

PSEUDOKLEMENTINSKÉ SPISY A JEJICH SVĚDECTVÍ O ŽIDOKŘESŤANSTVÍ¹

Jiří Hoblík

DIE PSEUDOKLEMENTINEN UND IHR ZEUGNIS ÜBER DAS JUDENCHRISTENTUM Der Aufsatz will vor allem die in Tschechien wenig bekannten altchristlichen Schriften „Homilien“ und „Rekognitionen“ vorstellen. Und zwar mit Bewusstsein einer in mehreren Ländern neu erwachten Interesse für diesen Forschungsgegenstand. Neben einigen Grundinformationen wird der Inhalt als ein theologisch-philosophischer Erbauungsroman dargestellt, der auf der Geschichte von Clemens von Rom die integrative Stärke des christlichen Glaubens demonstriert und seine Überlegenheit dem Heidentum sowie der simonistischen Häresie gegenüber aufweist. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der eigentümlichen Christologie, die Christus als einen Propheten mit einigen soterologischen Zügen heraushebt. Das ist ein wesentliches Element dieser jüdenchristlichen Schriften und dementsprechend wird darauf hingewiesen, dass das Studium des Judenchristentums einerseits und der Pseudoklementinen andererseits eine gegenseitige Aufgewiesenheit benötigt.

Pokusme se nyní o zhodnocení zevrubně probíraného předmětu bádání, kterému se badatelé věnují již od první poloviny 19. století.² Jedná se o svědectví, vzešlé mezi proudy raného křesťanství, o jehož přesnějším vymezení a celistvosti nelze nabýt jistoty. Dokládá křesťanskou různorodost za situace, kdy zaznívala otázka pravověří, aniž by již byla imperativem státního mocenského nároku. Spojení s historickou osobností Klémentovou si přitom nezasluhuje podcenění, i když je umělé.

Úvodem

Se jménem Klémenta Římského (řec. *Kléméns, Rómaiôn polités* Hom. I,1, lat. *Clemens in urbe Roma natus* Rec. I 1,1; nar. kol. 50, zemř. 97 či 101),

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu LC 538 Centra biblických studií AV ČR a Univerzity Karlovy v Praze.

² K dějinám bádání srv. F. Stanley Jones, *The Pseudo-Clementines: A History of Research I–II., Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 2–3 (1982), s. 1–33; 65–96; Jürgen Wehnert, *Literarkritik und Sprachanalyse: Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983), s. 268–301.

římského biskupa počítaného k „apoštolským otcům“, se spojuje dvojice pseudoepigrafických textů, označovaných jako „Pseudoklementina“³ a do značné míry obsahově identických: *Homilie* (*Homiliai*, zkr. Hom.), dokončené někdy v prvních desetiletích 3. století, a *Rekognice* (*Recognitiones*, zkr. Rec.) z poslední třetiny 4. století.⁴ Jejich názvy signalizují jazyky, v nichž se zachovaly. Tyto názvy také možná chtějí prozrazovat něco z odlišného důrazu, který spočívá v jejich intenci: zatímco Homilie evokují teologický a apologetický zájem, Rekognice spíš ústřední motiv příběhu.⁵

V následujícím výkladu budeme prvotně a především sledovat první z obou spisů.⁶

Homilie se dochovaly ve dvou řeckých zněních z 11. či 12. a ze 14. století (Parisinus Graecus 930 a Vaticanus Ottobonianus 443). Dále jsou zastoupeny dvěma výtahy, zvanými *Epitomé* („výtah“). A konečně zmiňme syrské znění (kombinace pěti knih Homilií a tří knih Rekognic), dva arabské výtahy a etiopské fragmenty. Homilie se člení na dvacet kapitol, v nichž jsou dlouhé promluvy propojeny narativním rámcem a jimž předchází několik kratších textů. Jde především o Petrův list a Klémentův list (k němu srv. paralelu Hom. III 60–72; Rec. III 65–67), jež jsou oba adresovány Jakubovi, „biskupovi svaté církve“ (EpPt 1,1), resp. „biskupovi biskupů, který vládne v Jeruzalémě, svaté církvi Hebrejů“ (EpCl^{II} 1,1; srv. EpCl^R 1,1).⁷ Míni se zde Jakub, „bratr Páně“ (zemř. 62). Jakub byl již podle Eusebia z Kaisareje (Ekklesiastiké Historia II 25; III 11)⁸ první jeruzalémský „biskup“ (titul je ale zřejmě důsledkem Eusebiovy zpětné projekce), o jehož autoritě v je-

³ Bernhard Rehm – Georg Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, 3. vyd., Berlin – New York 1992; Bernhard Rehm – Georg Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II. Recognitionen in Rufins Übersetzung*, 2. vyd., Berlin – New York 1994. K tomu dále: Georg Strecker (ed.), *Die Pseudoklementinen III. Konkordanz zu den Pseudoklementinen I: Lateinisches Wortregister*, Berlin 1986; Georg Strecker (ed.), *Die Pseudoklementinen III. Konkordanz zu den Pseudoklementinen II: Griechisches Wortregister, Syrisches Wortregister, Index nominum, Stellenregister*, Berlin – New York 1989.

⁴ K datování srv. Georg Strecker, Einleitung, in: Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, s. VII–VIII.

⁵ Srv. M. J. Edwards, The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel, *Classical Quarterly* 42 (1992), (s. 459–474) s. 462.

⁶ K jejich srovnání srv. Meinolf Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Recognitionen: Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 145, Berlin 2000, s. 171–194.

⁷ Indexy^{II,R} odlišujeme řecké znění Klémentova listu jako součásti Homilií a latinské znění listu jako součásti Rekognic.

⁸ Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny*, přeložil J. J. Novák, Praha 1988, s. 37–39 a 48.

ruzálemské obci kristovců svědčí Sk 21,18 (srv. 1K 15,7).⁹ Mezi oba výše zmíněné texty je ještě vložen spisek „Svědectví týkající se příjemců listu“ (*Diamartyria peri tón tú bibliú lambanontón*, zkr. Diam.).

Rekognice, o nichž se jako první zmiňuje Eusebios,¹⁰ byly po dlouhou dobu známy jen díky latinskému Rufinovu (nar. 344 či 345, zemř. 410) překladu přibližně z roku 406, který se zachoval asi v sedmdesáti rukopisech (pro zkoumání textu jsou proto důležitější Homilie). Ztracené řecké znění, zachované jen ve zlomcích u církevních Otců, je alespoň zčásti kompenzováno zmíněným syrským textem.

Překladatel doplnil k Rekognicím vlastní předmluvu. Formuloval ji jako úvodní slovo pro biskupa Gaudentia, v níž říká, že měl před sebou dvě řecké verze a že příběh o tom, jak Simón proměnil Klémentova otce Fausta, nebyl v jedné z nich obsažen (Prologus 9). Dále přiznává, že nezachoval pořádek originálu a že vynechal rozpravu *De ingenito Deo genitoque* „O nezrozenému Bohu a zrozeném“ a některé další prvky, které byly nad jeho chápání (Prologus 10–11).

Shody a rozdíly mezi Homiliemi a Rekognicemi, jakož i jejich vícevrstevnost a inkonzistence vyvolávají otázku vzniku a využití pramenů. Těchto pramenů bylo jistě více, nejisté je ale jejich vymezení, vzájemný vztah a původ. Naše tázání ale nesměřuje k rekonstrukci předpokladů dochovaných spisů, jakkoli takové úsilí nechceme nikterak snižovat.

Vyprávění

V Pseudoklementinech můžeme spatřovat teologicko-filosofický román. Vyprávění tvoří jeho menší část a zřejmě nikdy ani nebylo samostatné, k čemuž může ukazovat svěbytnost Petrových řečí, které se bez vyprávění obejdou, zatímco vyprávění je na řeči odkázáno. Narace je nicméně důležitá tím, že rozsáhlé promluvy oživuje, například i tím, že jejich obsah spojuje s obrazem lidského života a životních krizí. Dokládá také význam církevní autority, zvláště autority biskupa, který je ovšem zároveň osobností charismatickou a putující. S tím je vyprávění zpětně zasazeno do 2. třetiny 1. století.

Úvodní pasáž líčí Klémentův osobní vývoj od dětství a jeho konverzi (Hom. I,1–7; Rec. I,1–6; též srv. Hom. V 2,1–2). Dozvídáme se tu, že Klémenta již od mládí zaměstnávaly vážné otázky: zda byl svět stvořen, co

⁹ K věci srv. François Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, přeložil J. Štochl, Praha – Brno 1997, s. 71–73.

¹⁰ Srv. Eusebius, *Církevní dějiny*, s. 61.

bylo před stvořením, co popřípadě bude po zničení světa a zda sám bude žít dál po smrti. Odpovědi soudobé filosofie jej ale neuspokojovaly a působily mu zmatení. Ale pak zachytil šířící se zprávu o „komsí v Judsku“, kdo židům hlásal „království neviditelného Boha“ (Hom. I 6,2), a od kazatele, který přišel do Říma, o „Synu božím v Judsku“ (Hom. I 7,2). Proto se rozhodl odcestovat do Alexandrie, kde se setkal s křesťanským řečníkem, „Hebrejcem jménem Barnabáš“ (Hom. I 9,1), a na jeho návrh se vydal spolu s ním do *Kaisareie* (míní se *Kaisareia Paraliós*, lat. *Caesarea Maritima*; v Rekognicích *Caesarea Stratonis*, srv. Rec. I 12,1 aj.).

Tak se Klément dostal k Petrovi (Hom. I 15,6; Rec. I 12,6). Petr sám přišel do Kaisareie krátce před Klémentem, a sice na žádost biskupa Zakchaia, aby vedl spor s nechvalně pověstnou osobností – *Simónem*, pocházejícím ze vsi *Gitthi* poblíž Samaří (Hom. I 15,3; Rec. II 7,1), jinak známým jako Simón Mág (*Simón ho magos* Hom. I 22,2 aj.). O něm se zmiňuje již novozákonní kniha Skutky (Sk 8,9). Jedná se patrně o gnostika, který se považoval za vtělení božstva (*theios anér*) nebo za mesiáše.¹¹ Konflikt se Simónem představuje jednu z dějových linií, která navíc dává příležitost k relevantním diskusím a promluvám. Tato linie začíná debatami o Simónovi, krátce po seznámení Klémenta s Petrem, a končí v samém závěru, kde je tento protivník přemožen.

Portrét Simóna (Hom. II 22–26; Rec. 7–15), který má naznačovat očekávanou disputaci s ním, načrtává v Tyru jeho bývalý stoupenec Akylas. Uvádí o něm, že studoval magii v Alexandrii, činil si nárok na mimořádnou božskou moc (Hom. II 22,3; Rec. II 7,1; 12,1–2), prohlašoval se za mesiáše namísto Krista (Hom. II 22,4; Rec. II 7,2) a Jeruzalém nahradil Samařím (Hom. II 22,3). Přisvojil si také titul *Hestós* „Stojící“ (Hom. II 22,4; XVIII 14,3; lat. *Stans* Rec. II 7,1–3), který patrně vychází ze židovských spekulací o „pevně stojícím“ Bohu.¹² Po smrti vůdce sekty hemérobaptistů (k ní viz níže) Jana vytlačil z vedení Janova nástupce Dosithea (Hom. II 24; Rec. II 11,3–4). Vzal si k sobě za partnerku původně Janovu stoupenkyni Helenu (v Rekognicích: Lunu), o níž prohlásil, že ji na zem snesl z nejvyššího nebe, že je královnou jakožto „pramatka / univerzální matka“ (*pammétór*), že je Moudrostí, po jejímž původu pátrají Řekové i barbaři, a ztotožnil ji i s pravdou (Hom. II 25,1–2; Rec. II 12,1). Akylas zůstal jeho přívržencem do okamžiku, kdy Simón strašlivou kletbou oddělil duši jakéhosi dítěte

¹¹ K Simónovi jako gnostikovi srv. A. H. B. Logan, *Simon Magus*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 31, Berlin 1999, s. 272–276; Petr Pokorný, *Piseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, 2. vyd., Praha 1998, s. 134–141.

¹² Blíže k věci Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen*, s. 50n.

od jeho těla (Hom. II 26,1) a své stoupence začal ohromovat tvrzením, že je schopen vytvořit nového člověka (Hom. II 26,5). Postava Simóna má především charakter vůdce gnostiků, ale zároveň se vyznačuje markiónsky protizidovskými rysy (srv. např. Hom. V 2,4). A jestliže jeho osoba vzdáleně připomíná apoštola Pavla,¹³ můžeme přisvědčit těm hodnocením, která v ní spatřují syntézu, takže polemiky proti Simónovi mají širší než jen osobní záběr.¹⁴

Od setkání Klémenta a Petra se příběh Klémentovy cesty prolíná s líčebním Petrovy cesty z *Kaisareie* na sever podél syrského pobřeží přes *Tyros*, *Sidón*, *Bérytos* (Bejrút), *Tripolis* (Tripoli, Tarábulus), *Orthasii*, *Antarados* a *Laodikeiu* (Latakia) až do *Antiocheie* (Antiochie na Orontu).

Zastávka v Tyru přináší rozvinutí narace na základě kombinace toho, co na jedné straně zosobňuje trojice Simónových spřeženců a evangelijní příběh z Mk 7,24–30 na straně druhé. Klémens a Petr pobývali v Tyru u Berniké (Hom. III 73,2; IV 1,1; 4,1; 6,2), jak se údajně jmenovala dcera syrofoinické ženy, zde nazývána *Iústa*. Míní se dcera uzdravená v dětství Ježíšem, který z ní vyhnal zlého ducha (Hom. II 19–21). Pseudoklementina rozpracovávají dokonce životopis této matky a její dcery, takže se dozvídáme, že matka adoptovala dva syny, kteří se od dětství vzdělávali spolu se Simónem (Hom. II 21,1–2; srv. Rec. VII 32,3–4), jménem *Nykétés* (lat. *Niceta*) a *Akylas* (lat. *Aquila*), kteří byli Petrovými přáteli (Hom. II 1,2; Rec. II 1,2).

Simónovu vůdcovskou úlohu pomáhá vykreslit trojice spřeženců, o nichž se dozvídáme nejprve v Hom. IV 6,2–3. Tvoří ji gramatik, učenec (*grammatikos*) *Appión Pleistonikés*¹⁵ z Alexandrie, astrolog *Annúbios* z Diospole (Théb, Vésetu) (Homilie zdvojují konsonanty v obou jménech, čehož se dále již nebudeme držet.) a athénský epikúrejcec *Athénodóros*. Apiónos, Anúbios a Athénodoros nemají vykresleny příliš zřetelné osobní rysy. Zosobňují role, které slouží zápletky a spoluvytvářejí Simónův negativní, antimonoteistický profil.

¹³ Srv. Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 2. vyd., Berlin 1981, s. 187.

¹⁴ Srv. Annette Y. Reed, *Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel*, in: Eduard Iricinschi – Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in the Late Antiquity*, Texts and Studies in Ancient Judaism 119, Tübingen 2008 (s. 273–298), s. 293.

¹⁵ Přídomek se tradičně chápe jako „victor in many contests“, srv. Louis H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus*, in: Louis H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 30, Leiden 1996, (s. 177–236) s. 230.

Jejich jména jsou zajímavá odkazy k egyptské mytologii.¹⁶ Skrývají se totiž za nimi božstva známá pod řeckými verzemi jmen *Anubis* (eg. *Anup*) a *Apis* (eg. *Hapi*). Anubis je jméno šakalího boha, průvodce duší zemřelých, patrona ritů za mrtvé, a tak i nekromantie, ale i kleteb.¹⁷ V kultu Osirida má své místo jako zajišťovatel mumifikace. Apis je zase původně memfidský posvátný býk, sloužící fyzické manifestanci stvořitelského boha Ptaha, který byl též považován za ochránce zemřelých a později byl spojen s kultem Osirida.¹⁸ Čtenář Pseudoklementin si tu má zřejmě vzpomenout na Mojžíšův zápas s egyptskými čaroději (Ex 6,8–13; srv. Rec. III 56).

Apiónos je z trojice Simónových průvodců nejvýraznější jako ten, s nímž disputuje Klémens (srv. Hom. IV 7 – VI 26), a to znamená, že musí být motivace k volbě tohoto jména silnější. Touto motivací je nespíš antijudaismus, který se spojuje s nedochovanými spisy „Historie Egypta“ (*Aigyptiaka*) a „Proti židům“ (*Kata Iúdaión*) historického Apióna,¹⁹ původem egyptského učence, žijícího někdy v první polovině 1. stol.,²⁰ adresáta apologie Josefa Flavia. O Apiónově nenávisti k židům, navíc sdílené se Simónem, se zmiňuje i Klémens, v Týru se svěřující, že Apiónos se přátelil s jeho otcem (Hom. V 2,3–4). Mimoto byl Apiónos rovněž vážně zaujat magií,²¹ takže se jako literární postava dobře hodí do Simónovy společnosti, ač oba nebyli historickými současníky.

Anúbios je jméno známého egyptského astrologa, jehož didaktická elegická báseň ze závěru 1. stol., čítající asi čtyři knihy, byla v antice rozšířena.²² Astrologie měla své místo v populární religiozitě pozdní antiky, a tak

¹⁶ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 465.

¹⁷ Srv. Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara / California 2002, s. 104n.

¹⁸ Srv. tamtéž, s. 105n.

¹⁹ Srv. Joachim Küpper, *Der Löwe in der antiken Fabel und Novellistik*, in: Xenja von Ertzdorff – Rudolf Schulz (eds.), *Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen*, Amsterdam: Rodopi, 1994, (s. 95–134) s. 113.

²⁰ Srv. Jan N. Bremmer, *Foolish Egyptians: Apion and Anoubion in the Pseudo-Clementines*, in: Anthony Hilhorst – George H. van Kooten, *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Arbeiten Zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 59, Leiden 2005, (s. 311–329) s. 320.

²¹ Srv. Matthew Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2003, s. 213–216.

²² Srv. Bremmer, *Foolish Egyptians*, s. 317. Nedávno byla vydána edice svědectví o Anúbiovi a anúbiovských fragmentů Dirk Obbink (ed.), *Anubio: Carmen astrologicum elegiacum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München – Leipzig 2006.

volba tohoto jména v Pseudoklementinech není nijak náhodná. Anúbios zosobňuje negativní protějšek monoteistické koncepce, a jeho původ v Thébách to jen podtrhuje. Nicméně právě Anúbios se v závěru solidarizuje s Faustem, kdežto Apiónos a Athénodoros utíkají spolu se Simónem (Hom. XX 14–17.20–22; Rec. X 57–64).

Z trojice je nejméně důležitý Athénodoros. Zosobňuje z křesťanského hlediska nepřijatelnou nauku o božství, spjatou s Epikúrem, myslitelem působícím ve stejném městě, z něhož sám pochází. Jeho nejmenší důležitost je patrná nejen z kvantity zmínek, ale i z toho, že Faustos považuje Apióna s Anúbiem za přátele od dětství (Hom. XX 11,3; srv. podobně Rec. X 52,3).

Volba této trojice dobře zapadá do židokřesťanského kontextu, uvážíme-li, že odkazuje k alexandrijské židovské komunitě ohrožené vnějšími nepřátelstvími a zčásti inklinující k esoterismu a gnosticismu. Toto se konkretizuje v Klémentově třídní debatě s Apiónem, týkající se řeckého náboženství, mýtů a filosofie. Poté dostává slovo Petr, který promlouvá v Tyru (Hom. VII 2–9) a poté v Tripolis (srv. Hom. VII 12; VIII 1) celé čtyři dny (Hom. VIII 2 – XI 33).

Na další cestě směrem do Antiocheie se Petr s Klémentem zastavují v Orthasii a pak v Antaradu (jméno je kompozitum složené z *anti* a *Arados* „naproti Aradu“, k tomu viz níže). Zde si najde prostor pro obsáhlejší rozmluvu, týkající se Klémentova životopisu a sloužící vposledku Klémentovu znovupoznání (srv. zvl. výrazy *anagnósismos* – „znovupoznání“ Hom. XII 23,8; XIII 11,1; XIV 12,4; lat. *recognitio* = „znovupoznání“, srv. Rec. IX 36,7; 37,1). Završení rozmluvy bezprostředně předchází rozuzlení příběhu.

Klémens se Petrovi na jeho žádost svěřil se svým údělem člověka, který ztratil své rodiče i sourozence (Hom. XII 8–10; Rec. VII 8–10). Opustila jej totiž jeho matka *Matthidia*, kterou varovalo nadpřirozené znamení a která s sebou vzala oba jeho starší bratry, dvojčata spřízněných jmen *Faustinos* (lat. *Faustinus*) a *Faustinianos* (lat. *Faustus*). Později ovšem zmizel i otec *Faustos* (lat. *Faustianus*), protože se vydal svou ženu a syny hledat. Jména dětí a otce jako variace latinského slova *faustus* – „příznivý, zdárný, šťastný“ zvolil neznámý autor s určitým záměrem. Tato jména totiž předjímají další úděl jejich nositelů. Přitom „štěstí“, které čekalo na Klémentovu rodinu, nemělo být ani dílem vrtkavé štěstěny, ani plánu zakódovaného ve hvězdách, nýbrž štěstím ve smyslu vlastním jeho subjektu.

Je to nakonec Petr, kdo přinesl naznačené rozuzlení. Nešťastný příběh o osíření se totiž při společném putování začal proměňovat. Stalo se tak poté, co na cestě do Antiocheie navštívil Petr ostrov *Arados* (Arvad), kde uviděl žebrat starou, zoufalou a zuboženou ženu. Když s ní zapřel rozhovor, postupně zjistil, že její životní příběh nápadně koresponduje

s Klémentovými vzpomínkami a že ta žena nemůže být nikým jiným než Klémentovou matkou. Tato žena se mimo jiné přiznala, že odešla od rodiny pod záminkou varování ve snu, aby nediskreditovala svého švagra, který jí přiváděl do úzkých svými sexuálními nabídkami. Cestou ale její loď ztroskotala, a ona přitom ztratila své syny. Bezprostředně po tomto Petrově setkání se mohla matka znovu setkat se synem (Hom. XII 12–22; Rec. VII 12–24). Petr nato, v reakci na Matthidiino vyprávění o pomoci, kterou zakusila od obyvatel ostrova, pronesl řeč o lásce k lidem (*filanthrópia* Hom. XII 25,1 aj.), kterou završil výkladem „zlatého pravidla“ (Hom. XII 23–32) a krátkým rozhovorem s Klémentem (Hom. XII 33).

Dál směřovali všichni do *Laodikeie*, kde se zase ukázalo, že Petrovi průvodci Nykétés a Akylas jsou ženini ztracení synové, o nichž byla dosud přesvědčena, že se utopili, zatímco oni upadli do otroctví (Hom. XIII 1–3; Rec. VII 25–28). Po těchto událostech Petr pronesl řeč o mravní bezúhonnosti (Hom. XIII 13–19) a promluvu k *Matthidii* (Hom. XIII 20–21; Rec. VII 29), kterou pokřtil v moři (Hom. XIV 1,1; Rec. VII 38,1).

Nato se na scéně objevil jakýsi stařec (Hom. XIV 2,2–4; Rec. VIII 1,2–5) a snažil se naše hrdiny při rozhovoru s Petrem (Hom. XIV 3–8) přesvědčit o tom, že se člověk nemůže nijak vymanit ze svého osudu (v Rec. VIII 2 – IX 34 je rozsáhlá diskuse i o jiných tématech, do níž zasahuje rovněž Klémens a Akylas). Životy všech jsou podle něho údajně podrobeny „genesi“, to znamená astrologické konstelaci v okamžiku narození.²³ Stařec se to pokusil doložit vlastním příběhem. Jeho analogie s Matthidiiným vyprávěním vedla k rozpoznání mluvčího jako ztraceného otce.

Petr mezitím využil příležitost k polemice s astrologickou teorií (Hom. XIV 4–5; Rec. X 9–12). Pakliže Bůh stvořil hvězdy a do hvězd jsou vepsány lidské hříchy, je teorie genese rouháním (Hom. XIV 5,6). Z polemiky jako takové vyplývá, že štěstí, které čeká na Klémentovu rodinu, nevychází z plánu zakódovaného ve hvězdách. Hvězdy totiž neřekly nic o tom, že po identifikaci Klémentova otce dojde k úplnému sjednocení rodiny (Hom. XIV 8–9; Rec. IX 34–37). Samotné zpracování tématu astrologie čerpá ze spisu „O osudu“ neboli z „Knihy zákona zemi“ (*Liber legum regionum*) od křesťanského myslitele gnostického zaměření a znalce astrologie ze 2. stol. *Bardesana z Edessy*.²⁴

²³ Výraz *genesis* se užíval v antické, a to i latinské literatuře. Srv. Bremmer, *Foolish Egyptians*, s. 314, p. 10.

²⁴ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 462. K textu srv. Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II*, s. 271–317; k Bardesanovi srv. Kocku von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin – New York 2000, s. 655–663.

V Pseudoklementínech tedy nacházíme velkou polemiku monoteismu proti fatalismu, přitom nikoli jen teoretizující. Vždyť i příběh je tu od toho, aby demonstroval, zda v lidském životě vládne osud či štěstěna anebo boží prozřetelnost (*pronoia* – „prozřetelnost“ Hom. III 48,2 aj.; lat. *providentia* – „prozřetelnost“ Rec. I,32,3 aj.). Rozhoduje se na příběhu Klémenta a jeho rodiny, na příběhu konfrontace víry a osobního neštěstí, kdy se ukazuje jako důležité vědět, zda budoucnost je otevřená a nadějná anebo předepsaná a nevyhnutelná, zda ve vztahu k budoucímu má svůj význam to, co je kontingentní a nečekané, anebo zda budoucnost může být předem známa. Kromě toho příběh demonstruje, že se konverze osvědčuje. A křesťanství se tu stává zdrojem obnovy rodiny v jejím tradičním smyslu. Zároveň se rodina stává ideálním obrazem křesťanské obce a vzájemných vztahů jejích členů. Takové kolektivní sebepochopení implikovalo vědomí nadřazenosti oproti řecko-římskému světu s jeho pohanstvím a sexuální bezuzdností (Hom. VI,13; Rec. VI,12). Zmíněný vztah rodičů a dětí má každopádně svůj antityp v dosti dramatických i drastických vztazích řeckého boha Dia k vlastní božské rodině.²⁵

Homilie vrcholí rozsáhlou disputací mezi Petrem a Simónem, kterou si Simón vymínil (Hom. XVI 1–XIX 25). Simón pak odchází do Antiochie, kde krátce působí, koná zázraky, a aby se zachránil, promění Faustovu tvář k vlastní podobě (Hom. XX 12–16). Ale Faustos toho nakonec na Petrovu radu (Hom. XX 19) využije k očernění Simóna v Antiochii (XX 23,1–2), přičemž Petr mu slíbí vrátit jeho tvář (Hom XX 18,1; zatímco Rec. X 67,2 o navrácení tváře přímo mluví). Poté, co se Faustos v Simónově podobě veřejně kaje, vzbuzuje touhu Antiochejských po Petrově příchodu – a Petr se také do Antiochie odebírá (Hom. XX 23,5). Rekognice závěr prodlužují právě o cíl této cesty, kde Petr působí po svém obvyklém způsobu a Faustovi / Faustianiovi před jeho syny sděluje svůj poslední výrok: „Tak jako Bůh tobě jako otci navrátí syny, také synové navracejí tebe jako otce Bohu“ (Rec. X 72,4).

Vlastním hrdinou příběhu není Klément, nýbrž Šimon Petr, který se permanentně projevuje – na rozdíl od Simóna Mága – jako zástupce, zastánce a prosazovatel čistého a prostého křesťanství.

Pojednávané dílo, jež je dokladem raně křesťanského písemnictví, není myslitelné bez návaznosti na antické kulturní tradice. Zde se zmiňme alespoň

²⁵ Což ovšem souzní s řecko-římskou kritikou vlastních institucí, srv. Cornelia B. Horn, *The Pseudo-Clementine Homilies and the Challenges of the Conversion of Families*, *Lectio difficilior* 2/2007 [www <http://www.lectio.unibe.ch/07_2/horn.htm#_ednref10>](http://www.lectio.unibe.ch/07_2/horn.htm#_ednref10), cit. 5. 9. 2009.

o literatuře zastoupené Heliodorovým románem *Aethiopica* (z 1. pol. 3. stol., popř. ze 2. pol. 4. stol.) nebo anonymním románem *Historia Apollonii regis*.²⁶ Tyto příklady tzv. řeckého románu, jehož dějiny sahají od pozdní antiky do renesance,²⁷ obsahují příběh vztahu dvou milenců, kteří se po čase odloučení a utrpení znovu shledávají, a jsou tak odměněni za svou věrnost v lásce.

Obsah řečí obsažených v Pseudoklementinech a jejich tematická šíře jsou tak rozsáhlé, že tyto spisy nelze jako celek přímo kategorizovat pojmy pro krásnou literaturu. I když vyprávění a teologická pojednání nepůsobí vždy organicky, není na druhé straně narace pouhou kostrou. Máme tedy co do činění s pokusem o syntézu obou složek, takže s přihlédnutím k narativní složce můžeme Pseudoklementina spolu s *M. Vielbergem* označit rovněž jako „křesťanský vzdělávací a výchovný román“.²⁸

K otázce židokřesťanské obce

V jakém smyslu lze však určitý postoj definovat jako židokřesťanský? Zodpovězení této otázky závisí nemalou měrou na zkoumání pseudoklementinských spisů, jejichž interpretace se naopak opírá o širší reflexi uvedené otázky. Židokřesťanství nelze vymezovat etnicky, ačkoli etnický aspekt má také svou důležitost. Rozhodně musí implikovat, že se jeho stoupenčí hlásili k Ježíši Kristu, a důležitá je i recepce kanonických evangelií. Zároveň je prokazatelná odlišnost od tradičního židovství, distance od rabínských autorit a od vytváření tradice talmudu. Židokřesťanství na druhou stranu umožňuje sledovat tradiční židovské struktury teologie a způsobu života.²⁹

Pojednávané dílo nikdy nesměřuje proti žádnému „ortodoxnímu“ učení a opírá se o kanonický Nový zákon. Ne náhodou tedy *G. Strecker* zasadil Pseudoklementina do kontextu „velké církve“. Ovšem s tím, že jejich výchozí protoverze, „základní spis“ (něm. *Grundschrift*), není ani katolická, ani židokřesťanská, nýbrž pochází z prostředí, v němž rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem byl stále nejasný. Strecker nicméně židokřesťanské prvky nacházel v dalších údajných zdrojích Pseudoklementin, konkrétně v Kázáních Petrových (*Kérygmata Petri*) a v Stupních Jakubových (*Anabathmoi Jakobů II*).³⁰

²⁶ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 463n.

²⁷ Srv. Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen*, s. 111–114.

²⁸ Srv. tamtéž, s. 27.

Židokřesťanství, které Pseudoklementina dokládají, představuje křesťanství se silným vědomím svých judaistických návazností, soustředěné předně do oblasti Sýrie a datovatelné nejméně do prvních čtyř staletí křesťanského letopočtu a představované nepřiliš rozsáhlým okruhem přívrženců.³¹ O přesnějším určení se vede spor. Někdy se mluví o návaznosti na jeruzalémskou obec. Hledá se blízkost odjinud známým raně křesťanským proudům. Poté, co byla odmítnuta myšlenka identity kumránské obce a raných ebjonitů, se badatelé zaměřili na vliv Kumránu na Pseudoklementina. Vliv spatřovali jako přímý nebo analogie odvozovali z gnostizujícího judaismu, na němž obojí mělo údajně svůj podíl.³²

Podle novějšího pojetí amerického novozákoníka *F. Stanley Jonese* nemůžeme kruhy stojící za Pseudoklementinami definovat ani jako formy odvozené z judaismu, ani je identifikovat přímo se židy vyznávajícími křesťanství, nýbrž je máme pokládat za zvláštní skupiny specifické svou praxí (šabat, kalendář, obřizka, sexuální čistota, směr modlitby) ve spojení s křesťanskou vírou.³³ To je ovšem příliš vágní řešení, i když otevřené pro různotvary a rozmanitá specifika. A kromě toho nelze židovské přívržence Ježíše, židovské první křesťany a jejich následníky v Palestině a v diaspoře jednoduše vyškrtávat z úvah. Ježíš nezakládal žádné nové náboženství. Homilie vznikly nicméně v době, kdy se mezi židovstvím a křesťanstvím poměrně zřetelně rozlišovalo. Přitom se má zato, že vytyčování hranic mezi oběma stranami probíhalo s větší intenzitou ještě ve 3. a 4. století, takže prostředím, do něhož Pseudoklementina patří, lze pokládat za součást širšího procesu formování křesťanství,³⁴ vedoucího ve své zvláštní kontinuitě od první obce, jež byla více křesťanská než tradičně židovská. Tento proces se

²⁹ Srv. Georg Strecker, *Judenchristentum*, in: Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie* 17, Berlin 1993, (s. 310–325) s. 311.

³⁰ Srv. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, s. 213–215; 250–251.

³¹ Srv. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 17. vyd., Tübingen 1988, s. 35. Dále srv. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2. vyd., přepracoval G. Strecker, Tübingen 1964, s. 183.

³² Srv. Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament* II, Tübingen 1966, s. 211–228.

³³ F. Stanley Jones, *Jewish-Christian Chiliastic Restoration in Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71*, in: *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. J. M. Scott, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 72, Leiden 2001, (s. 529–547) s. 531.

³⁴ Srv. Annette Y. Reed, "Jewish Christianity" after "the Parting of the Ways": Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines, in: Adam H. Becker – Annette Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis 2007, (s. 189–232) s. 202n.

vzpírá představě přímočarého vývoje rané církve s tím, že židokřesťanství není ani zcela příhodným tématem pro hereziologii (ta se v prvních stáletích neodvívěla ani od střetávání s ním),³⁵ ani nemá vždy na různých ustláno u dějepisců pravověří.³⁶

V Jeruzalémě existovala křesťanská obec až do druhé židovské války a určitou roli v ní hráli Ježíšovi příbuzní,³⁷ počínaje Jakubem, „bratrem Páně“, k němuž se znají i Pseudoklementina (v.v. a zvl. Hom. XI 35,4; Rec. I 43,3). V Hom. XI 35,4 se požaduje poměřovat falešné učení tím, co říká Jakub, jehož Kristus pověřil správou „církve Hebrejů“ v Jeruzalémě. Rekognice v I 39,3 narážejí na záchranu jeruzalémských křesťanů za první židovské války.³⁸

Židokřesťanství dosvědčuje rozmanitost raného křesťanství a ani samo nemuselo být jednotvaré. V případě Pseudoklementin se vymezovalo vůči proudům heterodoxním, hlásilo se k velké církvi, aniž by s ní bylo zcela identifikovatelné. Příliš ostré rozlišování ortodoxie a heterodoxie tu možné není.

Židokřesťanský okruh, který za Pseudoklementinami stojí, se nezřídka konkretizuje blízkostí židokřesťanským tendencím, reprezentovaným ebjonity³⁹ a elchasaity.⁴⁰ Uvažuje se také o pozdějším stupni vývoje ve srovnání s nimi. Konkrétní paralely se hledají též ve vztahu k samaritánům, kosmologie připomíná křesťanské hnutí bardesanitů z přelomu 2. a 3. století (k Bardesanovi viz výše).⁴¹ Především bychom ale chtěli přiblížit myšlenkový svět, jemuž židokřesťanská Pseudoklementina propůjčují výraz.

Židokřesťanské motivy

Pseudoklementina předpokládají co do svých literárních východisek jak Starý zákon a čtveřici evangelijních spisů, tak i kontinuitu mezi Izraelem

³⁵ Srv. Georg Kretschmar, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in: Jacobus van Amersfoort – Johannes Oort (eds.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, (s. 9–43) s. 27.

³⁶ K diskusím na toto téma srv. Reed, “Jewish Christianity” after “the Parting of the Ways”, s. 195n.

³⁷ Srv. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, s. 190.

³⁸ Srv. tamtéž, s. 190.

³⁹ Srv. Adolph Schliemann, *Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und des Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte*, Hamburg 1844, s. 201.

⁴⁰ Srv. Gerhard Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen 1854, s. 399; 401.

⁴¹ Srv. Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, *Philologus* 93 (1938), s. 218–247.

a církvi. Tuto paritu navíc zosobňuje postava Petra, který byl židokřesťanům bližší než „apoštol pohanů“ Pavel, jehož jméno spisy zamlčují. Tyto opěrné faktory jsou pro židokřesťanství klíčové. Nicméně hlavní východisko musíme stanovit v christologii, která sama čerpá z motivů vlastních křesťanství od prvopočátku.

S christologií je úzce spjata návaznost na hebrejskou prorockou tradici. Rozpracovává ji Petr již při rozpravách v Kaisareji krátce poté, co dochází k prvému setkání mezi ním a Klémentem (srv. Rec. II 1 – III 49). Už při seznámení je téma profétie zmíněno (Hom. I 19, 1.4.8 a 20,2–7; 21,2–6; Rec. I 16,1–2.4–7), vždyť také Klémens je motivován ke své cestě právě zvěstí o prorokovi, tj. Ježíšovi. Speciálně se osobě proroka věnuje v Hom. II 6–11 (srv. Rec. I 16 a 43–48). K jeho význačným charakteristikám patří jeho učení, jímž se Petr v návaznosti na to zabývá (Hom. II 12–17). K Ježíšovi jako prorokovi se ale vrací ještě v závěru kaisarejské rozpravy (Hom. III 11–15 a 20–21), kdy se také vymezuje vůči scestné profétii (Hom. III 21–24).

Ježíš se míní jako prorok *par excellence*: „náš Pán a prorok“ (*kyrios hemón kai profétés* Hom. XI 35; srv. podobně XVII 6,3) a je uznáván zejména jako „prorok pravdy“ (*ho tés alétheias profétés*, Hom. I 20,4 aj.) či „pravý prorok“ (*ho aléthés profétés* Hom. II 17,4 aj.; lat. *verus propheta* Rec. I 16,1 aj.). Představa pravého proroka má již starozákonní kořeny, výraz „pravý prorok“ se přímo objevuje ovšem až v řecké 1. Makabejské 14,41 (*profétés pistos*; k pseudoprofétii viz níže). Pro Pseudoklementina je pravý prorok nejvyšší autoritou a kritériem jeho pravosti je naplnění proctví (Hom. II 10,1 aj.). V Ježíšovi osobně se proctví naplňují (Hom. III 53,3; Rec. I 40,4 aj.). Můžeme tedy říci, co se dále bude jen potvrzovat, že Pseudoklementina považují Ježíše za mesiášského proroka a v tom se shodují s různými židovskými proudy až na to, že pro ně mesiáš již přišel.⁴²

V Hom. VIII 10,1n. je ovšem jako vševědoucí „pravý prorok“ identifikován Adam (srv. Rec. I,47). A tak pojem „pravý prorok“ působí jako božská idea, která se mohla různě podle boží vůle inkarnovat. Podle Rec. I 33,1 se pravý prorok zjevil Abrahamovi, podle I 34,4 Mojžíšovi (srv. Rec. I 37,2). S analogickým motivem se setkáváme i v elchasaitismu.⁴³

Ježíš jako pravý prorok je vykladačem Zákona (srv. Hom. III 51 aj.; „učitel Zákona“ Rec. I 62,3), což se odráží nejen v důrazu na poznání ve spojitosti s ním (viz níže), ale i v označení Ježíše jako „učitele“ (Hom. II

⁴² Srv. Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 87. K Ježíšovi jako novému Adamovi a novému Mojžíšovi zároveň srv. tamtéž, s. 98n.

⁴³ Srv. tamtéž, s. 327.

51,1; aj.; Rec. I 62,3 aj.), i když také o něm čteme, že přišel kvůli spásy světa (Hom. XII 7,5 aj.; Rec. VII 7,5 aj.) nebo člověka (srv. Rec. II 35,2 aj.). Pojem spásy asociuje věčný život, který Ježíš hlásal (srv. Hom. I 7,2 aj.; Rec. I 7,3 aj.). On také obdržel „klíč ke království ... jímž je poznání, které jediné může otevřít bránu života, skrze niž jediné lze vstoupit do věčného života“ (Hom. III 18,3). Zde musíme zmínit Petrovu promluvu o vztahu mezi Ježíšem a Mojžíšem (Hom. VIII,4-7; Rec. IV,4-6). Vzhledem k židokřesťanskému založení Pseudoklementin je docela pochopitelný postoj Hom. VIII 7, jenž interpreti obvykle zdůrazňují a podle něhož židé mohou dojít spásy, pokud věří v Mojžíše, i když o Ježíšovi nic nevědí, a stejně křesťané mohou dojít spásy, pokud věří v Ježíše, ale Mojžíše neznají. (V Rec. I 59,1-3 se s tímto postojem dostává do jistého napětí vyvrácení názoru jistého farizeje, podle něhož jsou si Mojžíš a Ježíš rovni, poukázáním na to, že sice oba byli proroci, avšak Mojžíš nebyl mesiáš.) Mojžíš byl tím, komu byl dán boží Zákon (Hom. III 47,1⁴⁴). Ale nejde tu jen o otevřenost vůči židům, nýbrž už o základní postoj, pro který je rozhodující obrácení k Bohu, ke Kristu a k Zákonu židů (srv. Hom. 4,22) zároveň. Zde je patrné polemické stanovisko vůči pavlovské spravedlnosti z pouhé víry.

Ježíš nemůže být nazýván Kristem, aniž by se předpokládalo jeho mesiášství, nicméně téma spásy samo nehraje příliš výraznou roli. To je patrné z toho, že výrazy „kříž“ a „ukřížovat“ v Homiliích nenajdeme.⁴⁵ Výraz pro vzkříšení v nich nalezneme jen jednou (Hom. XVII 16,5;⁴⁶ srv. však desetkrát doložený latinský výraz *ressurrectio* Rec. I 33,3 aj.) a odpovídající sloveso jen ve vedlejších souvislostech (Hom. I 6,4; II 22,5; latinské *resurgo* pětkrát, srv. Rec. I 33,2 aj.). Pseudoklementina nepopírají vzkříšení, ale rozhodně je nevyzdvihují, jako by hrál život „v tomto světě“ tak důležitou roli. A zastávají rovněž očekávání parúsie (srv. Hom. III 20 aj.).⁴⁷

Pravý prorok je prorokem díky vrozenému a stále vanoucímu duchu (Hom. III 15,2), takže není srovnatelný s těmi, kdo bývají bláznivě posedlí duchem neřádu (Hom. III 15,3), tj. extatickými proroky. Jen u něho je

⁴⁴ Ve 47. kapitole se zdůvodňuje teze, že Zákon nezapsal Mojžíš, a mimo jiné tu zaznívá otázka, zda Mojžíš mohl napsat, že Mojžíš zemřel, srv. Hom. III 47,3.

⁴⁵ Srv. však „bezbožníky byl dohnán na kříž; nicméně tento skutek byl jeho silou obrácen v dobro“ Rec. I 41,2-3; ke „kříži“ (*crux*) v Rekognicích srv. též Rec. I 53,2; VI 5,5.

⁴⁶ „...při vzkříšení z mrtvých, když se změní ve světlo, těla se stanou podobnými andělům“ - jde tu o převzatou rabínskou představu, srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 85n.

⁴⁷ K souvislosti s představou Syna člověka srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 78-82.

pravda dostupná, není zatížen chybami (Hom. III 13,1), protože zná vždy všechny věci (Hom. XVI 13,3–5) – minulé, přítomné i budoucí –, protože se na vše dívá neohrazeným okem duše (Hom. III 13,1; srv. též Rec. I 16,1.4.8). Jeho slova se naplňují (Hom. VIII 4,1; Rec. III 26,7; IV 4,1) a nepotřebuje materiální prostředky jako věštcí (Hom. III 12,2). Jeho pravost se projevuje nejen ve slovech, nýbrž i v činech uzdravování a křesnění (Rec. V 10,1; srv. Hom. I 6,4–5).

Dále se ve sledovaném díle hovoří o „směrodatném prorockém učení“ (Hom II 15,5; srv. Rec. VIII 47,5), jehož obsahem je především poselství o božím království (Hom. I 6,2 aj.; Rec. I 6,2 aj.), a odkazuje se i k řadě Ježíšových evangelijních i Ježíšovi připsaných výroků. Zvláště se „prorokovi“ připisuje učení o dvou cestách (Hom. VII 7), známé mj. z evangelia Mt 7,13n. Člověk je pak v Hom. VII 8,1 vyzván: „Jeho jediného uctívat a věřit proroku pravdy.“ Tato výzva je spjata s vymezením vůči jinobožství a se křtem a není míněna spekulativně. Vůbec tu Ježíše nelze chápat jen jako garanta nauky. Klémens sledoval jednak „učení o prorokovi“ (Hom. II 4,3) jako řeč vedoucí ze změní nauk, kterou Ježíš zosobňoval, jednak se dozvídáme, že tento „pravý prorok“ proměňuje vnitřní zkušenost a vnímavost. Jedině on je totiž „schopen osvěcovat duše lidí, aby mohli na vlastní oči spatřit cestu věčné spásy“ (Hom. I 19,1). Jako „prorok pravdy“ je nutný, protože žádná zásada není pravdivá nebo lživá tak, jak je, nýbrž podle toho, kdo ji zastává (Hom. I 19,3–4). Z toho můžeme vyrozumět, proč Pseudoklementina tak zdůrazňuje Ježíše jako „proroka pravdy“. Bez něho nemá člověk přístup ke „spolehlivému“ (Hom. I 19,8) a jedině on umožňuje poznání nesmrtnosti, dokonalého pochopení a dalších křesťanských náležitostí takových, jaké jsou, což je podmínka jejich dosažení (Hom. II 5,2). Pseudoklementina trvá oproti tradičním židům na tom, že Ježíš je Syn boží, zároveň však zdůrazňuje, že je právě Synem božím a nikoli Bohem (zvl. v narativní expozici Homilií v I 7,2.7; 8,4; 9,2 a v polemice se Simónem o monoteismu v XVI,15 a XVIII,13). Bůh je jen jeden, stvořitel světa, zatímco Ježíš sám je Bohem v tom smyslu, v jakém jím jsou všichni lidé (srv. Hom. XV 15,2; XVI 16,1–4).

Tuto zdrženlivost vůči identifikaci Ježíše, „pravého proroka“, majícího svůj soteriologický aspekt, a Boha (jakkoli Pseudoklementina zná triadickou křesťanskou formuli, srv. Hom. III 72,5; XI 26,2; Rec. III 1, a Kristu někdy přisuzují božské charakteristiky, v.v.), zároveň velmi otevřenou pro překonání „interpersonální“ distancovanosti, můžeme pokládat za jeden ze znaků židokřesťanství.

Nic z toho nebrání vyvyšovat Ježíše nad kohokoli kromě Boha a zároveň se zde také otvírá prostor pro klíčový motiv, který se vine celými

Pseudoklementinami a jímž je obhajoba monoteismu. Tato obhajoba má dvojí zacílení: aby formovala křesťanskou víru a aby se křesťané ve vztahu k pohanům, mezi nimiž žili, distancovali od jejich „polyteistického bláznění“ (Hom. III 3,2). Tento postoj se odráží nikoli náhodou i ve slovech Apióna, který Klémentovi vytýká kontakty se židy (Hom. IV 24,1), a poté, co Kléméns nejen odmítne řecké náboženství, nýbrž i řeckou kulturu, přihlásí se ke své nenávisti k židům (Hom. V 27,1). Přitom to, čemu v moderní době říkáme monoteismus, není v Pseudoklementinech pouze koncepcí, nýbrž náboženskou a životní praxí a cestou k porozumění skutečnosti a životní orientaci. Dosti názorně to ukazuje metafora monarchie a polyarchie. Přednost monarchie vůči polyarchii spočívá v tom, že „monarchie je svorná / jednotná“ – jedinstvo nebojuje proti sobě samé, zatímco polyarchie množství inklinuje k vzájemným bitvám (Hom. IX 2,1).

Pseudoklementina vykazují velkou úctu k Zákonu (srv. Hom. II 20,1 aj.; Rec. II 36,2 aj.), který byl jako „věčný Zákon“ (Hom. VIII 10,3) zanesen již do stvoření a spolu s tím i obeznámenost s židovskou tradicí, protože akceptují rabínskou teorii ústní Tóry, kterou Mojžíš předal sedmdesáti „moudrým mužům“ (Hom. III 47,1; srv. EpPt 1,2). Poselství Zákona bylo sice zčásti doplněno chybami, které jsou v rozporu s boží jedinstvím a dokonalostí (Hom. II 38–52 aj.), nicméně Zákon i nadále implikuje trvalou platnost dávných zjevení. Obsah chybných úseků, původem od ďábla (*ho ponéros* „Zlý“, srv. II 38,1), představují mj. antropomorfismy, které jsou Bohu nepřiměřené. Rovněž Adamův pád se jeví nemožný (Hom. II 16,3–4). Písmo také nazývá jako bohy anděly, Immanuela z Iz 7,14; 8,8.10 (srv. Mt 1,23), cizí modly a též Mojžíš se tu stává bohem (Hom. XVI 14,2). V Hom. III 52,1 se jako věci Bohem neustanovené a určené k vymýcení uvádějí oběti, království a ženská profétie. Nicméně se dozvídáme, že chyby v Písmu mají svůj oprávněný důvod v tom, že slouží zkoušce člověka (Hom. III 5,1), což je konkrétně vidět na tom, jak jich rád užívá Simón ke svým záměrům (Hom. III 3,3; 10,1.4; 40,1).

Petrovi se sice Ježíš zjevil (na to odkazuje v Hom. XVII 19,6), ale člověk k němu může dospět na základě nauky o syzygiích (*syzygia* je původně astronomický technický termín,⁴⁸ zde srv. Hom. II 15,2 aj.) neboli antitezích, „dvojicích a protikladech“ principů stvoření (Hom. II 15,1; srv. Rec. III 59,1 aj.) počínaje nebem a zemí (Hom. II 16,1). Petr líčí tuto nauku (Hom. II 15–18) bezprostředně po svém pojednání o pravém proroku (Hom. II 5–14), aby poskytl instrukci, jak s jistotou nesejít z pravé cesty.

⁴⁸ Srv. Reed, *Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel*, s. 284, p. 39.

Tento klíč k výkladu kosmologie a dějin považuje *G. Strecker* vůbec za teologický základ sporu mezi Petrem a Simónem.⁴⁹

Zde se dostáváme ke spekulativní zvláštnosti Pseudoklementin. Mluví se v nich jednak o nebeských syzygiích, v nichž to lepší předchází to horší: nebe a země, den a noc, Slunce a Měsíc, život a smrt, světlo a tma, Adam a Eva, jednak o syzygiích pozemských, spojených s lidskou tendencí božské kombinace obracet – počínaje nespravedlivým Kainem, který přišel na svět před spravedlivým Ábelem (Hom. II 16,4; Rec. III 61,1). Hřích souvisí s tím, že skutečnost je ambivalentní a že člověk má schopnost být spravedlivým i nespravedlivým (Hom. II 15,2). Na počátku lidé nevnímali dobro jako dar, zpohodlněli a nevěřili v prozřetelnost. Proto přišel trest, a důsledkem toho je, že horší předchází lepší (Hom. II 33, srv. též Rec. III 59), takže Bůh musí napravovat důsledky lidské zkaženosti. Zde po sobě následují: Kain a Ábel, krkavec a holub, Izmael a Izák, Ezau a Jákob, Áron a Mojžíš, Elijáš (redivivus) spolu s Janem Křtitelem⁵⁰ a Ježíš, Simón a Petr. A nakonec má přijít Antikrist, než se ukáže Ježíš jako Kristus a zmizí vše temné (Hom. II 17,5; srv. Rec. III 61). Jakkoli teorie syzygií může v možnostech aplikace při své schematičnosti vzbuzovat rozpaky, hlavním jejím akcentem je kontrast mezi Simónem a Petrem, který se díky ní dostává do dějinné perspektivy.

Návaznost na židovskou tradici v oblasti náboženské praxe prozrazuje zmínka slavení pesachu učedníky (Rec. I 44,1) a akceptace obřízky (Diam. I,1), ale to jsou dosti slabé doklady. Rekognice dokonce mají k obřízce velmi volný vztah: „... u Boha není totiž židem ten, jemuž lidé žid říkají ... ale ten, kdo ve víře v Boha plní jeho Zákon a také plní jeho vůli, i když není obřezán...“ (Rec. V 34,2).

Vztah k obětní praxi je odmítavý (např. Hom. III 52,1: „pominuly oběti“). Petr na jednom místě argumentuje dokonce velmi sugestivně, i když nebiblicky: Bůh nemá v obětech zalíbení, nepřeje si zabíjet zvířata a zpočátku oběti ani neustanovil – vždyť stvořil čisté nebe a Slunce, takže nechce setrvávat v temnotě, kouří a bouří (Hom. III 45,3; srv. podobný motiv v Rec. VIII 51). Oběti asociují heterolatrii, démony a Simónovy praktiky. Oběť je v Rec. I 48,4n. považována za překonanou v osobě Ježíše, který byl ve vodě křtu prohlášen za Syna božího. Tato voda uhasila oheň, který zapaloval kněz za hříchy.

⁴⁹ Strecker, Einleitung, in: Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, s. VII.

⁵⁰ Jan Křtitel, identifikovaný se znovu příšlým Elijášem, je zmíněn jako „ten narozený z ženy“ s narážkou na Mt 11,11. Je negativním prototypem Ježíše jako „Syna člověka“.

Svébytnou otázkou je křest a očišťování. Pseudoklementina počítají jen s jedním křtem. Vedle toho se Ježíšův předchůdce Jan Křtitel (z jehož následníků údajně pocházel Simón) jeví jako hémerobaptista (Hom. II 23,1), to znamená příslušník odnože esejců, kteří se každé ráno před modlitbou koupali, aby boží jméno vyslovovali s čistým tělem.

V Hom. VIII 7,1–2 se uvádí několik pravidel zachování čistoty: nepožívat maso obětované modlám (srv. Rec. II,71,3; IV,19,6), maso zdechlin a zvířat zabitých šelmami, ani krev, nesetrvávat dlouho v nečistotě, mýt se po pohlavním styku, v případě žen dodržovat specifický řád očišťování. V Hom. XI 28–30 Petr rozvádí téma čistoty a očišťování. Zde zejména poukážme na to, že podle Hom. XI 28,1–3 bohoslužba vyžaduje očistu srdce od zla a očistu těla. Můžeme dokonce mluvit o celostné představě čistoty, u níž však má přednost očista srdce (srv. též Rec. VI 11,5–6).

Příznačné je konečně i lámání chleba se solí jako památka hostiny s Ježíšem bez soteriologického významu a spojitosti s Ježíšovou smrtí a jejím soteriologickým pochopením (Hom. XIV 1,4; EpCl^R IX,2; srv. Sk 2,24; 20,11). Jedná se o formu večeře Páně, která je rovněž známá od ebjonitů.⁵¹

Některé představy o náboženské praxi by s Pseudoklementinami nesdílel Pavel, jehož spor s Petrem se zřejmě předpokládá. I když se o něm nemluví, jakési vágní odkazy k němu poskytují zmínky „nepřítele“, který například šel do Damašku, aby tam pronásledoval křesťany, což se podle Rekognic Petr dozvěděl díky rabínu Gamalielovi (Rec. I 71,3). Zmínkami tohoto druhu splývá Pavel se Simónem, i když ne konsekventně, protože útok na simonistický gnosticismus, s nímž je autor velmi dobře obeznámen (srv. Hom. II 22–24; Rec. II 7–11), by Pavel sám spíš akceptoval a dále protože o Pavlovo učení o vykoupení, které je samo protignostické, nejeví Pseudoklementina zájem. Téma vykoupení, tak důležité pro Pavla, sledované dílo tolik neakcentuje. A protože by bylo naivní hledat tu prodloužení zmíněného sporu, nabízí se zde spatřovat jeho přeznačení právě v zájmu polemiky s gnostiky.

Závěrem

Pseudoklementina představují souhrn myšlenkového úsilí, které se snaží přesvědčovat argumenty a vyprávěním. Petr jako hlavní postava je určující pro děj. Zosobňuje hlavního mluvčího a symbolizuje církevní autoritu i židokřesťanské myšlení a zbožnost.

Pseudoklementina obhajují monoteismus, jehož zárukou je pravý prorok Ježíš. Takto koncipované pojetí víry má relevanci pro celé dějiny lidstva

⁵¹ Srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 76.

a vede ke zdaru hledání jednotlivce i rodiny přes všechny vážné překážky. Obhajoba judaistických prvků není přímo obhajobou rabínského judaismu, přesto však svědčí o nepřátelských postojích Řeckem ovlivněného světa vůči judaismu. Na druhé straně Pseudoklementina nechťejí z takového světa utíkat, a dokonce lze mluvit o jisté syntéze židokřesťanství a pohanokřesťanství, nikoli o pouhém vymezování jednoho vůči druhému. Pseudoklementina dále vyjadřují odpor vůči kompromisům s pohanským světem. Odsuzují řecké bohy a řecké mýty z jednoduchého důvodu, že monoteismus a víru v Ježíše Krista nemohou z obecného a tradičního náboženství Řeků odvozovat a že svou identitu mohou opírat o judaistickou tradici. Proto je jistým paradoxem poučená návaznost na řeckou kulturu, chtějící její způsoby vyprázdnit a naplnit novým obsahem. Židokřesťanský charakter jim není na překážku, když implikují legitimaci Klémenta jako Petrova následníka v úřadu římského biskupa. Petr jako apoštol a údajný první římský biskup má autoritu dānu a projevuje ji, Klémens jí dosahuje během svého životního příběhu a od Petra ji přejímá. A jako Petr svou cestou propojuje Jeruzalém a Řím, tak Klémens se jako „pohanokřesťan“ druzí s Petrem židovského původu. O to se může pak opřít jak svébytnost spisů, tak i jejich odpor proti nábožensky nepřijatelnému. Jedná se tedy o odvážný a ambiciózní projekt, nepřilíš však úspěšný. Pseudoklementina se nacházela v meziprostoru, tj. na rozhraní velké církve a judaismu. Proto nebyla přijata a proto ani nemohla obě tyto polohy myšlení smířit.