběh o útěku z Jeruzaléma do Pelly
- z hlediska etnicity – se dá předpokládat, že se jednalo o židy a proselyty, kteří velmi dobře znali hebrejštinu, texty Starého zákona a i nadále se chápali jako součást Bohem vyvoleného národa Izraele, byť své souvěrce, především vznikající rabínskou tradici kritizovali.

Za židokřesťany je tedy dle výše uvedené, na textech založené, definice možné považovat ty skupiny Ježíšových následovníků, kteří věřili v Ježíše, pokračovali v židovském způsobu života, považovali se za nástupce rané jeruzalémské církve a trvali na kontinuitě s dějinami Izraele. Za důležité zjištění, které z textů vyplynulo, považují právě onu návaznost na jeruzalémskou komunitu, protože se domnívám, že se jedná o velice podstatný faktor, který židokřesťanům dodával vědomí legitimity jejich způsobu následování Ježíše. Zároveň se nám tak zřetelně ukazuje, že když odhlédneme od perspektivy, kterou nám dějiny prezentují „vítězové“, tedy křesťanská ortodoxie a rabínský judaismus, které představovali židokřesťanství pouze jako marginální heretický proud, ukazuje se, že v literatuře často skloňované „*parting of the ways*“, tedy oddělení judaismu a křesťanství, bylo nejen složitým a vícevrstevnatým procesem, ale že poměrně dlouho existovali skupiny a fenomény, které tyto hranice nepovažovali za relevantní.

Seznam literatury

Prameny a edice:

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad.
Praha: Česká biblická společnost, 2007. 13. vyd. (4. oprav.).

DUS, Jan A. (ed.); POKORNÝ, Petr (ed.). *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy I.* Praha: Vyšehrad, 2001.

GERSDORF, E. G. (ed.). *Recognitiones, Rufino Aquilei. Presb. interprete. Ad librorum mss. et edd. fidem expressae.* Lipsiae: B. Tauchnitz, 1838.

JONES, F. Stanley. *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-72.* Atlanta: Scholars Press, 1995.

KLIJN, Albertus F. J. *Jewish-Christian Gospel Tradition.* Leiden: E. J. Brill, 1992.

KLIJN, Albertus F. J.; REININK, Gerrit J. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects.* Leiden: E. J. Brill, 1973.

Nestle – Aland (eds.). *Novum testamentum Graece et Latine.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005. 27. vyd.

Sekundární literatura:

BAUCKHAM, Richard. „The origin of the Ebionites“. In: TOMSON, Peter J. (ed.); LAMBERS-PETRY, Doris (ed.). *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BAUR, Ferdinand Christian. *The Church History of the First Three Centuries, Vol 1.* London: Williams and Norgate, 1878.

BECKER, Adam H. (ed.); REED, Annette Yoshiko (ed.). *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages.* Minneapolis: Fortress Press, 2007.

BROADHEAD, Edwin K. *Jewish Ways of Following Jesus.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

BROWN, Raymond. „Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish/Gentile Christianity.“ *The Catholic Biblical Quarterly*, 1983, Vol. 45, No. 1, 74-79.

DANIÉLOU, Jean. *The Theology of Jewish Christianity.* London: Darton, Longman & Todd, 1964.

- DUNN, James. *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM Press, 2006.
- FUNDA, Otakar A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007.
- GOULDER, Michael D. *St. Paul Versus St. Peter: A Tale of Two Missions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- GREGORY, Andrew. „Jewish-Christian Gospels.“ *The Expository Times*, 2007, Vol. 118, No. 11, 521-529.
- HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehungen des kirchlichen Dogmas*. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1886.
- HÄKKINEN, Sakari. „Ebionites.“ In: MARJANEN, Antti (ed.); LUOMANEN, Petri (ed.). *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*. Leiden: Brill, 2005.
- HOLTZ, Traugott. *Ježíš z Nazareta*. Praha: Vyšehrad, 1991.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.). *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- JONES, F. Stanley. „Jewish Christianity of the Pseudo-Clementines.“ In: MARJANEN, Antti (ed.); LUOMANEN, Petri (ed.). *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*. Leiden: Brill, 2005.
- KELLY, John N. D. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. New York: Harper & Row, 1975.
- KLAUCK, Hans-Josef. *Apocryphal Gospels: An Introduction*. London: T&T Clark, 2003.
- LAMPE, Geoffrey W. H. „The Holy Spirit and the Person of Christ.“ In: SYKES, Stephen W. (ed.); CLAYTON, John P. (ed.). *Christ, Faith and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- LONGENECKER, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: SCM Press, 1970.
- LÜDEMANN, Gerd. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- LÜDEMANN, Gerd. *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- LÜDEMANN, Gerd. „The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition.“ In: SANDERS, Ed P. (ed.) *The*

Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries. London: SCM Press, 1980.

LUOMANEN, Petri. „Nazarenes.“ In: MARJANEN, Antti (ed.); LUOMANEN, Petri (ed.). *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*. Leiden: Brill, 2005.

MALINA, Bruce J. „Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition.“ *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 1976, Vol. 7, No. 1, 46-57.

MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1-5*. New York: Yale University Press, 1991, 1994, 2001, 2009, 2016.

MIMOUNI, Simon Claude. *Early Judaeo-Christianity: Historical Essays*. Leuven: Peeters Publishers, 2012.

NEUSNER, Jacob. „Defining Judaism.“ In Neusner, Jacob; Peck, Alan Avery (eds.). *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford: Blackwell, 2000.

PAGET, James C. „The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research.“ In: HORBURY, William (ed.); DAVIES, W. D. (ed.); STURDY, John (ed.). *The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PAGET, James C. „The Definition of the Terms *Jewish Christian* and *Jewish Christianity* in the History of Research.“ In: SKARSAUNE, Oskar (ed.); HVALVIK, Reidar (ed.). *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.

PRITZ, Ray A. *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

RIEGEL, Stanley K. „Jewish Christianity: Definitions and Terminology.“ *New Testament Studies*, 1978, Vol. 24, No. 3, 410-415.

RITSCHL, Albrecht. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*. Bonn: Adolph Marcus, 1857.

RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Karolinum, 2010.

SCHMIDTKE, Alfred. *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien: Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.

- SCHOEPS, Hans-Joachim. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1949.
- SCHOEPS, Hans-Joachim. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- SCHWARTZ, Daniel R. *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- SCHWEITZER, Albert. „Království boží a křesťanství“. In: FUNDA, Otakar A. (ed.). *Albert Schweitzer – zastávce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha: Vyšehrad, 1989.
- SCHWEITZER, Albert. *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1906.
- SKARSAUNE, Oskar. „Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources.“ In: SKARSAUNE, Oskar (ed.); HVALVIK, Reidar (ed.). *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
- STANTON, Graham. „Jewish Christian Elements in the PseudoClementine Writings“. In: SKARSAUNE, Oskar (ed.); HVALVIK, Reidar (ed.). *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
- STRECKER, Georg. *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1958.
- TAYLOR, Joan E. „The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?“ *Vigiliae Christianae*, 1990, Vol. 44, No. 4, 313-334.
- TOLAND, John. *Nazarenus: or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*. London, 1718.
- VAN VOORST, Robert E. *The Ascents of James: History and Theology of Jewish-Christian Community*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1973.
- WILLIAMS, Frank. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1-46)*. Leiden: Brill, 2009.
- WRIGHT, Nicholas T. *Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters*. New York: Harper One, 2011.

Slovníky:

VRÁNEK, Č.; WITTICHOVÁ, D.; KÁBRT, J.; KUCHARSKÝ, P.; SCHAMS, R.; ZELINKA, V. *Latinsko-český slovník*. Praha: Leda, 2016.

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha: Kalich, 2006.

SOUČEK, Josef B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. Praha: Kalich, 2003.