

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Pareneze v listu Židům:
záměr, funkce a teologické zakotvení
parennetických pasáží**

Pavel Paluchník

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc., doc. Jiří Mrázek, Th.D.
Studijní program: Teologie (BT4)
Studijní obor: Biblická teologie

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Pareneze v listu Židům: záměr, funkce a teologické zakotvení parenetických pasáží* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Poděbradech 9. července 2021

Anotace

Cílem této disertační práce je analyzovat parenetické pasáže listu a následně zodpovědět otázku, co je parenetickým záměrem epištoly. V práci se nejprve věnuji (kap. 1) definici raněkřesťanské pareneze a jejímu vztahu k teologii v souvislosti s kompozicí epištoly Židům, která jedinečným způsobem propojuje expozice a exhortace. Následuje přehled bádání se zaměřením na parenezi listu Židům. V úvodních (kap. 2) tématech listu jako je autorství, adresát, doba sepsání, žánr, struktura, náboženské pozadí, oponenti, teologie nepanuje mezi badateli konsensus. Přesto tyto otázky zásadně ovlivňují naše pochopení textu. V exegetické části (kap. 3) vykládám všechny parenetické pasáže Židům (2,1-4; 3,1-6; 3,7-4,13; 4,14-16; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-29 a 13,1-25) se zaměřením na druh apelů, rétoriku oddílu, problém adresáta a teologické ukotvení pareneze. V závěrečné kapitole (kap. 4) shrnuji výsledky bádání. Pareneze listu Židům je z větší části teologicky orientovaná a vždy se opírá o výkladové pasáže, které do ní ústí. List Židům není polemikou vůči konkrétnímu oponentovi. Deliberativní pasáže pečlivě kombinují varování a povzbuzení. Apely můžeme roztřídit do několika základních sémantických typů. Autor povzbuzuje ke slyšení Božího hlasu v Synu a veleknězi, vybízí k vytrvalosti do cíle po vzoru Krista a příkladů z Písma. Pisatel ukazuje ostrakizovanému společenství křesťanů nový nebeský prostor (oltáře, království, města), kam mohou v modlitbě a při bohoslužbě svobodně přistupovat. Originální christologické, kosmologické a eschatologické koncepty slouží parenetickému záměru epištoly.

Klíčová slova

Epištola Židům, pareneze, adresát, Boží slovo, velekněz, utrpení, slyšet, vytrvalost, naděje

Bibliografický údaj

PALUCHNÍK, PAVEL, *Pareneze v listu Židům: záměr, funkce a teologické zakotvení parenetických pasáží*, 2021, disertační práce, Evangelická teologická fakulta – Univerzita Karlova, Praha.

Summary

This thesis entitled “The Paraenesis of the Epistle to the Hebrews: Purpose, Function and Theology in the Paraenetical Passages” deals with the role of the paraenesis in the epistle to the Hebrews. The aim of the study is to analyze the paraenetical passages in the letter and answer the question what the paraenetical purpose of the epistle is. Concerning (chapter 1) the unique relationship between exposition and exhortation in Hebrews I focus on the definition of the Early Christian ethics and its relationship to theology. I then proceed to the history of research in the letter. The introductory topics (chapter 2) such as the authorship, the date of writing, the address, a religious background, the opponent, the rhetoric, the structure and the theology of the epistle significantly shape the understanding of the text. Still, many of these questions remain the matter of dispute in scholarly circles. In the exegetical section (chapter 3) I analyze all the paraenetical passages in Hebrews (2:1-4; 3:1-6; 3:7-4:13; 4:14-16; 5:11-6:20; 10:19-39; 12:1-29 and 13:1-25) and focus on the rhetorical strategy, description of the problem, typical motives in exhortations and how the paraenesis is related to the theology of the letter. At the end (chapter 4) I summarize the results. The paraenesis of the epistle is mostly theologically motivated. It draws its strength from the expository parts which function as a bridge to the exhortations. The paraenetical passages carefully combine warnings with encouragements. The letter is not polemical. The appeals can be organized into several semantic fields. The author exhorts the ostracized Christian community to hear the God’s voice in the Son and the High priest and endure in faith following the Christ’s example as well as the *exempla* of the Scripture. He shows them a new alternative space (altar, kingdom, city) in heaven they can approach in prayer and worship. The unique Christological, cosmological and eschatological concepts serve the paraenetical purpose.

Keywords

The epistle to the Hebrews, paraenesis, address, God’s word, listen, High priest, suffering, endurance, hope

Poděkování

Nejprve bych chtěl poděkovat prof. ThDr. Petrovi Pokornému DrSc., který po dlouhá léta vedl tuto práci, neúnavně mě povzbuzoval a svou erudicí i osobností mi byl trvalou inspirací. Děkuji také doc. Jiřímu Mrázkovi, Th.D., který se závěrečné fáze vedení práce ujal po úmrtí profesora Pokorného.

Za čas, který mi věnoval při konzultacích, za to, že pečlivě pročítal některé části této práce a přinášel kritické poznámky, vděčím Janu Roskovcovi, Ph.D.

Děkuji také Mgr. Peterovi Cimalovi, Th.D., který mě provázel celým procesem akademického psaní, kladl inspirativní otázky nad koncepcí práce a přinášel povzbudivé i kritické náměty k obsahu práce.

Děkuji také kolektivu Evangelické teologické fakulty a zvláště kolegům z Evangelikálního teologického semináře za zájem a vytrvalé povzbuzování.

Díky různým fondům jsem měl možnost vycestovat na několik zahraničních pobytů, během kterých jsem měl možnost čerpat vědomosti z tamějších rozsáhlých knihoven, ale také ze vždy přátelského a inspirativního prostředí kolektivu studentů a učitelů. Jmenovitě se jedná o Union Theological College in Queen University of Belfast, Tyndale House v Cambridge a Wheaton College v Chicagu.

Moje dlouhé postgraduální studium trpělivě snášely i sbory Církve bratrské, kde jsem působil jako kazatel (Sbor CB v Černošicích a Sbor CB v Poděbradech), a které mi rovněž umožnily práci posouvat kupředu během studijního volna.

V neposlední řadě bych chtěl poděkovat svým dětem za trpělivost a celé mojí rodině, která mi byla významnou oporou během psaní disertační práce. Jmenovitě děkuji za nevšední inspiraci a povzbuzování mému tatínkovi, Mgr. Štefanovi Paluchníkovi, Th.D., který sám svůj doktorát teologie získal až v důchodovém věku. Mojí mamince, Olze Paluchníkové, která neúnavně pobízela k dokončení práce a pomáhala pročítat závěrečný text. Nejvíce ze všech pak mé manželce, Bc. Štěpánce Paluchníkové, která s mým doktorským studiem kráčela po většinu našeho manželství, vždy ochotně naslouchala mým novým objevům a výrazně také pomáhala se závěrečnými korekturami textu.

Přes velký počet lidí, kteří mě na této cestě pomáhali, nesu vlastní odpovědnost za všechny nesrovnalosti a chyby v této práci.

Obsah

<u>1 PARENEZE V EPIŠTOLE ŽIDŮM JAKO AKTUÁLNÍ TÉMA NOVOZÁKONNÍHO BĀDÁNÍ</u>	15
1.1 VÝJIMEČNÝ VZTAH EXPOZIC A EXHORTACÍ V LISTU ŽIDŮM	15
1.2 CÍL, TEZE A METODA DISERTAČNÍ PRÁCE.....	19
1.3 PŘEHLED DĚJIN BĀDÁNÍ.....	22
1.3.1 NEJSTARŠÍ INTERPRETACE	22
1.3.2 PŘEHLED SOUČASNÉHO BĀDÁNÍ V LISTU ŽIDŮM	29
1.3.3 ČESKÉ BĀDÁNÍ K LISTU ŽIDŮM	34
1.3.4 AKTUÁLNÍ STUDIE K PARENEZI LISTU ŽIDŮM.....	37
1.4 DEFINICE RANĚKŘEŠŤANSKÉ PARENEZE A JEJÍ VZTAH K TEOLOGII.....	45
1.4.1 NOVOZÁKONNÍ ETIKA Z PERSPEKTIVY EPIŠTOLY ŽIDŮM	45
1.4.2 DEFINICE PARENEZE V KONTEXTU LISTU ŽIDŮM	46
1.4.3 VYMEZENÍ „PARENETICKÝCH PASÁŽÍ“ V LISTU ŽIDŮM	52
<u>2 KLÍČOVÉ OTÁZKY K LISTU: UKOTVENÍ PARENETICKÉ PERSPEKTIVY</u>	55
2.1 AUTOR A JEHO SVĚT	55
2.1.1 RANĚKŘEŠŤANSKÝ CHARAKTER LISTU A ODKAZ APOŠTOLA PAVLA.....	58
2.1.2 ŽIDOVSKÝ CHARAKTER LISTU	64
2.1.3 HELÉNISTICKÝ CHARAKTER LISTU	69
2.1.4 KONKRÉTNÍ HYPOTÉZY O AUTOROVI LISTU	77
2.2 DOBA SEPSÁNÍ.....	78
2.3 ADRESÁT	83
2.3.1 PASTORAČNĚ-SOCIÁLNÍ PERSPEKTIVA: TRPÍCÍ SBOR NA OKRAJI SPOLEČNOSTI	84
2.3.2 EKLESIOLOGICKÁ ADRESA: KONKRÉTNÍMU SBORU ČI OBECNÝ SPIS CÍRKVI?	85
2.3.3 MÍSTO ADRESÁTŮ	87
2.3.4 NÁBOŽENSKO-KULTURNÍ POZADÍ ADRESÁTŮ.....	88
2.4 SITUACE A Oponenti: SPOR S „ŽIDOVSTVÍM“, „ŘECKÝMI BOHY“ NEBO „ŘÍMEM“?.....	89
2.4.1 PROBLEMATIKA „ZRCADLOVÉHO ČTENÍ“ U LISTU ŽIDŮM	89
2.4.2 INKLINACE K ŽIDOVSTVÍ	93
2.4.3 INKLINACE K ŘECKÉ KULTUŘE A NÁBOŽENSTVÍ	98
2.4.4 LIST ŽIDŮM JAKO PROTIIMPERIÁLNÍ TEXT	104
2.4.5 SITUACE A Oponenti - SHRNUŤÍ	110
2.5 RÉTORIKA, ŽÁNŘ, STRUKTURA.....	112

2.5.1	LITERÁRNÍ ŽÁNŘ MEZI KÁZÁNÍM A EPIŠTOLOU	112
2.5.2	RÉTORIKA LISTU ŽIDŮM	116
2.5.3	SPOR O EPIDEIKTIV A DELIBERATIV ANEB KDE JE CENTRÁLNÍ PASÁŽ LISTU?	120
2.5.4	STRUKTURA	124
2.5.5	ZÁVĚRY PRO PARENEZI LISTU ŽIDŮM	130
2.6	TEOLOGIE	131
2.6.1	„KRISTUS VELEKNĚŽ“ - HLAVNÍ TEOLOGICKÉ TÉMA LISTU ŽIDŮM?	132
2.6.2	BOŽÍ ŘEČ SKRZE SYNA A VELEKNĚZE	136
2.6.3	BŮH V TROJICI A KRISTOVA CESTA K DOKONALOSTI	141
2.6.4	SOTERIOLOGICKÉ, EKLESIOLOGICKÉ A ESCHATOLOGICKÉ DŮSLEDKY BOŽÍ ŘEČI	143
3	<u>VÝKLAD PARENETICKÝCH PASÁŽÍ: PASTORAČNÍ STRATEGIE AUTORA LISTU</u>	153
3.1	VĚNUJTE POZORNOST SLOVU (ŽD 2,1-4)	153
3.1.1	KONTEXT A STRUKTURA ODDÍLU	153
3.1.2	NOVÉ SLYŠENÍ SLOVA: DYNAMIKA APELŮ (1-3)	154
3.1.3	SLAVNÉ SPASENÍ (3A)	158
3.1.4	VZNIK KOMUNITY Z KRISTOVA ZVĚSTOVÁNÍ (3B-4)	159
3.1.5	SHRNUTÍ: PARENEZE A PORTRÉT KOMUNITY (ŽD 2,1-4)	163
3.2	NEZATVRZUJTE SRDCE, KDYŽ SLYŠÍTE JEHO HLAS (ŽD 3,1-4,13)	164
3.2.1	KONTEXT, ŽÁNŘ, STRUKTURA	164
3.2.2	POHLEĎTE NA APOŠTOLA A VELEKNĚZE NAŠEHO VYZNÁNÍ (3,1-6)	167
3.2.3	NEZATVRZUJTE SRDCE, NAPOMÍNEJTE SE, NEPROMEŠKEJME ČAS (3,7-4,13)	171
3.2.4	SHRNUTÍ – SITUACE KOMUNITY A PARENEZE (ŽD 3,1-4,13)	182
3.3	MÁME VELEKNĚZE: CHOPME SE VYZNÁNÍ A PŘÍSTUPME (ŽD 4,14-16)	184
3.3.1	KONTEXT A STRUKTURA	185
3.3.2	„MÁME VELEKNĚZE, KTERÝ PROŠEL NEBESY“ (PRVNÍ VÝROK)	186
3.3.3	„UCHOPME VYZNÁNÍ“ (PRVNÍ EXHORTACE)	187
3.3.4	„MÁME VELEKNĚZE, KTERÝ JE SCHOPEN SOUCITU“ (DRUHÝ VÝROK)	188
3.3.5	„PŘÍSTUPME S DŮVĚROU K TRŮNU MILOSTI“ (DRUHÁ EXHORTACE)	193
3.3.6	SHRNUTÍ: PARENEZE, TEOLOGICKÉ ZAKOTVENÍ, KOMUNITA (ŽD 4,14-16)	195
3.4	JSTE NETEČNÍ SLYŠET, NEOCHABUJTE (ŽD 5,11-6,20)	197
3.4.1	KONTEXT A STRUKTURA ODDÍLU	197
3.4.2	STALI JSTE SE NETEČNÝMI KE SLOVU (5,11), ...NEBUĎTE NETEČNÍ! (6,12)	198
3.4.3	NEPOKLÁDEJME OPĚT ZÁKLADY, SMĚŘUJME KE ZRALOSTI (ŽD 5,12-6,5)	201
3.4.4	NEMOŽNOST DRUHÉHO POKÁNÍ (ŽD 6,6-8)	205
3.4.5	JSTE DOBRÉ CESTĚ, ALE POTŘEBUJETE HORLIVOST (6,9-12)	208

3.4.6	MÁME MOCNÉ POVZBUZENÍ V BOŽÍ VĚRNOSTI A NADĚJI (6,13-20).....	211
3.4.7	SHRNUTÍ: PARENETICKÉ APELY, RÉTORIKA, TEOLOGIE, KOMUNITA (5,11-6,12)	212
3.5	ODVAŽME SE VEJÍT DO SVATYNĚ, NEODHOĎME SMĚLOU DŮVĚRU (ŽD 10,19-39).....	215
3.5.1	KONTEXT, STRUKTURA, ŽÁNŘ.....	216
3.5.2	POVZBUZENÍ: SMÍME SE ODVÁŽIT VEJÍT DO SVATYNĚ (19-25)	219
3.5.3	JE HROZNÉ UPADNOUT DO RUKY ŽIVÉHO BOHA (26-31)	224
3.5.4	PERZEKUCE A SOLIDARITA (ŽD 10,32-34)	228
3.5.5	NEODHOĎTE SMĚLOU DŮVĚRU A BUĎTE VYTRVALÍ (35-39)	231
3.5.6	SHRNUTÍ: DYNAMIKA VÝZEV, TEOLOGIE, KOMUNITA (ŽD 10,19-39).....	234
3.6	BĚŽME ZÁVOD A VARUJME SE ODMÍTNOUT TOHO, KDO MLUVÍ (ŽD 12,1-29)	236
3.6.1	KONTEXT A STRUKTURA	237
3.6.2	BĚŽME ZÁVOD S VYTRVALOSTÍ (1-13).....	240
3.6.3	VARUJTE SE ODMÍTNOUT TOHO, KDO MLUVÍ A BUĎTE VDĚČNÍ (14-29)	252
3.6.4	SHRNUTÍ – PARENEZE A SOUČASNÁ SITUACE KOMUNITY	261
3.7	SLUŽME, JAK SE MU LÍBÍ, VYJDĚME VEN, NESME JEHO POTUPU (ŽD 13)	264
3.7.1	ŽÁNŘ, INTEGRITA A STRUKTURA TŘINÁCTÉ KAPITOLY	265
3.7.2	VÝZVA K PRAKTICKÉ LÁSCE: CIZINCI, VĚZNI, NEMOCNÍ (1-3)	268
3.7.3	VÝZVA K UCTĚ K MANŽELSTVÍ A SPOKOJENOST V OTÁZCE MAJETKU (4-6).....	272
3.7.4	PAMATUJTE, NÁSLEDUJTE, POSLOUCHEJTE, MODLETE SE ZA VEDOUcí (7 A 17-19)	275
3.7.5	VÝZVA K VYZNAVAČSKÉMU ŽIVOTU NAVZDORY POTUPĚ (8-15).....	277
3.7.6	POŽEHNÁNÍ A POZDRAVY (20-25).....	289
3.7.7	SHRNUTÍ: PARENEZE, TEOLOGIE, KOMUNITA (ŽD 13).....	290
4	<u>PARENEZE V LISTU ŽIDŮM: SHRNUTÍ A VYHODNOCENÍ.....</u>	295
4.1	SÉMANTIKA PARENETICKÝCH APELŮ.....	295
4.2	FORMÁLNÍ A RÉTORICKÉ PROSTŘEDKY PARENEZE.....	304
4.3	TEOLOGIE LISTU VE SLUŽBÁCH PARENEZE	310
4.4	PASTORAČNÍ A SOCIÁLNÍ PROFIL ADRESÁTA	324
4.5	ZÁVĚR.....	328
5	<u>ZKRATKY A BIBLIOGRAFIE</u>	331
5.1	POUŽITÉ ZKRATKY	331
5.2	POUŽITÁ LITERATURA	334

Úvod

Epištolou Židům jsem se poprvé začal vážněji zabývat v souvislosti přípravy na zkoušku ze systematické teologie, kdy jsem se snažil pochopit raněkřesťanská vyznání o božství a lidství Krista. Odvážné výroky autora v oblasti vysoké a nízké christologie v epištole Židům mi přišly v rámci novozákonních spisů docela ojedinělé. Záhy jsem byl překvapen nejen obrovskou šíří témat a sporných otázek týkajících se této epištoly, ale i výrazného pastoračního přesahu tohoto raněkřesťanského dokumentu. Zvláště role nízké christologie pro parenezi listu Židům mě zaujala natolik, že jsem se této problematice rozhodl věnovat v rámci své magisterské práce na Evangelické teologické fakultě. Moje předběžné závěry ze zkoumání textu totiž nekorespondovaly s obvyklou představou, se kterou jsem se doposud setkával, a totiž, že epištola Židům je nezáživný text o starozákonních kultických otázkách doplněný odstrašujícím nekompromisním varováním před odpadnutím a nemožností druhého pokání.

Další nasměrování ve studiu (a možná i záchrana, abych se v otázkách epištoly docela neztratil), představoval můj roční studijní pobyt na Union Theological College (Queen University of Belfast), kde se mi při psaní magisterské práce dostalo privilegia úzce spolupracovat s profesorem Nového Zákona, Cecilem McCulloughem. Jeho celoživotní zájem o epištolu Židům a obrovský rozhled v aktuální literatuře inspirovalo (a v mnohém i korigovalo) mé přemýšlení o této epištole.

Po obhájení práce (2006) jsem se vcelku přirozeně rozhodl v bádání v epištole Židům pokračovat. Můj zájem se rozšířil na ostatní parenetické pasáže a jejich vztah k teologii listu. Tato vazba pro mě zůstávala po dlouhá léta v zásadě neproniknutelná. Tehdy jsem dostal cennou radu od vedoucího mé práce, prof. Petra Pokorného (údajně to snad byla rada, kterou i jemu kdysi dal prof. Josef B. Souček), abych list trpělivěji pročítal vícekrát za sebou a kladl si otázku po situaci adresátů. Na delší dobu se tato otázka stala hlavním polem mé práce. A i když výsledky mého bádání nepřinesly zcela konkrétní závěry, zásadně rozšířily perspektivu, podle které je možné tento text číst. V rámci doktorského studia byla inspirující i zkouška v oblasti praktické teologie u profesora Pavla Filipiho, jehož studie o pastýřské péči a homiletice inspirované listem Židům, patřila k vůbec prvním textům, které jsem o listu Židům četl.

Díky dlouhému postgraduálnímu studiu jsem dostal možnost vycestovat na několik míst, kde jsem se práci mohl věnovat intenzivněji. Cenné rady mi tehdy dal i profesor Donald Hagner (autor respektovaného komentáře k evangeliu podle Matouše a epištoly Židům) v Tyndale House v Cambridge. Inspirativní byl studijní pobyt ve Wheaton College v Chicagu a konzultace s Amy Peeler.

V první fázi studia jsem byl chycen do vyostřeného sporu mezi zastánci chápání epištoly jako dogmatického či polemického dokumentu na jedné straně, a badateli, kteří poukazovali na pastýřský rozměr epištoly. Posléze jsem došel k názoru (také díky konzultacím s učiteli z naší fakulty), že snaha příliš rozdělovat teologii a etiku je pro pochopení samotného listu ve skutečnosti kontraproduktivní. Následovalo tedy poslední období pečlivějšího hledání, jak teologické koncepty souvisí s výjimečným parenetickým programem autora listu, což se pokouším v práci ukázat.

Během přípravy disertační práce jsem s pokorou nahlédl (aniž bych si dělal nárok na obsáhnutí této problematiky) i do řady dalších světů raněkřesťanského a raněžidovského písemnictví, antické rétoriky, ale i neuvěřitelného úsilí badatelů, jejichž celoživotním zájmem se stalo například studium kompozice listu Židům nebo jeho starozákonních předloh.

Z výše načrtnutého textu vyplývá, že i tato práce je jen dalším krokem na dlouhé cestě, kde se snažím objevovat poklady této raněkřesťanské homílie. Epištola Židům v počátcích mého studia byla spíše na okraji zájmu biblistů. Tato situace se ale postupně změnila a lze očekávat, že se nejen v rámci novozákonního bádání budou objevovat další inspirativní podněty pro pochopení a aplikaci výzev tohoto listu pro dnešního člověka.

1 PARENEZE V EPIŠTOLE ŽIDŮM JAKO AKTUÁLNÍ TÉMA NOVOZÁKONNÍHO BĀDÁNÍ

Vztah raněkřesťanské etiky a teologie patří k významným aktuálním tématům novozákonního bĀdání.

Mezi nejcharakterističtější rysy listu Židům patří střídání expozičních a exhortačních pasáží. Jak uvádím hned v úvodu, právě tato kompozice listu Židům ukazuje na významnou roli parenetických pasáží v listu, které ale nejsou často adekvátně analyzovány, jak tvrdí níže uvedení významní badatelé.

Po představení cíle, teze a metody disertační práce čtenáři předkládám přehled bĀdání v epištole Židům se zaměřením na parenetický obsah epištoly.

Následně se věnuji definici pareneze v listu Židům, kde čtenáři seznamuji s tím, jak budu termín pareneze v práci používat a podle jaké metody vymezuji parenetické pasáže v listu.

V této kapitole tak vyjádřím základní východiska, ze kterých disertační práce čerpá a kam směřuje.

1.1 Výjimečný vztah expozičních a exhortačních pasáží v listu Židům

Existuje konsensus badatelů, že list Židům¹ promyšleně střídá² výkladové a parenetické pasáže.³ Pravděpodobně se v této věci jedná o jeden z neoriginálnějších způsobů kompozice exhortačních a expozičních pasáží v celém Novém zákoně, jak to například vyjádřil biblista Frank J. Matera:⁴

„Přestože Nový zákon konzistentně potvrzuje vztah mezi učením a etikou, list Židům to činí výslovněji než kterýkoliv jiný novozákonní spis... Toto

¹ V této práci se držím tradiční terminologie list nebo epištola Židům, případně přesnějšího termínu „kázání“. K otázce žánru a adresáta více v kapitolách 2.5 a 2.3.

² Podrobněji se tomuto fenoménu věnuji v kapitole o žánru, rétorice a struktuře listu (2.5).

³ V této práci se držím tradičního vymezení parenetických pasáží, jak je uvádí drtivá většina komentářů. Přesné vymezení parenetických pasáží souvisí i s definicí termínu pareneze. K obojímu více v kapitole 1.4

⁴ MATERA, F. J., Moral Exhortation: The Relation between Moral Exhortation and Doctrinal Exposition in the Letter to the Hebrews. In: *Toronto Journal of Theology*. 1994, sv. 10, č. 2, s. 170, 180.

prohlášení nechce popřít blízký vztah mezi doktrínou a etickým učením v ostatních novozákonních spisech, zvláště v Pavlových dopisech. Pouze jednoduše vyslovuje tvrzení, že vztah mezi učením a exhortací je v listu Židům markantnější, protože je vestavěn do rétorické struktury tohoto spisu.“

Propojenost expozice s parenezi patří mezi nejcharakterističtější rysy epištoly, a proto je potřeba ji zohledňovat ve výkladu celého listu, což se ale častěji přehlíželo. Harold Attridge,⁵ jeden z předních odborníků na epištolu Židům, k tomu napsal:

„Vztah mezi exhortací a zbytkem díla byl jen zřídka adekvátně analyzován. Přesto se domnívám, že porozumění tomuto vztahu je zásadní k pochopení smyslu obou částí.“

K naplnění výše uvedeného smyslu je ale třeba důkladně zmapovat obsah a funkci pareneze listu Židům. Parenetické pasáže listu však poněkud překvapivě v současném bádání stály vždy spíše na okraji zájmu anebo ve stínu hlavních teologických konceptů listu. Tak to konstatuje i další odborník k listu Židům, Knut Backhaus:⁶

„Jen zřídka se exhortace listu Židům stávají předmětem speciálních studií, s výjimkou případu teologické kritiky.“

Od nejstarších dějin výkladu listu až do současných dní se parenetické pasáže nacházely v určitém stínu teologických expozic epištoly Židům.⁷ Oddíly s výzvami ovšem pokrývají více jak jednu třetinu listu. Vyjádřeno z perspektivy mluvené řeči, v tomto 45 až 50 minutovém kázání zabírají výzvy parenetických pasáží zhruba 20 minut a jsou promyšleně zapracovány po jednotlivých úsecích do celé řeči.⁸ Ač se propracované vkládání parenezí do

⁵ ATTRIDGE, H. W., *Paraenesis in a Homily (logos parakleseos), the Possible Location of, and Socialization in, 'the Epistle to the Hebrews'*. In: PERDUE, LEO G., GAMMIE, JOHN G. (ed.), *Paraenesis: Act and Form*. Atlanta: Scholar Press, 1990. Semeia 50, sv. 1990, s. 215.

⁶ BACKHAUS, K., *How to Entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews*. In: GELARDINI, G. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden: Brill, 2005, s. 151.

⁷ Čestnou výjimkou je nejspíše oddíl 6,4-6 (často nazývaný jako „O nemožnost druhého pokání“), který byl díky svému nekompromisnímu varování autora předmětem mnoha historických homílií či studií. Více v dějinách bádání v kapitole 1.6

⁸ Co se rozmístění výzev v kázání týče, Koester uvádí, že první pareneze 2,1-4 nastává po 3-4 minutách, pareneze 5,11-6,20 po 15 minutách, varování Žd 10,26-39 po 30-35 minutách a varování s pozváním k přistoupení k hoře Sión zaznívá po 45 minutách řeči (KOESTER, C. R., *Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity*. In: MASON, E. F., MCCRUDEN, K. B. (ed.),

listu v současné literatuře často zmiňuje, leckdy se obsah a funkce exhortací v parenetických pasážích vykládá jen jako konkrétní aplikace již řečeného, a dané oddíly bývají v praxi považovány spíše za vsuvky či přerušování jednotlivých teologických pasáží. Zdá se však, že parenetické perikopy nejsou jen navázány na teologické pasáže, ale i teologické pasáže jsou zásadně propojeny s parenetickými oddíly, které i z obsahového hlediska představují svébytné a navzájem propojené celky v epištole, jak se pokusím demonstrovat i v této práci.

Potřeba hlubší analýzy parenetických pasáží v listu vzrostla díky zásadním studiím z poslední doby, které formují nový pohled na epištolu. Při zkoumání *rétoriky a strukturálních vazeb*⁹ v listu Židům, se více než kdy jindy prokazuje, že deliberativní pasáže hrajou v listu svébytnou roli.¹⁰ Ač nemohou být odpojené od epideiktických pasáží, tak zde zřejmě neplní jen tradiční funkci etického apelu nebo exhortace k „držení správného učení“. S tématem rétorické kvality listu úzce souvisí bádání v otázce uspořádání celého listu. Zde se možná více než v jakékoli jiné oblasti ukazuje, jak zásadně odlišné čtení epištoly nastane tehdy, pokud se snažíme list Židům uspořádat podle jednotlivých probíraných témat, jako věroučné pojednání anebo na základě literárně-rétorické analýzy, ve které se zohledňuje i dynamika řeči a důmyslné střídání výkladových a parenetických perikop.

Mezi badateli se také ukazuje, že je potřeba lépe definovat celý *žánr, důvod sepsání a problém adresáta* epištoly. List Žd nese znaky raněkřesťanské i židovské literatury helenistického stříhu. A přece je dnes list Židům v rámci novozákonních spisů považován za žánr *sui generis*.¹¹ Pokud budeme považovat list Židům spíše za homiletickou výzvu, než teologické pojednání,

Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. Society of Biblical Literature 66, s. 103, 115–116.).

⁹ Stručný přehled bádání v oblasti žánru, struktury a rétoriky listu nabízím v úvodní kapitole 2.5.

¹⁰ Přesvědčivě dokazuje samostatnost i propojenost expozičních a exhortačních diskursů listu Židům například Guthrie (GUTHRIE, G. H., *The Structure of Hebrews: a Text linguistic Analysis*. Leiden/New York: E. J. Brill, 1994.). Mezi aktuální podnětné studie v oblasti rétoriky, které ukazují na svébytný vztah epideiktivu a deliberativu patří například ty od badatelů: MARTIN, M. W., WHITLARK, J. A., The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews. In: *New Testament Studies*. 2011, č. 57; MARTIN, M. W., WHITLARK, J. A., Choosing What is Advantageous: the Relationship Between Epideictic and Deliberative Syncrisis in Hebrews. In: *New Testament Studies* [rfh]. 2012, sv. 58, č. 3.

¹¹ Viz například článek ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*.

může to v praxi výrazně ovlivnit náš pohled na formulaci samotného důvodu sepsání tohoto spisu. Analýza parenetických oddílů v kontextu celého listu smí pak více osvětlit otázku důvodu sepsání epištoly, ale také situaci adresáta. Aktuálnost této debaty můžeme demonstrovat na dvou níže položených otázkách:

Mají apely autora listu Židům za úkol utvrdit v teologii? Tak například Eisenbaum:¹²

„autor se mnohem více zajímá o předmět, o kterém píše, konkrétně systematické pochopení christologie, spíše než o chování a dobrou životní situaci (well-being) svých posluchačů“

Anebo autorovy výzvy sledují spíše etické a pastorační motivy? Tak například Lane:¹³

„List Židům je pastoračně orientované kázání...“, které má za cíl „posílit, povzbudit a napomenout unavené a skleslé členy domácího sboru“

Jak vidno, debata na toto téma je mezi badateli živá a nebyla dosud celistvě zodpovězena.¹⁴

Ve svém nedávném přehledovém článku týkajícím se varovných pasáží epištoly Židům se Oropeza¹⁵ domnívá, že je potřeba opustit tradiční, ale velmi zúženou dogmatickou perspektivu arminiánského a kalvinistického tábora vykladačů. Do budoucnosti navrhuje, aby se další bádání v parenetických pasážích listu zaměřovalo na tyto čtyři přístupy:¹⁶

Zaprvé, je potřeba více studií, které by téma parenezí v listu zasadilo do současné debaty o teologii listu, jeho rétorice, sociální identitě adresáta, vztahu listu ke Starému zákonu, apod.

¹² EISENBAUM, P. M., Locating Hebrews within the literary landscape of Christian origins. In: GELARDINI, G. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Boston, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 222..

¹³ LANE, W. L., *Hebrews 1-8*. Dallas: Word Books Publishers, 1991, s. c..

¹⁴ Přehled současné diskuse týkající se naučného, polemického či parenetického záměru epištoly uvádím v kapitolách 2.3, 2.4 a 2.5.

¹⁵ OROPEZA, B. J., The Warning Passages in Hebrews: Revised Theologies and New Methods of Interpretation. In: *Currents in Biblical Research*. 2011, sv. 10, s. 15.

¹⁶ Podle Ibid., s. 15–16.

Zadruhé, je potřeba lépe vysvětlit, jak je v poselství listu zakomponována kombinace varování a ujištění.

Zatřetí, jakkoliv je identita autora listu neznámá, ovoce by mohla přinést diskuse nad povahou apostáze ve vztahu k situaci, která vedla k sepsání tohoto kázání. To zahrnuje i další pátrání v oblasti náboženského, kulturního a geografického pozadí čtenářů.

Začtvrté, závěry ze studia varovných pasáží v listu Židům by měly být důkladněji porovnány s dalšími novozákonními texty, které formulují podobnou, ale někdy i docela odlišnou tezi. Z této komparace se může ukázat, že raněkřesťanské komunity nemusely mít na otázku odpadnutí a návratu zpět zcela stejný pohled a proto se zřejmě ani interpretace těchto pasáží v listu Židům nemohou řídit dogmatickým předporozuměním badatele.

Níže navazuji na uvedená zjištění a konstatování badatelů, která jsou spolu s výše zmíněnými návrhy pro další bádání v oblasti pareneze listu Židům východiskem pro tuto práci.

1.2 Cíl, teze a metoda disertační práce

Cíl disertační práce

Cílem této disertační práce je analýza parenetických pasáží listu Židům z hlediska jejich záměru, funkce a teologického ukotvení. Výše popsany cíl práce lze rozvést do následných okruhů:

1. *Co je obsahem parenetických apelů v listu Židům?*
2. *Jakou má pareneze v listu formu a jaké používá prostředky?*
3. *Jak je pareneze zakotvena teologicky a co je jejím cílem?*
4. *Jaký pastorační profil implicitního čtenáře a jeho situace můžeme z listu Židům zrekonstruovat, pokud na něj nahlížíme z primární perspektivy parenetických oddílů?*

Skrze výše zmíněné otázky se chci zabývat hledáním významu, cíle a charakteristik parenetických textů v listu Židům a dotýkat se těchto oblastí.

Jak můžeme vyhodnotit povahu pareneze listu Židům? Existují nějaké klíčové motivy exhortací (oblast sémantiky pareneze)?

Jak autor formálně postupuje? Jaké používá rétorické a literární prostředky? Existuje nějaká dynamika mezi jednotlivými výzvami napříč parenetickými pasážemi listu (oblast formy pareneze)?

Jak můžeme vyhodnotit vztah mezi expozicemi a exhortacemi? Jak pareneze čerpá sílu z teologie listu a co je její funkcí (oblast pragmatiky parenetického textu)?

Co je příčinou těchto parenezí, resp. můžeme zrekonstruovat konkrétnější situaci, ve které se adresát nachází, a které autora vedly k sepsání listu?

Teze disertační práce

V této disertační práci ověřuji tezi, že pareneze v listu Židům se explicitně nezaměřuje na věroučné problémy komunity, ale míří na vnitřní motivaci a identitu křesťanského vyznavače nacházejícího se zřejmě pod náboženským a sociálním tlakem společnosti. Cílem autorovy pareneze je motivovat křesťanskou komunitu k odvaze kristovského vyznání a života navzdory potupě, kterou to může přinést. Parenetické výzvy jsou vystavené na teologickém argumentu. Autorův záměr je podepřen důmyslnou prací se starozákonními i helénistickými obrazy za pomoci židovských i řeckých kategorií výkladu. Ojedinelé propojení teologie a pareneze lze vyjádřit jako – v Novém zákoně jedinečně vyjádřenou – vzájemnou závislost pareneze na teologickém výkladu a teologie, která slouží parenetickým záměrům autora.

Metoda disertační práce

Pro zodpovězení badatelské otázky jsem zvolil metodu exegetickou a teologickou. V práci budu exegetovat všechny parenetické pasáže listu Židům za použití dalších relevantních primárních zdrojů a odborné sekundární literatury. V exegezi tak půjde především o gramatickou, literární,¹⁷ sémantickou a teologickou analýzu jednotlivých apelů, užití symbolické řeči, pastorálních a teologických motivů v kontextu celého listu a rozbor starších křesťanských a jiných tradic v textu. Budu rovněž přihlížet k rétorické analýze jako k dílčímu užitečnému nástroji výkladu. Pomocí syntézy klíčových podnětů se pokusím definovat parenetický záměr autora v parenetických pasážích a zařadit je do širšího celku epištoly.

¹⁷ Pojem literární analýza či literární kritika je v současném bádání chápána mnoha způsoby. V této práci výrazem literární analýza rozumím to pojetí, které se zabývá především „literárně-estetickými důrazy textu, které nesou i morální hodnotu“, spolupracuje s poznatky rétorické kritiky a podílí se na strukturální analýze (viz LUKEŠ, J. „Rétorická kritika“ - její vznik, vývoj a přínos pro oblast novozákonní exegeze. In: *Theologická revue*. roč. 2009, č. 1-2, s. 10. pozn. 45; cituji podle stránkování článku na www.academia.edu).

Konkrétní postup

Tato úvodní kapitola (1.) si klade za cíl nejprve vyjasnit aktuálnost tématu, cíl, tezi, metodu a přínos disertační práce na pozadí dějin bádání v listu Židům ve světě a v České republice se zvláštním zřetelem na parenezi listu Židům.

Následuje kapitola „Úvodní otázky k listu Židům a parenetická perspektiva“ (2.), kde za použití sekundární literatury shrnuji současnou debatu ohledně základních otázek kolem listu Židům a vyjasňuji v ní svou pozici. Předložená témata se pokouším nahlížet z perspektivy parenetické problematiky listu, která je cílem této práce a která s mnohými z úvodních otázek přímo souvisí. Shrnutí a závěry aktuální badatelské diskuse na daná témata by mělo být následnou exegezi příslušných oddílů podepřena či ještě více rozvinuta. Jsem si vědom, že obsahové zpracování úvodních otázek problematiky listu není vyčerpávající. Cíl těchto přehledových kapitol spočívá především ve snaze seznámit čtenáře se současným bádáním v daných otázkách a formulovat východiska pro následnou exegetickou práci.

Hlavní kapitolou práce je její exegetická část nazvaná „Pastorační strategie autora listu“ (3.). V této kapitole exegetuji všechny parenetické oddíly (2,1-4; 3,7-4,13; 4,14-16; 5,11-6,12; 10,19-39; 12,1-29 a 13,1-25) výše popsanou metodou. Na konci každé vykládané perikopy následně shrnuji základní poznatky ohledně parenetické strategie a portrétu adresáta. Příležitostně zde zařazuji i několik exkursů (jejich přehled nabízím v obsahu práce) k tématům, které mají přesah k sekundárním cílům této práce nebo detailněji dokládají některé jednotlivosti vyházející z exegeze. Do jisté míry můj výklad parenetických oddílů bude odkazovat i na předchozí přehledovou kapitolu. Vzhledem k tomu, že jsou pareneze v listu Žd úzce svázané s teologickými výklady, budu se rámcově dotýkat i klíčových motivů v expozicích (zpravidla v rámci vymezení jednotky a kontextu oddílu). Nicméně vzhledem k omezenému rozsahu této práce nebude možné detailně exegetovat i je.

Závěrečná kapitola „Pareneze v listu Židům – shrnutí a vyhodnocení“ (4.) si klade za cíl shrnout exegetické poznatky (kapitola 3.) v kontextu přehledových úvodních témat (kapitola 2.) a zodpovědět hlavní badatelskou otázku formulovanou v úvodní kapitole (1.). Tato kapitola je strukturovaná do čtyř podkapitol a závěru.

1.3 Přehled dějin bádání

1.3.1 Nejstarší interpretace

Vedle jednotlivých odkazů z nejstarších dokumentů církevní historie k listu Židům byla sepsána řada historických komentářů nebo sérií kázání.¹⁸ Zde můžeme uvést například třicet čtyři kázání Jana Zlatoústého na list Židům,¹⁹ výklad listu od Tomáše Akvinského,²⁰ komentáře Martina Luthera,²¹ Jana Kalvína²² a různých jezuitských či puritánských autorů, ze kterých sluší zmínit například masívní sedmisvazkové dílo od Johna Owena.²³

Pokud bychom se pokusili zjednodušeně shrnout, čemu se v souvislosti s listem Židům věnovali starší křesťanští vykladači, bude to zřejmě těchto pět velkých oblastí: autorství listu (v souvislosti s osobou apoštola Pavla); christologie listu (v souvislosti s debatou o lidství a božství Krista a o postavě Melchisedeka); polemika křesťanství s židovstvím; polemika katolického a protestantského pohledu (v souvislosti s výkladem melchisedekovského podávání chleba a vína jakožto eucharistické oběti, popř. s tématem kněžství v církvi); odpadnutí od víry a (ne)možnost druhého pokání. Debata na tato

¹⁸ Na dlouho zřejmě nejlépe zpracovaný přehled dějin výkladu listu Židům od raného křesťanství do novověku nabízí komentář od Craiga Koestera. (KOESTER, C. R., *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2001, s. 19–63. V roce 2012 vyšel péčí editorů J. C. Laansma a D. J. Treiera sborník, který se věnuje dějinám interpretace listu Židům od vybraných postav církevní historie (LAANSMA, J. C., TREIER, D. J. (ed.), *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. London, New York: T&T Clark, 2012.). Velmi užitečný je i zde komentovaný přehled další literatury věnovaný dějinám interpretace listu Žd na s. 3, pozn. 8.

¹⁹ „ΕΡΜΗΝΕΙΑ Εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολὴν, ἐκτεθειῶσα ἀπὸ σημείων μετὰ τὴν κοίμησιν αὐτοῦ, παρὰ Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας.“ ZLATOÚSTÝ, J., *Enarratio in Epistulam ad Hebraeos*. PG, 63, s. 9.

²⁰ AQUINAS, T., *Biblica. Super Epistulam ad Hebraeos* [online]. Bonis Auris, 1998. [cit. 06.02.2021]. Dostupné na internetu: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Biblica,_Super_Epistulam_ad_Hebraeos,_LT.pdf. Komentář vznikl v letech 1265-1268.

²¹ LUTHER, M., Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/1518). In: LUTHER, M. *Gesammelte Werke: Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. Berlin: Directmedia, 2002. Digitale Bibliothek Band 63.

²² KALVÍN, J., *Commentaries on the Epistle to the Hebrews* [online]. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1948. CCEL.

²³ OWEN, J., *An Exposition of the Epistle to the Hebrews with Preliminary Exercitations. Vol. I-VII* [online]. Edinburgh, London: Johnstone and Hunter (Logos Bible Software), 1862. John Owen publikoval první část svého komentáře v roce 1668, poslední díl dopsal v roce 1684.

témata spolu přitom často úzce souvisela. Obsah těchto diskusí stručně naznačím v následujících odstavcích a poté se pokusím shrnout, v jakém smyslu se nejstarší interpretace věnovaly parenezi listu Židům.

Pavlovo autorství spisu

Církevní otcové se přikláněli k Pavlově autorství i přes notoricky známé pochybnosti zmíněné už u Klementa Alexandrijského, Origena či Eusebia.²⁴ Otázka autorství listu nebyla tak důležitá z teologického hlediska, jako spíše z hlediska zařazení epištoly do kánonu Nového zákona.²⁵ Můžeme shrnout, že až do třetího století po Kristu panovaly neshody ohledně autorství apoštola Pavla zvláště v západní církvi. Ve východní části byl spis přijímán do kánonu Písem i díky platónsky znějícímu hlasu epištoly.²⁶ O celkovém přijímání listu Židům mezi Pavlovy (a tedy kanonické) spisy svědčí i zařazení epištoly hned za list Římanům v nejstarším písemném dokladu epištoly v papyru P⁴⁶. K uznání listu Židům jakožto Pavlově dopisu definitivně došlo roku 393 na synodě v Hippo a roku 397 a 409 v Kartágu, kde se na list Židům odkazuje jako na jednu ze třinácti Pavlových epištol. Důležité prohlášení nacházíme také u Jeronýma, který dosvědčuje, že epištola je od Východu po Západ považovaná za Pavlova. Podobně hovoří i Augustin z Hippo.²⁷ V pozdním středověku otázku Pavlova autorství zpochybnil i Jan Kalvín či Martin Luther, který za autora navrhl jméno Pavlova spolupracovníka Apolla.²⁸

²⁴ Klement Alexandrijský se domníval, že údajně Pavlem napsaný list Židům byl přeložen do řečtiny Lukášem. Klement sám podává vysvětlení, že Pavel se v dopise nepodepsal proto, že Židé „měli plno předsudků proti němu, proto nanejvýš moudře prý nechtěl hned na počátku uvádět své jméno“ (HE 6,14; Překlad J. Nováka v EUSEBIUS, Církevní dějiny, s. 112). Eusebius předkládá také známý citát od Origena, který se vyjadřuje k listu Židům takto: „abych vyslovil svůj názor, myslím, že myšlenky jsou apoštola, vyjadřování a celá skladba že patří někomu jinému, který si zapamatoval, co učitel řekl, zapsal a blíže osvětlil. Jestliže obec považuje tento list za Pavlův, možno s tím souhlasit. Vždyť ne bez důvodů považovali předkové tento list za Pavlovo dílo. Kdo však list napsal, to ví jen Bůh. Spisovatelé, jejichž spisy se nám zachovaly, jedni jej připisují římskému biskupu Klementovi, druzí autoru evangelia a Skutků apoštolů Lukášovi“ (HE 6,25; překlad J. Nováka v Ibid., s. 118.). Rezervovaný postoj k autorství Pavlově tak má zřejmě i Eusebius sám.

²⁵ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*. Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag/Neukirchener Verlag, 1990, s. 19.

²⁶ KOESTER, *Hebrews*, s. 19–24.

²⁷ Podle Ibid., s. 27.

²⁸ Více u Ibid., s. 35–37. Je známo, že Lutherův pohled na epištolu Židům nebyl v průběhu času neměnný. Tzv. „mladý Luther“ ještě přijímá Žd jako list apoštola Pavla (LUTHER, *Vorlesung über den Hebr*, s. 790.). Teprve později vyjadřuje pochybnosti o Pavlově autorství (jedná se o předmluvu k epištole Židům z roku 1522) a nechává tuto otázku otevřenou

Spor o christologii

Nejstarší rozpracování christologických témat listu Židům nabízí už První list Klementův,²⁹ který připomíná Ježíše jako velekněze (1 Kl 36,1) a nabádá k úctě ke Kristově krvi (7,4; 21,1) a naději ve vzkříšení Kristově (42,3).³⁰ Tento spis z konce prvního století po Kristu si zároveň zachovává i výraznou parenetickou dikci epištoly Židům. Nacházíme v něm časté použití první osoby množného čísla v exhortacích, odkaz na kontext utrpení křesťanů nebo čerpání povzbuzení z biblických svědků víry (srv. Žd 11). Oproti listu Židům jsou pareneze Klementa římského zaměřené už mnohem konkrétněji (v listu Žd takto jen třináctá kapitola) a jednotlivé etické pokyny jsou rozprostřeny celým listem.

Potvrzení Pavlova autorství a zařazení spisu do kánonu Písma do nemalé míry ovlivnily christologické a trojiční diskuse ve čtvrtém a pátém století po Kristu, ve kterých sehrál list Židům důležitou roli. Zatímco se arianismus opíral o Žd 3,1-2, Athanasius poukazoval na vysokou christologii v Žd 1,1-4.³¹ Origenes³² se ve své nauce o *apokastasis* odkazoval na list Židům a kněžství Kristovo, zvláště o text Žd 2,9 a 10,12-13, který spolu s 1 K 15,25 interpretuje Ž 110. Podle Origena nesmírná moc Kristovy oběti a vlády způsobí univerzální spasení všech lidí i rozumových bytostí (včetně padlých andělů a ďábla).³³ Origenes také ve výkladu Janova evangelia proti sobě postavil dočasné kněžství

(LUTHER, M., Vorrede zum Hebräerbrief (1522). In: LUTHER, M. *Gesammelte Werke: Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. Berlin: Directmedia, 2002. Digitale Bibliothek Band 63, s. 3090). V kázání na Žd 1,1-4 (rovněž z roku 1522) uvádí, že autorem mohl být Apollos, poté v kázání v roce 1537 a jasně pak v komentáři na knihu Genesis v roce 1545 (podle ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989, s. 4, pozn. 27).

²⁹ Srovnání jednotlivých důrazů a zřejmou literární závislost 1Kl na listu Žd ukazují v kap. 2.2.

³⁰ Zde ale můžeme spatřovat vliv spíše prvního listu do Korintu.

³¹ Podle KOESTER, *Hebrews*, s. 25.

³² Podle RAMELLI, I. L. E., The Universal and Eternal Validity of Jesus' Priestly Sacrifice: The Epistle to the Hebrews in Support of Origen's Theory of Apokastasis. In: BAUCKHAM, R. et al. (ed.), *A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts*. London: T&T Clark, 2008, s. 213. Origenes výklad Ž 110 skrze list Žd zmiňuje vícekrát a v různých spisech (s. 213-216) a jeho nauka o *apokastasis* ve skutečnosti bojuje proti „determinismu gnostické teorie predestinace skrze nutnost“. (s. 220) Ramelli tuto Origenovu nauku tedy přisuzuje křesťanskému vlivu, nikoliv platonismu nebo stoicismu. (s. 221)

³³ Viz také ATTRIDGE, H. W., Jesus the Incarnate High Priest: Intracanonial Readings of Hebrews and John. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 95, s. 287.

Árona (které může mít každý člověk) a věčné nikým nenapodobitelné kněžství melchisedekovské, které náleží jen Kristu.³⁴ Samostatné kázání na Melchisedeka máme doložené i u Jana Zlatoústého.³⁵

Význam epištoly Židům pro učení o Kristu demonstruje také Tomáš Akvinský už tím, že ve svém komentáři k biblickým spisům řadí epištolu Židům hned za evangelia, „protože zjevuje moc milosti Kristovy jako hlavy církve“.³⁶ Téma věčného kněze podle řádu Melchisedekova se samozřejmě hojně vyskytuje i v pozdější křesťanské literatuře, jak dokládá *Imitatio Christi* od Tomáše Kempenského, které je inspirované texty Žd 11,13 a 13,14³⁷ nebo ve spisech Martina Luthera, Jana Kalvína, Johna Owena či novověkých katolických exegetů.

Polemika proti Židům

Jak už bylo zmíněno, od samotného počátku recepce listu Židům, křesťanští autoři list často využívali v polemické diskusi. Ať už vůči různým křesťansko-gnostickým interpretacím (Irenej z Lyonu, Epifanius ze Salamíny) nebo proti Markionovi a proti Židům. Právě v polemice vůči Židům a jejich výkladu Písem byla tato epištola zmiňována asi nejčastěji (Justin v *Dialogu s Tryfónem*, Tertulián nebo Augustin),³⁸ podobné polemické důrazy známe také v listu Barnabášově, Didaché a listech Ignátiových.³⁹ Toto čtení epištoly Židům přispělo k postulaci tzv. teologie náhrady, kdy Boží lid Izraele je nahrazen křesťanskou církví (angl. *supersessionism*),⁴⁰ odsud pak ale nebylo daleko ani k

³⁴ MIKULICOVÁ, M., *Figura Christi: Melchisedek v interpretaci raněkřesťanských autorů*. In: BROŽ, J. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019. Pro Oriente: dědictví křesťanského východu 47, s. 123.

³⁵ ZLATOÚSTÝ, J., *Homilia de Melchisedeco*. PG, 56, s. 257–262.

³⁶ BENESH, D. T., *Thomas Aquinas on Hebrews: The Excellence of Christ*. In: *Tyndale Bulletin*. 2014, sv. 65, č. 2, s. 317.

³⁷ Podle KOESTER, *Hebrews*, s. 29.

³⁸ Podle MIKULICOVÁ, *Figura Christi*, s. 126–129.

³⁹ Těmto textům se věnuji podrobněji v kapitole 2.4.2, kde rozebírám možnou situaci sepsání epištoly jakožto dokumentu vymezující se vůči židovské synagoze.

⁴⁰ „někteří badatelé považují list Židům za text, který z celého Nového zákona prosazuje teologii náhrady nejvíce (*the most supersessionist text in the New Testament*), mnohem silněji, než v poselství evangelíí a u Pavla.“ EISENBAUM, P. M., *Ritual and Religion, Sacrifice and Supersession: A Utopian Reading of Hebrews*. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 346.

nebezpečnějším antijudaistickým či antisemitským interpretacím.⁴¹ Svartvik⁴² zmiňuje protižidovskou interpretaci Žd 8,13 v kázání Bedy Ctihodného (675-732 po Kr.). Alarmujícím produktem tohoto vývoje se stal nechvalně proslulý spis Martina Luthera z roku 1543 (*Von Juden und Ihren Lügen*)⁴³ a již v novodobé historii musíme zmínit často kritizovaný papežský dokument z druhého vatikánského koncilu, *Nostra aetate*.⁴⁴

Věroučné spory mezi katolickou církví a protestantskými církvemi

Způsob výkladu epištoly Židům významně poznamenalo období reformace, které spustilo polemické diskuse mezi katolickými a protestantskými vykladači. Katolické expozice epištoly Židům spatřovaly v epištole podporu pro své chápání kněžského postavení v církvi.⁴⁵ Kritiku kněžských neřádů, svatokupectví a nadřazeného postavení kněží naopak o list Židům (např. 6,6; 10,28-29; 13,14) opírali jak Jan Viklef, tak Jan Hus.⁴⁶ Žd 11,1 Husovi sloužilo po vzoru Augustina k vyjádření víry v neviditelnou církev, která se nemusí shodovat s církví pozemskou.⁴⁷ Také Luther v řadě svých spisů velmi rád vysvětloval tezi o ospravedlnění skrze víru právě odkazem na Žd 11.⁴⁸

⁴¹ Pro přehled historických přístupů k teologii náhrady, antijudaismu a antisemitismu v souvislosti s listem Židům viz KIM, L., *Polemic in the book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2006, s. 16.

⁴² SVARTVIK, J., *Stumbling Block or Stepping Stone? On the Reception History of Hebrews 8:13*. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 331–332.

⁴³ LUTHER, M., *Von den Juden und ihren Lügen*: Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern. In: *BlickPunkt.e: Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*. 2016, sv. 4. Ačkoliv Luther v tomto svém traktátu přímo z listu Židům necituje (opírá se vedle knih Mojžíšových o Ř 11,20 – nikoliv však už 11,26-29!), jeho spis velmi dobře zapadá do širšího kontextu anti-judaistických křesťanských výkladů novozákonních textů.

⁴⁴ Souvislosti vzniku tohoto dokumentu a následné diskuse, ve kterých figuruje interpretace Žd 8,13, popisuje SVARTVIK, *Stumbling Block*, s. 316–328.

⁴⁵ KOESTER, *Hebrews*, s. 25.

⁴⁶ Např. HUS, J., *O církvi*. Praha: Československá akademie věd, 1965, kap.12, pag. 122. (Srv. KOESTER, *Hebrews*, s. 33.)

⁴⁷ HUS, *O církvi*, kap. 4–5.

⁴⁸ Viz LUTHER, M., *Gesammelte Werke: Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. Berlin: Directmedia, 2002: Disputation über des Menschen Vermögen (s.898), Bericht über die Verhandlungen in Augsburg mit Luther (s. 1005), Ein Urteil Luthers über die Klostersgelübde (s. 1603), Vom unfreien Willen (1525) (s. 1993), Die Thesen Luthers für fünf Promotionsdisputationen (1535-1537) (s. 2872), An Melanchthon (s. 7221), atd.

Dalším významným okruhem sporu byla eucharistie. Melchisedekovo přinesení chleba a vína v Gn 14,18 a christologickou roli Melchisedeka v epištole Židům už někteří církevní otcové intepretovali jako svátostnou symboliku eucharistie. Klement Alexandrijský byl jeden z prvních, tento výklad spatřujeme ale i u Cypriána z Kartága, Ambrože z Milána nebo Jana z Damašku.⁴⁹ Matějec⁵⁰ v tomto smyslu upozorňuje také na díla dvou italských (Antonio Agelli, Robert Bellarina) a jednoho francouzského (Thomas Le Blanc) vykladače ze 17. století. Tito katoličtí pisatelé nachází analogie mezi Melchisedekem a Kristem, vyrovnávají se s židovskou rabínskou interpretací Žalmu 110, ale také se - následující závěry Tridentského koncilu – zapojují do živé argumentace ve prospěch chápání Večeře Páně jako eucharistické oběti s tou logikou, že je-li Kristus kněz, a Melchisedek podal Abramovi chléb a víno, pak mše je oběť. To zřetelně směřovalo proti výkladu luterského teologa Martina Chemnitze,⁵¹ nebo Kalvínově pojetí, že Melchisedek přinesl chléb a víno jen proto, aby unavené občerstvil a rozhodně se tu proto nedá hovořit o Kristově obětování chleba a vína při mši.⁵²

Varování před odpadnutím a nemožnost druhého pokání

Na závěr zmiňme ještě jedno důležité téma, které má za sebou rovněž bohaté dějiny interpretace a blízce se dotýká i tématu této práce. Některé parenetické pasáže silně varují před odpadnutím od víry (především Žd 6,4-6; 10,26-31; 12,16-17). Nejenže tyto texty vzbuzovaly otazníky s ohledem na Pavlovo autorství listu, ale zároveň se staly velmi důležitými směrovkami pro teoretické i konkrétní uvažování o návratu do církve těch, kteří odpadli. Nejstarší doklad, kde je rozsáhle využito téma apostáze, zřejmě na pozadí listu Židům, je Pastýř Hermův, který reaguje na pronásledování křesťanů a jejich asimilaci v řeckém prostředí.⁵³ Text Žd 6,4-6 hrál významnou roli taky pro novaciány a donatisty, kteří o tento text opírali výklad, že ti, kteří během pronásledování odpadli od víry a zapřeli Krista, nemohou se zpět vracet skrze

⁴⁹ MIKULICOVÁ, *Figura Christi*, s. 124–125.

⁵⁰ MATĚJEC, C. T., „Kněz navěky podle řádu Melchisedeka“ v raněnovověké katolické exegezi. In: BROŽ, J. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.

⁵¹ *Ibid.*, s. 239–246. Srv. KOESTER, *Hebrews*, s. 31–40.

⁵² KALVÍN, *Commentaries*, s. 144, 191, 196-197, atd.

⁵³ Rozbor varování před odpadnutím u Pastýře předkládám v kapitole 2.4.3 a v exegetické části k Žd 6, v kap. 3.4.4.

pokání. Vůči tomuto postoji se výslovně vzepřel Ambrož Milánský, který vůči novaciánům argumentuje ve svých dvou knihách *O pokání I a II*, kde pracuje s myšlenkou Boží milosti, která odpouští všechny hříchy skrze pokání, a s mocí církve rozvazovat. Oddíl Žd 6,4-6 Ambrož⁵⁴ vykládá tak, že neopakovatelnost se týká křtu, ale pokání je možné opakovat.⁵⁵ Stejně vykládá tento oddíl také Jan Zlatoústý.⁵⁶ Ve středověku byla tato pasáž často užívána pro varování před hříchem. Nemožnost druhého pokání se pak rovněž interpretovala ve smyslu varování před opakovaným křtem.⁵⁷ Po reformaci tento oddíl z listu Žd ovládly interpretace kalvinistického a arminiánského tábora. V prvním případě byla nemožnost obnovení víry chápána tak, že se týká jen zavržených, a ne vyvolených. V druhém případě byl text vykládán jako varování před ztrátou spasení a hříchu proti Duchu svatému.⁵⁸

Nastíněný přehled nejstarších interpretací listu Židům ukazuje na to, že autoři byli až na výjimky zaměřeni především na výkladové pasáže a ryze dogmaticko-polemické otázky. Pouze v tématu varování před apostázi, resp. nemožnosti druhého pokání, byla pozornost starších autorů soustředěna i na výklad vybraných parenetických pasáží epištoly Židům. Využití parenetických motivů epištoly nacházíme spíše v textech, které měly povzbudit křesťany v utrpení, jak to vidíme v Prvním listě Klementově nebo v kázání Jana Zlatoústého. Konkrétní interpretace exhortací v listu Židům od významných postav církevní historie tedy celkově poznáváme spíše z komentářů a ucelených pásem kázání na list Židům.

⁵⁴ AMBROŽ, *De Poenitentia* II.2.6-12 (PL 16, s. 497-499).

⁵⁵ K tématu padlích a k Novaciánovi viz také CYPRIÁN, *Epistolae* 51–53 (PL 4, s. 482-488). Dopis 52 v překladu zde: <https://www.newadvent.org/fathers/050651.htm>

⁵⁶ ZLATOÚSTÝ, *HomHeb IX*, PG 63, s. 78-80.

⁵⁷ Podle OROPEZA, *The Warning Passages*, s. 82.

⁵⁸ Viz WILSON, S. G., *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity*. Minneapolis: Fortress Press, 2004; BATEMAN IV, H. W., *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Ind: Kregel Publications, 2007; OROPEZA, *The Warning Passages*.

1.3.2 Přehled současného bádání v listu Židům⁵⁹

Přestože můžeme autora epištoly považovat vedle Pavla a Jana za největšího teologa v Novém zákoně,⁶⁰ z hlediska dlouhotrvajícího malého zájmu badatelů si epištola Židům zasloužila označení „popelka“ Nového zákona.⁶¹ Jedním z důvodů malého zájmu o list Židům mohly být jak dějiny protizidovské interpretace listu, bohatý symbolický svět epištoly, tak nesnadné zodpovězení klasických úvodních otázek (autor, adresát, rok a místo sepsání), díky čemuž se list jen stěží dal pevně zakotvit a studovat s jinými spisy Nového zákona.⁶²

Dá se povědět, že od vydání vlivného a dosud skvělého komentáře od Harolda Attridge⁶³ a zveřejnění McCulloghova okřídleného označení stavu bádání v epištole Židům, jakoby odstartoval i trvalý nárůst počtu studií, monografií a komentářů věnovaných tomuto mimořádnému spisu Nového Zákona.⁶⁴ Tento zájem badatelů neutuchá ani v prvních dvou dekadách po přelomu tisíciletí. V mnohém tyto práce navazují na aktuální poznatky z rozličných disciplín aplikovaných pro studium Nového zákona a zvláště pro pavlovské bádání. Důležitým impulsem k zabývání se epištolou Židům jsou také publikované starověké texty helenistického, židovského i

⁵⁹ V této kapitole nabízím jen stručný přehled hlavních témat, která se v souvislosti s epištolou listu Židům aktuálně řeší v posledních zhruba třiceti letech. Podrobnější diskuse badatelů k většině z těchto okruhů představuji ve 2. kapitole, kde se zaměřuji na ty podněty, které souvisí s porozuměním pareneze a parenetických oddílů v listu Židům.

⁶⁰ Tak například LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 1; viz také MATERA, F. J., *The Theology of the Epistle to the Hebrews*. In: MASON, E. F., MCCRUDEN, K. B. (ed.), *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students*. Atlanta: SBL Press, 2011. Society of Biblical Literature 66, s. 190.

⁶¹ Toto označení pro vyjádření stavu bádání v epištole se stalo jedním z nejcitovanějších a nachází se téměř ve všech souhrnných pracích a komentářích. Pochází od prof. Cecila McCullougha (viz McCullough, J. C., “Hebrews in Recent Scholarship”. In: *Irish Biblical Studies*. 1994, č. 16, s. 66), kterému jsem osobně zavázán, že mi otevřel svět epištoly Židům. Také mu vděčím za laskavé a kritické poznámky k prvním verzím mé magisterské práce věnované christologii tohoto spisu, kterou jsem psal během svého pobytu na Union College při Queen University of Belfast.

⁶² LAANSMA, J. C., *Hebrews: Yesterday, Today, and Future; Illustrative Survey, Diagnosis, Prescription*. In: LAANSMA, J. C., TREIER, D. J. (ed.), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. New York: T&T Clark, 2012, s. 22–23.

⁶³ ATTRIDGE, *The Epistle*.

⁶⁴ Selektivní výběr titulů nabízím v seznamu použité literatury na konci této práce. Přestože jsem se snažil neopomenout žádný významnější komentář a studii, není docela v lidských silách obsáhnout veškeré práce věnované této epištole v posledních třiceti letech.

raněkřesťanského světa, ve kterých list Židům nachází své místo. K základní orientaci v aktuálních trendech bádání nám mohou posloužit nejen úvody současných komentářů,⁶⁵ ale i přehledové studie již zmíněného J.C. McCullougha,⁶⁶ dále G.H. Guthrieho,⁶⁷ B.R. Dyer,⁶⁸ C. Koester,⁶⁹ v kontextu novozákonního bádání a dějin dogmatu také studie od J. Laansmy.⁷⁰

Výše zmíněná úvodní témata listu Židům (autor, adresát, rok, místo a situace sepsání) prošla v současném bádání důkladnou revizí,⁷¹ a i když, až na výjimky, nepřinesla zásadní pokrok v konkrétním historickém zasazení epištoly,⁷² pomohla výrazně upřesnit myšlenkový svět epištoly v rámci helenisticko-židovského a raněkřesťanského prostoru a zároveň vyloučit některé jen málo pravděpodobné hypotézy z minulosti.⁷³ Nadále se badatelé věnují komparacím výkladů v listu Židům s hermeneutickými přístupy helenistické, platónsky nebo gnosticky laděné literatury (vedle klasických autorů, např. Plútarchos nebo gnostické spisy z Nag Hammádí), raněžidovské literatury (Filón Alexandrijský, spisy kumránské komunity esejců) a v poslední době sílí hlas i o větší zapojení listu do bádání v rámci novozákonní a

⁶⁵ Z několika desítek komentářů, které vyšly v posledních třiceti letech, některé poskytují svou délkou skutečně úctyhodné (nebo tematicky speciálně zaměřené) úvody k textu, rétorice, teologii, sociálnímu a historickému pozadí epištoly. Patří k nim zvláště GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*; LANE, *Hebrews 1-8*; WEISS, H.-F., *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991; DESILVA, D. A., *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000; KOESTER, *Hebrews*; JOHNSON, L. T., *Hebrews: a Commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2006.

⁶⁶ MCCULLOUGH, "Hebrews in Recent Scholarship".

⁶⁷ GUTHRIE, G. H., Hebrews in its First Century Contexts: Recent Research. In: SCOT MCKNIGHT AND GRANT R. OSBORNE. (ed.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker, 2004.

⁶⁸ DYER, B. R., The Epistle to the Hebrews in Recent Research: Studies on the Author's Identity, His Use of the Old Testament, and Theology. In: *Journal of Greco-Roman Christianity & Judaism* [Supplemental Index]. 2013, sv. 9.

⁶⁹ KOESTER, C. R., 'In Many and Various Ways': Theological Interpretation of Hebrews in the Modern Period. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91.

⁷⁰ LAANSMA, *Hebrews: Yesterday, Today, and Future*.

⁷¹ Přehled nabízí GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 425–442.

⁷² Jeden z nedávných návrhů k autorství listu podnikl David L. Allen (ALLEN, D. L., *Lukan Authorship of Hebrews*. Nashville: B&H Academic, 2010), který předložil zřejmě nejserióznější a komplexní argumentaci pro evangelistu Lukáše jako pisatele listu. Ke kritice Allenova návrhu a přístupu ovšem viz například DYER, *The Epistle in Recent Research*, s. 105–109.

⁷³ Jako zvláště užitečnou studii zde lze jmenovat monografii od HURST, L. D., *The Epistle to the Hebrews: Its background of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

raněkřesťanské literatury (zvláště Skutky 7, 1 Petrova, První list Klementův, Pastýř Hermův, List Barnabášův, Didaché, apod.).⁷⁴

Neustále trvá diskuse badatelů ohledně důvodu sepsání epištoly, konkrétně pak, zda je list polemikou vůči židovské synagoze nebo nikoliv. V této oblasti se dospělo v posledních desetiletích k významným posunům, které do značné míry poupravily někdy až stereotypně opakovanou tezi, že epištola se vymezuje proti židovskému živlu, a otevřely se možnosti i řadě dalších alternativ pro situaci sepsání listu. Některé hypotézy, a to je podstatné, nemusí přitom vylučovat jedna druhou. Zdá se, že současné poznání o životě křesťanských sborů v římské říši dokonce vyžaduje pracovat s více variantami, neboť křesťanská existence v helenistickém světě čelila řadě společenských a náboženských výzev najednou.⁷⁵

Logicky zůstává tento spis fascinující svým teologickým profilem, zvláště svou originální christologií a eschatologií v rámci novozákonního kánonu.⁷⁶ V návaznosti na historické interpretace pokračuje debata o obtížných oddílech listu Židům týkající se nemožnosti druhého pokání, které zajímají nejen biblisty, ale i systematické teology.⁷⁷

Samostatnou kapitolou, která ovlivňuje pochopení teologie i členění listu, je význam a funkce použití Starého zákona v epištole.⁷⁸ Bádání v této oblasti lze současně rozdělit do čtyř okruhů:⁷⁹ 1. předloha starozákonního textu, kterou autor použil 2. vytváření struktury listu na základě užití konkrétních starozákonních textů 3. konkrétní exegetické metody autora 4. různé hermeneutické přístupy k textu epištoly. Je zřejmé, že citace z řeckého překladu Starého zákona vytváří klíčovou oporu jak pro výkladové, tak pro parenetické pasáže. Vedle významného narativu knihy Exodus, jsou nejčastěji citovány texty z Tóry a Žalmů. Jako obzvláště významný se jeví i nejdelší

⁷⁴ Podrobnější přehled bádání v otázce autora a charakteru listu viz kapitolu 2.1, v otázce datace listu kapitolu 2.2 a v oblasti adresáta kapitolu 2.3.

⁷⁵ Přehled bádání ohledně situace a možných oponentech v listu viz v kapitole 2.4

⁷⁶ Seznam některých aktuálních monografií a studií týkající se zvláště christologie a eschatologie listu Židům, jsem vložil již v kapitole 1.1 do poznámky pod čarou. Přehled teologie listu Židům a s uvedením základních děl věnující se tomuto tématu, viz kapitolu 2.6

⁷⁷ Viz k tomu přehled bádání v nejstarších interpretacích listu Židům (kap. 1.3.1) a v aktuálních studiích k parenezi listu (kap. 1.3.4)

⁷⁸ Užitečný přehled nabízí GUTHRIE, G. H., *Hebrews' use of the Old Testament: Recent Trends in Research*. In: *Currents in Biblical Research* [RAMBI]. 2003, sv. 1, č. 2; DYER, *The Epistle in Recent Research*.

⁷⁹ Podle GUTHRIE, *Hebrews' use of the OT*, s. 275.

starozákonní citát v celém Novém zákoně, Jr 31,31-34 (Žd 8,8-12), který někteří badatelé⁸⁰ považují za střed celé kompozice listu.⁸¹

Bádání ovlivňují i historické a konfesijní předpoklady pisatelů. U katolických badatelů lze nezdědka vidět tendenci častěji se zaměřovat na téma kultu a velekněžství, zatímco protestanští vykladači se zaměřují spíše na slyšení Božího slova a parenetický materiál v této epištole.⁸² Ve čtivé studii Koester⁸³ porovnává anglosaské (reformované), německé (luterské) a francouzské (katolické) badatele z první poloviny 20. století a zřetelně dokumentuje, jak má na interpretaci listu vliv nejen konfesijní a zeměpisné pozadí, ale i osobní historická situace těchto nesporných odborníků na list Židům. Zatímco A. B. Bruce a J. Moffat (tvořili jakési liberálnější křídlo presbyterní církve a snažili se apologeticky hájit křesťanství ve společnosti) v listu Židům vidí hlavní důraz na „svobodu přístupu“ a list považovali za jakousi apologii křesťanství, O. Michel a E. Käsemann (píšící své komentáře k Žd v nacistickém Německu jako členové Vyznávající církve) spatřovali hlavní důraz v listu Židům na Boží slovo, které je třeba následovat i v utrpení. A. Vanhoye (píšící pod přímým vlivem Druhého vatikánského koncilu, zvláště pak dokumentu *Lumen gentium* popisující Krista jako velekněze a věřící jako účastníky kněžství a kléru jako kněze zastupující Krista) ve svých komentářích, studiích ke struktuře a ve svém spisu k *Lumen gentium* staví do centra epištoly velekněze Krista, v Žd 10,22 spatřuje křest, ve 13,22 eucharistii a vůdci společenství jsou nahlíženi v podstatě jako kněží. Přestože v současnosti dochází u badatelů různých konfesí k bezesporu diverzifikovanějšímu výběru témat, než jak výše popisuje Koester, platí, že čtení listu Židům bývá ovlivněno interpretačním předporozumněním biblistů. Také můžeme konstatovat, že epištola zůstává i nadále centrem zvýšeného

⁸⁰ Např. GELARDINI, G., Hebrews, an ancient synagogue homily for Tisha Be-Av: its function, its basis, its theological interpretation. In: GELARDINI, G. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 117–118.

⁸¹ K využití Starého zákona v listu viz 2.1.2 a 2.5.3

⁸² pozorování pochází od Williama G. Johnssona, který toto konstatuje již v sedmdesátých letech minulého století ve svém článku 'The Cultus of Hebrews in Twentieth-Century Scholarship'. Podle SCHENCK, K. L., *Cosmology and Eschatology in Hebrews: The Settings of the Sacrifice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 9.

⁸³ KOESTER, „In Many and Various Ways“. Viz také KOESTER, *Hebrews*, s. 41.

zájmu právě katolických biblistů, z nichž mnozí se významněji zabývají kultem a kněžstvím v epištole.⁸⁴

Mezi staronová témata, která v posledních komentářích zabírají podstatnější část diskuse, než tomu bylo dříve, patří sociologické hodnocení komunity listu Žd, respektive sociální identity křesťanských komunit v řecko-římském světě vůbec. Dobrým příkladem ilustrujícím tento trend je i publikace sociálně rétorických komentářů a monografií k listu Židům.⁸⁵

Kontrast sakrálního a profánního, bohaté využití kultických obrazů i samotné chápání listu jako kázání vede některé badatele k interpretaci hlavních motivů epištole a výzev k adresátům z perspektivy bohoslužby,⁸⁶ projevující se symbolickým přistupováním k posvátnému místu,⁸⁷ kde hraje zásadní roli symbolika prostoru.⁸⁸ Tento spirituální přístup má bezesporu své opodstatnění a podobně jako rétoricko-sociologický model pomáhá vysvětlit výrazné využití tématu oběti, kultu, chrámu, kněžství do rétorické koncepce spisu.

Zájem novozákonníků posledních let o témata rétorické kvality textu, se pochopitelně nevyhnul ani bádání v epištole Žd, kde způsobuje doslova revoluci v pochopení smyslu i funkce epištole, která je dnes vcelku souhlasně považována za napsanou řeč.⁸⁹ Badatelé si všímají, že až 169 termínů v listu Židům nenacházíme v žádném jiném spise Nového zákona.⁹⁰ Stejně jak se se zápalu u listu Židům hodnotí řecké kategorie rétorických figur a stylů, tak se rovněž významně obrací pozornost i na oblast synagogálního kázání, kde

⁸⁴ Podle Lindarse je vliv epištole Židům na chápání církevního kněžství, liturgie mše a pojetí eucharistie jako oběti i dnes v Římsko-katolické církve zřejmý (Lindars, *The theology of Hebrews*, s. 138–142). Mezi významné současné katolické badatele, kteří se věnují epištole Židům, patří například Albert Vanhoye, Barnabas Lindars, Frank J. Matera, Luke Timothy Johnson, Knut Backhaus, u nás pak Jaroslav Brož či Ladislav Tichý.

⁸⁵ Viz například SALEVAO, I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews: the construction and maintenance of a symbolic universe*. London: Sheffield Academic Press, 2002; DESILVA, D. A., *Despising shame: honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. Více také níže v přehledu aktuálních studií k parenezi listu Židům.

⁸⁶ DUNNILL, J., *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

⁸⁷ ISAACS, M. E., *Sacred space: an approach to the theology of the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

⁸⁸ Viz např. BERQUIST, J. L., *Critical Spatiality and the Book of Hebrews*. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91. Více autorů k této otázce v kapitole o teologii listu, konkrétně 2.6.4.2

⁸⁹ Přehled bádání v rétorice, struktuře a žánru listu viz v kapitole 2.5

⁹⁰ GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 422.

epišťola nachází dobré srovnání. S touto tematikou úzce souvisí zkoumání struktury, která pravděpodobně patří k nejvíce studovaným ze všech novozákonních spisů.⁹¹

Nelze přehlédnout ani narůstající globální multikulturní a multináboženský zájem o list Židům. Ukazuje se, že epišťola nemusí být úspěšně interpretována jen evropskými a americkými křesťanskými autory, ale svůj ohlas získává i mezi africkými,⁹² židovskými⁹³ či muslimskými⁹⁴ badateli, z jejichž specifické kulturní a náboženské perspektivy může být list srozumitelný i tam, kde si některé moderní hermeneutické metody někdy neví zcela rady.⁹⁵

I přes tento potěšitelný stav nového bádání zůstává epišťola v promýšlení badatelů ještě často odpojená od zbytku Nového zákona, zvláště pavlovských epišťol, tak i další raněkřesťanské literatury. Ukazuje se, že jedním z důležitých kroků do budoucna bude, aby se tomuto bezesporu unikátnímu spisu, který je nahlížen z výše zmíněných čerstvých perspektiv, znovu našlo pevné místo mezi novozákonními a raněkřesťanskými spisy, s nimiž sdílí nejen teologické pozadí, ale také historickou situaci raněkřesťanských sborů v helenistickém světě.⁹⁶

1.3.3 České bádání k listu Židům

Česká bibliografie věnovaná studiu tak zásadního spisu Nového zákona je v posledních desetiletích spíše skromná. Jednou z mála zevrubnějších - a mimořádně podařených - studií na list Židům se na dlouho stala práce Pavla Filipiho,⁹⁷ ve které se zaměřil na pastýřský rozměr listu Židům. Filipi⁹⁸ se

⁹¹ THOMPSON, J. W., *Hebrews*. Baker Academic, 2008, s. 13.

⁹² NYENDE, P., Why Bother with Hebrews? An African Perspective. In: *Heyř*. 2005, sv. XLVI.

⁹³ BOYARIN, D., Midrash in Hebrews / Hebrews as Midrash. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Contexts*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91.

⁹⁴ OMAR, A. R., Embracing the „other“ as an extension of the self: Muslim reflections on the Epistle to the Hebrews 13:2. In: *Anglican Theological Review*. 2009, sv. 91, ř. 3.

⁹⁵ Srv. LAANSMA, *Hebrews: Yesterday, Today, and Future*, s. 26.

⁹⁶ Podobně také GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 415.

⁹⁷ FILIPI, P., Verbum Solatii. Epišťola Židům a pastýřská péče. In: MOLNÁR, A., SMOLÍK, J. (ed.), *Biblické studie*. Praha: Kalich, 1982.

⁹⁸ FILIPI, P., Kázání na starozákonní text: Janu Hellerovi k šedesátým narozeninám. In: *Křesťanská revue*. 1985, sv. 52.

z homiletického hlediska věnoval listu Židům i o několik let později s badatelskou otázkou „jak kázat na starozákonní text“, kdy se zasvěceně opírá o výklad Žd 3-4. V roce 1982 byl při příležitosti udělení čestného doktorátu Boženě Komárkové teologickou fakultou basilejské univerzity čten její výklad Žd 13,11-14 s pronikavým apelem k nesení oběti v profánním světě „za hradbami“.⁹⁹ Výkladové úvahy k Židům 11 publikoval v osmdesátých letech minulého století také Jan Urban.¹⁰⁰

Ladislav Tichý¹⁰¹ napsal v rámci sborníku k pětadesátinám Petra Pokorného, mého školitele a vedoucího této disertační práce, přehledovou studii týkající se textové tradice a historického řazení listu Židům v nejstarších rukopisech. V roce 2007 Tichý publikoval studii k tématu smlouvy v listu Židům¹⁰² a listu se v omezeném rozsahu věnuje i ve svém Úvodu do Nového zákona¹⁰³ podobně jako Petr Pokorný¹⁰⁴. Studii na eschatologický sabat v Žd 3-4 a *Barn* 5 sepsala Eliška Havelková.¹⁰⁵ Článek ohledávající církevní praxi v Listu Židům na pozadí raněkřesťanských textů nedávno publikoval Stanislav Příbyl.¹⁰⁶ Tématu kněžství a osobě Melchisedeka v listu Židům, v kumránských a henochovských spisech se minimálně od přelomu tisíciletí soustavně zabývá Jaroslav Brož,¹⁰⁷ který v roce 2019 editoval sborník věnovaný osobě Melchisedeka, do kterého přispěl několika studiemi.¹⁰⁸

⁹⁹ KOMÁRKOVÁ, B., Novozákonní bohoslužba. In: *Křesťanská revue*. 1990, sv. 57, č. 3 (vydáno po revoluci).

¹⁰⁰ URBAN, J., *Svědkové víry: úvahy o galerii mužů a žen víry podle Židům 11*. Praha: Církev bratrská, 1984.

¹⁰¹ TICHÝ, L., Kam patří list Židům? In: KERKOVSKÝ, J. et al. (ed.), *EPITOAYTO: Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného*. Třebenice: Mlýn, 1998.

¹⁰² TICHÝ, L., Smlouva v Listu Židům. In: TICHÝ, L. et al. (ed.), *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta UP, 2007.

¹⁰³ TICHÝ, L., *Úvod do Nového zákona*. Svitavy: Trinitas, 2003.

¹⁰⁴ POKORNÝ, P., MRÁZEK, J., *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993; POKORNÝ, P., HECKEL, U., *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013.

¹⁰⁵ HAVELKOVÁ, E., Eschatologický Sabat v Žd 3,7-4,11 a Bar 15. In: *Studie a Texty Evangelické Teologické Fakulty*. 2014, sv. 2014, č. 24.

¹⁰⁶ PŘIBYL, S., Církevní praxe v listu Židům. In: *Revue církevního práva*. , sv. 2/19, č. 75.

¹⁰⁷ BROŽ, J., Melchisedek v Listu Židům a v kumránských listech. In: KUBÍN, P. (ed.), *Sborník Katolické teologické fakulty*. Praha: Karolinum, 2000. svazek III..

¹⁰⁸ BROŽ, J., Kristus - nový velekněz podle řádu Melchisedeka; Dva nebeští prostředníci (Druhá kniha Henochova); Cesty Melchisedekovy proměny (Židovské spisy Druhého chrámu), aj. in: BROŽ, J. ed. *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.

Dá se shrnout, že po dlouhá léta byl list Židům v české biblistice (zvláště té protestantské) jen na okraji zájmu a pozornosti si zasloužil spíše jen v kratších tematických studiích a článcích. Vedle Jiřího Ottera,¹⁰⁹ který v roce 2009 napsal stručné pojednání k celému listu Žd (a listu Judově), kterému dal příznačný název *Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení*, tak teprve před šesti lety vyšel obsáhlejší komentář od Jaroslava Brože,¹¹⁰ a tím zřejmě první dílo věnované celému listu Židům v naší zemi.¹¹¹

Krom odborného článku Pavla Filipiho a výkladu příslušných pasáží v komentáři od Jaroslava Brože se pastýřskému rozměru epištoly Židům a parenetickým výzvám v Česku nikdo soustředěně nevěnoval. Moje práce si tak klade za úkol přispět českému bádání v této oblasti, ve které volně navazují i na svou první práci věnovanou roli nízké christologie v parenezi autora lista Židům¹¹² a dílčí exegetické studie.¹¹³

¹⁰⁹ JIŘÍ OTTER, *Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení. List Židům. List Judův*. Praha: Kalich, 2009.

¹¹⁰ BROŽ, J. *List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2015.

¹¹¹ Na tomto místě se ale sluší zmínit, že díky práci českých vydavatelů a překladatelů nám jsou k dispozici alespoň některá díla zahraničních autorů přeložená do českého jazyka, která se listu Židům věnují. Mezi těmito jmenujme stručnější komentář LAUB, Franz. *List Židům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. České katolické biblické dílo. ISBN 80-7192-503-9; dále přehledové knihy od Vougy, Theissena, Södinga a jiných.

¹¹² PALUCHNÍK, P., *A unique role of Jesus' humanity in paraenesis in the epistle to the Hebrews*. Praha: Univerzita Karlova - Evangelická teologická fakulta, 2005. (magisterská práce).

¹¹³ PALUCHNÍK, P., Cesta k dospělosti: Analýza problému komunity a pastorační strategie autora v listu Židům 5,11-6,12. In: *Jednota v mnohosti: sborník konferenčních příspěvků = Unity in Diversity: conference proceedings = In pluribus unitas: 2016*. Chomutov: Luboš Marek, 2018. 5. PALUCHNÍK, P., Let Us Go Outside the Camp: Hebrews 13:13 and the Purpose of the Epistle. In: *Communio Viatorum*, 63, č. 3, 2021 (přijato k publikaci).

1.3.4 Aktuální studie k parenezi listu Židům

Situace adresáta listu

Většimu sluchu se dostalo parenetickým oddílům epištoly v monografii DeSilvy, *Despising Shame* a jeho dalších pracích,¹¹⁴ které přesvědčily širší badatelskou veřejnost o tom, že autorovy výzvy (a navazující teologické koncepty) v listu sledují antickou rétoriku cti a hanby, která ukazuje na postavení (identitu) komunity ve společnosti a před Bohem. Vedle tohoto výrazného *socio-rétorického pozorování* doloženého řadou příkladů z antické literatury spočívá síla DeSilvova přístupu také v tom, že při hodnocení adresátů a výzev pracuje více s textem samotným – a tedy i parenetickými oddíly - spíše než s hypotetickými kulturně-náboženskými teoriemi. Jistou slabinou, zdá se mi, je to, že až příliš přetěžuje právě sociologický výklad situace na úkor teologicko-pastoračního aspektu.

Řada historických i současných studií se nadále intenzívně zabývá situací adresáta na pozadí židovských či helénistických tradic.¹¹⁵ Tyto obsažné práce věnují pozornost jak výrazným teologickým konceptům, tak exhortacím v listu Židům. Málokdy se ale jedná o výklad celých pasáží nebo všech parenetických oddílů. Zasazení adresátů do historické situace je tak (v některých případech velmi selektivně) postavené na určitých oddílech či termínech vybraných z obou typů diskursu listu Židům. V současné době sem můžeme zařadit i práce badatelů, které chápou list Židům jako protiimperiální dokument.¹¹⁶ Přes značnou publikační činnost odborníků k listu Žd v posledních letech ve světě, bylo dosud jen málo monografií a větších studií věnováno charakteristice adresátů a účelu sepsání listu, jak na to poukázala i odbornice na list Židům z basilejské univerzity, Gabrielle Gelardini v jedné ze svých nedávných recenzí.¹¹⁷

¹¹⁴ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*; DESILVA, *Despising shame*; DESILVA, D. A., *The Letter to the Hebrews in social-scientific perspective*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012.; aj.

¹¹⁵ Přehled bádání v otázce adresátů a oponentů listu nabízím v kapitole 2.3 a 2.4.

¹¹⁶ Např. WHITLARK, J. A., *Resisting Empire: Rethinking the Purpose of the Letter to 'the Hebrews'*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.. Další zastánce tohoto chápání vztahu parenetických výzev a teologického zaměření listu zmiňuji v kapitole 2.4.4.

¹¹⁷ „It is unusual to devote a monograph to the "addressees" and the "purpose" of Hebrews, and such an undertaking thus deserves a priori commendation.“ Gabrielle Gelardini, review in *Catholic Biblical Quarterly* Date: January 1, 2009 ke knize M. Marohla (*Faithfulness and the Purpose of Hebrews: A Social Identity Approach*, Princeton Theological Monograph Series 82; Eugene, OR: Pickwick, 2008), s. xviii a 210.

Některé komentáře i nedávné studie ukazují, že pro obraz adresáta a pochopení cíle parenézí nepotřebujeme zvolit některou z mnoha hypotéz o nábožensko-historickém pozadí adresátů včetně navazujícího přesně definovaného záměru sepsání listu, který bývá často získáván přednostně z metafor a rétoriky výkladových pasáží. Zdá se totiž, že nedokážeme vždy dobře oddělit obraz autora od obrazu adresáta¹¹⁸ a narážíme na komplikovaný fenomén „zrcadlového čtení“ (viz 2.4.1). Mnohem slibnější je portrét adresáta nejprve opírat o parenetické texty epištoly, které přímo posluchače oslovují a připomínají minulý a současný obraz této komunity, jak to demonstroval například Koester,¹¹⁹ a až poté se pokoušet o zrcadlové čtení symbolů, narážek, citací z výkladových pasáží. Na tento přístup k odhalení situace adresáta nedávno poukázal také Dyer¹²⁰ ve své studii věnované sociálnímu kontextu epištoly, kdy definuje situaci adresátů z hlediska jejich utrpení. Více pisatelů¹²¹ tedy navrhuje, že zřejmě není nutné číst list Židům jako vymezující se dokument, ale pisatel může předně sledovat pastorační cíl povzbuzení v křesťanské víře (ať už toto povzbuzení či napomenutí je definováno jakkoliv).

Orálně-rétorická perspektiva

V posledních desetiletích se výrazně rozšířila debata věnující se rétorice a struktuře listu. Tyto monografie a jednotlivé studie v mnohém navazují na objevné práce Vanhoye¹²² a Guthrieho¹²³ (oba tyto badatelé přispívají i do současné diskuse) a zabývají se i funkcí a cílem parenetických výzev autora. Oblastí bádání v parenetických pasážích se úzce dotýká i debata ohledně žánru

¹¹⁸ ISAAK, J. M., *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*. Lewiston: E. Mellen, 2002.

¹¹⁹ KOESTER, C. R., Conversion, persecution, and malaise: life in the community for which Hebrews was written. In: *Hervormde theologiese studies*. 2005, č. 61.1–2.

¹²⁰ DYER, R. B., *Suffering in the Face of Death: The Social Context of the Epistle to the Hebrews*. Hamilton, Ontario: McMaster Divinity College, 2015. Tato disertační práce (pod vedením C. L. Westfall a S. E. Portera) byla publikována ve vydavatelství Bloomsbury T&T Clark v roce 2017 (protože se mi nepodařilo získat k publikaci přístup, vycházím z původní disertační práce).

¹²¹ Viz MASON, E. F., The epistle (not necessarily) to the „Hebrews“: a call to renunciation of Judaism or encouragement to Christian commitment? In: *Perspectives in Religious Studies*. 2010, sv. 37, č. 1.

¹²² Albert Vanhoye svůj postoj ke struktuře listu během mnoha desetiletí vícekrát upřesňoval na základě kritické diskuse s dalšími badateli. V této práci vycházím z jeho zřejmě nejnovější celistvé práce věnované epištole. Viz VANHOYE, A., *A Different Priest: The Letter to the Hebrews*. Miami: Convivium Press, 2011.

¹²³ GUTHRIE, G. H., *The Structure*.

epištoly, ve kterém hrají svou zásadní roli výzvy. Ač jednotlivé studie na témata rétoriky, struktury a žánru nepřináší komplexní výklad parenetických oddílů a jejich vztahu k teologii listu, exegeze exhortací v epištole Židům se bez závěrů v této oblasti neobejde. Mezi další aktuální podnětné studie na témata rétoriky, struktury a žánru patří práce Attridge, Olbrichta, Koestera, Gelardini, Übelackera a dalších.¹²⁴ V této práci se budu opírat o aktuální výsledky tohoto bádání v listu Židům (viz kapitola 2.5) a pokusím se je propojit s exegetickými poznatky z jednotlivých parenetických oddílů.

Varování před odpadnutím jako cíl pareneze v listu Židům

Výkladu varovných pasáží v listu Židům se v kontextu teologických diskusí o možnosti ztráty spasení v obsažnější studii věnoval McKnight.¹²⁵ McKnight dává důraz na potřebu čtení všech parenetických pasáží v listu a pečlivém odlišování čtyř charakteristických komponentů v každém parenetickém oddíle (popis posluchače, role hříchu, výzva/varování, důsledky). Přínos této práce je především v pečlivějším formálním zpracování jazykových variant pro označení hříchu a jeho důsledků, stejně tak i variací jednotlivých výzev. Je ovšem otázkou, jestli McKnightovo zaměření na roli hříchu jako hlavního tématu parenezí není příliš zúžené.

Ucelený výklad parenetických pasáží nabídl také H. Bateman IV v úvodní exegetické kapitole knihy *Four Views on the Warning Passages*,¹²⁶ která je doplněna o diskusi se zastánci čtyř různých teologických pohledů na apostázi.

Podobně se tématu apostáze a jejích možných příčin u adresátů listu Židům věnuje Oropeza v posledním díle z trojsvazkové edice o apostázi v Novém zákoně, v kapitole nazvané „Hebrews: Warning of Apostasy with no Restoration.“¹²⁷ Zde vysvětluje úvodní otázky listu, svá východiska a na omezeném prostoru exegeticky prochází všechny parenetické pasáže listu, ze

¹²⁴ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*; MATERA, *Moral Exhortation*; OLBRICHT, *Hebrews as Amplification*; KOESTER, *Hebrews, rhetoric (2002)*; WEDDERBURN, A. J. M., *The „Letter“ to the Hebrews*; GELARDINI, *Hebrews, an ancient synagogue homily*; ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*; ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis*; aj. Přehled oblastí bádání a dalších významných monografií a studií na toto téma v kapitole 2.5

¹²⁵ MCKNIGHT, S., *The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions*. In: *Trinity Journal*. 1992, sv. 13NS.

¹²⁶ BATEMAN IV, *Four Views*, s. 23–85.

¹²⁷ OROPEZA, B. J., *Churches under Siege of Persecution and Assimilation: Apostasy in the New Testament Communities, Volume 3: The General Epistles and Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012, s. 3–70.

kterých vytváří závěry pro svou práci. Obě posledně zmíněné studie poskytují solidní podklad pro možné příčiny tendence k odpadnutí v listu Židům, stejně jako i základních parenetických prostředků, kterými autor toto nebezpečí u adresátů odvrací. Užitečně také mapují dějiny interpretace těchto pasáží mezi arminiány a reformovanými.¹²⁸

V podnětných exegetických studiích McKnight, Bateman a Oropeza nezaujímají ovšem detailnější stanovisko, jakou funkci parenetické pasáže hrály v argumentu autora ve vztahu k teologii listu, jak jsou na sebe jednotlivé apely navázány. Problematika parenetických pasáží je pro účel knih více zúžena - a v tom je jejich největší přínos - na varovné apely autora před apostázi, které představují důležitý, ale ne jediný parenetický motiv.

Schmidt¹²⁹ se vyjádřil proti hypotéze ohrožení návratu do synagogy a nespátřuje hlavní problém čtenáře ani ve vnějším společenském tlaku. Poté, co shrne hlavní motivy parenetických pasáží, Schmidt dochází k závěru, že hlavním problémem adresátů je spíše morální letargie. Tedy, jakási pasivita ve víře a etickém konání. Autor listu Židům proto klade velký důraz na vytrvalost. Schmidt ve svém stručném článku ale podrobněji nevyjasňuje provázanost s teologickými pasážemi a zvláště jejich kultickou tematikou.

Vztah teologie a pareneze

Mezi nejdůležitější pole bádání v listu Židům patří vyjádření záměru sepsání listu. Při jeho hledání by mělo být zohledněno důsledné střídání výkladu a pareneze ve spisu, jak na to ve své studii poukázal například Matera.¹³⁰ Mezi práce, které propojují výrazný teologický koncept v listu s hortativním programem autora, patří kniha od Scotta Mackie.¹³¹ K vyjádření vztahu mezi doktrínou a etikou v listu Židům je podle Mackieho¹³² vhodné se věnovat především eschatologii a situaci adresátů. Mackie v návaznosti na starší práce badatelů (Thompson, Gräser, Barret, Hurst, aj.) ukazuje na svébytnou eschatologii listu, kterou inovativně a přesvědčivě zasazuje do toku parenetických výzev listu. Závěry Mackieho považují v mnohém za velmi

¹²⁸ Viz také OROPEZA, *The Warning Passages*.

¹²⁹ SCHMIDT, T. E., Moral lethargy and the Epistle to the Hebrews. In: *The Westminster Theological Journal*. 1992, sv. 54, č. 1/2.

¹³⁰ MATERA, *Moral Exhortation*.

¹³¹ MACKIE, S. D., *Eschatology and exhortation in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. (zpracovaná nejprve jako disertační práce).

¹³² *Ibid.*, s. 2–26.

přínosné a blízké mým závěrům v této práci. Nicméně, díky exegetickému zaměření na eschatologii listu, se Mackie nevěnuje detailnějšímu výkladu všech výzev parenetických oddílů, z nichž právě ne všechny jsou pointovány pouze eschatologicky.¹³³

Provázanost vztahu výkladových pasáží a pareneze prezentoval ve své monografii také Griffith,¹³⁴ který spatřuje hlavní záměr pisatele listu Židům v propojení teologie Božího mluvení a pareneze upomínající k potřebě slyšet Boží hlas. Také Griffithova práce podle mého soudu potvrzuje, že je na místě brát větší zřetel na literární a rétorickou provázanost obou typů diskursu v epištole a pokoušet se je vyjádřit v jednotném pareneticko-teologickém konceptu. Griffith navazuje na starší studie (Backhaus, Weiss, Lane, Johnson, aj.), které si všímají tématu Boží řeči v listu Židům. Griffithova práce přesvědčivě ověřila platnost těchto návrhů. Osobně se přikláním chápat Boží promluvení v listu Židům jako dominantní pareneticko-teologický motiv. Zřejmě je ale potřeba posoudit, do jaké míry lze Griffithovu tezi harmonizovat s klíčovými pozorováními v oblasti společenského statutu adresátů (DeSilva) a christocentricky (Lane¹³⁵) či eschatologicky motivované exhortace (Mackie), o což bych se rád pokusil v této mojí studii.

V dalším bádání týkající se pareneze v listu je potřebné se zajímat i o další obsažnější studie týkající se teologie a záměru sepsání listu (přehled nejvýznamnějších okruhů bádání a příslušných monografií viz v kapitole 2.6). Ač konkrétní návrhy badatelů ne vždy sledují rétoricko-sociální situaci adresáta a parenetické motivy listu, je přínosné porovnat teologické závěry se samostatnou analýzou parenetických pasáží.

Tímto směrem kráčí i některé stručnější studie, které alespoň zčásti vyvažují deficit v této oblasti bádání. Backhaus¹³⁶ publikoval skvělý přehledový článek k parenezi listu, ve kterém si klade základní dvě badatelské

¹³³ Mackie například poněkud opomíjí rozměr exhortací parenetického oddílu 4,14-16, které jsou spíše než jen eschatologicky (srv. s. 202-211) motivovány nízkou christologií a solidaritou velebněžské blízkosti věřícím v jejich aktuální situaci pozemského putování. Do určité míry si tohoto nadřazení eschatologie nad christologií listu je Mackie vědom, proto navrhuje hovořit o „christocentrické eschatologii“ (s. 2) a o listu jako o „christocentrickém eschatologickém slově napomenutí“ (s. 232).

¹³⁴ GRIFFITHS, J. I., *Hebrews and Divine Speech*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

¹³⁵ „Christologie je autorovou pastorační reakcí na krizi adresátů.“ LANE, *Hebrews 1-8*, s. cxxxviii.

¹³⁶ BACKHAUS, *How to entertain angels*.

otázky: 1. Jaký je vztah mezi etickými výzvami a obecnou teologickou koncepcí listu? 2. Proč se etické exhortace omezují na hranice křesťanské komunity? K první otázce Backhaus neprve definuje gramatickou formu parenezí a dále jednotlivé pokyny užitečně rozděluje do čtyř kategorií na kognitivní instrukce (důraz na poznání), dynamická slovesa (důraz na přistupování a a vstupování), kultický a sociologický styl ilustrací (důraz na vnější nebeský svět) a běžnou parenezi (pragmatické výzvy Žd 13). Cíl Žd 13, není, podle Backhause,¹³⁷ inspirován náhodně, ale je definován „vědomým záměrem položit základ křesťanské komunity uvnitř sociálního světa prvního století“. Svou druhou badatelskou otázku Backhaus zodpovídá na pozadí hraničního sociálního statutu mezi společenostmi a komunitou. Kultický symbolický nebeský svět slouží autorovi k potvrzení legitimacy existence křesťanů v tomto pro ně nepřátelském světě. Backhaus tak nabízí vcelku komplexní řešení vztahu teologie a pareneze v listu Židům, přičemž klad jeho práce spočívá v pečlivém čtení parenetických pasáží a rozlišení různých motivů a vzorců výzev. Zřejmě jedinou slabinou tohoto článku je to, že není delší. Backhausovy teze zůstávají nutně jen načrtnuty a nejsou podrobněji zargumentovány v rámci širší diskuse k listu Židům. Důležitou otázkou tak zůstává i to, zda výrazně platonicky laděná Backhausova interpretace symbolického světa listu Židům dostatečně vysvětluje nejen teologii listu, ale i zakotvení parenetických výzev a neupozaduje zvláště horizontální eschatologickou perspektivu listu (viz mou diskusi k helenistickému charakteru listu a jeho teologii).

Klauck¹³⁸ se ve svém přehledovém článku domnívá, že pareneze listu lze vyjádřit jako výzvu k pohybu dovnitř (společenství s Bohem i s církví) a ven (ze společnosti). Také on se domnívá, že symbolický platonický svět listu Židům poskytuje pro čtenáře oporu v nepřátelském světě. Motiv putujícího lidu charakterizují i tituly Krista jako průkopníka a předchůdce. Etiku a étos věřících Klauck v listu mapuje na základě a) jazyku rodiny, participace na Synu a vzájemné solidaritě b) parenetických výzev (které Klauck prochází, komentuje, ale nenabízí syntetizující hodnocení) c) každodenní morality (např. Žd 6,10n; 10,32-34 a Žd 13,1-5) d) role svědomí (inspirativní a poněkud překvapivě zvolené téma v souvislosti s etikou listu).

¹³⁷ Ibid., s. 160.

¹³⁸ KLAUCK, *Moving in and moving out*.

Do třetice Thompson¹³⁹ sleduje podobnou linii uvažování jako Backhaus a Klauck. Příznačný název jeho studie (*Insider ethics for outsiders*) dobře vystihuje i hlavní tezi. Adresáti listu žijí v tomto světě, jejich vlastním domově, jako cizinci a outsideři. Autor buduje v teologii listu novou identitu společenství a etické pokyny mají nastavit fungování v jejich nové identitě, která je zakotvena v alternativním světě. Thompson také poukazuje na to, že tento problém křesťanské minority je v mnohém srovnatelný se situací židovských komunit v římské říši. Ve srovnání s Backhausem i Klauckem, se ale Thompson ještě méně věnuje rozmanitosti výzev, když užitě rétorické prostředky parenetických pasáží prvních dvanácti kapitol shrnuje pouze do tří hlavních apelů: držet, přiblížit se, neodpadnout.

Všechny tři posledně zmíněné přehledové studie jsou důležitou pomocí v hledání propojení parenetických pasáží s teologií listu a užitečně doplňují předchozí okruhy bádání navázané na parenezi listu. Tím, že se jedná o přehledové studie, autoři v nich logicky nezachází do detailu, ale naznačují směr pro bádání v této oblasti. V návrhu mého pochopení tohoto vztahu se těmito náměty budu inspirovat, ale také se vůči nim i kriticky vymezovat.

Zůstává například otázkou, zda Thompson, Klauck a Backhaus až příliš výlučně nechápu list v kategoriích křesťanské platonické kosmologie, která ale zřejmě cele nevysvětluje teologické důrazy listu, a tím tedy ani etické výzvy autora. Do pozadí se dostávají některé další zásadní teologické koncepty, předně eschatologie, která má apokalyptické rysy. Jinými slovy, rozpor mezi pozemskou situací a nebeským alternativním světem, kde zakotvují věřící svou identitu, ve skutečnosti může být spíše (nebo také?) rozporem mezi už ano a ještě ne *tohoto* světa, rozporem mezi starým a novým stvořením, které je už na obzoru díky Božímu poslednímu promluvení v Synu.

Rovněž role Krista v listu zřejmě má hlubší parenetickou roli, než jak bývá v této interpretaci zmíněno nejčastěji (např. jako následování Ježíšova příkladu – viz Klauck). Utrpení komunity není jen propojeno s Ježíšovým utrpením (a Kristovo vyvýšení ukazuje na cestu do alternativního světa pro věřící), ale Kristus přichází vstříc ku pomoci už zde na zemi a ukazuje, jak obstát mezi nevěřícími. Ostatně i apely k lásce k cizím (k pohostinnosti), výzvy

¹³⁹ THOMPSON, *Insider ethics*. Přestože se v tomto článku k chápání listu Židům jako křesťanskému platonickému spisu přímo nevyjadřuje, je zřetelně v pozadí (obsažně pro něj argumentuje také ve svém komentáři THOMPSON, *Hebrews*, s. 23–24.)

k vyznání Krista (homologia), stejně jako helénistický jazyk listu, mohou ukazovat na to, že je potřeba žít nejen oddělen od hodnot společnosti, ale také být její součástí navzdory utrpení.¹⁴⁰

Na závěr patří konstatování, že důležitým zdrojem bádání v parenetických pasážích jsou dnes pochopitelně komentáře. Mezi novější komentáře, které důsledně sledují parenetický rozměr epištoly - výslovně to zmiňují i ve svých předmluvách - patří například Weiss, Lane, DeSilva nebo Johnson.¹⁴¹ Cenné jsou i jejich studie v úvodních kapitolách, které se v určité míře vyjadřují k většině výše zmíněných témat.

Shrnutí a výhled pro studium pareneze listu

Z výše předloženého přehledu bádání v listu Židům můžeme konstatovat, že parenezi listu se badatelé samostatně věnují méně, a když ano, tak spíše v úzce vymezeném prostoru diskuse nad konkrétními teologickými tématy, jak na to upozornili i výše citovaní Attridge, Backhaus nebo Oropeza (kap. 1.1). Zmíněné posuny v nejnovějším bádání k epištole Židům však ukazují, že by parenetickým textům epištoly měla být věnována zvláštní pozornost.

Na základě předloženého přehledu bádání souhlasím s Attridge, Backhausem a Oropezou, že parenetickým pasážím listu Židům je potřeba věnovat více pozornosti. Oropezovy návrhy podle mého soudu rovněž dobře vystihují, kudy by se bádání v parenetických pasážích listu Židům mělo ubírat. V této práci bych alespoň dílčím způsobem odpověděl na výše naznačené volání po komplexnější interpretaci exhortativních částí listu Židům.

Jeden z předpokladů, jak toho docílit, je, zaměřit se na samostatnou analýzu všech parenetických pasáží v jejich literárním kontextu (kapitola 3) a analýzu zasazovat do aktuální badatelské diskuse nad klíčovými úvodními otázkami listu (kapitola 2 a 4).

¹⁴⁰ Tak už ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 223.

¹⁴¹ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*; LANE, *Hebrews 1-8*; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*.

1.4 Definice raněkřesťanské pareneze a její vztah k teologii

1.4.1 Novozákonní etika z perspektivy epištoly Židům

Nastolené téma v epištole Židům patří do širšího pole aktuálního novozákonního bádání, kde se již léta zkoumá vztah mezi křesťanským výkladem (teologií) a křesťanskou exhortací (etikou).¹⁴² Jistě platí pozorování Pokorného,¹⁴³ že „etika... není nikdy samonosná. *Základ skutečně autentické a účinné etiky je supraetický*, etika se opírá o něco, co stojí mimo ni a nad ní. Nemůže se z bláta vytáhnout za vlastní pačesy.“

Podle Lohseho¹⁴⁴ je úkolem novozákonní etiky formulovat, „jaké důsledky vyplývají z vyznávání ukřižovaného a vzkříšeného Krista ve spisech Nového zákona.“ Podobné východisko pro novozákonní etiku zastává i Hays,¹⁴⁵ jenž na příkladu apoštola Pavla tvrdí, že jeho etika není adaptací obecných závěrů helenistické společnosti do situace sborů, ale je „zakotvená teologicky“.

V přístupu Lohseho a Hayse tkví pro nás zajímavá metoda, jak ke zkoumání novozákonní etiky přistupují. Lohse¹⁴⁶ se v etice zaměřuje především na formální podobu příkázání, pokynů, napomínání v Novém zákoně. Tato metoda má nespornou výhodu v přehlednosti daných témat, které poté sleduje u jednotlivých novozákonních autorů a usuzuje z nich klíčová etická témata. Lohseho kniha i proto bývá užívána jako standardní učebnice novozákonní etiky. Jistou slabinou tohoto klasického pojetí je v tom, že některá témata etiky - typicky „láska k Bohu a bližnímu“ - jsou tu jaksi *a priori* předpokládána.¹⁴⁷

¹⁴² Objem literatury na toto téma je opravdu úctyhodný. Užitečný přehled o současných přístupech k novozákonní etice dává např. Hays (HAYS, R.B. Mapping the Field: Approaches to New Testament Ethics. In: *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, s. 3-20).

¹⁴³ POKORNÝ, P., *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn, 2008, s. 4.

¹⁴⁴ LOHSE, E., *Teologická etika Nového zákona*. Bratislava: Serafin, 2008, s. 9.

¹⁴⁵ HAYS, R. B., *The moral vision of the New Testament : Community, Cross, New Creation : A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York: Harper Collins Publishers, 1996, s. 17.

¹⁴⁶ LOHSE, *Teologická etika*, s. 11.

¹⁴⁷ „Příkázání lásky je interpretačním principem všech ostatních příkázání.“ (Ibid., s. 57) „láska je schopná rozpoznat a udělat, co třeba... předpisy jsou myšlené jako návody ukazující lásce, co třeba dělat – ona se s nimi buď shodne nebo učiní opačně.“(70) „Je třeba si důrazně připomenout pravdu evangelia... že křesťan je svobodný člověk ve všech věcech a ničemu

Hays¹⁴⁸ volí jinou metodu. Rozlišuje druhy biblických etických apelů, které pracovně dělí na pravidla, principy, paradigmaty a symbolický svět. Exegeticky se pokouší zhodnotit etiku jednotlivých spisů samostatně a teprve v závěru se pokouší o opatrnou syntézu témat a nástrojů novozákonní etiky. Tento postup je namáhavější a zpočátku méně přehledný. Ale v konečném hodnocení se i přes některé otazníky jeví jako přesvědčivější a přináší zřejmě i slibnější východiska.¹⁴⁹ Například to vidíme v odvážném Haysově tvrzení, že etiku Nového zákona nelze redukovat do „příkázání lásky.“¹⁵⁰

Haysův přístup a východiska jsou pro analýzu exhortací v listu Židům inspirativní. Pareneze v listu Židům se rozhodně nedá zúžit jen na konkrétní morálně-etické apely, přesto je nepopíratelné, že exhortace v parenetických oddílech míří na konkrétní postoje v myšlení i chování a jsou výrazně teologicky zakotvené. Aktuálnost této debaty lze dobře ilustrovat na řadě studií v knize *Early Christian Paraenesis in Context*,¹⁵¹ kde se badatelé zevrubně zabývají otázkami, zda novozákonní exhortace můžeme považovat za parenezi, paraklézi, protrepsis či synagogální exhortace v kázání.

Ať už se přikloníme k jakékoliv terminologii, je zřejmé, že si pastorační apely v listu Židům si zaslouhují pečlivější analýzu, jakož i zmapování vztahu k výkladovým pasážím listu.

1.4.2 Definice pareneze v kontextu listu Židům

Pro další uvažování o parenezi v listu Židům je potřeba zodpovědět základní otázku, jak definovat termín pareneze (παραινεσις), a posléze, jak vymezit parenetické pasáže v listu Židům. Zmíněná publikace od Starra a Engberg-Pedersena uvádí dvě základní definice vycházející ze závěrů

není podrobený – na základě víry – a zároveň je otrokem ve službách všech věcí a každému je podrobený – na základě lásky.“ (224) Atd.

¹⁴⁸ HAYS, *The moral vision*, s. 208.

¹⁴⁹ Hays (Ibid., s. 194nn.) na základě deskriptivního modelu rozpoznává tři základní obrazy, které jsou obsaženy ve veškeré etice NZ. Formuluje je jako „společenství“, „kříž“ a „nové stvoření“.

¹⁵⁰ Lásky, podle Hayse, není pro novozákonní etiku dostatečně výstižný pojem. Pokud by láska měla být klíčovým obrazem pro etiku, pak se Mk, Žd, Zj, Sk dostanou na okraj. Lásky je spíše interpretací klíčového obrazu. Do značné míry to, co se míní slovem „láska“ je v NZ „kříž“. „Láska bez kříže nehraje v NZ žádnou roli“. Ibid., s. 202.

¹⁵¹ STARR, J., ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005.

badatelských konferencí (Lund 2000 a Oslo 2001) na toto téma. První definice¹⁵² je obsažnější a obsahem přesnější:

„Pareneze je heuristický moderní pojem, který popisuje text nebo jinou komunikaci, ve které osoba A nesoucí autoritu, oslovuje druhou stranu, B, s níž sdílí základní přesvědčení o povaze reality a Boha, aby ovlivnila chování B v praktických (,etických‘) otázkách každodenního života a pravděpodobně také, aby upevnila oddanost vůči sdíleným ideovým otázkám /*týkající se povahy reality a Boha*/ tak, že A užívá tradiční etický materiál a některé z těchto literárních prostředků: stylistickou stručnost (např. pravidla, seznamy), Haustafel, antiteze (ne ,a‘, ale ,b‘)¹⁵³, poskytování příkladů hodných následování.“

Druhá definice¹⁵⁴ z Oslo je lapidárně vyjádřená:

„Pareneze je stručný dobře míněný příkaz¹⁵⁵, který upomíná na morální činy, které by měly být vykonány anebo by se jim mělo vyhnout, vyjadřuje nebo naznačuje sdílený světonázor a neočekává neshodu.“

Vůči výše nabízeným definicím vyjadřuje Popkes,¹⁵⁶ Aasgard¹⁵⁷ nebo Malherbe¹⁵⁸ správnou námitku, že v nich je pareneze (παραινεσις) příliš úzce vymezená na „etické a morální činy“. Přesvědčivě dokládají, že mnohé pareneze v novozákonních spisech nejsou přímo morálně-etického charakteru, ale míří například k následování Krista, zůstávání v Kristu, odvaze víry, konat

¹⁵² Ibid., s. 12. *Kurzíva je moje vysvětlení.*

¹⁵³ „jedním z nejcharakterističtějších rysů pareneze je užití antitezí.“ MALHERBE, A. J., *Paraenesis in the Epistle to Titus*. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 303.

¹⁵⁴ STARR, ENGBERG-PEDERSEN. (ed.), *Early Christian Paraenesis*, s. 4. *Kurzíva je moje.*

¹⁵⁵ Frází „dobře míněný příkaz“ neobratně překládám originální znění „benevolent injunction“. Na potřebu vnímat parenezi v metaforickém kontextu rodinného vztahu upozorňuje například Aasgard: „raně křesťanská pareneze, ve své formě i obsahu, může být cele pochopena, když je vnímána jako ,bratrská rada‘.“ AASGARD, R., „Brotherly Advice“: Christian Siblingship and New Testament Paraenesis. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research 125, sv. 2004, s. 265.

¹⁵⁶ POPKES, W., *Paraenesis in the New Testament. An Exercise in Conceptuality*. In: STARR, J., ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 35–39.

¹⁵⁷ AASGARD, *Brotherly Advice*, s. 264.

¹⁵⁸ MALHERBE, *Paraenesis in the Epistle to Titus*, s. 317.

dobro, modlit se, apod.¹⁵⁹ Pokud tedy v našem pojetí termín „morálně-etický“ významně nerozšíříme, pak by výše uvedené definice pareneze částečně vylučovaly velkou část novozákonních exhortací z rodiny parenetických textů – a to včetně epištoly Židům (pomineme-li její třináctou kapitolu).¹⁶⁰ Popkes navrhuje také poupravit formulaci „stručný pokyn“,¹⁶¹ která nereflektuje některé rozsáhlejší pareneticky laděné oddíly novozákonních listů. Jeho upřesnění se zdá být zvláště případné v kontextu listu Židům, kde jsou jednotlivé výzvy poměrně obsažné.

Engberg-Pedersen¹⁶² naopak hájí užší význam slova pareneze zaměřený pouze na etické výzvy. Šířeji pojaté apely, které cílí na hlubší pochopení věcí, navrhuje chápat spíše jako exhortace, tj. parakléze (παράκλησις). Ještě vehementněji tuto tezi prosazuje Walter Überlacker¹⁶³, pro kterého je parakléze jakousi parenezi s přidanou hodnotou díky její hlubší argumentaci. Attridge¹⁶⁴ na příkladu listu Židům považuje paraklézi za homílii, která patří do subžánru parenetické literatury. Ryšková¹⁶⁵ považuje parenezi a paraklézi za záměnné termíny a popisuje jejich funkci takto:

„Pareneze/parakléze je takový způsob etické řeči, který je možný, pokud existuje mezi posluchači a řečníkem půda společného hodnotového systému v etické oblasti,“ přičemž „jejím cílem je utvrdit a posílit oslovované ve správném způsobu jednání připomenutím hodnot a ideálu jednání.“

Přísné rozlišení termínů se tedy jeví jako nesnadné. Neboť i exhortace a parakléze (v definici Engberg-Pedersena i Überlackera) ve skutečnosti směřují

¹⁵⁹ Dokonce, podle Popkese, „morální chování, přestože jako takové bylo důležité..., nemělo prioritu v raněkřesťanském učení a exhortaci“ (!) POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 39.

¹⁶⁰ Tak i Überlacker: „Židům proto jenom zčásti souzní s popisem pareneze, jak byla formulována na konferenci v Oslo v roce 2001“. ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis*, s. 319. Podobně také ENGBERG-PEDERSEN, T., *Concept of Paraenesis*. In: STARR, J., ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* 125, sv. 2004, s. 71., který za parenetický text v listu Žd považuje jen třináctou kapitolu, epištolu jako takovou označuje jako *paraklésis* – tj. exhortaci.

¹⁶¹ „concise injunction“. POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 42.

¹⁶² ENGBERG-PEDERSEN, *Concept of Paraenesis*, s. 51. V přímé návaznosti na Dibelia.

¹⁶³ ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis*, s. 326, 337.

¹⁶⁴ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 217.

¹⁶⁵ RYŠKOVÁ, M., *První list Tesalonickým*. Praha: Centrum biblických studií: Česká biblická společnost, 2007, s. 103.

rovněž ke konkrétnímu činu a skutku a zřejmě tak naplňují starověké chápání slova *pareneze*: „Starověká *pareneze* neznamenalala pouze ‚výzvu‘, ale něco mnohem konkrétnějšího, a totiž akt řeči logicky namířený na postoje, chování, skutky, které se mají učinit nebo se jich vyvarovat.“¹⁶⁶ I když novozákonním textům je lingvisticky bližší kořen slovesa *παράκαλ-*, je asi vhodnější jej považovat spíše za synonymum k *παραίνεις*. Vysvětlení Engberg-Pedersena, proč apoštol Pavel svou „tradiční a filosofickou *parenezi*“ nenazývá *parenezi*, ale spíše *paraklézi*, je poměrně komplikované.¹⁶⁷

Zřejmě přesvědčivější je argumentace Überlackera,¹⁶⁸ který za hlavní důvod, proč novozákonní pisatelé upřednostňují *parekletickou* terminologii nad *parenetskou*, spočívá v chápání křesťanství jako rodiny. Zde více než autorita učitele převládá vzájemnost a nabádání. Druhým důvodem může být právě úzké propojení slovesa *παράκαλειν* s novozákonní myšlenkou potěšení a povzbuzení. Termín *parakléze* je ale sémanticky sám o sobě také víceznačný (to přiznává i Überlacker) a jeho užívání ve výše popsaném smyslu by rovněž potřebovalo širší konsensus odborníků. Není tedy zřejmě velkým přínosem ho preferovat oproti mnohem zavedenějšímu termínu *pareneze*.¹⁶⁹

Vedle termínu *παραίνεις* a *παράκλησις* se nabízí i řada dalších slov popisující exhortaci jistého druhu. Do užšího okruhu příbuzných slov patří například výraz *protrepse* (*πρότρεψις*). Ten byl v dějinách výkladu často chápán jako způsob nabádající řeči, která cílí na „nové konvertity“ (či politické a filosofické oponenty) ve snaze je přesvědčit a získat pro svou myšlenku. Oproti tomu *pareneze* bývala vykládána jako řeč mířící k prohloubení praktického následování už společně sdílené myšlenky.¹⁷⁰ Podobně definuje

¹⁶⁶ ENGBERG-PEDERSEN, *Concept of Paraenesis*, s. 51. Nehledě na to, v NZ užívaný termín *parakléze* (v jeho různých tvarech) zřetelně zahrnuje jak etické tak i jiné apely.

¹⁶⁷ Podle Engberg-Pedersena je Pavel sice odkojen řeckou rétorikou, řeckou rétoriku *pareneze* proto užívá, ale sám se za řeckého rétora nepovažuje, k žádné škole se nehlásí, a dokonce se v některých případech od řecké filosofie distancuje. *Parakléze* je více zaměřena na adresáta, a o to Pavlovi šlo nejvíce a proto termín dostal přednost. Pavlovi se také *parakléze* hodí více pro definici žánru kázání. *Ibid.*, s. 69–70.

¹⁶⁸ ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis*, s. 351. Inspirativně tuto tezi, i terminologicky, demonstruje na listu Filemonovi (viz zvláště verše 9–16).

¹⁶⁹ Tak POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 42.

¹⁷⁰ Toto odlišení se klasicky datuje k Paulovi Hartlichovi (konec 19. století), nověji např. Stowers (1986). Podle SWANCUTT, D. M., *Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy*. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter

πρότρεψις – v kontextu listu Římanům jakožto možného λόγος προτρεπτικός, kterým Pavel mohl chtít získat nové stoupence pro „své“ evangelium - také Starr.¹⁷¹ Toto rozlišení ale bývá zřejmě právem zpochybňováno a podle některých badatelů je neudržitelné.¹⁷² Prokázat se nepodařilo ani existenci samostatného žánru λόγος προτρεπτικός.¹⁷³ I když se nakonec Swancutt pokouší o jemnější rozlišení pareneze a λόγος προτρεπτικός,¹⁷⁴ oba pojmy se v antické i křesťanské literatuře užívají do značné míry záměnným způsobem.

Přikláním se tak nakonec k názoru, aby definice raněkřesťanské pareneze z obou zmíněných konferencí byly mírně upraveny ve prospěch širšího pochopení například tak, jak to níže navrhuje Popkes:¹⁷⁵

„Paraenesis je (1) jasné, konkrétní, dobře míněné provázení, (2) které upomíná na takovou praxi v křesťanském způsobu života, jaká zaslouží následování nebo naopak odmítnutí (3) a vyjadřuje společně pojmenovaný pohled na svět (4) a nepředpokládá neshodu.“

Podobně také Backhaus:¹⁷⁶

„Typem textu ‚pareneze‘ rozumím komunikativní akt za účelem poskytnutí rady, která vytváří zvyk a motivuje praxi jednotlivce nebo komunity, a to na základě předložení instrukce v rámci autoritativního vztahu.“

GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 113.

¹⁷¹ STARR, J., Was Paraenesis for Beginners? In: STARR, J., ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 96.

¹⁷² Podle Diany Swancutt jde o „falešnou dichotomii“ a klade dostatečně výmluvnou řečnickou otázku: „co když, *contra* Hartlich, protrepsis nebyla v základu literatury ‚konverze‘? Co když totéž obsahovala i pareneze?“ SWANCUTT, *Paraenesis in Light of Protrepsis*, s. 120.

¹⁷³ *Ibid.*, s. 151; STARR, *Was Paraenesis for Beginners?*, s. 96.

¹⁷⁴ „pareneze zpracovává tradiční, vybrané, upomínající výzvy a příklady, zatímco λόγος προτρεπτικός obvykle označuje diskurs nebo dialog zahrnující některé významnější části: kritiku oponentů, napomínání k Dobrému, výroky pravdy, popis cílů, diskuzi o politice, a někdy i stručné parenetické nabádání k ctnosti a k odvrácení se od zlého.“ SWANCUTT, *Paraenesis in Light of Protrepsis*, s. 152.

¹⁷⁵ POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 42–43.

¹⁷⁶ BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 154 pozn. 16.

I když Aune¹⁷⁷ při definování pareneze odkazuje na autory, kteří zmiňují užší vymezení termínu pareneze pro „morálně-etické činy“, jeho popis pěti charakteristik pareneze není vzdálený Popkesově či Backhausově pochopení:

„(1) Pareneze je tradiční, vyjadřuje obvyklou moudrost, která je obecně přijímaná společností... (2) Pareneze je použitelná na mnoho situací... (3) Pareneze je natolik známá, že je často představovaná jako ‚připomenutí‘... (4) Pareneze může být představena na příkladech výjimečných lidí, kteří jsou vzory ctnosti (5) Pareneze je obvykle předkládána lidmi, kteří jsou považováni za společensky a morálně výše postavené vůči těm, které oslovují...“

V této práci budu užívat termín pareneze v jeho širším smyslu slova. I přes jisté slabiny tohoto přístupu – kdy by bylo zřejmě biblickému textu (a listu Žd také) leckdy bližší hovořit o paraklézi – zůstává pareneze v novozákonním bádání jako zřetelně zavedenější termín. V mém užití termín pareneze zahrnuje do jisté míry jak *logos protreptikos*,¹⁷⁸ tak paraklézi či termín *étos* a používám ho záměnným způsobem i k termínu exhortace (resp. výzva, apel, varování).

Naopak termíny „etika, etický, morální“ používám v jejich užším významu jako konkrétní stručný pokyn k morálnímu jednání a považuji je za podskupinu termínu pareneze.¹⁷⁹ Ač je některými badateli i tento okruh termínů (a ve své podstatě zřejmě správně) vnímán rovněž široce ve smyslu Popkesovy definice pro parenezi, v této práci mi jeho užší vymezení pomůže k odlišení konkrétních pokynů morálního charakteru od širěji a hlouběji formulovaných exhortací.

Když stručně shrneme hlavní charakteristiky pareneze, existuje shoda v tom, že pareneze do nemalé míry obsahuje skutečnosti, které jsou adresátům připomínány a ve kterých by měli být utvrzeni. Adresáty pareneze je spíše zkušenější cílová skupina, nikoliv nováčci. Parenezi vykonává někdo z pozice autority, a přece sdílí s adresáty blízký, přátelský, rodinný vztah. Pareneze má

¹⁷⁷ AUNE, D. E. (ed.), *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, s. 334.

¹⁷⁸ Termíny pareneze a protrepse „obojí znamenají ‚nabádání ke ctnosti‘, které cílí na stejný okruh posluchačů s podobnými úmysly, a v rámci protrepse jakožto exhortace ke ctnostnému chování, mohou být formálně slučovány.“ SWANCUTT, *Paraenesis in Light of Protrepsis*, s. 152. V tomto duchu, zdá se mi, *protrepsis* defacto zahrnují do pareneze i Popkes nebo Aasgard.

¹⁷⁹ Backhaus v tomto případě hovoří o tzv. „obvyklé parenezi (customary paraenesis)“, která „zdůrazňuje tradiční povahu výzev (the conventional character of the exhortations)“ a doplňuje tak „tematickou parenezi“ (topical paraenesis). BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 159 pozn. 36.

obsahovat pozitivní i odstrašující příklady. Pareneze má formát rady, která má motivovat ke konkrétnímu činu a postoji a neočekává neshodu. Tyto znaky parenetické řeči budu sledovat v exegetické části a pokusím se jejich význam v listu shrnout v závěrečné kapitole.

1.4.3 Vymezení „parenetických pasáží“ v listu Židům

Zůstává nám úkol, jak můžeme formálně vymezit charakteristiku tzv. „parenetických textů“. Zaprvé, žánr tzv. parenetických textů mimo oblast Nového zákona je hůře prokazatelný.¹⁸⁰ Zadruhé, je zřejmé, že i některé pareneticky laděné pasáže leckdy obsahují krátké expozice.¹⁸¹ Tato situace nastává i v epištole Židům. Příliš úzké vymezení parenetických pasáží (např. jen jednotlivé apely či jen ty úzce eticky zaměřené) by znamenalo oddíly leckdy i uměle rozdělovat a pomíjet důmyslně propracovanou strukturu listu. V zásadě se tedy přidržuji pozice Popkese, Aasgarda, Malherbeho a těch současných komentátorů k listu Židům, kteří chápou parenezi v širším smyslu slova, kdy větší význam má parenetická funkce textu, než její úzce definované formální znaky a obsahová zaměřenost jen na ryze etické otázky.

Na stranu druhou, dávám za pravdu i kritikům příliš širokého chápání pareneze, ve kterém pak s trochou nadsázky „každý text může být využit pareneticky“.¹⁸² Zimmermann¹⁸³ v této souvislosti hovoří o tzv. „implicitní etice“ v Novém zákoně, ve které klade důraz na zkoumání historického kontextu (a tedy i nositele a modely určitých hodnot), význam textu samotného (ve kterém je například potřeba rozlišovat různou hierarchii hodnot) a zvláště na perspektivu čtenáře (co on nakonec považoval za etickou normu či

¹⁸⁰ „Argument, že pareneze označuje literární žánr (jakési *Gattung*) je neudržitelné... nejsou zde žádné ‚parenetické texty‘ jako takové; spíše se musíme jednoduše ptát případ od případu, jestli daný text slouží parenetickým *záměrům*.“ POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 15.

¹⁸¹ Je otázka, jestli toto v novozákonních textech obvyklé propojení dogmatu a etiky, rovněž nespadá do tzv. „filosofické pareneze“ a „*oun* pareneticum“, jak to popisuje Engberg-Pedersen a dokládá u Pavla (ovšem jen v úzce vymezeném smyslu pareneze jakožto morální exhortace). ENGBERG-PEDERSEN, *Concept of Paraenesis*, s. 62.

¹⁸² Jak si uvědomuje i POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 28.

¹⁸³ ZIMMERMANN, R., The “Implicit Ethics” of New Testament Writing: A Draft on o New Methodology For Analysing New Testament Ethics. In: *Neotestamenica*. 2009, sv. 43, č. 2.

nikoliv).¹⁸⁴ I podle Zimmermanna¹⁸⁵ „může být každý kanonický, a proto pro komunitu normativní text čten jako ‚etický text‘“. Ten nemusí nutně vést k nějaké konkrétní praxi, ale vždy nějaké normy a hodnoty prosazuje. Této situace si jsem vědom, a proto se v této práci věnuji v nutné míře i teologii listu a jejím parenetickým záměrům. V praxi je tedy užitečné „rozlišovat mezi texty, které jsou přímo parenetické a těmi, které jsou nepřímé“, jak zmiňuje i sám Popkes.¹⁸⁶

V této práci za parenetické posáže považuji ty oddíly, které v logicky (obsahově a literárně) vymezené perikopě explicitně čtenáře vyzývají k aktivitě morálního charakteru, k duchovním postojům a držení hodnot.¹⁸⁷ Z gramatického hlediska jsou tyto výzvy vyjádřeny nejčastěji *imperativy*, *konjunktivy* (a *kohortativy*), *optativy*, *participii*, *infinitivy* nebo jiným vyjádřením přání či nutnosti.¹⁸⁸ Z rétorického hlediska můžeme k určení parenetického textu použít také hrubší rozlišení na epideiktiv, deliberativ či polemiku, přičemž formální charakteristika deliberativu, zdá se, velmi dobře odpovídá záměrům parenetických textů.¹⁸⁹ O oddílech, které přímo gramaticky exhortaci neobsahují, ale přesto u nich můžeme rozpoznat skrytý nevyřčený apel, hovořím spíše jako o pareneticky laděných textech, nepřímé (implicitní) parenezi.

V listu Židům jsou tedy za parenetické považovány¹⁹⁰ oddíly 2,1-4; 3,7-4,13; 4,14-16; 5,11-6,12; 10,19-39; 12,1-29 a závěr v 13,1-19(24), častěji jsou mezi

¹⁸⁴ Pro rekonstrukci „implicitní etiky“ Zimmerman v článku navrhuje sledovat 8 perspektiv (lingvistickou formu, sdílené normy a hodnoty, konkrétní fázi přijetí daných hodnot komunitou, hierarchii hodnot, vnitřní logiku či strukturu vedoucích k formulaci hodnot, morálního agenta či praktický vzor těchto hodnot, reálný výsledek žitého étosu a nakonec i to, kdo všechno je či může být příjemcem etického textu).

¹⁸⁵ ZIMMERMANN, *The „Implicit Ethics“*, s. 419.

¹⁸⁶ POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 32.

¹⁸⁷ S tím, že je samozřejmě možné v těchto pasážích ještě úžeji dělit na věty (nebo část věty) obsahující samotnou výzvu či varování a části vět, které jsou s těmito exhortacemi větnou stavbou a významem úzce svázané.

¹⁸⁸ Tak i Backhaus (BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 154), který určení pareneze v listu Židům spatřuje ve „formě imperativu, kohortativu nebo funkčního ekvivalentu (participia či vazby *de*, atd.) nebo jiné formě, která přímo podporuje parenezi.“ *Kurzíva je moje*. Viz také KLAUCK, *Moving in and moving out*, s. 431.

¹⁸⁹ Charakteristické prvky deliberativu popisují v kapitole 2.5

¹⁹⁰ LANE, *Hebrews 1-8*, s. cii; SCHMIDT, *Moral Lethargy*; DESILVA, *Perserance in Gratitude*, s. 71; BATEMAN IV, *Four Views*, s. 27; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. vii-x; OROPEZA, *Churches under Siege*, s. 6, aj.

ně zařazovány i pasáže 3,1-6; 4,14-16, 6,13-20.¹⁹¹ Jsou to texty, které splňují kritéria deliberativní řeči.¹⁹² Výjimečně – díky výrazné parenetické funkci oddílu - sem někdo řadí i Žd 11.¹⁹³ Prakticky v exegetické části této práce zpracovávám všechny pasáže, které jsou badateli tradičně chápány jako parenetické a odpovídají výše uvedené definici „parenetického textu“.

Konkrétně to tedy jsou texty 2,1-4; 3,1-6; 3,7-4,13; 4,14-16; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-29 a 13,1-25.

¹⁹¹ Předchozí jmenované i tyto oddíly do parenetických pasáží zařazuje např. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 49–51; THURÉN, *The General New Testament Writings*, s. 590–591; POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, pozn. 106, s. 37; také Guthrie, který 4,14-16 a 10,19-25 považuje za přechodové oddíly mezi expoziční a exhortací (GUTHRIE, G. H., *The Structure*); kromě veršů 3,1-6 i Matera (MATERA, *Moral Exhortation*) a Brož (BROŽ, *List Židům*, s. 12–13).

¹⁹² Tak BATEMAN IV, *Four Views*, s. 27. MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*, s. 385, uvádí v listu Žd šest deliberativních *synchrisis*: 2,2-3; 4,1-2; 6,17-18; 10,28-29; 12,9 a 12,25

¹⁹³ tak O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 20. Podle mého soudu (i většiny badatelů) 11. kapitola do parenetických oddílů nepatří a lze ji považovat za typický epideiktiv, v jehož centru se nachází oslava víry a příklad věřících svědků. Přesto zcela souhlasím s O'Brienem, že Žd 11 patří právě mezi ty výrazně pareneticky laděné oddíly (i díky řečnickým otázkám na adresu posluchače a použití první osoby množného čísla), na které velmi úzce navazují na výzvy deliberativní pasáže (v tomto případě v Žd 12). Oddíl 11,1-40 tedy budu věnovat větší pozornost v rámci exegeze přilehlých parenetických oddílů.

¹⁹⁴ Oddíl 6,13-20 se svým zaměřením blíží spíše k epideiktivní řeči – nicméně, díky parenetickému ladění (zvláště typické užití první osoby množného čísla v 6,18-20) a použití konjunktivu prézentu v první osobě množného čísla v 6,18 (ἐχωμεν) ho můžeme považovat za součást parenetického celku 5,11-6,20. Variantní čtení ve tvaru hortativu ἐχωμεν v 6,19 je doloženo už jen v kodexu D, v majuskuli 0278 a několika málo dalších rukopisech.

2 KLÍČOVÉ OTÁZKY K LISTU: UKOTVENÍ PARENETICKÉ PERSPEKTIVY

V této kapitole si kladu za cíl seznámit čtenáře s aktuální diskusí nad úvodními tématy týkající se epištoly Židům a zaujmout v nich svoje stanovisko. Hlavním důvodem zařazení této kapitoly je skutečnost, že naše odpovědi na otázky ohledně autora, charakteru listu, doby sepsání, adresáta a jeho situace, otázky rétoriky, žánru, struktury a teologie listu utváří náš pohled na epištolu jako celek a zásadním způsobem ovlivňují způsob hermeneutiky textu. Toto pozorování, které platí u jakéhokoliv textu, je obzvláště patrné v případě epištoly Židům, kde je řada probíraných otázek – snad více než v kterékoliv jiné novozákonní knize – předmětem dosud neuzavřené diskuse.

Předložená témata se od začátku pokouším nahlížet z perspektivy parenetické problematiky listu, která je cílem této práce a která s úvodními otázkami přímo souvisí. Shrnutí aktuální badatelské diskuse na daná témata se stávají východiskem pro následnou exegezi příslušných oddílů.

Jsem si vědom, že obsahové zpracování úvodních otázek problematiky listu není ani zdaleka vyčerpávající. I přesto je toto představení epištoly poměrně rozsáhlé. Je to především z toho důvodu, že většinu kladených otázek nelze jednoznačně zodpovědět z textu samého a jejich vyjasnění vyžaduje širší diskusi.

2.1 Autor a jeho svět

Epištola Židům chybí preskript, jméno autora tudíž neznáme. Ani další části listu nám přímo o autorovi neprozrazují mnoho. Z listu smíme usuzovat, že se autor řadí do širšího okruhu pastýřů křesťanského sboru, kterému je list adresován (13,18-19). Zřejmě tak celý list smíme vnímat jako kázání¹⁹⁵ poslané v jeho nepřítomnosti spřízněnému sboru.¹⁹⁶ Autor často užívá první osoby množného čísla. Pokud to není jen rétorický prostředek přiblížení se k adresátům, můžeme se oprávněně domnívat, že verše jako je Žd 2,3 ukazují na to, že pisatel se nepočítal mezi svědky Ježíšova vzkříšení a i jemu bylo

¹⁹⁵ K otázce žánru více v kapitole 2.5

¹⁹⁶ K otázce, zda adresováno konkrétnímu sboru či jde o obecný spis, více v kapitole 2.3.2.

evangelium zvěstováno jinými svědky.¹⁹⁷ Ve srovnání s Pavlovou argumentací v Gal 1-2 je zřejmé, že apoštol by sotva tato slova mohl napsat. Důvodů pro odmítnutí Pavlova autorství listu Židům je samozřejmě více. Můžeme je vidět v odlišnostech v teologii, rétorice a struktuře listu, jak uvedeme níže (kap. 2.1.1). Na stranu druhou, pavlovský obtisk myšlenek v epištole je také nezpochybnitelný. Rovněž zmínka Timotea v Žd 13,23 jednoznačně list spojuje s odkazem na apoštola Pavla. Ač tedy mezi dnešními badateli vládne shoda, že epištole Židům Pavel nenapsal, specifický vztah listu k osobě apoštola si zaslouží naši zvláštní pozornost v následující kapitole.

Epištole Židům nám vykresluje portrét pisatele i nepřímo tak, že autor píše svou homílii právě tímto – a ne jiným – způsobem. Samozřejmě se zde nejprve potýkáme s klasickou otázkou, nakolik je styl a způsob zpracování epištole odrazem autorovy osobnosti nebo více přizpůsoben situaci a možnostem adresáta.¹⁹⁸ Zřejmě platí obojí, jak se k tomu vyjadřují i v příslušné kapitole o adresátovi, resp. u oponentů listu. Není pochyb o tom, že pisatel se tu prezentuje v roli pastýře, který má před očima společenství křesťanů. To chce povzbudit na cestě za Kristem a využívá k tomu rétorické prostředky, které bude čtenář schopen pochopit. Dá se také očekávat, že zmiňuje témata a vybízí k činnostem, které souvisí přímo s životní situací adresáta, jak ji autor zná (nebo si představuje). Na stranu druhou, epištole (vedle několika explicitních zmínek, kterým se budeme věnovat níže) konkrétní popis kulturního a náboženského pozadí adresátů příliš neodhaluje a z implicitních odkazů může být odvozeno minimálně totéž i pro kulturní a náboženské pozadí autora listu.¹⁹⁹ Z hlediska metody je tak zřejmě jistější hovořit o *charakteru listu*, spíše než o filosofickém, kulturním a náboženském pozadí autorově či adresátů. Tento charakter listu druhotně prozrazuje mnohé o osobnosti autora a odhaluje (v míře, která nám není zcela známa) i pozadí křesťanského adresáta.

¹⁹⁷ Jedná se o častý argument badatelů (např. ELLINGWORTH, P., *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000, s. 7.), který mě rovněž připadá jako přesvědčivý. Mezi prvními už Jan Kalvín (CALVIN, *Commentaries*, s. 43).

¹⁹⁸ Některé moderní komentáře se touto zásadní otázkou příliš nezabývají a někdy až příliš rychle zaměňují charakter listu za portrét adresáta a *vice versa*.

¹⁹⁹ Lze to ilustrovat například na dominantním rysu epištole Židům, jakým je zpracování starozákonních předloh. DeSilva k tomu říká: „To, jak se (v listu Židům) nakládá s Písmem... hovoří více o pozadí a vycvičení autora spíše než o etnickém původu příjemců (dopisu).“ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 5.(závorky jsou moje)

Naše snaha porozumět myšlenkovému světu autora listu pak pochopitelně naráží na to, že jsme o něm schopní uvažovat jen v předem definovaných kategoriích jednotlivých filosoficko-náboženských proudů tehdejší doby nebo konkrétních křesťanských „teologických škol“, jak si je dnes představujeme. Více badatelů se ale domnívá, že autor listu Židům si zaslouží zvláštní zařazení v rámci křesťanského a filosofického pochopení světa.²⁰⁰

Epištola tedy nachází svoje místo uprostřed širšího proudu raněkřesťanské tradice, především pak té pavlovské. Dále, je zřejmé, že epištola nese některé rysy židovské literatury a autor (možná i adresáti) jsou výrazně ovlivněni židovským pohledem na svět. To se nejvíce projevuje v dominantním důrazu na Starý zákon. Do třetice, charakter listu zřetelně ukazuje na řecké prvky rétoriky, filosofie a helenistického způsobu života. Níže předkládám stručný úvod k těmto třem základním myšlenkovým proudům v listu Židům s tím, že se úmyslně vyhýbám pokusu vpasovat epištolu Židům a jeho autora, potažmo adresáty, do příliš úzkého židovského, řeckého či raněkřesťanského řečiště. Některé z konkrétních hypotéz sice zmíním, ale nezdá se, že by jen jeden konkrétní směr či škola tvořily klíčové pozadí spisu, bez kterého by nebylo možné list interpretovat. Na stranu druhou, i moje tradiční dělení do tří základních okruhů je pochopitelně umělé. Spíše bychom měli - podobně jako u většiny novozákonních spisů - hovořit o jisté syntéze všech těchto myšlenkových světů. Přesto doufám, že tímto řazením tyto myšlenkové světy v pozadí listu vyniknou nejlépe.

²⁰⁰ „List Židům je jedinečný doklad raněkřesťanské literatury; nemůže být pochopen pouze jako produkt náboženských a/nebo intelektuálních vlivů, nebo jako čistý materiál pocházející z vyzrálých, již ohraničených a konečných dogmat, která mají být teprve v budoucnosti zformulována. Listu Židům musí být porozuměno jeho vlastními slovy...“ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 63. Podobně hovoří například Isaak: „chybějící konsensus ohledně pozadí listu Židům může také naznačovat to, že autor byl idiosynkratická osobnost, jehož myšlenky byly z velké části unikátní.“ ISAAK, *Situating the Letter*, s. 61.

2.1.1 Raněkřesťanský charakter listu a odkaz apoštola Pavla

List Židům v rodině novozákonních a raněkřesťanských spisů

Epištolu Židům je třeba na prvním místě zařadit do proudu raněkřesťanské literatury. Ač je vliv židovství a helénismu v listu nepopíratelný, autor listu Židům byl na prvním místě křesťan.²⁰¹ Epištola řeší konkrétní témata křesťanské víry a praxe. Nejvýznamnějším myšlenkovým zdrojem listu je evangelium o Ježíši Kristu, jeho smrti a vzkříšení. Promyšlení této události je pro autora listu stěžejní v jeho teologických i parenetických pasážích.

Pokud bychom se pokusili podrobněji stopovat bližší literární sounáležitost s některými novozákonními spisy, můžeme zmínit nápadné podobnosti v epištole s řečí Štěpánovou v novozákonní knize Skutků 7, především v užití společných starozákonních oddílů a témat.²⁰² Podobně i popis konverze v Žd 2,4 evokuje projevy Ducha v knize Skutků. Žd 5,5-7 se zase často považuje za aluzi na getsemanskou modlitbu (Mk 14,32-42 a synopse). S Janovým evangeliem epištola Židům sdílí důraz na Ježíšovo lidství i božství,²⁰³ také smrt Kristova je sama o sobě již vstupem do nebeské svatyně a tedy oslavením (J 12,23; 13,31; 17,1).²⁰⁴ Motivy listu Židům nacházíme také ve velekněžské modlitbě v J 17.

Výrazné překryvy s listem Židům nachází badatelé také v tématech 1 Petrovy (1 Pt 3,18 / Žd 7,27; 9,26, aj.: Kristus dal svůj život „jednou provždy“; 1 Pt 1,2 / Žd 10,22; 12,24: očistil „pokropením krví“; 1 Pt 2,11 / Žd 12,22; 13,14: adresáti jsou „cizinci a příchozí“; 1 Pt 2,20 / Žd 10,32-39; 12,2-3,7: výzva k vytrvalosti v kontextu utrpení; 1 Pt 1,4-5; 3,9; 4,7 / Žd 1,4; 6,12, 10,25: „dědictví“ na konci věků). Ty mohou naznačovat i literární závislost (což je ale

²⁰¹ Výstižně to po přehledu různých filosofických škol a náboženských vlivů shrnuje Paul Ellingworth: autor byl 1. křesťan 2. křesťan ovlivněný Starým zákonem 3. křesťan nějak ovlivněný „školou Filóna“ – ne nutně jím samotným (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 47.).

²⁰² Pro toto srovnání Sk 7 a Žd se vyslovil William Manson ve své přednášce z roku 1949. Shoda některých témat a výběr starozákonních předloh je pozoruhodná. Ze všech probíraných historických kontextů považuje Hurst vedle specifické vazby na apoštola Pavla právě souvislost mezi Sk 7 a Žd za nejslibnější pole bádání v oblasti myšlenkového pozadí listu Židům, i když nutně nepředpokládá přímou závislost mezi oběma pisateli (HURST, *The Epistle*, s. 105–106, 131–132). Podobně GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 437–438.)

²⁰³ Poznámky na sdílený pohled Janova evangelia a listu Židům na nízkou christologii zmiňuje už Origenes nebo Jan Zlatoústý. (ATTRIDGE, *Jesus the Incarnate*.)

²⁰⁴ MATERA, *The Theology*, s. 205–206.

stěží zjistitelné) nebo nějaký společný zdroj (kterým mohly být i Pavlovy spisy) a sdílené tradice výkladu.

Některé eschatologické motivy epištoly jsou velmi blízké knize Zjevení (Žd 8,13 / Zj 21,4-5; Žd 12,22-23 / Zj 6,10; 14,1). Celá řada vazeb také vynikne, když bychom sledovali interpretace jednotlivých starozákonních oddílů (mezi nimi zvláště Ž 110) a biblických postav zmíněných nejen v listu Židům, ale i jinými novozákonními autory (zejména postava Abrahama a Mojžíše).

List Barnabášův s epištolou Židům alespoň zvnějšku sdílí kritické srovnání staré a nové smlouvy. Pastýř Hermův zase varování před odpadnutím od víry v Krista. Na tyto a další raněkřesťanské texty budu upozorňovat, jak v rámci výkladu textu epištoly Židům, tak speciálně při mapování společného prostředí, ve kterém epištola Židům vznikala (viz kapitola 2.4 o situaci adresátů a jejich oponentů).

Žádný z těchto motivů či konkrétních textů (jejich výčet zde není zdaleka úplný), sice nedokazují literární závislost autora na některém z nich, ale ukazují na společnou tradici raněkřesťanského zvěstování osoby Ježíše Krista, alespoň základní známost Ježíšova života i díla jeho následovníků a srovnatelnou historickou situaci křesťanských komunit v rámci židovského a helénistického světa. Nad všechny tyto nepřímé vazby vyčnívá ovšem vliv apoštola Pavla.

Srovnání s Pavlem - blízkost i odlišnost

List Židům je od nejstarších dob spojován s osobou apoštola. Papyrus P⁴⁶ je nejstarší rukopis (cca 200 po Kr.), který obsahuje list Židům.²⁰⁵ Je v něm zčásti dochováno devět novozákonních listů, epištola Židům je řazena hned za epištolu Římanům. Rovněž v několika minuskulních rukopisech je list Židům řazen tímto způsobem, v předloze vatikánského kodexu pak za listem Galatským, v samotném vatikánském kodexu, sinajském, alexandrijském, Efrémově a dalšími minuskulemi se nachází za Druhým listem Tesalonickým. Některé méně významné rukopisy ji řadí ještě různoroději. Významnou skupinu, která list Žd řadí na konec pavlovských epištol, za list Filemonovi, patří Klaromontánský kodex a latinská Vulgáta a většina minuskulí. Úplný

²⁰⁵ Další rukopisy, kde se objevují fragmenty listu Žd, přehledně vypisuje P. Eisenbaum. Upozorňuje přitom i na teprve nedávno publikovaný P¹¹⁶ (EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 218, pozn.11.).

výčet čtrnácti Pavlových epištol spolu s listem Židům se nachází v Athanasiově svátečním spise (367 po Kr.).²⁰⁶

Z tohoto přehledu je zřejmé, že list se od počátku vyskytoval v rodině Pavlových epištol. A i když se záhy u některých církevních otců objevily již zmíněné pochybnosti o Pavlově autorství listu, které se dnes již většinou přetavily v jistotu, je zřejmé, že list Židům jednoduše nelze vymanit z prostoru Pavlova vlivu, ba dokonce přímého kontaktu s osobou apoštola Pavla. Eisenbaum²⁰⁷ se domnívá, že list Židům byl přiřazen spolu s obecným nadpisem ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ do *Corpus Paulinum* v době, kdy už pavlovské listy jako celek kolovaly v obecné církvi. To může být v zásadě správná úvaha, pravděpodobně však Eisenbaum nemá pravdu v tom, že dopis byl sepsán až na počátku druhého století, kdy pavlovské dopisy takto začaly v církvi cirkulovat.

Důvody řazení epištoly Židům k apoštolu Pavlovi, nejsou jen textologické. List Židům byl zařazován do korpusu pavlovských listů předně díky obsahu spjatém s pavlovskou teologií. Georgi²⁰⁸ vyjádřil názor, že řazení listu Žd za list Římanům v P⁴⁶ ukazuje na to, že list Židům představuje reinterpretaci hlavních témat listu Římanům jako je spravedlnost, ospravedlnění, christologie a mučednictví. Celkově se dá pak říci, že narativ listu Židům sdílí s narativem apoštola Pavla příběh Ježíše Krista, který vrcholí novým stvořením.²⁰⁹ U Pavla je christologický narativ reprezentovaný například hymnem F 2,6-11, který je v dalších pavlovských spisech ještě dále rozváděn. Témata jako je preexistence Syna (srv. také 1 K 8,6; 2 K 4,4; Ko 1,15-17), sebeponížení při inkaranci (srv. Ř 8,3; Ga 4,4n), poslušnost (Ř 5,19), utrpení na kříži a oběť (srv. 1 K 5,7; Ga 2,20; Ef 5,2), vylití krve (srv. Ř 3,25; 5,9; 1 K 10,16; 11,27; Ef 1,7; 2,13; Ko 1,20), jednou provždy (Ř 6,9n), vyvýšení nad anděly i každé jméno (srv. Ef 1,20n; Ko 2,10), takže každý před ním padne na kolena (Ř 8,20; 1 K 15,25-28; F 3,21; Ef 1,22), sledujeme v neméně exponovaných výrocích

²⁰⁶ Viz TICHÝ, *Kam patří list Židům?*, s. 214–215.

²⁰⁷ EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 223–224.

²⁰⁸ GEORGI, D., Hebrews and the heritage of Paul. In: GELARDINI, G. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 242.

²⁰⁹ MILLER, J. C., Paul and Hebrews: a comparison of narrative worlds. In: *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 261–262. Podle Millera je vhodnější označit hlavní narativ apoštola Pavla v jeho nesporných epištolách jako „dějiny stvoření“ spíše než „dějiny spásy“ (s. 255, pozn. 35). Linka Pavlova narativu postupuje od stvoření světa přes porušení stvoření až k obnově stvoření.

epištolý Židům (viz Žd 1,2-14; 2,8.14-18; 3,1; 5,8; 7,26n; 9,7.11-14.28; 10,19-26; 12,2.24; 13,12.20). Nadto, Kristův příběh spásy slouží jako příklad a apel pro chování křesťanů, a to v listu Žd i u Pavla (Žd 12,1-2; srv. F 2,5 aj.).

Dalším příkladem překryvu Pavla s listem Židům nacházíme ve sdíleném pohledu na osud člověka skrze interpretaci Žalmu 8 (1 K 15,22nn, Ř 8,20, F 2,10; 3,21; srv. Žd 2,6-9). Ač Hurst²¹⁰ upozorňuje i na některé rozdíly obou interpretací, tak konstatuje, že vedle letmé zmínky v Mt 21,16 a 1 Pt 3,22 se tomuto žalmu věnuje pouze autor listu Žd a Pavel. Mezi zvláště pozoruhodné shody lze zmínit jednak selhání člověka, které kontrastuje s ochotou Ježíše přijmout postavení nižší než Bůh, aby došel vyvýšení. Podle Hursta²¹¹ nejvýznamnější shoda spočívá v tom, že Pavel i autor Žd trvají na eschatologickém naplnění tohoto díla spásy v budoucnosti – „nyní však ještě nevidíme, že mu je vše podřízeno“ (Žd 2,8; srv. 1 K 15,20-28).

Autor listu Židům do značné míry sdílí s Pavlem kontinuitu i diskontinuitu mezi starou a novou smlouvou. Na jedné straně oba důrazně hovoří o dovršení, a tím i zrušení, staré smlouvy smlouvou novou (ἀθετεῖ Gal 3:15; ἀθέτησις v Žd 7,18; srv. 2 K 3,7-11 a Žd 8,7-13). Na straně druhé, oba autoři sdílí kontinuitu zaslíbení dané Božimu lidu, zvláště v odkazu na Abrahama (Gal 3,7.29; Ř 4,3 a Žd 2,16; 6,13; 11,8-10), stejně jako odstrašující a pozitivní příklady z doby staré smlouvy.²¹² Na některé další volné vazby na Pavla upozorňuji v exkurzech v rámci exegeze parenetických pasáží.²¹³ Do jisté míry sem patří i výše zmíněné podobnosti s Prvním listem Petrovým, který se rovněž řadí do *corpus Paulinum*. Podobnosti s Pavlem nacházíme také v morálních apelech třinácté kapitoly Židům (13,24 a F 4,21n; Žd 13,25 s 1 Te 5,28; 2 Te 3,18; Ko 4,18b; Tt 3,15). Podle Backhause²¹⁴ jsou tyto shody tak četné, že je nestačí vyložit jen jako základní schémata prvokřesťanské etiky.

²¹⁰ HURST, *The Epistle*, s. 112–113.

²¹¹ Ibid., s. 113. Osobně ale nesdílím s Hurstem (a J. D. G. Dunnem) výklad Ž 8 v Žd 2 v duchu adamovské christologie, podle které se tu nepopisuje proces Boží inkarnace, ale ponížení a vyvýšení člověka Ježíše reprezentující lidstvo (více v PALUCHNÍK, *A unique role of Jesus' humanity*, s. 29–40.).

²¹² MILLER, *Paul and Hebrews*, s. 263.

²¹³ Kap. 4.2 Exkurs: srovnání tradice předání evangelia v Žd 2,3-4 a 1 K 15,1-11; Kap. 4.3.6.1 Exkurs: pavlovská sportovní tematika, aj.

²¹⁴ BACKHAUS, K., *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*. In: BACKHAUS, K. (ed.), *Der sprechende Gott : Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 240, s. 29.

Výše zmíněné vazby na Pavla jsou podepřeny i přímým odkazem k pavlovskému okruhu v Žd 13,23, kde autor vyřizuje pozdrav Timotea. Mezi badateli převládá názor, že se tímto Timoteem míní jeden z nejbližších spolupracovníků apoštola (Sk 16,1; 20,6; 1 Te 1,1; Ř 16,21), kterému jsou tradičně jako adresátovi připisovány i dva Pavlovy listy. Timoteus tu tak slouží nejen jako doklad osobních vztahů mezi ním a sborem, dosvědčuje také návaznost na Pavlovu misi a teologii, která je v tomto společenství nadále pěstována.

I v otázce rétoriky smíme konstatovat, že řadu řečnických figur užívaných Pavlem, najdeme v listu Židům - apel na *ethos* posluchače,²¹⁵ apel skrze *pathos* – často skrze emoci strachu nebo naděje,²¹⁶ využití řečnických otázek,²¹⁷ nadsázky a ironie,²¹⁸ využití *anamnesis*,²¹⁹ a samozřejmě argument skrze *logos* (nejčastěji za využití příkladů a typologie z Písma). Na stranu druhou tyto prvky nejsou jen ryze pavlovským způsobem vyjadřování, ale spíše vypovídají o podobné rétorické zdatnosti obou těchto osobností.

Zároveň, epištola vykazuje i celou řadu odchylek. Autor epištoly Židům užívá svou vlastní terminologii. V listu Žd se 154 slov nevyskytuje nikde jinde v Novém zákoně.²²⁰ Dochází také k posunutému užívání klíčových termínů, např. jméno „Ježíš“ autor listu užívá zpravidla samostatně, zatímco Pavel ho většinou užívá s titulem „Pán“ či „Kristus“.²²¹

Klíčový obraz epištoly Židům, Ježíš jako velekněz, v listech apoštola Pavla zcela chybí. Pavel sice užívá kultického jazyka Ježíšovy oběti (Ř 3,25; 8,3), ale nepopisuje ji jako činnost velekněze. Naopak, Pavel kněžskými termíny popisuje svou vlastní službu (Ř 15,6).²²² Téměř ve všech Pavlových listech má Duch svatý ústřední roli, zatímco list Židům Duchu zmiňuje pouze třikrát (Žd 2,4; 6,4; 9,14).²²³ U Pavla převažuje spíše evangelijní obraz očekávání na druhý příchod Krista (1 Te, 2 Te), v epištole Židům převažuje orientace na potřebu dojití do eschatologického cíle spolu s Kristem a za Kristem.

²¹⁵ Žd 6,9; srv. 1 Te 2,19-20; Ga 5,10; Ř 15,14; 2 K 7,4; 9,1-2

²¹⁶ Žd 2,3; 4,1; 6,11; 10,31 atd.; srv. Ga 4,9-11; Ř 9,20; atd.

²¹⁷ Žd 1,5.13.14; 2,2n, atd.; Ga 1,10; 2,17; 3,19.21; 4,9.15.21

²¹⁸ Žd 5,12-14; 1 K 3,1-3, aj.

²¹⁹ Žd 10,32; srv. 1 Te 1; F 1,3-11; 1 K 4,4-9; 2 K 7,15; 2 Tm 1,6

²²⁰ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 12.

²²¹ Ibid.

²²² MILLER, *Paul and Hebrews*, s. 260.

²²³ Ibid., s. 262. Podle některých se o Duchu svatém hovoří v listu sedmkrát.

Za zmínku stojí svébytná struktura a rétorika listu Žd, která se od Pavlových dopisů liší v mnoha ohledech. List Židům jako některé pavlovské listy navazuje své exhortace průběžně na výklad (např. Ga 3,1-7; Ř 6,12n), apoštol Pavel ale oproti listu Židům vkládá obsáhlejší pareneze a morální apely až do druhé části epištol (1 Te 4,1-12; 5,12-27; Ga 5-6, Ř 12,1-15,13). Zřejmě v žádném listu apoštola Pavla²²⁴ nenacházíme tak promyšlené střídání epideiktivu s deliberativem jako se s ním setkáváme v epištole Židům, kde navíc jednotlivé – často relativně obsáhlé - exhortace na sebe od počátku tematicky navazují.

I přes nepopiratelné vazby na pavlovské spisy, nemůžeme přímou literární závislost listu Žd na listech připisovaných apoštolu Pavlovi dokázat.²²⁵ Autor se po obsahové i stylistické stránce často vydává i docela odlišným směrem. Na stranu druhou, epištola Židům zřetelně patří do širšího okruhu pavlovské literatury. Badatelé poněkud tápají, jak přesněji tuto vazbu vystihnout. Podle Backhause²²⁶ nás tematické překryvy opravňují hovořit o tom, že autor pochází z tzv. pavlovské školy (*Paulus-Schule*) s tím, že blízká návaznost epištol Židům na list Filipským, a zvláště Efezským a první list Petřův, ukazuje už na „relativně pozdní stadium“ této vazby.²²⁷ Je možné, že ač list Židům jako celek nepatří do přímé linie recepce pavlovské teologie, podobná sociologická situace (pronásledování a církev v Římě) či historická blízkost nositele pavlovské tradice (Timoteus, popř. i sám autor listu), umožnila využití této teologické tradice v teologii a apelech listu Židům.²²⁸

Pokud bychom měli zmínit ještě jeden aspekt křesťanského charakteru listu Židům, pak je to také zřetelná motivace autora jako křesťanského pastýře. I v tomto ohledu je autor v dobrém zákrytu s řadou novozákonních epištol, zvláště těch pavlovských či dalších raněkřesťanských nabádajících listů. Způsob varování i povzbuzení v dopise se přitom leckdy odchyluje od způsobu Pavlova. „Mnohem zřetelněji než ve spisech pavlovských je v epištole Žd teologický výklad ve službách parenéze a parenéze závislá na teologickém

²²⁴ Ještě jinou strukturu mají Pavlovy dopisy ryze příležitostného charakteru, které reagují na konkrétní podněty (typicky 1. list Korintským).

²²⁵ BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, s. 23.

²²⁶ *Ibid.*, s. 26.

²²⁷ Backhaus zároveň předpokládá sepsání dopisu nejpozději v 80. až 90. letech po Kristu (str. 21 a 38).

²²⁸ BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, s. 31.

výkladu.²²⁹ Více se na toto téma svébytné provázanosti výkladu a pareneze zaměřím v kapitolách o žánru, struktuře a v hlavní exegetické kapitole.

2.1.2 Židovský charakter listu

Epištola je výrazně ovlivněna i židovstvím, a proto se tento list stal plátnem, na které se po staletí nanášely mnohé další představy o konkrétním židovském pozadí adresátů či autora. Výrazivo listu se stalou živnou půdou pro četné spekulace. Ač je pravděpodobné, že autor listu byl nějak ovlivněn i docela konkrétními židovskými interpretacemi své doby, jen obtížně lze dokázat, jestli některá z nich v listu hraje zásadnější roli. V kapitole 2.4 se touto otázkou budeme zabývat z pohledu adresátů a domnělých oponentů listu, nyní jen stručně zmíníme některé vlivné proudy té doby a shrneme diskusi o tom, jestli se nějak promítly do charakteru listu, potažmo ovlivnily samotného autora. Jako opora nám může posloužit dílo L. D. Hursta, ve kterém vrcholí tato snaha zmapovat konkrétní myšlenkové světy, které by mohly stát v pozadí epištoly či v jisté opozici vůči autorovi a jeho adresátům.²³⁰ V rámci židovství Hurst zmiňuje tyto okruhy: Filón Alexandrijský, Kumrán, Samaritáni, *Merkaba* mysticismus. Z těchto zmíněných je v současnosti asi nejvíce diskutován vliv Kumránu a odkaz Filóna Alexandrijského. Nejprve je ale nutné se zastavit u nejvýraznějšího židovského vlivu na epištolu, kterým je bezesporu židovská Bible.

Židovské Písmo

Bibli prvních křesťanů byl Starý zákon. Odkazy do Starého zákona tak pochopitelně nejsou v rámci novozákonní epistolografie, evangelií, Skutků a Apokalypsy nic nového. Přesto epištola Židům patří k těm novozákonním spisům, kde argumentace na základě starozákonních předloh naprosto dominuje. V epištole se nachází až 41 citací ze Septuaginty, z toho 14 z Tóry (Gn, Ex, Dt), 1 z historických knih (1 Sa, příp. 1 Pa), 7 z Proroků (Iz, Jr, Abk, Ag) a nejvíce, celých 19, ze Spisů (1 z knihy Přísloví a 18 z Žalmů). Z toho některé citace jsou až na dvacet řádků (srv. Žd 8,8-12).²³¹ Není jisté, jestli lze některé odchylky v citacích přisuzovat využití jiné předlohy řeckého překladu Starého

²²⁹ FILIPI, *Verbum Solatii*, s. 92–93.

²³⁰ Viz HURST, *The Epistle*.

²³¹ podle JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 22.

zákona²³² nebo volnější citaci²³³ na straně autora. V poslední době opět sílí názor pro první variantu, a totiž, že autor cituje dosti přesně, ale využívá těch řeckých variant Písma, které měl k dispozici.²³⁴

Pozoruhodné je, že pisatel jednotlivé citáty vkládá do úst Bohu (případně Synu či Duchu svatému),²³⁵ a to nejčastěji v prezentu aktiva.²³⁶ Autorita Písma tak spočívá v nejvyšším mluvčím a uvedení citací orální formou zároveň výjimečně podtrhuje naléhavou rétoriku autora a teologii listu mluvícího Boha. Nejsou to ale jenom přímé citace, kterými autor upomíná na autoritu Starého zákona. V listu nacházíme řadu nepřímých citací a narážek na Písmo, podle badatelů je jich více než osmdesát.²³⁷ Johnson²³⁸ zmiňuje vedle deváté kapitoly, ve které je obsažena jen jedna citace (9,20), přesto je celá detailně založená na starozákonní předloze, také Žd 11, kde v prvních 31 verších lze napočítat vedle dvou přímých citací až 28 odkazů do Gn, Ex, Joz a v následujících verších Žd 11,32-38 dalších nejméně 32 narážek na Sdc, 1 a 2 Sa, 1 a 2 Kr, 2 Pa, Da, 2 Mak a zřejmě i Umučení Izajášovo. Do nemalé míry tak svět autora listu Židům je světem Písma.

Přesto nelze, domnívám se, z tohoto konstatování usuzovat příliš mnoho pro ryze židovské adresáty listu, neboť je zřejmé, že Písmo bylo společným textem i pro křesťany z pohanů, kteří se jej učili číst. Bezesporu to ale hovoří o autorově pozadí, které lze jen stěží vysvětlit bez toho, že se mu dostalo skvělého

²³² McCullough (McCULLOUGH, J. C., *The Old Testament Quotations in Hebrews*. In: *New Testament Studies*. 1980, č. 26, s. 367) například argumentuje, že důvod, proč v citaci Ž 21,23 v Žd 2,12 figuruje termín ἀπαγγελῶ místo διηγῆσομαι (LXX Ž 21,23 - v Septuagintě editované Alfredem Rahlfssem), je "překladová varianta Septuaginty". Hebrejské slovo ספר (MT Ž 21,23) je totiž v LXX přeloženo v různých žalmech oběma zmíněnými synonymními způsoby (LXX Ž 21,23 a Ž 77,4,6), proto sotva připadá v úvahu autorova chyba, nějaké zásadní doktrinární důvody nebo užití synonyma, ale jednoduše rukopis řeckého překladu, který měl autor listu Židům k dispozici.

²³³ Ellingworth například výše uvedenou pozměněnou citaci Ž 21,23 v Žd 2,12 vysvětluje tak, že nejspíše šlo „reminiscenci podobné pasáže v Ž 78 (LXX 77)“, viz ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 168.).

²³⁴ Tak shrnuje aktuální bádání k tématu DYER, *The Epistle in Recent Research*, s. 117, s odkazem na čerstvé monografie týkající se užití Starého zákona v epištole Židům od Susan Docherty (2009) a zvláště Gerta J. Steyna (2011).

²³⁵ Více v kapitole Teologie listu.

²³⁶ W. L. Lane tento postřeh stopuje k M. Barthovi (1962). Viz LANE, *Hebrews 1-8*, s. cxvii.

²³⁷ TÖNGES, E., *The Epistle to the Hebrews as A „Jesus-Midrash“*. In: GELARDINI, G. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. *Biblical Interpretation Series 77*, s. 93.

²³⁸ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 24.

vzdělání v židovských písmech. Rovněž způsob výkladu Starého zákona dobře odpovídá židovským interpretačním metodám své doby.²³⁹ Lane²⁴⁰ konstatuje, že autor se z hlediska způsobu výkladu Písem „nachází v hlavním proudu židovství a raného židovského křesťanství“.

Co je ovšem podstatné, interpretace židovských Písem je zcela ovládnuta perspektivou Krista, v němž Písmo dochází svého naplnění. Interpretačním klíčem ke Starému zákonu je Ježíš, Syn Boží a Velekněz.²⁴¹ Zjednodušeně řečeno, že autor listu Židům byl předně vyznávající křesťan, který čte židovské Písmo, nikoliv Žid, který čte a vykládá židovské texty s křesťanským přesahem. Zůstává ovšem předmětem bádání, jestli lze nalézt nějaký přesnější způsob, podle kterého autor starozákonní texty vybírá a zpracovává. Je zřejmé, že z perspektivy víry v Božího syna, pisatel mohl jednotlivé oddíly Starého Zákona vkládat do jeho úst jako aktuální Boží řeč. Na straně druhé, list Židům sleduje jeden biblický narativ od stvoření světa a zachovává si jasnou perspektivu rozlišení staré a nové smlouvy, kdy nové promluvení v Kristu překonává dřívější promluvení Zákona. Zároveň na více místech spatřujeme pisatelův cit pro původní kontext starozákonního citátu, který hraje důležitou roli pro doložení jedinečnosti Krista (typicky naplnění Ž 110 teprve na Kristu). Nejspíše je tedy vhodné hovořit o christocentrickém výkladu nebo hermeneutice „očima nové smlouvy“, kdy se starozákonní události stávají typologicky živým předobrazem nové skutečnosti pro křesťanské posluchače.²⁴²

²³⁹ Viz například GUTHRIE, *Hebrews' use of the OT*, s. 279–283. Na žánr a rétoriku se zaměřím ještě samostatně v kapitole 2.5.

²⁴⁰ LANE, *Hebrews 1-8*, s. cxxiv.

²⁴¹ Ellingworth vystihuje pisatelův přístup ke Starému zákonu takto: „Kristus, skrze kterého Bůh nyní řekl své poslední slovo (1,1n), byl živý a činný ve stvoření (1,2) i skrze dějiny Izraele. Každá část Starého zákona tak má být v principu chápána tak, že hovoří o Kristu, ke Kristu nebo skrze něj.“ (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 42.)

²⁴² GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 433–437.

Kumránská komunita

Vliv kumránského společenství esejců na list Židům je zmiňována především díky své kultické tematice,²⁴³ osobě Mojžíše²⁴⁴ a zvláště postavě Melchisedeka. Tajuplná starozákonní postava Melchisedekova byla vcelku hojně rozpracovaná v mnoha židovských spisech Druhého chrámu. Je zajímavé, že jednotlivé texty tohoto období přitom navazují buď na starozákonní text o Melchisedekovi v Gn 14 (*Genesis Apocryphon*, *Knihy jubilejí*, *Pseudo-Epulemus* a texty Filóna Alexandrijského a Josepha Flavia) nebo na druhý starozákonní text v Ž 110 (kumránské spisy *Písň sobotní oběti*, *Amramovy vize* a zvláště *11Q Melchisedek*), ale zřejmě žádný zřetelně nepracuje s kombinací obou starozákonních předloh dohromady, jako to činí epištola Židům.²⁴⁵

V židovských spisech zmíněného období se Melchisedek objevuje v určité opozici vůči vládnoucímu establishmentu jako eschatologická postava krále, anděla, nebeského kněze, soudce, zachránce ba přímo samotného Boha.²⁴⁶ Tento „vysoký“ pohled esejců na postavu Melchisedeka se odráží v henochovské literatuře.²⁴⁷ Brož²⁴⁸ připomíná, že podle 2 Hen 24,1 Henoch zasedl po *levé* straně Boží, čímž se vytváří prostor pro někoho, kdo má na základě Ž 110,1 zasednout po *pravé* straně Boží. Tím je právě Melchisedek, o kterém se píše v tzv. delším rukopisu 2. Henochovy knihy (kapitoly 69-73). Ten „bude schopen účinně odstranit hřích a zlo, což se žádnému knězi před ním nepodařilo.“²⁴⁹ Tím, že je oproti biblickému záznamu narozen už před potopou,

²⁴³ Hurst shrnuje celkem pět argumentů, v čem se ale velebněz listu Židům zásadně odlišuje od kumránské představy kněžství (HURST, *The Epistle*, s. 49.).

²⁴⁴ Hurst shledává argumentaci Yadina jako nepřesvědčivou, že by autor listu Židům využíval důrazu kumránského společenství na příchod mesiášské postavy nového Mojžíše. V Žd je role Mojžíše spíše typologická a spadá pod kategorii staré smlouvy. Ježíš je větší než Mojžíš, ale detailně se mojžíšovská role Krista v listu Žd nezdůrazňuje (srv. *Ibid.*, s. 52.).

²⁴⁵ Podle BROŽ, *Cesty Melchisedekovy*, s. 57, 75.

²⁴⁶ Ač někteří zeslabují tento výklad, Brož přesvědčivě argumentuje s podporou dalších badatelů, že „kumránská komunita považovala Melchisedeka za andělskou bytost, nebo dokonce za boha.“ *Ibid.*, s. 83.

²⁴⁷ Propojenost henochovské tradice s kumránskou komunitou se zdá být nepopiratelná (*Ibid.*, s. 94–95.). Podle jedné z teorií jsou henochovci předchůdci esejců, jak je popisuje Filón a Josephus, od kterých se až posléze odštěpila další skupina, která utvořila nám známou kumránskou komunitu. To by vysvětlovalo, proč jsou mladší henochovské spisy už naopak ostře protikumránské (str. 96-97).

²⁴⁸ Brož (BROŽ, *Dva nebeští prostředníci*, s. 151.)

²⁴⁹ *Ibid.*, s. 152.

je tak nadřazen nejen kněžím, ale i Abrahamovi. Oproti Henochovi, který se nebeskou bytostí teprve stává, Melchisedek se už tak rodí a jako kněz má vyšší roli než samotný Henoch. Brož²⁵⁰ s odkazem na Harolda Attridge uvádí zajímavou možnost, že základní text před redakční úpravou lze považovat jako židovskou odpověď na kristovského Melchisedeka v Listu Židům. Pak by datace této základní vrstvy 2 Hen (tzv. Melch A) sahala do poslední třetiny 1. století po Kristu a mohla by být lokalizována do podobného prostředí, např. do Alexandrie.

Podobně Schäfer²⁵¹ připomíná tradici 2 Hen a 3 Hen o nejvyšším andělu Metatronovi (možný překlad „ten sedící za trůnem“), majícím božské mesiášské rysy („malý JHVH“), ale který nakonec musí být potrestán za to, že byl považován za rovného s Hospodinem. Na tuto metatronovskou (resp. henochovskou, ialeovskou, akatrielovskou) tradici navazuje (či spíše ze stejné tradice čerpá) v Babylónském talmudu (*Sanhedrin 38b*) i rozhovor Rav Idita s heretikem. Schäfer²⁵² shrnuje, že „Metatron jistých kruhů v Babylónském talmudu a ve 3. Henochově knize, proti němuž polemizují rabíni v Bavli i konečný redaktor 3. Henochovy knihy, se stal židovskou vykupitelskou postavou – dalece přesahující roli, kterou hraje tradiční mesiáš ve scénáři záchrany a vykoupení – a sice jako *odpověď* na Ježíšovu funkci v křesťanství.“ Z těchto textů je tedy zřejmé, jak byla v některých židovských kruzích oblíbená andělská teologie. Postavu Melchisedeka můžeme řadit k božským, andělským a mesiášským postavám navazujícím na Henocha, Michaela, Metatrona, Akatriele či Iaela. Pozoruhodné je, že tyto tradice v pozdějších podobách nejspíše záměrně polemizovaly s křesťanským mesiášem Ježíšem. Přesto se nezdá pravděpodobné, že epištola Židům přímo čerpá z těchto zdrojů nebo dokonce adresně reaguje na některou z těchto skupin. Tyto texty z období Druhého chrámu, především pak z kumránského okruhu, nám ale pomáhají pochopit širší kontext melchisedekovských interpretací na základě společných starozákonních předloh.²⁵³

²⁵⁰ Ibid., s. 157–158.

²⁵¹ Peter Schäfer to píše v přednášce nazvané „Rav Idit a heretici. Bůh a Metatron“ (SCHÄFER, P., *Rabínské židovství a rané křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 81–105.).

²⁵² Ibid., s. 105.

²⁵³ Hurst (HURST, *The Epistle*, s. 59–60.) jmenuje sedm zásadních rozdílů v pojetí Melchisedeka v 11Q a v listu Židům a odmítá závislost novozákonního spisu na kumránské komunitě. Brož (BROŽ, *Melchisedek*, s. 21.) se domnívá, že body kontaktu mezi různými pojetími postavy Melchisedeka v Kumránu s epištolou Židům pochází spíše ze společné starozákonní předlohy.

Do kapitoly o židovském charakteru listu Židům jistě patří i srovnání epištoly se spisy alexandrijského Žida, Filóna Alexandrijského nebo s židovsko-křesťanskými gnostickými spisy z Nag Hammádí. Tato tvorba se ocitá ale již na pomezí židovské a řecké literatury a reprezentuje synkretistické prolínání kultur a myšlenkových světů na přelomu letopočtu a v prvních stoletích po Kristu. Díky tomu, že v těchto textech často dominují řecké nábožensko-filosofické myšlenky, se těmto textům tedy věnuji až v následující kapitole o helénistickém charakteru listu Židům.

2.1.3 Helénistický charakter listu

Helénistický charakter listu můžeme spatřovat jak v jeho formální stránce, tak i v obsahové. Předně musíme zmínit propracovaný rétorický styl, který bezesporu cílí na řeckého posluchače.²⁵⁴ Autor také důsledně užívá řeckého překladu Starého zákona. V metaforách odkazuje na helénistickou výchovu (5,11-14), v Žd 12,1 očividně zmiňuje stadion nebo hipodrom. Z různých poznámek týkajících se adresátů můžeme usuzovat, že píše tento list křesťanům do helénistického prostředí, které zřejmě tomuto společenství přinášelo řadu překážek, jak se pokusíme naznačit v kapitole o oponentech listu. Ještě podstatnějším rysem epištoly Židům je ovšem její myšlenkový svět, který není bezezbytku vystihnuteľný jen raněkřesťanským a raněžidovským kontextem. List Židům je bezesporu ovlivněn i řeckým myšlením a soudobou terminologií helénistického světa. Jak to řekl Thompson,²⁵⁵ „je ironií, že kniha, která je nejvíce zakořeněná v Písmech, používá slovník helénistické filosofie více, než jakýkoliv jiný novozákonní spis.“ Přesněji bychom tedy měli – podobně jako u většiny novozákonních spisů - hovořit o vlivu helénistického judaismu. V tomto směru se u epištoly nejvíce diskutuje možný vliv středního platonismu a gnosticizmu. U obou těchto směrů se na chvíli zastavíme.

Toto své tvrzení potvrzuje a rozšiřuje i na další židovské spisy Druhého chrámu (BROŽ, *Kristus - nový velekněz*, s. 119.). Mezi zastánce kumránského vlivu patří ale například Spiq nebo Yadin.

²⁵⁴ KOESTER, *Hebrews*, s. 59.

²⁵⁵ THOMPSON, *Hebrews*, s. 23.

Filón Alexandrijský

Osoba Filóna Alexandrijského (cca 25 př. Kr. – 50 po Kr.) a jeho dílo do jisté míry reprezentuje myšlení diasporního židovstva z helénistického prostředí v době, kdy autor píše epištolu Židům. A protože nacházíme i mnohé obsahové překryvy mezi dílem autora listu Žd a Filónem, je nasnadě, že už po staletí badatelé srovnávají list Židům se spisy tohoto muže ze severu Afriky.²⁵⁶ Filón měl velkou úctu k Písmu a k Mojžíši stejně jako k Sokratovi, Aristotelovi a hlavně Platónovi, kterého považoval za následovatele samotného Mojžíše. Svěrázná představa, že řecká filosofie ve svých nejryzejších plodech vychází z židovství a židovských Písem, není typická jen pro Filóna. Již před ním takto hovoří jiný Žid z Alexandrie, Aristobúlos, a po Filónovi zase Klement Alexandrijský a tuto myšlenku zastává i většina raněkřesťanských autorů.²⁵⁷

Podle Filóna byl Mojžíš v podstatě největší filosof, který „inspirován božským zjevením zformuloval řadu zásadních filosofických teorémů, které od něj převzaly pozdější filosofické školy“.²⁵⁸ Tento přístup umožnil Filónovi jednak na řecké filosofy v mnohém přejně navázat, ale zároveň se vůči nim vymezovat (typicky vůči řeckému polyteismu nebo odmítání víry ve stvoření *ex nihilo*). Filónův myšlenkový svět je zakotven v Písmu, v Mojžíšových knihách, zvláště pak ve zprávě knihy Genesis o stvoření světa, kde Filón nachází božské zjevení veškerého smyslu světa. Díky „svrchované roli Mojžíšova... filosofického *logu*“ lze totiž podle Filóna „posoudit skutečnou úroveň řeckého kulturního dědictví“.²⁵⁹ Filosofické poselství řeckých škol je tak někdy jasnějším jindy temnějším vyjádřením rozpomínání se na skutečné božské pravdy zjevené už dříve v Písmu.

²⁵⁶ Podle Attridge, mezi první, kteří diskutují souvislost mezi listem Žd a Filónem byl Carpzov v roce 1750 (ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 29.). Hurst toto prvenství připisuje už Grotiovi v roce 1646 (HURST, *The Epistle*, s. 134.). Jak oba zmiňují, mezi největší moderní zastánce přímé závislosti autora epištoly na Filónovi byl Ceslav Spiq. Vedle pisatelů srovnávajících epištolu Židům s Filónovými spisy se v tomto odstavci o Filónovi opírám předně o hutnou studii Miroslava Šediny, LOGOS A PNEUMA in FILÓN, z A., *O stvoření světa: O gigantech; O neměnnosti boží: řecko-česky*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 7-201, a studii k Filónovi v předmluvě Petra Pokorného in: FILÓN, z A., *Život Mojžíšův = Περι του βίου Μωυσεως: (řecko-česká edice)*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2015, a přeložené Filónovy spisy v těchto knihách.

²⁵⁷ Tak Šedina in: FILÓN, *O stvoření světa*, s. 15.

²⁵⁸ Šedina s odkazem na H.A.Wolfsona (Ibid., s. 16).

²⁵⁹ Šedina in: Ibid., s. 18–19.

Filónův pohled na svět skrze Písmo je ale zároveň bytostně formován Platónem.²⁶⁰ Stvořený svět je vytvořen podle vzoru, archetypu (Opif.16-22 a dále), který se nachází ve světě idejí. Podle Filóna je tímto (Platónovým) světem idejí mysl Boha Izraele i kosmu (Opif. 24). Filón si tak na jedné straně z řecké filosofie vybírá to, co podle něj zůstává v zákrytu s Božím záměrem zjeveném v Písmech. Na straně druhé, Písmo vykládá alegoricky²⁶¹ a přizpůsobuje řeči platónské školy, takže mnohé Filónovy interpretace jsou leckdy až svévolně vedené nahodilými asociacemi.²⁶² Starověcí i novověcí kritikové proto Filónovi (zřejmě právem) vytýkají, že ve své filosoficko-teologické pozici nebyl zcela věrný ani Písmu ani řecké filosofii. Přesto však platí, že Filón se, slovy Pokorného,²⁶³ odvážně pokusil „o souvislé teologické dovršení židovského dědictví jeho novou interpretací v helénistických kategoriích“. Podle Šediny,²⁶⁴ Filón využívá „racionální étos řecké vědy k založení zcela nového transcendentního konceptu božského bytí daleko překračující parametry theologických spekulací... právě v tomto přesměrování filosofického rozhovoru od světa k transcendentnímu Bohu musíme hledat hlavní přínos Filónovy biblické alegoreze.“

Vrátíme-li se k listu Židům, vidíme, že i v autorově argumentaci hraje Písmo zcela zásadní roli a v něm i role Mojžíše. V tomto oba, autor listu Žd a Filón, dobře reprezentují židovské pisatele stejné doby, kteří se významně opírají o židovská Písma a píšou do helenizovaného prostředí. Pisatel listu Židům se nevyhýbá ani platonickému popisu skutečností a termínů, jež známe od Filóna. Podle něj Písma dávají příklady, které předchází tomu, co je skutečné (Žd 4,11), Ježíš nevstoupil do stánku učiněného lidskýma rukama (8,2; 9,24), který je jen náznakem a stínem nebeského (8,5). Také zákon je jen stín (σκιά) budoucího dobra, nikoliv skutečný obraz (εἰκὼν; 10,1). Podle Thompsona,²⁶⁵

²⁶⁰ Výstižně to dokládá Šedina in: *Ibid.*, s. 97–116. Silně to vyplývá i z Filónova pochopení stvoření člověka k Božímu obrazu, kdy tělesný člověk je kopií nebeského člověka, která je teprve obrazem a podobou samotného Boha (Opif. 71). Viz *Ibid.*, s. 136–154.

²⁶¹ Šedina uvádí, že sloveso ἀλληγορεῖν označovalo veřejně vypovídat něco jiného (s.19). Odtud význam „obrazná či metaforická řeč“ (viz Ga 4,24).

²⁶² Je přitom paradoxní, že Platón sám alegorickou řeč k výkladu řeckých mýtů odmítal (Šedina in: *FILÓN, O stvoření světa*, s. 20-21).

²⁶³ Předmluva Petra Pokorného in: *FILÓN, Život Mojžíšův*, s. VI.

²⁶⁴ Šedina in: *FILÓN, O stvoření světa*, s. 200–201.

²⁶⁵ THOMPSON, *Hebrews*, s. 24.

mezi nejzásadnější paralely mezi autorem listu Židům a Filónem je kombinace Joz 1,5; Dt 31,8 a možná i Gn 28,15, kterou vidíme v Žd 13,5 a Conf 66.

Nicméně, jak se až do konce 20. století zdály důkazy o zásadní roli Filóna a platonismu pro hermeneutiku listu Židům neprůstřelné,²⁶⁶ tak se od přelomu tisíciletí tato teze čím dál více opouští. Užívání alegorie a typologie v epištole se zas tolik neliší od apoštola Pavla (Ga 4,24; Ř,5,12-17; Ko 2,17), abychom museli za některými alegorickými výklady epištole spatřovat vliv Filónovy alegoreze. Výše zmíněná kosmologická vertikálnost nutně nemusí být vysvětlena platonicky, ale nachází velmi slušnou oporu už ve starozákonních textech. Jeden z oddílů listu Židům, kde se autor nejvíce verbálně přibližuje Filónovi, je Žd 8,5 s termíny ὑποδείγμα καὶ σκιά. Přesto se zdá, že autor listu Židům se oproti Filónovi více opírá o Ex 25,40 a 1 Par 28,11-19 spíše než o Platónův svět idejí. Hurst²⁶⁷ proto odmítá spatřovat platónskou či filónskou interpretaci v listu Židům. Podle něj Žd 8,5 znamená, že „Bůh dokončuje (naplňuje) Mojžíšův náčrt budoucích (nebeských) věcí.“ Podobně Church²⁶⁸ tvrdí, že termíny ὑποδείγμα καὶ σκιά smí označovat ilustraci či plán (spíše než kopii a stín) pro eschatologickou budoucnost spojení nebe i země. Více se u tohoto textu a porovnání s Filónem zastavíme v kapitole o teologii listu, resp. o eschatologii a kosmologii (viz kap. 2.6.4).

Většina současných badatelů²⁶⁹ tak zastává více či méně opatrnou pozici, ve které spatřují podobnosti mezi platónsko-filónským jazykem a vyjádřeními pisatele listu Židům, které ukazují na to, že oba patří do podobného myšlenkového okruhu Židů pracujících s Písmem a příslušnou terminologií. Někteří²⁷⁰ poukazují na to, že autor je svým důrazem na exodus z toho světa a putování k nebeskému domovu, tak zřetelně zakořeněn ve středním platonismu, že to ani nepotřebujeme dokládat podobností s Filónem.

Zároveň si ale i někteří výše zmínění badatelé všimají obsahově rozdílného užití slov, teologie a způsobu nakládání s Písmem. Tyto zásadní

²⁶⁶ Mezi poslední vehementní zastánce tohoto pohledu patří slavný biblista Ceslav Spiq.

²⁶⁷ HURST, *The Epistle*, s. 16.

²⁶⁸ CHURCH, P., *Hebrews and the Temple: Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews*. Leiden, Boston: Brill, 2017, s. 7.

²⁶⁹ LANE, *Hebrews 1-8*, s. cviii; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 47; KOESTER, *Hebrews*, s. 59–60; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 13–20; THOMPSON, *Hebrews*, s. 23–26. Filónsko-platónské pozadí listu Židům ve své obsáhlé studii k tomuto tématu naopak považuje za nedoložené HURST, *The Epistle*, s. 42.

²⁷⁰ KLAUCK, *Moving in and moving out*, s. 418.

odlišnosti můžeme shrnout spolu s Johnsonem²⁷¹ tak, že filónský platonismus je statický a ahistorický, výroky Boží u Filóna jsou nadčasová a mimočasová duchovní logia oblečená do lidské řeči, biblické události mají někdy doslovný, jindy morální a jindy duchovní význam, zatímco list Židům zastává „přesný smysl pro historii, eschatologii a důležitost těla, počínaje tělem Kristovým, jež zaručovalo kvalifikaci na kněze, stejně jako i schopnost spolutrpět a mít soucit s trpícími, a které ani po vzkříšení nebylo zahozeno, ale naopak vyvýšeno (srv. 2,17; 10,5.20-22).“

Gnosticismus

Další samostatný okruh současného bádání v otázce helenistického vlivu na list Židům představuje gnosticismus. Nález svitků v Nag Hammádí významně rozšířil naši dosavadní znalost nábožensko-filosofického směru, kterému říkáme gnóze. Badatelé v něm rozpoznávají řadu odnoží. V samotném souboru textů z Nag Hammádí můžeme najít početnou skupinu křesťanských gnostických spisů, mimokřesťanskou gnózi valentinianského směru nebo tzv. setovskou gnózi.²⁷² Oerter s Pokorným²⁷³ popisují gnózi z religionistického hlediska tak, že „člověk je uvězněn ve hmotném světě – díle nižšího božstva, které lidi záměrně drží v nevědomosti“. Člověk totiž chyboval a nechal se uvěznit v tělesném světě a „zapomněl na svůj božský původ“. Vysvobození ze zajetí nastává skrze „poznání pravého stavu, v odhalení vlastní božské podstaty a návratu do duchovní oblasti z vězení tohoto světa.“

Významnou pozornost věnují gnostikové biblickým zprávám o stvoření světa a pádu člověka podobně jako jiné raněžidovské a raněkřesťanské spisy nebo i Filón, s nímž sdílí platonické hodnocení hmotného světa (typicky *Podstata archontů*, NHC II/4).

Poměrně obsáhlé a živé badatelské pole týkající se vlivu gnóze na rané křesťanství (a opačně), zúžím jen na některá témata a spisy, které by mohly hrát roli v interpretaci listu Židům. Z pochopitelných důvodů se největšímu zájmu v kontextu listu Židům dostalo postavě Melchisedeka ve spisech

²⁷¹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 20.

²⁷² OERTER, W. B., POKORNÝ, P. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1: Kodex II/2-7, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata Archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 19.

²⁷³ *Ibid.*, s. 31.

nalezených v Nag Hammádí,²⁷⁴ zvláštní pozornosti pak koptský svitek IX (NHC IX,1) pojmenovaný „Melchisedek“. Jde o velmi fragmentární svitek psaný v saídkém dialektu kopštiny. Text nejspíše vznikl a byl dále předáván „v rámci egyptské melchisedekovské sekty v průběhu 2-3. století“.²⁷⁵ Žánrově text můžeme zařadit na pomezí apokalypsy (Melchisedekova apokalypsa) a křesťanského apokryfu (viz 14,10-15), který v souladu listem Židům (Žd 7,27) popisuje Krista jako obětujícího se kněze, ovšem s významným gnostickým zabarvením, které může být samostatnou vrstvou tohoto textu. Tento svitek má také výrazné liturgické prvky, a mohl sloužit při křestní bohoslužbě.²⁷⁶ Melchisedek přijímá poselství anděla, Melchisedek jakožto „obraz pravého Velekněze“ (srv. Žd 6,20) se v něm modlí a koná křestní liturgii. To vše je ovšem výrazně zatíženo egyptskou mytologií a zřejmě se tedy nejedná o trojiční křest.²⁷⁷

Klíčová otázka, kým je vlastně Melchisedek ve spisech z Nag Hammádí, zůstává jen stěží zodpověditelná. Vykazuje rysy kristovského služebníka, jindy předchůdce a *typos* samého Ježíše Krista, který ale zároveň činí mnohé již sám za sebe a Krista nepotřebuje a nepřipomíná. Díky egyptským gnostickým spekulacím se badatelé domnívají, že Melchisedek byl „pozemský agens nebeského Seta“²⁷⁸ nebo obecněji „pozemská inkarnace nebeské bytosti“.²⁷⁹

Díky těmto doloženým gnostickým vlivům v souvislosti s Melchisedekem, ale také dalším překryvům v některých gnostických tématech s epistolou Židům, se badatelé snaží vidět gnostické vlivy i v tomto

²⁷⁴ Další zmínky o Melchisedekovi v rukopisech z Nag Hammádí jsou v Knihách o Jeúovi (zřejmě přepis tetragramu JHVH), ve které se popisuje spása skrze výstup myslí do nebeské říše Jeúovy. Melchisedek zde má roli „nebeského posla, který přináší křestní vodu“ a působí jako nebeská bytost, která má zřetelnou podobnost s melchisedekovskou andělskou tradicí kumránských svitků. Ve Zjevení Máří Magdaléně Melchisedek působí spíše jako průvodce duší podobně jako v Pistis Sofia. Podle MIKULICOVÁ, MLADA, Vyvolený liturg (traktát „Melchisedek“ z Nag Hammádí). In: Brož, J. (ed.): *Kdo byl Melchisedek?* [s.l.]: Pavel Mervart, 2019, s. 186–189.

²⁷⁵ Ibid., s. 172. (s odkazem na B. Pearsona). Že taková sekta existovala, víme z Epifaniovy polemiky proti herezím, kde je jmenován Hierakas, který „pokládá Melchisedeka za Ducha svatého, protože je knězem navěky stejně jako Boží Syn.“ (citováno podle Mikulicová, s. 186)

²⁷⁶ Ibid., s. 173.

²⁷⁷ Ibid., s. 174–181. Gnostické vzývání Otce veškerenstva, Matky aiónů a Prvorozeného z aiónů (Ježíše) zřejmě pochází více z egyptské triády božstev (např. Usir, Eset, Hor) než z křesťanské trojiční nauky (viz s. 183).

²⁷⁸ Tak Pearson (podle Ibid., s. 191).

²⁷⁹ Tak Mikulicová (Ibid.), podle které proto „Melchisedek může být zároveň Zarathustra, Set, archanděl Michael nebo Ježíš Kristus, navzdory kterékoli ortodoxii“ (s. 192).

novozákonním listě. Významným průkopníkem této teze, a tím i předkřesťanského gnosticizmu, byl Ernst Käseman, který popisuje putující lid do nebeského odpočinku na pozadí gnostického mýtu vykupitele, který vede člověka k vysvobození z materiální do nebeské říše.²⁸⁰ Zastáncem tohoto pohledu je také Erich Grässer²⁸¹ (výslovně navazující na A. Schweitzera), který tvrdí, že se autor listu Židům obrací proti falešné gnózi a jako doklad uvádí falešné andělské učení v Žd 2,16 nebo nesprávný přístup ke Starému zákonu. Jedním z klíčových slov, které se stalo jakýmsi obrazným bojištěm mezi zastánci a odpůrci gnostického vlivu, je termín ἀρχηγός užitý v Žd 2,10²⁸² a 12,2 (srv. Sk 3,15 a 5,31).

Archegos. Termín ἀρχηγός byl v raněkřesťanské církvi užíván jako christologický titul pro vyvýšeného Krista.²⁸³ Jackson²⁸⁴ poukazuje na verbální souvislost mezi Lukášovými Skutky a listem Židům a domnívá se, že ἀρχηγός patřil mezi rané christologické tituly v helénistických sborech, ve kterých „Žd a Sk musely cirkulovat nejprve“. Termín zahrnuje velké množství významů, což je patrné i na pestrosti moderních biblických překladů a komentářů. Podle Niebuhra²⁸⁵ lze termín ἀρχηγός považovat za „nejpopisnější, nejohlednější a nejméně metafyzický“ titul Ježíše. Dellings²⁸⁶ se ve své studii domnívá, že pisatel listu Židům užívá termínu ἀρχηγός v čistě gnostickém helenistickém kontextu, ve kterém slovo označuje „hrdinu“ či „vůdce“, případně „původce“ nebo „autora“. Ježíšův titul ἀρχηγός tak vyjadřuje hrdinského vysvoboditele přicházejícího z nebes. Podle Lanea²⁸⁷ tu nemůžeme v kontextu Žd 1 a 2 přehlédnout narážku na Herkula, který zápasil se smrtí. Již výše zmíněný Grässer²⁸⁸ zdůrazňuje, že tento titul v listu Židům (viz 3,2-6), ale i ve Skutcích

²⁸⁰ Käsemanovy teze (*Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, 4.vyd., Göttingen: Vandenhoeck, 1961) dobře shrnují např. HURST, *The Epistle*, s. 67–70 a LANE, *Hebrews 1-8*, s. cix.

²⁸¹ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 26.

²⁸² ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι (Žd 2,10)

²⁸³ P. G. Müller in: BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993, 1, s. 163.

²⁸⁴ JACKSON, H. M., Christ as Archegos. In: *New Testament Studies*, sv. 1981, č. 27, s. 381.

²⁸⁵ NIEBUHR, R. R., Archegos. An Essay on the Relation between the Biblical Jesus Christ and the Present-day Reader. In: FARMER, W. F., MOULE, C. F. D., NIEBUHR, R. R. (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 87.

²⁸⁶ G. Dellings in KITTEL, G., FRIEDRICH, G. (ed.), *Theological dictionary of the New testament*. 1-10. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964, 1, s. 486–487.

²⁸⁷ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 56–57.

²⁸⁸ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 130–133.

(3,22-26 a 7,26) bezesporu souvisí s postavou Mojžíše. Přesto se domnívá, že v epištole má titul gnostický význam, který v listu převládá. Ellingworth²⁸⁹ připomíná souvislost ἀρχηγός v Žd 2,10 a 12,2 s πρόδρομος v Žd 6,20 a domnívá se, že jde o helenistickou metafору průkopníka, který připravuje cestu pro ty, kteří ho následují. Podle něj pisatel ale navazuje spíše na výzvu následování Ježíšových učedníků (Mk 2,14 a J 1,43) než na následování Mojžíše vyvádějícího lid z Egypta.

Müller²⁹⁰ se ve své studii zásadně vymezuje proti gnosticko-helenistickému výkladu Dellinga a termín vykládá na pozadí odkazů Starého zákona. V řecké verzi se se zde termín vyskytuje 35x jako ten, kdo stojí v čele a vede. Müller v této souvislosti zvláště odkazuje na koncept Hospodinova vedení v dějinách spásy („který tě vyvedl z Egypta“), jež se stalo součástí židovského kréda. Podobně jako Delling tedy zastává pochopení termínu jako vůdce, ale nespátřuje v ní Dellingova nebo Käsemannova „průvodce duší“²⁹¹ ani příklad k následování, ale eschatologického vůdce věřících do zaslíbené země. Müllerův pohled je v souladu s Petersonem,²⁹² který ve své studii o konceptu dokonalosti (tj. přivedení do cíle; τελείωσις) v listu Židům zdůraznil, že myšlenka „vedení Bohem“ v Žd 2,10 je „pro správné pochopení dokonalosti v epištole klíčová“.

Tuto diskusi snad můžeme smířlivě uzavřít slovy Weisse,²⁹³ podle kterého „Archegos-christologie“ pochází z převážně židovských biblických zdrojů,²⁹⁴ přesto je nabíledni („naheliegend“) očekávat, že gnóze měla na pochopení čtenářů nějaký vliv.

Vysvětlení přímého či nepřímého vlivu gnostické teologie na autora listu Židům pochopitelně do velké míry závisí na dataci gnostických dokladů. Oerter a Pokorný²⁹⁵ se domnívají, že nálezy v Nag Hammádí potvrzují nezávislost vzniku gnóze a křesťanství, kdy oba směry podle nich vznikaly „zhruba současně na přelomu letopočtů“. Datování kodexů z NH se klade do 4-5. století, ale o době sepsání jednotlivých spisů se vede široká diskuse. Mezi spisy obsahující zřejmě „nestarší ježíšovské tradice nezávislé na Novém zákoně“

²⁸⁹ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 161.

²⁹⁰ P. G. Müller in: EDNT, 1, s. 163-164.

²⁹¹ Viz výše odkaz na Pistis Sofia a Zjevení Máří Magdaléně.

²⁹² PETERSON, D., *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge Press, 1982, s. 58,69-70.

²⁹³ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 203, 211.

²⁹⁴ Weiss zde explicitně přijímá Müllerovu pozici.

²⁹⁵ *contra* A. von Harnack OERTER, POKORNÝ. (ed.), *Rukopisy z NH. 1*, s. 31.

patří Tomášovo evangelium, které je „nesmírně významné“ v tom, že „dokládá existenci sbírek výroků Ježíšových“.²⁹⁶ Pokorný²⁹⁷ datuje nejstarší vrstvu Tomášova evangelia mezi roky 110-150 po Kr. a domnívá se, že spis není původem gnostický, v jedné vrstvě je však ovlivněn „předgnostickým platonizujícím myšlením“.

Nicméně, lze jen stěží doložit, že motivy, které se objevují v některých gnostických spisech a jsou blízké epištole Židům, předchází dobu sepsání epištoly a mohly nějak ovlivnit autora novozákonního spisu. Mnozí badatelé²⁹⁸ zastávají tezi, že „předkřesťanskou gnózi“ se dosud nepodařilo úspěšně prokázat. Motivы, které v epištole částečně (například zcela chybí samotný termín γνῶσις) odráží gnostickou tematiku (melchisedekovský mysticismus, božský vykupitel, putování lidu k vysvobození, atp.) jsou snadněji vysvětlitelné v rámci helenistického judaismu, spíše než gnostické teologie. Podobně, jak jsme uvedli výše u Filóna, domnělý dualismus nebe a země v epištole Židům nemusí ve skutečnosti odrážet platonické či gnostické důrazy, ale smí rovněž cele vycházet ze starozákonní předlohy.

Tělo je v listu Židům významným předpokladem Kristovy spásy a zůstává hodnoceno pozitivně i do budoucnosti. Zřejmě ani komparace staré smlouvy překonané tou novou v listu Židům nelze přičítat gnostickému odstupu od Starého zákona, kterého si autor listu naopak velmi cení. *Syncretism* starého a nového má zřetelně pozitivní motivaci, jak zdůrazníme ještě vícekrát v této práci. Zřejmě tedy můžeme shrnout, že podobně jako v případě platónsko-filónského jazyka, tak i v případě gnostického výkladu, nenacházíme přímé doklady, že by těmito směry byl list přímo ovlivněn. Nicméně je na místě připustit, že čtenářům žijícím v helenistickém prostředí obeznámeným s platonickým a gnostickým jazykem, mohly některé metafory listu Židům promlouvat ještě hlubším způsobem.

2.1.4 Konkrétní hypotézy o autorovi listu

Co se Pavlova autorství listu týče, stručný nástin nejstarších dějin bádání jsem předložil už v kapitole 1.3.1. Téma bylo pochopitelně aktuální i

²⁹⁶ Ibid., s. 29–30.

²⁹⁷ Ibid., s. 69, 73.

²⁹⁸ HURST, *The Epistle*, s. 72, 74; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 42–45; LANE, *Hebrews 1-8*, s. cix; KOESTER, *Hebrews*, s. 60–61.

v posledních dvou stoletích moderního bádání s nástupem historicko-kritických metod zkoumání textu (viz 2.1). Díky pochybnostem o Pavlově autorství se objevila i další jména možných kandidátů na pisatele listu – ať už zcela konkrétně na dané osoby anebo jako na typologicky vhodné osobnosti.

Mezi i dnes nejčastěji zmíněná jména v tomto ohledu patří Apollos (spíše uváděný jen jako typologicky vhodný kandidát),²⁹⁹ spolupracovník apoštola Pavla, vzdělaný žid pocházející z Alexandrie, kde se mohl setkat s filónským způsobem argumentace, výřečný křesťanský apologeta a misionář znalý Starého zákona, jak ho známe ze Skutků 17 (srv. 1 K 1,12; 16,12 a Tt 3,13).

Další návrhy zmiňují Lukáše písíciho elegantní řečtinou,³⁰⁰ Klementa římského, v jehož listu jsou prokazatelně stejné motivy, citace Starého zákona i verbální podobnost s listem Židům nebo Barnabáše, „syna potěšení“ (srv. Sk 4,36 a Žd 13,22), levitu z Kypru ovlivněného helénismem. Celkem tak bylo starověkými i moderními badateli navrženo více jak třináct různých jmen.³⁰¹ Definitivně tuto otázku zřejmě zodpovědět nelze. Je totiž docela možné, že sám autor chtěl zůstat v anonymitě záměrně. Pisatele však zcela jistě musíme řadit mezi významné raněkřesťanské teology, kteří navazují na apoštolské svědky a originálně rozvíjí podstatu křesťanské víry v rámci helenistického židovství. Pisatel listu se tu zároveň prezentuje jako pastýř křesťanského společenství, které osobně zná. Právě toto komplexní teologické, kazatelské a pastýřské zaměření činí z autora listu Židům jedinečnou postavu raněkřesťanské éry.

2.2 Doba sepsání

List byl téměř jistě sepsán mezi roky 50-95 po Kristu. Dřívější datum je vysoce nepravděpodobné i díky zřetelné vazbě na Pavlovu teologii. Jako *terminus ante quem* se nejčastěji uvádí rok 96 po Kristu, kdy byl

²⁹⁹ Viz HAGNER, D. A., *Hebrews*. Peabody Massachusetts: Paternoster, 1990, s. 10; COCKERILL, G. L., *The epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, s. 9–10.

³⁰⁰ Nejnověji pro Lukášovo autorství na základě jazykové analýzy knih L, Sk a Žd, historického pozadí epištoly, struktury spisu a užití podobných starozákonních předloh argumentuje ALLEN, *Lukan Authorship*.

³⁰¹ Jejich přehled a s nimi spojenou základní argumentaci uvádí například ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 12–20

pravděpodobně³⁰² sepsán první list Klementův, jenž list Židům cituje. Ač se někdy literární závislost Klementa římského na epištolu Židům zpochybňuje,³⁰³ badatelé většinou tuto tezi přijímají. Níže³⁰⁴ uvedené srovnání, zdá se mi, přímou provázanost 1Kl s Žd ukazuje vcelku přehledně.³⁰⁵

³⁰² Mezi badateli se u datace 1. Listu Klementova diskutuje i širší rozpětí let 70-140 po Kr. Dle COCKERILL, *The epistle*, s. 34 pozn.142, mohl být Klementův list Korintským sepsán dokonce už i v 70. nebo 80. letech. Většina badatelů se však přiklání k roku 96 po Kr.

³⁰³ Např. ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 6.

³⁰⁴ Tučně zvýrazňuji doslovné shody, *tučnou kurzívou* pak synonymní vyjádření, bez zvýraznění označuji obsahové shody. Český text 1Kl cituji z překladu Ladislava Varcla in: *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 2004.. Řecké znění citováno z JAUBERT, A. (ed.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* [online]. Paris: Éditions du Cerf, 1971, s. 98–204. Přístup z Thesaurus Linguae Graece : A Digital Library of Greek Literature. <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1271:001:7225>. Řecký text pro list Židům cituji standartně z Nestlé-Aland 27. vydání. K tématu viz také např. COCKERILL, G. L., *The epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, s. 34 s odkazem na další literaturu.

³⁰⁵ Některé níže zmíněné překryvy mezi oběma texty samozřejmě nemusí poukazovat na závislost jednoho textu na druhém, ale smí vycházet ze společné předlohy, zvláště pokud jde o citaci textu ze Septuaginty. Nicméně i výběr stejných biblických citátů (případně jejich řetězení) a motivů může ukazovat na vztah mezi Žd a 1Kl.

List Židům		1. list Klementův	
1,1-13	Kombinace citací Ž 104,4; Ž 2,7-8; Ž 110,1	Kombinace citací Ž 104,4; Ž 2,7-8; Ž 110,1	36,1-5
1,3-4	„ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.“	„ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσοῦτω μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν“ „který jsa odlesk jeho velebnosti, tím větší jest nad anděly, čím vznešenější jméno obdržel.“	36,2
3,5	„Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ“	„Μωϋσῆς «πιστὸς ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ» ἐκλήθη“ „Mojžíš byl nazván věrným v celém jeho domě“	17,5; 43,1
4,14-16 (2,17; 3,1; 4,14-16; 5,10; 7-10; 13,11)	„εχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ... οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν.“	„Αὐτῆ ἡ ὁδός, ἀγαπητοί, ἐν ἧ εὐρωμεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.“ „To je cesta, milování, na níž jsme našli naše spasení, Ježíše Krista, velekněze našich obětí, ochránce a pomocníka naší slabosti“	36,1
6,8n	Spojení v Žd ojedinelého „ἀγαπητοί“ (1x) s <i>varonánim</i> , že ti, kteří zakusili budoucí věk a odpadnou, jsou ke spálení (εις καύσιν)	Spojení v 1 Kl ojedinelého „ἀγαπητοί“ (6x) s <i>varonánim</i> , že zakoušená Boží dobrodíní je budou soudit (εις κρίμα)	21,1
6,17-18 (10,23)	„ὁ θεὸς ἐπιδειξάτω τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμπεσίτευσεν ὄρκῳ, ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεῦσασθαι [τὸν] θεόν, ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχομεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος“ „κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινη, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος“	„Ταύτη οὖν τῇ ἐλπίδι προσδεδέσθωσαν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν. Ὁ παραγγελίας μὴ ψεύδεσθαι πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς οὐ ψεύσεται...“ „Touto naději nechť se tedy přípnou naše duše k tomu, který je věrný v zaslíbeních a spravedlivý v soudech. Ten, který zapověděl lháti, bude tím méně lháti sám...“	27,1-2a
11. kap.	Oblak svědků víry: Abel (Kain), Noe, Mojžíš, Abraham, Lot, Rachab.	Svědkové víry a mučedníci: Abel (Kain), Noe, Mojžíš, Abraham, Lot, Rachab.	4-6.; 11-12.
11,37	„περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν“	„οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν“ „chodili v kozích a ovčích kůžích“	17,1
12,1	„τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα“	„ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται“ „máme před sebou stejný závod“	7,1
12,5-6	Téma Boží výchovy s citací Př 3,12	Téma Boží výchovy s citací Př 3,12	56,4
13,7.17	Poslušnost k vedoucím (ηγουμένοι)	Úcta k vedoucím (προηγούμενοι)	21,6

Přesnější určení doby sepsání je ale obtížné. Některé argumenty pro ranější datování - tj. před rok 70 a zničení chrámu - nejsou tak přesvědčivé, jak se na první pohled zdají. Zaprvé, kultický provoz zcela neskončil v roce 70 po Kristu. Zadruhé, pisatel mohl popisovat kultickou činnost židovského ritu v přítomném čísle i po pádu Jeruzaléma, jde i o jinde doložitelnou rétoriku (viz

1Kl 41,2; Diog 3,5). Zatřetí, autor se v listu důsledně vyhýbá popisu kultického provozu v jeruzalémském chrámu, jeho rozsáhlé diskursy o obětech se výhradně spojují s narativy a kultickými řády popisované v Tóře.³⁰⁶ Přesto, ne zcela rozvinutá eklesiologie, pozdravy od Timotea, očekávání blízké parusie, pojetí vysoké christologie, popis odpovídající situaci v Římě po Klaudiově ediktu (Žd 10), resp. v období Nerova vládnutí, vede čím dál více současných badatelů datovat list už mezi roky 50-70.³⁰⁷

Názor, že list Židům je literárně závislý na Markově evangeliu a jeho popisu Kristova utrpení,³⁰⁸ a proto musel být napsán až po roce 70, není přesvědčivý a je mezi badateli ojedinělý. List ale mohl být napsán po roce 70, neboť smí dokládat Kristovo velekněžství nahrazující obětování v chrámě. V některých raněžidovských textech se po pádu Jeruzaléma objevuje zřetelný odstup od krvavých obětí v židovském chrámě, jak to vidíme např. v Sib 4,27-30.³⁰⁹ Za vyjádření jistého odstupu od fyzické role chrámu lze považovat i alegorizaci chrámu od Fila Alexandrijského³¹⁰ nebo doklady z rabínských spisů.³¹¹ I když tato zpracování pádu Jeruzaléma lze vysledovat i v raněkřesťanské literatuře (např. Barn 16,1-10) přesvědčivě to nemůžeme tvrdit v případě listu Žd. Pisatelův odstup od chrámu a obětí lze ale považovat za obecnější rys pozdního helénismu projevující se nejen v židovství, ale i

³⁰⁶ Více např. MCCULLOUGH, "Hebrews in Recent Scholarship", s. 119. Podle Aitkena (AITKEN, E. B., Portraying the temple in stone and text: the arch of Titus and the epistle to the Hebrews. In: Gelardini, G. (ed.): *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 144.) to autor listu Židům dokonce dělá právě proto, že chrám už v té době nestál.

³⁰⁷ např. HAGNER, *Hebrews*, s. 5-9; LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxvi; PFITZNER, V. C., *Hebrews*. Nashville: Abingdon Press, 1997, s. 30-35; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 22; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 37; BROŽ, *List Židům*, s. 19.

³⁰⁸ Takto argumentuje s odkazem na R. E. Browna MITCHELL, A. C., *Hebrews*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, s. 10-11.

³⁰⁹ Pokorný datuje čtvrtou knihu Sibillíných věštek za rok 70 (SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti 1. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 292.).

³¹⁰ Tak Petr Pokorný ve své úvodní studii in: FILÓN, *Život Mojžíšův*. Περι του βίου Μωυσεως, s. xxv.

³¹¹ Viz např. traktát *Berachot* palestinského Talmudu, jehož poutavý výklad v přednášce s příznačným názvem „Proč zmizelo mesiášské dítě? Zrození křesťanství z ducha židovství“ (jež se na konci změnil na „zrození židovství z ducha křesťanství“) vykládá Peter Schäfer (SCHÄFER, *Rabínské židovství*, s. 15-35.).

v pohanství.³¹² Je možné, že kultická metafora listu Židům slouží rétoricko-sociologickému posílení identity adresátů v řecko římském světě, takže autor ve skutečnosti nemusel mít tak velký zájem o vymezení se přímo vůči současnému židovství s oběťmi v Jeruzalémě.

Bezesporu zajímavý, ale zatím jen málo přijímaný argument pro datování listu do sedmdesátých až osmdesátých let je přesvědčení, že se list Židům nepřímou rétoricky vyrovnává s římským impériem, konkrétně Vespasiánovým a Titovým tažením proti Jeruzalému a následným zbožštěním obou císařů.³¹³ Pro pozdější datování epištoly po pádu Jeruzaléma je také možné se klonit díky poznámce z Žd 2,3, podle které adresáti patří až do druhé či třetí generace zvěstovatelů a Timoteus mohl být přitom stále ještě naživu.³¹⁴ Na stranu druhou, ani tento údaj v Žd 2,3 nevyklučuje dataci před rok 70, neboť časové odstupy těchto „generací“ zvěstovatelů nejsou nijak blíže specifikovány. Silným argumentem pro pozdější dataci je rozpracovaná teologicko-parenetická koncepce listu, která zřejmě už dobře zná teologii apoštola Pavla³¹⁵ i přesto, že vytríbené pojetí nízké a vysoké christologie navazující na Pavlovy myšlenky podle některých badatelů nemusí být nezvratný argument pro pozdější datování.³¹⁶

Ojedinelou pozici na této škále zastává Eisenbaum,³¹⁷ která klade sepsání listu dokonce až do prvních desetiletí druhého století. Usuzuje tak z podobnosti se spisy apoštolských otců a z toho, že adresáti se již údajně setkali s písemnou tradicí evangelia, což zakládá na slově ἐβεβαίωθη v Žd 2,3 (překládá jako „stvrдили“) a termínu καταπέτασμα (Žd 6,19-20; 10,19-20), které se vyskytuje jen v synoptických evangeliích v souvislosti se smrtí Ježíšovou. Domnívá se,³¹⁸ že

³¹² Tak Pokorný ve své úvodní studii in: FILÓN, z A. *Život Mojžíšův. Περι του βίου Μωυσεως: (řecko-česká edice). Přel. Lucie Kopecká.* Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2015, s. xxiv

³¹³ AITKEN, *Portraying the temple*, s. 136.

³¹⁴ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 25.

³¹⁵ TICHÝ, *Kam patří list Židům?*, s. 219.

³¹⁶ Podle Caseyho, „to trvalo nějakých 50 až 60 let změnit židovského proroka v Boha pohanů“. (CASEY, M., *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology.* Cambridge, Louisville: James Clarke, John Knox Press, 1991, s. 97.) Hengel rovněž hovoří o „bouřlivém vývoji christologie po Velikonocích“, které klade do období „méně než dvaceti let, tj. v rámci jedné generace.“ (HENGEL, M. *Studies in Early Christology.* Edingburgh: T&T Clark, 1995, s. 112-113) Podle Hengela bylo Ježíšovo vzkříšení pravděpodobně velmi rychle vykládáno skrze Žalm 110,1, 2 Sa 7,14 a Ž 2,7.

³¹⁷ EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 224–231.

³¹⁸ *Ibid.*, s. 223–224.

list Židům neměl konkrétní adresu sboru a byl přiřazen do *corpus Paulinum* v době, kdy už Pavlovy listy kolovaly jako celek v obecné církvi. Tento pohled sice správně odkazuje na potřebu více pracovat s raněkřesťanskou literaturou k pochopení listu Židům předkládající už promyšlený koncept christologie, ale přináší také řadu jiných problémů. Zmíním tři. Konsensus většiny badatelů klade dataci 1Kl do devadesátých let 1. století, bylo by tedy nutné 1. list Klementův datovat do mnohem pozdější doby nebo hledat nějaké jiné alternativní řešení. Zmínka o Timoteovi v listu Židům také musí být řádně vysvětlena (což Eisenbaum nedělá). Chápání, že list Židům je adresován obecné církvi (případně pavlovskému okruhu) a ne konkrétnímu sboru rovněž není většinově badateli sdíleno. Osobně se v otázce datace listu přikláním k vykladačům, kteří pracují s širší variantou datování mezi roky 60-90.

2.3 Adresát

Ač se o zobrazení bližší identifikace adresáta a jeho konkrétní situace pokouší každý seriózní komentář k listu Židům nebo Úvod do Nového zákona, bývá tento počín v případě listu Židům obzvláště riskantní. Tomuto listu totiž chybí preskript, čímž je naše tázání výrazně zkomplikováno. Z větší části tak musíme mluvit spíše o implicitním čtenáři,³¹⁹ tedy o posluchači, jak si ho pisatel představoval. V případě listu Židům jde primárně o čtení parenetických pasáží, které poskytují nejvíce informací o situaci komunity.³²⁰ Teprve poté by zřejmě mělo být přihlédnuto k implicitnímu obrazu adresáta, který rekonstruujeme z myšlenkového světa a biblických obrazů nacházejících se ve výkladových pasážích.³²¹

Níže předkládám tedy čtyři základní okruhy aktuálních diskusí týkajících se adresáta listu Židům, které můžeme s vyšší mírou pravděpodobnosti rekonstruovat z explicitních narážek a výzev listu.

³¹⁹ Termín „authorial audience“ užil podle Whitlarka Charles H. Talbert v knize věnované evangeliu Lukáše a knize Skutků. Odkazuje na posluchače, kteří jsou textem/autorem předpokládání (nemusí nutně být věrným portrétem skutečného adresáta). Obraz tohoto autorského publika vzniká exegeticky, kontextuálně, a podle horizontu očekávání s tehdejší etikou, kulturou a literárním světem. Tak WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 17.

³²⁰ „Nejlepší doklad historické situace adresátů můžeme, podobně jako v případě autorství, najít v početných odkazech nacházejících se v exhortacích.“ THOMPSON, *Hebrews*, s. 8.

³²¹ Podobný postup volím i při hledání oponenta listu. Viz moje kapitola o zrcadlovém čtení listu v 2.4.1

1. Pastoračně-sociální profil adresáta
2. Spor o eklesiologii listu:
konkrétnímu sboru či obecný spis církvi „druhé generace“?
3. Geografické určení adresátů
4. Nábožensko-kulturní pozadí komunity

Každý z těchto okruhů může užitečně přiblížit identifikaci adresáta, ale zároveň zřejmě není pro výklad listu nutné dojít ke zcela konkrétním závěrům. Interpretace výzev se musí opírat především o samotný text.

2.3.1 Pastoračně-sociální perspektiva: trpící sbor na okraji společnosti

Zdá se, že z textu listu Žd nejlépe spatřujeme především pastorační a sociologický profil adresáta. K jeho náhledu nám nejvíce poslouží parenetické pasáže, které zmiňují několik informací o této komunitě. Užitečné pro rekonstrukci obrazu adresáta mohou být i některá zásadní témata či naopak neobvyklé obrazy z výkladových pasáží listu. Obrazu implikovaného čtenáře se budu podrobněji zabývat v rámci výkladu jednotlivých parenetických oddílů, v této kapitole tedy jen stručně představím základní teze, které detailněji otevřeme při exegezi daných oddílů a posléze shrneme v závěrečné kapitole.

Z textu lze vyčíst, že adresáty dopisu nejsou *neofyté*, ale vcelku zralé společenství, které se setkalo s evangeliem, povzbuzujícími zkušenostmi víry, následnou katechezí (2,2-3; 6,1-5), ale také delším pronásledováním (10,32-34), jež zásadně ovlivnilo i současný stav věřících. Současný stav věřících totiž vykazuje známky duchovní anémie, jež zřejmě pramení z nejistoty, zda má cenu i nadále podstupovat tlak a utrpení zvnějšku, při kterém zažili posměch, vězení, ztrátu majetku. A právě na tento stav věřících míří celá palebná síla důmyslně promyšlených rétorických apelů za použití hyperbolických a ironických vyjádření, emocí radosti i strachu, které mají na základě biblických příkladů čtenáře povzbudit i napomenout. Apely jsou významně podepřené hlubokými christologickými výklady Písma, jež zřejmě mají ukotvit sebevědomí komunity v Kristu uprostřed nepřátelského prostředí a s ním souvisejících vnitřních pokušení komunity.

Dohromady nám tak list Židům z pastorační a sociální perspektivy vytváří poměrně zásadní obraz komunity, která postrádá pozitivní duchovní zkušenosti, a minimálně někteří členové pochybují o podstatě své křesťanské identity. Lindars³²² zdůrazňuje, že „autor reaguje na extrémně naléhavou praktickou situaci, která vyžaduje jeho nejlepší dovednosti v umění přesvědčování, pokud má být odvrácena katastrofa.“ Je ovšem otázkou, jestli autorovy výzvy k přiblížení se k Bohu a výklady o dokonalém očištění od hříchu naznačují, že problém adresátů spočívá v hříšném způsobu života a morálním selhání.³²³ Přestože autor hovoří o hříchu a odpadnutí opakovaně, ve skutečnosti nikde nespécifikuje nějaké morální či jiné konkrétní selhání na straně adresátů. Mnoho současných komentátorů³²⁴ se shoduje, že list Žd není polemickým traktátem, ale předně parenetickou snahou pastýře zmobilizovat síly unaveného společenství pohledem ke Kristu, křesťanům vyznání víry a k naději dojití do Božího odpočínutí. Protože tu jde o součást tématu práce, tato teze by měla být ověřena v exegetické části a shrnuta v závěru.

2.3.2 Eklesiologická adresa: konkrétnímu sboru či obecný spis církvi?

Na základě výše uvedené pastoračně-sociální charakteristiky adresátů na pozadí biblických obrazů občas zaznívá otázka, zda tu můžeme hovořit o konkrétním sboru, kterému je list adresován nebo jde o obecný spis pro církev této doby. Kampling³²⁵ tvrdí, že první fáze života společenství je tak obecně popsána, že může charakterizovat jakékoliv společenství této doby ve středomoří. Opírá toto tvrzení o texty, které jako v listu Židům zmiňují projevy Ducha a jiná potvrzení evangelijní zvěsti (Ř 15,19; 1 Kor 2,1-5; 2 K 12,12; Sk 2,43; 5,12; 6,8; 8,13). Kampling dokládá z Ireneia a Eusebia, že znamení moci zdaleka nebyla omezena jen na ranou dobu. Otázka základního učení

³²² LINDARS, B., The Rhetorical Structure of Hebrews. In: *New Testament Studies*. 1989, sv. 35, č. 3, s. 384.

³²³ Tak se domnívá Ibid., s. 394. S touto tezí pracuje i Gelardini (GELARDINI, Hebrews, an ancient synagogue homily, s. 120).

³²⁴ Viz KOESTER, *Hebrews*, s. 89.; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 61–68.; LANE, Hebrews 1-8, s. c; WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 51–52.; aj.

³²⁵ KAMPLING, R., Sich dem Rätsel nähern. Fragen zu den Einleitungsfragen des Hebräerbriefes. In: *Kampling, Rainer (ed.): Ausharren in der Verheissung: Studien zum Hebräerbrief*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, s. 28–29.

v počátcích (6,1-2) není specifikovaná, katechismus odráží rétoriku helenistického židovství, kde je akcentována christologická zvěst. Kampling³²⁶ tedy uzavírá, že „pisatel listu Židům analyzuje tendenci nacházející se ve sborech v jeho době, nikoliv problémy nějakého konkrétního společenství druhé generace.“

Eisenbaum³²⁷ jde v těchto závěrech ještě dále, když dataci listu Židům posouvá až do počátku druhého století a zpochybňuje i údajnou specifičnost parenetických apelů epištoly. Podle této badatelky byl autor především motivován teologickými otázkami, které chtěl řešit, nikoliv „praktickými problémy konkrétní komunity“. Svou tezi nepřiliš přesvědčivě opírá předně o chybějící konsensus badatelů ohledně historické situace komunity, což podle ní může ukazovat na to, že konkrétní společenství za listem Židům zřejmě hledat nemáme. Podle Eisenbaum³²⁸ je epištola Židům zaměřena na „ideálního posluchače, jak si ho představuje autor“, což nepopírá, že tento implikovaný nebo ideální čtenář samozřejmě mohl mít v představě autora listu podobu křesťana ze Židů nebo bohabojného.

Weiss³²⁹ se oproti tomuto názoru domnívá, že dopis je adresován konkrétnímu sboru do situace, která nese znaky obecně platné pro církevní komunity druhé generace. Podobně soudí i Lane,³³⁰ když poukazuje na specifickou místní skupinu, která je odlišena od svých vedoucích (Žd 13,17.24). Lane³³¹ se domnívá, že Žd 13,14 naznačuje umístění společenství ve městě, etické pokyny v Žd 13,1-6 reagují na konkrétní situaci adresátů popsanou v Žd 10, a proto bylo téměř jistě adresováno domácím sboru. V termínu „dům Boží“ (Žd 3,6 a 10,21) smíme zaslechnout ozvěnu života domácího sboru, který byl vážně ohrožen těmi, kteří z něj odcházeli (10,25).

Při výkladu verše Žd 13,24 Ellingworth³³² tuto otázku shrnuje následovně: „ani absence osobních pozdravů ani stěžejní teologická diskuse (v listu) nepřeváží kumulativní dojem, že autor neoslovuje ‚křesťany obecně‘..., ale skupinu, s jejímiž potřebami a problémy byl dobře obeznámen, a o které se

³²⁶ Ibid., s. 32.

³²⁷ EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 222.

³²⁸ Ibid., s. 231–232.

³²⁹ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 74.

³³⁰ LANE, *Hebrews 1-8*, s. liii.

³³¹ Ibid. Na základě srovnání s další literaturou Lane odhaduje společenství na maximálně 15-20 lidí.

³³² ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 26. *Kurzíva* je moje

naléhavě zajímal. “ Výzva věřícím k modlitbě za jeho osobu (13,19), by nedávala velký smysl, kdyby autor společenství osobně neznal.³³³ Teorii konkrétního domácího sboru zastává i Übelacker,³³⁴ Cockerill³³⁵ nebo Backhaus³³⁶, který uvažuje o možném okruhu domácích skupin v Římě. Osobně se rovněž přiklání k názoru badatelů, kteří považují za adresáty konkrétní sbor druhé či třetí generace církve. Konkrétní popis utrpení v Žd 10, varování před opouštěním shromáždění, žádost o modlitbu a zmínka o Timoteovi patří k těm nejpřesvědčivějším argumentům.

2.3.3 Místo adresátů

Geografické určení adresátů je nejisté. Historicky se v různých komentářích argumentovalo, že adresáti jsou v Alexandrii, Jeruzalémě, Kumránu, Kolosách, Korintu, Antiochii, na Kypru, Efezu, Bythínii a Pontu.³³⁷ Nejpravděpodobněji však pocházeli z Itálie. Žd 13,24 zřejmě naznačuje, že italští spolubratři adresátů, kteří jsou dočasně mimo domov, připojují domácím víry své pozdravy. Nicméně, tento verš lze vyložit i tak, že dopis píše autor z Itálie a pozdravy míří od italských bratří do sboru na neznámém místě. Badatelé³³⁸ se většinou přiklání spíše k první variantě a to i z toho důvodu, že prvním, kdo prokazatelně na list Židům odkazuje, byl Klement římský cca v roce 96 po Kr (1Kl 17,1; 36,1-2).³³⁹ Mezi další argumenty pro římskou lokaci se uvádí spojitost s Timoteem (Žd 13,23; srv. Ř 16,21; Sk 20,4; 2 Tm 4,9.19.21), historické řazení listu Žd za list Římanům v P⁴⁶ nebo dokonce stejné užívání termínů pro vedoucí (ἡγουμένους – Žd 13,7.17.24) v pozdější tradici římské církve (1Kl 1,3; 21,6; PastH Vis. 2,2,6; 3,9,7).³⁴⁰

³³³ OROPEZA, *Churches under Siege*, s. 3.

³³⁴ ÜBELACKER, W.G. Hebrews and the implied author's rhetorical ethos. In: *Rhetoric, ethic, and moral persuasion in biblical discourse: essays from the 2002 Heidelberg conference* [online]. New York: T & T Clark International, 2005, s. 316.

³³⁵ COCKERILL, *The epistle*, s. 16.

³³⁶ BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, s. 37 a 41.

³³⁷ Viz ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 8–9; BROŽ, *List Židům*, s. 15.

³³⁸ Např. LANE, *Hebrews 1-8*, s. lvii; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 29; HAGNER, *Hebrews*, s. 4; MITCHELL, *Hebrews*, s. 8; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 14–15.

³³⁹ K citacím a odkazům prvního listu Klementova na list Židům a problematice jeho datace více v kapitole o době sepsání (2.2.).

³⁴⁰ BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, s. 37–40.

2.3.4 Nábožensko-kulturní pozadí adresátů

Z listu Žd nelze jednoznačně určit ani nábožensko-kulturní pozadí adresátů. Preskript v listu chybí, určení ΠΠΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ pochází podle Eusébia (HE 6,14)³⁴¹ až od Klementa Alexandrijského z druhé poloviny druhého století po Kristu. V otázce původního národnostně-náboženského složení adresátů se dnes argumentuje pro křesťany převážně ze Židů³⁴², pro křesťany převážně z pohanů³⁴³ nebo původem smíšené židovsko-řecké auditorium.³⁴⁴ Častý argument pro původně židovské čtenáře listu se opírá o údajné judaizující tendence v daném sboru patrné v listu. Problém ovšem spočívá v tom, že i kdybychom tyto sympatie adresátů pro židovství v listu mohli prokázat, nemluví to ještě mnoho o náboženském pozadí adresátů. V prvokřesťanských sborech nemusely sympatie vůči židovské synagoze vždy vycházet od židokřesťanů, ale vyskytovaly se vcelku hojně (a vlastně logicky) i od křesťanů pohanského původu.³⁴⁵

Zároveň je zřejmé, že adresáti jsou křesťany již delší dobu, za kterou se mohli dobře seznámit s židovským dědictvím Písem.³⁴⁶ Někteří badatelé³⁴⁷ proto zastávají spíše agnostickou pozici, že ze samotného listu je nábožensko-národnostní pozadí adresátů v podstatě nezjistitelné. Osobně se přikláním spíše k pozici zastávající smíšený původ tohoto křesťanského sboru, přičemž důležitou roli zde mohli hrát helénizovaní Židé. Zároveň se domnívám, že pro pochopení listu Žd je zřejmě užitečnější zaměřit se na *židovsko-řecký charakter*

³⁴¹ „καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησιν, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῆ φωνῆ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἑλλησιν...“ (HE 6,14). Řecký text z MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* [online]. Paris, 1857. Dostupné na internetu: http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25-_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html. Český překlad: EUSEBIUS, *Církevní dějiny*.

³⁴² Např. LANE, *Hebrews 1-8*, s. liv. Podle Kima, určitě nebyli odděleni od židovských kořenů a zároveň se komunita určitě nenacházela v centrálním proudu židovství (KIM, *Polemic in the book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?*, s. 48–49.).

³⁴³ Např. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 71; KLAUCK, *Moving in and moving out*, s. 419.

³⁴⁴ Např. ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 25.

³⁴⁵ LARSSON, E., How Mighty was the Mighty Minority? In: HELMHOLM, D., MOXNES, H., SEIM, T. K. (ed.), *Mighty Minorities?: Minorities in Early Christianity - Positions and Strategies: Essays in Honour of Jacob Jervell on His 70th Birthday*. Oslo: Scandinavian University Press, 1995, s. 96, 104. V kapitole o možných oponentech listu (2.4.) se budu této otázce, zda se v listě naznačuje u adresátů nějaké judaizující či jiné odstředivé tendence, věnovat podrobněji.

³⁴⁶ OROPEZA, *Churches under Siege*, s. 5.

³⁴⁷ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 6.

listu (viz moje kapitoly 2.1.2 a 2.1.3.) spíše než na snahu identifikovat převažující původní *náboženské pozadí adresátů*.

2.4 Situace a oponenti: spor s „židovstvím“, „řeckými bohy“ nebo „Římem“?

I když zůstáváme zdrženlivější v přesnějším určení nábožensko-kulturního pozadí adresátů, je zcela na místě si položit otázku po oponentech listu a konkrétní situaci sepsání epištoly. Ač je i toto téma obtížné uspokojivě zodpovědět, je nutné se o to alespoň pokusit. Tato kapitola tedy úzce navazuje na předcházející a ptám se zde, v jaké pravděpodobné historické a náboženské situaci se komunita listu Žd nacházela? Vůči jaké tendenci se případně vede v listu Židům polemika? Nejprve se zaměříme na problematiku takzvaného *zrcadlového čtení* v kontextu epištoly Židům. Poté předložím doklady pro tři možné hypotézy situace a uvažované oponenty adresátů epištoly. Tyto podněty vychází z analýzy širšího raněkřesťanského kontextu. Dále následuje shrnutí celé této kapitoly.

2.4.1 Problematika „zrcadlového čtení“ u listu Židům

Na prvním místě je třeba si zodpovědět postup při hledání situace adresáta. V dějinách rekonstrukce situace adresáta listu Židům se často vycházelo z výkladových pasáží epištoly Židům (zvláště skrze pro list typické komparace *kal va-chómer*). Tento přístup leckdy nedoceňuje rétorický charakter spisu, osobitý autorský obtisk myšlenek, další možné záměry autora k probírání témat, stejně jako sociálně-historický kontext listu. Je vcelku případné, že díky tomuto postupu vznikla v dějinách výkladu už celá řada hypotéz týkající se identifikace adresáta a jeho specifické situace.

Jako modelový příklad tohoto přístupu lze uvést i Übelackerův³⁴⁸ soupis možných heretických myšlenek, které údajně čtenáři zastávali. Skutečně lze ale takto rekonstruovat situaci adresátů jen na základě zrcadlového čtení výkladových pasáží, které využívají rétorickou metodu *syncrisis*? Když se vrátím k Übelackerově soupisu, lze konstatovat, že polemika s anděly je téma známé i z listu Ko, Ef, Ga. Srování Krista s anděly nemusí odrážet věroučný

³⁴⁸ ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*, s. 320.

problém adresátů, ale způsob argumentace odrážející obyklé motivy židokřesťanské literatury. Podobně i postavení Mojžíše níže než Krista je patrné nejen v Žd, ale také u Pavla v Ga 3,19 a 2 K 3,7-18, a přece to neznamena, že adresáti nutně byli obdivovatelé Mojžíše. Ten samý problém řešíme u levitského kněžství podřízenému Kristovu melchisedekovskému kněžství. Oddíl Žd 7-10 rovněž nedokládá střet s levitským kněžstvím a ani to, že čtenáři byli konvertité pocházející z Kumránu. Odkazy na pokrmy v 9,10 a 13,9 mají podobnost s Kol 2,20nn, 1 K 8,1-13 či Ř 14,1-23, ale jsou to slova, která jsou v listu okrajová a sotva na nich lze postavit teorii, že zde byla skupina prosazující jezení kulticky čistého jídla.³⁴⁹ Musíme se rovněž odůvodněně ptát, nakolik argumentace z výkladových pasáží odkrývá profil adresáta a nakolik myšlenkové pozadí autora? Isaak³⁵⁰ možná není daleko od pravdy, když říká, že „chybějící konsensus ohledně pozadí listu Židům může také naznačovat to, že autor byl idiosynkratická osobnost, jehož myšlenky byly z velké části unikátní.“

Ve své vlivné studii k listu Galatským Barclay³⁵¹ už před časem formuloval čtyři základní nebezpečí, kterým badatel při hledání oponenta (a následně i adresáta) čelí: 1. příliš selektivní výběr důkazních textů 2. včítání do textu to, co tam není 3. programově špatné hodnocení oponentů 4. uvíznutí na konkrétních slovech a frázích jako doklad údajného oponentova slovníku. Barclay³⁵² zároveň nabízí bezpečnější metodologický postup při hledání oponenta v listu. Navrhuje věnovat pozornost: typu výroku (tvrzení, popření, příkaz přinejmenším ukazují na to, že to nebezpečí u adresátů může nastat, pokud výslovně už nenastalo), tónu a frekvenci výroků (rozlišovat převažující výroky od okrajových zmínek), jasnosti textu (vyvarovat se teoriím z víceznačných slov a textově-kriticky složitých míst), neznámým slovům (ač nám není přístupna celá slovní zásoba autora, smíme opatrně pracovat s ojedinělými výroky a frázemi jako s možnou směrůvkou k adresátům), hledání konzistentního pohledu na oponenty a jít cestou historické pravděpodobnosti. Naše shrnutí by se pak mělo pohybovat na škále od jistoty přes možnost až po nepravděpodobnou hypotézu.

³⁴⁹ Viz JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 34–35.

³⁵⁰ ISAAK, *Situating the Letter*, s. 61.

³⁵¹ BARCLAY, J. M. G., Mirror-reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 1987, č. 31, s. 79–83.

³⁵² *Ibid.*, s. 84–93.

Na Barclayovu práci navázal Gupta,³⁵³ který zaměřuje svou pozornost na *zrcadlové čtení* morálních textů v Pavlových listech. Z osmi Barclayových „kategorií“, které přejmenovává na „principy“, považuje přinejmenších pět z nich³⁵⁴ za užitečné i pro zrcadlové čtení etických textů a přidává k nim další tři (různorodost – více slov popisující daný morální problém; rozpracování tématu – což se dá očekávat u problému, který patří mezi klíčové u adresátů; centralita – důležitost problému čtenářů je zvýrazněna, pokud se téma vyskytuje u centrálních bodů v listu).³⁵⁵

Dyer³⁵⁶ metodiku zrcadlového čtení navrženou Barclayem a Guptou aplikuje na list Židům. Vůči oběma autorům zároveň vznáší námitky, že málo pracují s funkcí jazyka v textu, nejasně argumentují, podle čeho nachází relevantní oddíl k hledané otázce a určují centralitu tématu ve vztahu k dalším motivům v listu, kriticky také nahlíží na způsob, jak nakonec určovat onu míru pravděpodobnosti, aby nezůstalo jen u subjektivního hodnocení. Dyer proto navrhuje zrcadlové čtení zpřesnit dvěma dalšími kroky. Tím prvním je využití teorie sémantického pole působnosti (*semantic domain theory*), která se nezaměřuje jen na jednotlivá slova, ale pracuje s širší skupinou slov, které spadají do stejného významového (sémantického) okruhu.³⁵⁷ Za druhé, Dyer na základě teorie o funkční lingvistice (M. A. K. Halliday) považuje za klíčové věnovat větší pozornost historicko-sociálnímu kontextu, ve kterém se daná slova užívají.³⁵⁸ Pro stanovení kontextu v textu, ve kterém se dané slovo vyskytuje, Dyer navrhuje sledovat tyto principy (některé dobře sledují už výše

³⁵³ GUPTA, N. K., Mirror-reading Moral Issues in Paul's letters. In: *Journal for the Study of the New Testament*. 2012, sv. 34, č. 4.

³⁵⁴ Typ výroku, tón řeči, časté či naopak řídké užití, koherence s celým listem.

³⁵⁵ GUPTA, *Mirror-reading Moral Issues*, s. 369.

³⁵⁶ DYER, *Suffering in the Face of Death*, s. 59–99.

³⁵⁷ Zde nacházíme následující principy: 1. synonyma v pravém smyslu neexistují, neboť každé slovo je v něčem jedinečné. 2. význam slova je zásadně určován textovým a mimo-textovým kontextem, ve kterém se daný termín vyskytuje. 3. význam slova je dále úžeji definován konkrétními charakteristickými rysy obklopující dané slovo (např. význam slova „otec“ v Žd 12,9 je zřetelně zúžen na výchovnou roli). 4. je nutné zařadit specifický přístup k obrazně užitému jazyku. 5. je třeba počítat s nepravidelnostmi, kdy je někdy složité jednotlivá slova zařadit do konkrétního sémantického okruhu. (Tak lexikon LOUW, J. P. et al. (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains (Volume 1)*. New York: United Bible Societies, 1989, s. vi–xx.; viz Dyer, s. 62–70).

³⁵⁸ Zde je potřeba sledovat pole diskursu (co se děje; sociální akce, ve které jsou účastníci angažováni), tenor diskursu (statut a role účastníků, vztahy), mód diskursu (čeho chce užitý jazyk dosáhnout; rétorika). Tak Halliday podle Dyera (s. 73).

zmíněná kritéria): pronikavost tématu (nejčastěji vyjádřeno opakovaným užitím), sémantická variabilita (téma vyjádřené různými způsoby), druh výroku (zvláštní pozornost zasluhuje imperativní forma nebo jaká osoba v jakém čísle, apod.), výrazné užití tématu (jde o způsob, jakým autor zvýrazňuje daný výrok, např. tón řeči nebo gramatický způsob), soudržnost a koherence (koheze v rámci textu a koherence ve schopnosti čtenáře text interpretovat, tj. sociální kontext).

Chybějící konsensus badatelů v otázce situace adresátů a oponentů listu Žd jen dokazuje, že ve snaze nalézt přesnější identifikaci adresáta je potřeba při zrcadlovém čtení textu našlapovat mnohem opatrněji. Zřejmě je neudržitelné, abychom „do interpretace listu Židům importovali nějaký samostatný myšlenkový svět tvořící pozadí listu“.³⁵⁹ Bezpečnější cesta spočívá ve snaze o komplexnější a holistický přístup k této novozákonní knize.³⁶⁰ Podle výše naznačených principů je tedy bezpečnější pokoušet se o rekonstrukci situace adresátů nejprve z parenetických pasáží listu, které sdílí některé informace explicitně a je analyzovat.³⁶¹ Teprve poté je na místě přihlédnout k celému diskursu listu Židům a interpretaci použitých výrazů, symbolů a rétoriky. Dále je na místě vedle novozákonních textů konzultovat i raněkřesťanskou literaturu, která je tomuto křesťanskému spisu zřejmě blíží než spisy Fila Alexandrijského a kumránským svitky.³⁶²

Níže se tedy budu věnovat třem (spíše šířeji vymezeným) hypotézám situace adresátů epištoly, které zřejmě nejlépe odráží celý text epištoly i raněkřesťanský kontext, považuji je za historicky relevantní a v současné badatelské diskusi je jim věnována největší pozornost. Nejprve se u těchto tří možností pokusím vždy předložit širší písemné doklady pro tento vliv v raněkřesťanské církvi (výběr textů nebude vyčerpávající a má spíše jen ilustrovat danou problematiku) a následně dané hypotézy nahlédnout znovu z užší perspektivy epištoly Židům.

³⁵⁹ SCHENCK, *Cosmology and Eschatology*, s. 3.

³⁶⁰ *Ibid.*, s. 9.

³⁶¹ Viz kapitola 2.3

³⁶² Tak výslovně shrnuje EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 215. Podobně ale už i LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 23–25. Pokusil jsem se to doložit v kapitole o autorství a charakteru listu.

2.4.2 Inklinace k židovství

Po dlouhá desetiletí se mělo za to, že komunita inklinovala k návratu k židovství a list Žd na přitažlivost židovské synagogy odpovídá.³⁶³ Argumentuje se židovsko-kultickým jazykem listu, ponorem do Starého zákona, srovnáním starého s novým, rozporem viditelného a neviditelného, jakož i polemikou vůči chrámovému kultu v Jeruzalémě. Je pravděpodobné, že minimálně někteří adresáti jsou židovského původu. Zájem o židovství, jak jsem již naznačil výše, měli i křesťané z pohanů. Proto nelze vyloučit, že epištola Židům vzniká jako snaha odradit od příklonu k židovství.³⁶⁴ Zdá se, že to jediné, co odlišovalo židokřesťany od Židů v synagoze, byla jejich christologie. Částečně to lze vidět už na příkladu J 12,42-43, kde křesťané ze Židů zůstávali v synagoze a přitom také křesťany, jakkoliv tajnými.³⁶⁵ O rostoucím střetu Židů s Ježíšem a jeho učedníky hojně referují evangelia, o sporu apoštola Pavla s židovskými představiteli a snaze Židů přesvědčit první křesťany, aby zůstali v (či se obrátili k) židovství, se zhusta dočítáme v jeho listech (např. 1 Te 2,14-16; Ga 4,17.21; 5,2 aj.) i v knize Skutků (např. Sk 5,28; 9,23; 13,43nn; 14,4-5.19; Sk 17,4-5.13).

V některých raněkřesťanských spisech se o těchto sklonech křesťanských komunit rovněž píše. List Barnabášův³⁶⁶ uvádí bohaté odkazy do Starého zákona dokládající kritiku židovského pokrytectví a pochybení, na straně druhé i mnohé alegorie, které ve Staré smlouvě ukazují na centrálnost

³⁶³ Tuto otázku znovu otevřu v exegetické části práce při výkladu inkriminovaného místa Žd 13,9nn.

³⁶⁴ Tak HAGNER, *Hebrews*, s. 10–11.; LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 390; LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 26; PFITZNER, *Hebrews*, s. 29; JOHNSON, R. W., *Going Outside the Camp: the Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, s. 129; SALEVAO, I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews: the construction and maintenance of a symbolic universe*. London: Sheffield Academic Press, 2002, s. 109–118 nebo WILSON, *Leaving the Fold*, s. 72., ať už, podle Wilsona, byli židokřesťané nebo původem pohané. S určitou opatrností tuto tezi zvažuje i Lane nebo Johnson, kteří považují adresáty za převážně židokřesťany. Nicméně se nepřiklání k tomu, že judaizující tendence jsou stěžejní problém adresátů (LANE, *Hebrews 1-8*, s. liv, cxxxiv; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 33–37.)

³⁶⁵ WILSON, *Leaving the Fold*, s. 70. Wilson také zmiňuje onu podivnou zmínku ve Zj 2,9-10 a 3,8-9, kde se hovoří o Židech a synagoze satanově. Ve frázi „říkají, že jsou Židé, ale nejsou“, možná smíme vidět polemiku s těmi křesťany, kteří přešli do synagogy.

³⁶⁶ Barn 16,1-2 zřetelně naráží na zničení chrámu. Text lze zhruba datovat mezi roky 70-132 po Kr.

Krista (např. Barn 9,8)³⁶⁷ a novou smlouvu, která nahrazuje Izrael (4,6). Na několika místech autor explicitně nabádá k odlišení se od Židů (3,6;³⁶⁸ 4,6; 15,8; 16,1-2). Podle Wilsona³⁶⁹ tyto odkazy zobrazují křesťany z řeckého prostředí, kteří se dostávali do styku s židovskou synagogou. Touhy Židů znovupostavit svůj chrám získávaly římské sympatie. To bezesporu vytvářelo v židovstvu mnohé naděje a zvyšovalo přitažlivost židovského živlu i pro křesťanské komunity (viz 16,3-4).³⁷⁰

Také v některých nesporných listech Ignátiových³⁷¹ nacházíme narážky na vliv Židů (IgnMag 10,1-3; IgnFd 6,1). Tato varování (podobně jako to před doketismem v IgnSm 4,1) mířená vůči křesťanům ve sborech Ignatios vzápětí rétoricky efektně zmírní slovy, „ne proto, že bych věděl, že někdo z vás tak smýšlí“ (IgnMag 11,1). Je tedy zřejmé, že křesťanské církve se aktuálně stále vyrovnávaly s vlivem židovské synagogy a Židé zase s vlivem křesťanského sboru.

Dokladem tohoto prolínání je spis Didaché³⁷² (Učení dvanácti apoštolů), který svou rétorikou (zřejmě nejvýmluvnější je fakt, že se tu Kristus nespojuje s Bohem, ale hovoří se o něm raději jako o „Pánu“)³⁷³ i obsahem převážně etického charakteru přejně navazuje na židovské pojetí výkladu Tóry. Nicméně i zde nacházíme decentní potřebu se odlišit od Židů. V Didaché 8,1-3 jsou křesťané stereotypně nabádáni k tomu, aby se nemodlili a nepostili s pokrytci. Ač jde o obecnou narážku na Mt 6,16, z následujících slov je zřejmé, že těmito pokrytci Didaché míní praxi komunity Židů. Text však nevysvětluje, jak se

³⁶⁷ Barn 9,8 patří k těm obzvláště zajímavým, kde gematrie počtu obřezaných za Abrahama v řeckém jazyce ukazuje na břevno kříže a zkratku jména Ježíš (řecky IH; odtud IHSOYS). Jde zřejmě o nejranější doklad této zkratky v raněkřesťanské literatuře. Tak Drápal ve *Spisy apoštolských otců*, s. 42 pozn. v.

³⁶⁸ „Shovívavý...dal nám zjevení o všech věcech, abychom se nerozbili jako *nováčci* o jejich zákon.“ (*zvýraznění kurzívou je moje*). Sinaiticus má *epélytoi*, Konstantinopolitanus *prosélytoi*, latin.verze *proselytae*. Míní se tu zřejmě židovští proselytė – pohanė, kteří se nechali obřezat, byli očištěni ponořením a přijali zákon. Tak Drápal ve *Ibid.*, s. 34 pozn. e.

³⁶⁹ WILSON, *Leaving the Fold*, s. 87.

³⁷⁰ Tak text interpretuje *Ibid.*, s. 88.

³⁷¹ Jedná se o sedm listů a datují se zpravidla mezi roky 105-108 po Kr.

³⁷² Didachė je různými badateli datována ve velmi širokém rozpětí 60-200 po Kristu. Ač samotný datum sepsání nelze spolehlivě určit, závěrečná editace textu zřejmě pochází z první poloviny druhého století. Uvažovaná návaznost na Barnábášovu epištolu smí lokalizovat autora Didachė do Egypta, tradice však ukazuje i na Syropalestinu (tak *Spisy apoštolských otců*, s. 11-14.).

³⁷³ JEFFORD, C. N., Why Bother with the Apostolic Fathers? In: *Journal for the Liberal Arts and Sciences*. 2009, č. 13, s. 49-50.

onomu „pokrytectví“ bránit. Paradoxně oddíl spíše potvrzuje – z vnějšího pohledu jen sotva rozeznatelnou - blízkost křesťanské a židovské praxe modlitby (třikrát denně) a půstu (dvakrát týdně). Křesťané se mají odlišit tím, že jejich modlitbou bude Otčenáš³⁷⁴ a dny jejich postu středa a pátek, místo obvyklých židovských postních dní pondělí a čtvrtka.

V trochu pozdějším spisu Umučení Polykarpovo³⁷⁵ se – jistě poněkud tendenčním jazykem - dočítáme, že při exekuci ve Smyrně horlivě pomáhali i Židé (MPol 12,2 a 13,1), což smíme rovněž považovat za doklad konkurenčního boje mezi židovskou synagogou a křesťanským sborem. V Justinově *Dialogu s Tryfónem*³⁷⁶ se dovídáme, že někteří křesťané do synagogy skutečně přešli (Dial 46-47).³⁷⁷ Wilson³⁷⁸ předpokládá, že „zde hrálo zásadní roli židovské přesvědčování“. Z užitého termínu „zaměnili“,³⁷⁹ spíše než že se „navrátili“ do synagogy, usuzuje, že tito křesťané byly původem pohané. Také apologetický list Diognetovi³⁸⁰ hájí křesťanství tváří v tvář židovské alternativě. Zaznívá zde

³⁷⁴ To, že i formulace a obsah modlitby Páně spadá do typického žánru židovských modliteb je dnes dobře popsán (např. DI SANTE, C., *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*. Praha: Oikúmené, 1995, s. 24.).

³⁷⁵ Psáno církvi ve Filomeliu (město ve Frýgii). Polykarp byl zřejmě upálen v únoru 155 po Kr. (přip 166 po Kr.) ve Smyrně. Spis se zpravidla datuje nedlouho po jeho smrti a je považován vedle záznamu ukamenování Štěpána v knize Skutků za nejstarší doklad křesťanského mučednictví.

³⁷⁶ Datuje se zpravidla do rozpětí let 155-170 po Kr.

³⁷⁷ „Ale jestliže ti pro nestatečnost myslí také nyní věci, jež z Mojžíše zachovávati mohou a jež pro tvrdost srdce lidu poznáváme býti ustanoveny, s doufáním v Krista a zachováváním věčných a přírodních spravedlnosti a zbožnosti příkazův spojití hodlají, nezdráhajíce se s křesťany a věřícími obcovati, jak jsem byl pravil, a nenamlouvajíce jich, aby se obřezovali, sobotovali a věci podobných zachovávali: tito, domnívám se, mají přijímání a obecenství všech věcí jako jednomyslníci a bratří účastni bývati. Pakli ale, ó Tryfone, někteří z vašincův, pravíce se věřiti v Krista tohoto, naprosto podle zákona Mojžíšem vydaného žiti nutí ty, jenž z pohanstva v Krista uvěřili, aneb takovým stoupenstvem jim obcovati se nepodvolují, podobně já takových nepřijímám. O těch ale, jenž od nich namluviti se dají, aby zachovávání zákona s vyznáním Krista Božího spojovali, domnívám se, že spolu snad spasení býti mohou. Ale o těch, kdo vyznavše a poznavše, že tento jest Kristem, a za jakoukoli příčinou k zachovávání zákona přivedeni byvše, zapírají, že on jest Kristus, a před skonáním svým sobě neusmyslí, držím, že spasení jim se nedostane.“ (Dial 46 in SUŠIL, F. (ed.), *Spisy Sv. Otcův apoštolských a Justina mučedníka*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1874, s. 352. Kurzíva je moje.)

³⁷⁸ WILSON, *Leaving the Fold*, s. 88–89.

³⁷⁹ Sušil překládá „přivedeni byvše“, řecky „καὶ ἠτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάοντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν“ (GOODSPEED, E. J., *Die ältesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, s. 90–265.).

³⁸⁰ Datace listu je jen málo spolehlivá. Vyskytly se hypotézy jak o velmi raném sepsání (před rok 70) až pro sepsání ve třetím století (pokud pomineme hypotézu Thomsena, že list napsal

kritika židovského lpění na obřízce, sobotě, pokrytectví, sledování časů, kdy vyjde hvězda k začátku sabatu. To vše je podle autora „směšné“ (Diog 4,1). „Vychloubat se ubráním na těle (*obřízka*) jako znamením vyvolenosti, jako kdyby kvůli tomu byli zvlášť od Boha milováni – jak by to nebylo k smíchu?“ (Diog 4,4)

Pohled z druhé strany je rovněž inspirativní. Podle Alexandera,³⁸¹ k rozchodu židovství a křesťanství nedošlo náhle, ale nejspíše až když vliv rabínského židovství ve třetím století v judaismu převážil. Do té doby zde svůj hlas měli vedle jiných proudů i židovští křesťané. Potřeba rabínských kruhů vymezovat se vůči křesťanům je dobře zdokumentována. Můžeme jmenovat například Modlitbu Osmnácti požehnání s následným *Birkat ha-Minim*, namířenou výslovně proti křesťanům, kterou lze podle Alexandra³⁸² datovat do první poloviny druhého století, ale dost možná už k tzv. „synodu“ v Jabne na konci prvního století. Otázku, proč křesťané ze Židů ztratili svůj vliv v synagoze na úkor rabínského judaismu, není jednoduché zodpovědět. Svou roli mohla mít první i druhá židovská válka a ochota (či neochota) židokřesťanů hájit národní zájmy Izraele a připojit se k odboji vůči Římu. Uhájit svou identitu v rámci synagogy bylo pro židokřesťany složitější, čím více přibývalo křesťanů z pohanů, kteří se k židovství nehlásili.³⁸³

Schäfer³⁸⁴ ve své knize *Rabínské židovství a rané křesťanství* rovněž dokládá, že ještě ve třetím a čtvrtém století probíhají v rámci rabínského judaismu živé dispute nad Písmem s názory takzvaných *minim* (heretici), kterými bývali označováni také křesťané. Otázky zaznamenané v palestinském a babylonském Talmudu se nejednou kryjí s tematikou pádu chrámu, mesiáše, mnohobožství, apod. Schäfer z nich usuzuje na potřebu židovství vymezovat se nadále vůči křesťanství a usuzuje, že i Židé měli tendence sympatizovat s křesťanským výkladem Písma. List Židům vzniká v prostředí ovlivněném

byzantský učenec ve dvanáctém či třináctém století). Nejčastěji se dnes uvažuje o konci druhého a začátku třetího století (viz *Spisy apoštolských otců*, s. 173–175.).

³⁸¹ ALEXANDER, P. S., „The Parting of the Ways“ from the Perspective of Rabbinic Judaism. In: DUNN, J. D. G. (ed.), *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66, s. 3, 21.

³⁸² Ibid., s. 7.

³⁸³ Ibid., s. 22–23.

³⁸⁴ viz SCHÄFER, *Rabínské židovství*. (mezi další badatele směřující podobným směrem dnes patří např. Daniel Boyarin nebo J. D. G. Dunn)

především diasporním židovstvím. Podle Georgi,³⁸⁵ většina diasporních Židů počátku nechtěla následovat farizejsko-rabínský výklad Tóry. List Židům tak, podle Georgi, reprezentuje výklad Písma, který sdíleli křesťané i diasporní Židé v tom, že relativizovali roli jeruzalémského kultu (už před rokem 70) a tíhli spíše k symbolickým a spiritualizujícím výkladům Písma.

Dokladů ke kritickému vymezování se – jakož i dokladů o prolínání - židovské a křesťanské skupiny by mohlo být zmíněno ještě mnohem více,³⁸⁶ ale pro naše účely bude tento výčet stačit. Můžeme zde slovy Wilsona³⁸⁷ shrnout, že „v římských očích bylo židovství etablovanější a přijatelnější tradicí a zřejmě poskytovalo ochranný deštník, pod který se křesťané mohli schovat.“

Když se po tomto zběžném zmapování prvních staletí vztahu židovských a křesťanských komunit vrátíme k listu Židům, bezesporu v něm vidíme mnohá metaforická vyjádření, která by se za jistých okolností dala vykládat jako reakce na vliv židovské komunity vůči křesťanskému sboru. Když k tomu přidáme silnou rétoriku týkající se varování před apostázi a nemožností druhého pokání (především Žd 6,6), zdá se tato hypotéza o to silnější.³⁸⁸ Je potřeba však říci, že autor listu Židům v rétoricky koncipovaných varováních – často doprovázených následným ujištěním adresátů – nic neříká o konkrétní historické či náboženské situaci, ve které by k oné apostázi mělo dojít (např. o konkrétním rozhodnutí přijmout požadavky Mojžíšova zákona a obřízky). Spíše tyto pasáže v kontextu celého listu hovoří o setrvalém stavu křesťanské netečnosti k Božím slovu v Kristu, které může pozvolně vypůsobit pád. Popravdě řečeno, varování před odpadnutím v listu Žd lze sotva považovat za důkaz přitažlivosti židovské synagogy.

Kněžské a chrámové obrazy záměrně evokují biblickou dobu izraelského putování a službu u stánku na poušti a nikoliv probíhající (či nedávno ukončenou) kultickou aktivitu v Jeruzalémě. Pavlovské motivy obtisknuté do listu Žd („staré pominulo, hle je tu nové“ - 2 K 5,17) nemají (ostatně, ani u Pavla ne) za cíl stavět do výlučného protikladu staré skutečnosti s novými. Na lid staré smlouvy křesťanská komunita bezprostředně a pozitivně navazuje (Žd

³⁸⁵ GEORGI, *Hebrews and the heritage of Paul*, s. 243.

³⁸⁶ Samostatnou kapitolu by zabrala analýza textů Starého zákona, ale i apokryfů a pseudoepigrafů, které v prvních staletích po Kristu židovská i křesťanská komunita sdílela, ale také se v nich (v různých komentářích či redakcích spisů) vůči sobě kriticky vymezovala.

³⁸⁷ WILSON, *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity.*, s. 73.

³⁸⁸ Těmto textům se budu věnovat podrobněji v exegezi parenetických pasáží.

11,1-21,1nn!; srv. Ř 9-11). Jakkoliv není argumentační rámec *syncretis* (srovnání starého s novým a menšího s větším) svou intenzitou nepodobný pavlovské polemice např. v listu Galatským o roli obřízky, přesto se při podrobnějším pohledu nezdá, že autor listu Žd řeší pavlovskou eklesiologicko-soteriologickou debatu s židovskými stoupenci. Judaizující tendence ohrožující křesťanské společenství v důrazu na obřízku, dodržování sabatu a košer jídla nejsou v Žd přítomné, a pokud, tak jen velmi okrajově - náznak se objeví až ve 13. kapitole, které se budeme věnovat samostatně později.³⁸⁹ Na základě těchto pozorování se tedy domnívám, že problém trpícího společenství v listu Žd se nedá zúžit na přitažlivost židovské synagogy. List Žd nelze považovat za polemiku s judaizujícími tendencemi ve společenství.³⁹⁰ Cesta k židovství zůstává pro tento zneklidněný křesťanský sbor pod tlakem utrpení jen jako jedna z alternativ.

2.4.3 Inklinace k řecké kultuře a náboženství

V poslední době znovu³⁹¹ narůstá počet novozákoníků, kteří se domnívají, že adresáti epištoly Židům čelí spíše výzvám řecko-římského světa a jeho hodnot, nikoliv (jen) židovství.³⁹² Níže se zaměřím na doklady prolínání a vymezování prvokřesťanské církve nejprve vůči řecké kultuře, poté vůči pohanskému náboženskému životu a na závěr shrnu tyto poznatky v kontextu epištoly Židům.

³⁸⁹ Je s podivem, jak mnozí badatelé zavěšují teorii o návratu adresátů k židovství přednostně na třinácté kapitole a ostatní text Žd ponechávají stranou (tak zřetelně např. LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 6–15.). Žd 13 do určité míry jistě shrnuje některá témata listu, určitě neshrnuje celou epištolu a spíše se jedná o etické dovršení předchozích apelů.

³⁹⁰ „Pokud jde o diskusi nad židovskými záležitostmi, obsah Žd... je konzistentně nepolemický“, ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 21. Podobně SCHMIDT, T.E. Moral lethargy and the Epistle to the Hebrews. In: *The Westminster Theological Journal*. 1992, roč. 54, č. 1/2, s. 169; ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 220. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 71; EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 216., aj.

³⁹¹ Tyto pohledy se podle ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 11. objevují už od počátku 19. století. Navazuje na ně např. i průkopnická Käsemannova studie k listu Židům (*Das Wandernde Gottesvolk*). Svěbytný pohled na ovlivnění adresátů helénismem zastává Grässer, který ve svém vícesvazkovém komentáři k listu Židům vcelku důsledně (někdy inspirativně, jindy méně přesvědčivě) pracuje s hypotézou, že adresáti listu jsou primárně ohroženi gnózí (GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*..

³⁹² V současnosti např. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 66; GRAY, P., *Godly Fear: The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*. Atlanta: Society of Biblical Literature Academia Biblica, 2003; COCKERILL, *The epistle*, s. 17.

Knihy Skutků apoštolských a novozákonní epistolografie dokládá rozšíření křesťanství do velké části tehdejší římské říše. Ve většině epištol se tak ozývají klasické parenetické výzvy k uchování křesťanské etiky v pohanském prostředí (typicky v oblasti sexuální morálky, majetku, jídla, pití, zábavy, apod.), odvážnému vyznávání Krista a držení čistého křesťanského učení. Židovská a křesťanská etika se vymezovala vůči různým excesům své doby (srv. Ř 1,18-32; 1 K 5,1; 6,16; atp.). Zároveň však u řeckých sousedů mohla získat i uznání. Novozákonní autoři (Mt 5,16; 2 K 8,21; 1 Tm 3,7; Žd 13,18; 1 Pt 2,12) směle - a nejspíše právem, jak uvidíme níže - předpokládají, že vysoký morální kredit vyznavačů Ježíše Krista dodává křesťanství v pohanském prostředí na věrohodnosti.

Raněkřesťanské texty pečlivě balancují mezi zachováním si nutné distance od řeckých filosofických i praktických pohledů na život a nutnou či vhodnou asimilací s bezprostředním prostředím. Křesťanské komunity v tomto nejsou nepodobné židovským synagogám v diaspoře. Řecké filosofické interpretace Písma Filóna Alexandrijského, jak známo, výrazně ovlivnily i křesťanské učence Klementa Alexandrijského a Origena. Ostatně i novozákonní (i apokryfní) evangelia, Skutky, novozákonní epištolky a kniha Zjevení reprezentují podobný průnik žido-křesťanského učení do helenistického prostředí (a obráceně). Bibličtí autoři vědomě vstupují do myšlenkových světů své doby a nevyhýbají se ani mnohým helénistickým metaforám.

Tato tendence je silně patrná i v následujících letech, jak vyplývá z raněkřesťanské literatury. První list Klementův se nebojí pozitivně srovnávat bájný mýtus o znovuzrození ptáka Fénixe se vzkříšením Krista (1 Kl 25-26). Klement (srv. Ef 6,13-17) využívá i obrazu uspořádání římských jednotek podle vojenských hodností jako vzor pro řád a poslušnost v církvi (1 Kl 37). Tyto letmé odkazy potvrzují, že sbory byly silně integrovány do řeckého prostředí, což ovšem přinášelo i mnohá napětí.

Mezi varovné raněkřesťanské texty tohoto druhu patří Pastýř Hermův,³⁹³ který podobně jako list Židům hovoří o odpadnutí a nemožnosti druhého

³⁹³ Datace pastýře Hermova se odvíjí od určení autora. Historicky existují dvě tradice. První (včetně Origena) považuje za autora Hermu ze seznamu v listu Pavla Římanům (16,14). Druhá tradice (Muratoriho kánon) zmiňuje římského kněze téhož jména, bratra biskupa Pia (140-155). Objevily se také spekulace, že spis psali oba Hermové. Kniha pravděpodobně prošla

pokání. Zatímco list Židům toto téma spíše jen naznačuje (Žd 6,6; 10,26), Pastýř Hermův ho promýšlí v mnohem větší šíři (Vis. 3,7,2-6; Sim. 6,2,3-7; 6,3,5; 8,4; 8,6,4-6; 8,7,2; 8,11,1; 9,19,1-3, 9,26,6; Mand. 4,1,8; 4,2,2; 4,3,6).³⁹⁴ Spis hovoří o křesťanech, kteří zbohatli a v soužení pak „pro své bohatství a své záležitosti svého Pána zapírají“ (Vis. 3,6,5). Pastýř ukazuje i na obchodní zájmy, díky kterým se křesťané rouhali Pánu a zapřeli ho (Sim 8,8,2). Sim 8,9,1-3 charakterizuje, jak nesnadné bylo pro křesťany obstát v obyčejném životě a morální čistotě: „zbohatli a stali se slavnými mezi pohany,“ neboť „ta cesta jim byla příjemnější... zkazili se jejich marnostmi, odpadli od Boha a jednali jako pohané,“ a proto „těm, kteří se neobracejí, ale setrvávají ve svých požitcích, je smrt blízko.“ Tyto kritické poznámky ukazují, že v Novém zákoně tolikrát zmiňovaný pohanský způsob života znamenal i v dalších desetiletích ohrožení křesťanské víry a etiky.

Historik Tacitus zmiňuje domněnky, že císař Nero nechal v roce 63 zapálit Řím, neboť toužil Řím přestavět. Když se nedařilo tuto pověst vyvrátit, Nero obvinil křesťany, což mělo za následek jejich pronásledování a kruté mučení (Letopisy XV, 44). Zajímavá je tu poznámka, že křesťané byli nenáviděni pro „neřestný život“ a jejich „zhoubná pověra“ je Tacitem započítána mezi jiné „ohavnosti nebo hanebnosti“ vyskytující se v Římě.³⁹⁵ Fröhlich³⁹⁶ toto hodnocení křesťanů ovšem nejspíše správně nepřisuzuje špatnému morálnímu obrazu křesťanů, jako spíše křesťanskému odstupu od běžného helenistického způsobu života a dokládá to citátem od Minucia Felixe,³⁹⁷ kde pohan Caecilius říká toto: „vy křesťané se straníte veškeré radosti, i té nejnevinnější. Nechodíte do divadel, pohrdáte veřejným stravováním, opovrhujete hrami k počtě bohů, masem obětí a vínem,

ještě následnou redakcí. Častěji se za vznik spisu považuje druhá polovina druhého století po Kristu (tak *Spisy apoštolských otců*, s. 188.).

³⁹⁴ Více k tématu v exegetické části k Žd 6.

³⁹⁵ TACITUS, P. C., *Letopisy*. Praha: Svoboda, 1975, s. 434.

³⁹⁶ FRÖHLICH, R., *Dva tisíce let dějin církve*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 20.

³⁹⁷ Marcus Minucius Felix zemřel někdy v polovině třetího století po Kr. Snad se angažoval jako právník v Římě při procesech s křesťany. Spis *Octavius* zaznamenává rozhovor křesťanských přátel Minucia Felixe a Octavia Januaria s pohanským přítelem Caeciliem Nataliem a bývá datován na konec druhého století po Kristu ještě před *Apologeticum* od Tertulliana (rok 197). Tím, že byl spis objeven spolu s *Adversus nationes* v kodexu Parisinus n.1661, byl dříve nesprávně považován rovněž za dílo apologety Arnobia ze Sikky, který žil o více než sto let později. (podle ŘÍHOVÁ, L., *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*. Chomutov: L. Marek, 2017, s. 518–519.)

obětovaným na oltáři. Proto se bojte bohů, jejichž existenci popíráte!“³⁹⁸ Již dříve Plinius mladší, správce provincie Pontu a Bythínie, píše císaři Trajánovi (cca 110-112 po Kr.) o křesťanech s dotazy, jak s nimi naložit (Listy X, 96). Z Pliniova popisu zřetelně vyplývá potřeba trestat křesťany za to, že tvrdošíjně uctívají jako boha někoho jiného, než byli římscí bohové a císař sám. To nakonec v Pliniově tvrdém postupu vůči křesťanům převážilo nad pozorováním, že křesťané se jinak chovají příkladně a nejsou nebezpeční. To je ostatně častý argument raných křesťanských apologetů, že křesťané i přes některé odlišnosti v chování řecko-římskou společnost nijak neohrožují (Diog 5,1-17).

Jak už jsme tedy viděli u Plinia Mladšího nebo Minucia Felixe, křesťané se kromě každodenního morálně-etického rozhodování museli rovněž vypořádávat i s všudypřítomným náboženstvím. Řada křesťanských konvertitů pocházela z řeckých rodin, ve kterých se dříve uctívali bohové řecko-římského panteonu. Už v Novém zákoně se tato problematika hojně vyskytuje. Mezi typické novozákonné oddíly ukazující na složité praktické soužití křesťanů s řeckým náboženstvím patří například Pavlovy diskursy o jezení masa obětovaného modlám (1 K 8) a účasti na náboženských hostinách (1 K 10). Když se vrátíme k varováním před odpadnutím u Pastýře Hermova, užitý slovník naznačuje, že důvod apostáze spočíval v blasfémii, obětování cizím bohům, „stali se informátory a zradili své spolukřesťany římským autoritám“.³⁹⁹ DeSilva⁴⁰⁰ tvrdí, že „téměř každá politická, obchodní nebo společenská aktivita v řecko-římském světě obsahovala nějakou formu náboženského uctívání.“ Řecko-římský náboženský systém zahrnoval kněze a oběti. „Obětní praxe byla... jedním ze základních stavebních kamenů nejen římského náboženství. Zbožnost římského člověka nebyla formována naukou, vyznáními, či teologickými traktáty, ale manifestovala se – pokud vůbec, pak – v účasti na obětním kultu, tedy v tom, co bychom mohli též označit jako formální liturgický projev.“⁴⁰¹

Víme, že na křesťany byl vyvíjen nátlak, aby obětovali bohům (MPol 8,2; srv. Plinius mladší, Listy X, 96). Sám Polykarp prý učil, aby se neobětovalo

³⁹⁸ Spis Octavius, citováno z FRÖHLICH, *Dva tisíce*, s. 20.

³⁹⁹ WILSON, *Leaving the Fold*, s. 76.

⁴⁰⁰ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 12.

⁴⁰¹ ŘÍHOVÁ, *Adversus nationes*, s. 467.

bohům (MPol 12,2). Zajímavé v souvislosti s oběťmi a kněžími je i to, že spis zmiňuje Polykarpova soudce, aziarchu⁴⁰² Filipa, nejvyššího kněze Asie (MPol 12,2; 21,1; srv. Sk 17,31). Když se Polykarp v závěrečné doxologii svého listu o pár desetiletí dříve⁴⁰³ pravděpodobně inspirován listem Židům vztahuje k Ježíši jako věčnému veleknězi a Božímu synu - aby hned nato vyzval k modlitbám za vládců a knížata, včetně těch, kteří věřící pronásledují a jsou nepřáteli kříže - mohlo to pro čtenáře znít jako zřetelná narážka na všechny dočasné vládců a nepravé kněze té doby (Pol 12,2-3).⁴⁰⁴

Již zmíněná elegantní apologie v listu Diognetovi je zajímavá tím, že duchovně hledajcímu Diognetovi představuje víru křesťanů v kontrastu nejen s židovským, ale i řeckým náboženstvím, a to včetně obětování pohanským bohům. V duchu starozákonní prorocké tradice (Iz 40,18-20; 46; srv. Sk 17,29) pak satiricky popisuje řeckou modloslužbu takto: „pocťami, které jim chcete přinášet, je spíš urážíte, pokud vůbec cítí; ale pokud necítí, sami to prokazujete, když je uctíváte krví a kadidlem... Aby to tak musel snášet někdo z vás, aby vydržel, kdyby se to dělalo jemu! ...kámen to snese, protože necítí.“ (Diog 2,8-9) Před výpady pohanů hájil křesťanství i slavný Tertulián a v *Apologeticum* 10-17; 22-25 ještě podrobněji vysvětluje, proč křesťané neuctívají jiné bohy. Ve spisu zdůrazňuje důvěryhodnost Písma, Krista a křesťanského života.

Mezi výrazné kritiky římského náboženství patří i jiný africký křesťanský apologeta, Arnobius ze Sikky narozený kolem roku 250. Svě *Adversus nationes* píše během nebo krátce po Diokleciánově pronásledování křesťanů v letech 303-305 po Kristu⁴⁰⁵ jakožto obhajobu křesťanů, ve které chce „odporovat nenávisti a vyvrátit falešná obvinění“ (AdvNat I, 1.1-2). Ze čtení jeho díla se můžeme oprávněně domnívat, že Arnobius nebyl v křesťanské

⁴⁰² Je zde užít termín Ἀσιάρχης. Řecký text MPol od: MUSURILLO, H., *The acts of the Christian martyrs* [online]. Oxford: Clarendon Press, 1972, s. 2–20. Dostupné na internetu: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1484:001:9658>. Podle BDAG (s. 143) je tento termín ekvivalentem ἀρχιερεὺς Ἀσίας.

⁴⁰³ List Filipským se datuje do první poloviny druhého století (cca 107-145 po Kr.)

⁴⁰⁴ V římské říši měly dlouhou tradici i tzv. augurové, což byl statut kněží, kteří veřejně vzývali bohy a měli číst číst znamení (*auspicium*). Přestože v prvním století po Kr. už byl zrušen oficiální výklad věšteckých znamení v senátě, stále se jednalo o čestný a vlivný úřad (tak L. Vidman v předmluvě PLINIUS MLADŠÍ, *Dopisy*. Praha: Svoboda, 1988, s. 10.). Titul augura získal od císaře Trajána i Plinius mladší (*Listy* IV 8, X 13).

⁴⁰⁵ ŘÍHOVÁ, *Adversus nationes*, s. 22–23. Arnobius se rovněž snaží vedle kritiky pohanského kultu ukázat na věrohodnost křesťanského náboženství, které římskou říši nijak neohrožuje.

nauce dostatečně vzdělán, Starý zákon nejspíše ani nečetl, z Nového zákona znal jen některé části.⁴⁰⁶ Jeho apologie tedy (oproti Tertuliánovi, neřku-li novozákonním pisatelům) nespočívá v důkazech z Písma či precizněji formulované christologii.⁴⁰⁷ Arnobiova kritika je pozoruhodná v tom, že pohanský kult, náboženství a oběti⁴⁰⁸ kritizuje jaksi zevnitř z pozice člověka, který je s nimi pečlivě obeznámen a chce dokázat nesmyslnost a povrchnost pohanské zbožnosti. I když Arnobius píše celé dvě století po sepsání epištoly Židům, zdá se, že mnohé jeho postřehy jsou platné i pro dřívější dobu a mohou dobře doplňovat obraz křesťanovy identity v římské říši, kde křesťanský důraz na jednu provždy vykonanou jedinečnou oběť Ježíše, nejvyššího kněze jediného Boha, stál v přímém konfliktu vůči obětem, božstvům a kněžským kolégiím helenistického světa.

Mohli bychom zmínit ještě více dokladů vlivu helenistického světa na komunity křesťanů, kterému s větší či menší úspěšností čelily.⁴⁰⁹ Řečtí a římstí autoři obecně považovali křesťanství za podezřelou pověru.⁴¹⁰ Zvláště se to mohlo týkat křesťanů ze Židů, neboť mezi podezřelou pověru se považovalo dodržování určitých úkonů, jako bylo rituální mytí rukou nebo košer jídlo.⁴¹¹ Neobětování bohům bylo rovněž problematické. V jistém smyslu slova tak byli křesťané (podobně jako Židé) určitým „antisociálním“ prvkem ve společnosti, a proto byli potenciálně nebezpeční. „Spojení se slovem ‚křesťan‘ přinášelo hanbu a nebezpečí“.⁴¹² DeSilva⁴¹³ dokládá, že projevy úcty nebo stavění druhého do pozice hanby byly primárními nástroji společenské kontroly v antickém světě. Židovsko-křesťanské svébytné soužití s řeckou kulturou,

⁴⁰⁶ Ibid., s. 438–446.

⁴⁰⁷ O Kristu samém se dočteme více jen v prvních dvou částech spisu. V souvislosti s kněžskými je zajímavý (i pro naše porovnání s epištolou Židům) AdvNat I, 46.9: „jehož jméno (*Kristovo*), je-li zaslechnuto, zahání škodlivé duchy, umlčuje věštce, drobopravce činí bezradnými, způsobuje, že činy zpupných mágů jsou zbytečné, nikoliv děsem jména, jak říkáte, ale díky svobodě vyšší moci“ (překlad L. Říhové in Ibid., s. 118.).

⁴⁰⁸ Podrobná kritika pohanského kultu zaobírá většinu spisu, nejvíce pak části III až VIII. Z tohoto hlediska se považuje jeho dílo i za významný zdroj pro religionisty.

⁴⁰⁹ Samostatnou studii by si zasloužil například fenomén předkřesťanské a křesťanské gnóze, o kterém svědčí například spisy objevené v Nag Hammádi, které jsou silně ovlivněny jak biblickými předlohami, tak řeckými filosofickými spekulacemi.

⁴¹⁰ GRAY, *Godly Fear*, s. 8.

⁴¹¹ Ibid., s. 220.

⁴¹² DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 12.

⁴¹³ Ibid., s. 64.

zvyky a všudypřítomným náboženstvím tedy přinášelo jak obohacení, tak i trvalé ohrožení křesťanské víry a každodenního života.

Když tato pozorování srovnáme se situací v listu Židům, docházíme k názoru, že inklinace k řecké kultuře a nějakému kompromisu s řeckým náboženstvím může být rovněž docela reálná situace adresátů epištoly. Obrazy hipodromu a řecké výchovy v Žd 12 zřetelně pracují s helénistickými motivy, které musely být pro adresáty srozumitelné. Tématika obětí a kněžství v listu Židům smí reagovat i na všudypřítomný náboženský podtext řeckořímského světa, ve kterém se hojně obětovalo, a kde kněží měli autoritu. Chrám, velekněz, obětování zajišťovaly v antickém světě danému člověku srozumitelnou a přijatelnou společenskou identitu.⁴¹⁴ Židé se také mohli odvolávat na svůj kult. Křesťané však nic takového neměli. Gray⁴¹⁵ se domnívá, že list Židům sdílí se spisy Plutarcha argumentaci k opuštění náboženské pověry a strachu, který má být nahrazen správnou bází (v případě listu Žd bází před Bohem).

Pronásledování popisované v Žd 10,32-34 popisuje tlak ze strany pohanské společnosti spíše než židovské. Smíme hovořit o místním útlaku úřadů, které přineslo i urážky a hanbu. Autor listu Židům dává velký důraz na hanbu Kristovu (13,13) – vždyť už Mojžíš snášel Kristovo pohanění (11,26) – a tuto potupu v řecko-římském světě mají věřící nést spolu s Ježíšem za tábor (13,13). Johnson⁴¹⁶ se rovněž domnívá, že nejhlubší zdroj hanby byl spojen se samotnou postavou Krista, protože ukřižování bylo ve starověku považováno za nejostudnější způsob smrti. Přesto tato hanebným způsobem prolitá krev velekněze („krev“ a „velekněz“ patří mezi klíčová témata výkladových pasáží epištoly Židům) zaslouží nejvyšší úctu, neboť otevírá cestu k nové identitě věřících skrze vzkříšeného Ježíše, božského Syna, Stvořitele a Soudce světa.

2.4.4 List Židům jako protiimperiální text

Třetí možný popis konfliktní situace adresátů listu je v současnosti často spatřován v polemice s císařským kultem.⁴¹⁷ Už ve Starém zákoně a

⁴¹⁴ PFITZNER, *Hebrews*, s. 28.

⁴¹⁵ GRAY, *Godly Fear*, s. 215–216.

⁴¹⁶ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 37.

⁴¹⁷ Opírám se předně o tyto zdroje: AITKEN, *Portraying the temple*; AITKEN, E. B., Reading Hebrews in Flavian Rome. In: *Union Seminary Quarterly Review* [rfh]. 2005, sv. 59, č. 3–4; MUIR, S., The anti-imperial rhetoric of Hebrews 1.3: *χαρακτήρ* as a „double-edged sword“. In:

raněžidovské literatuře najdeme poměrně komplikovaný vztah jednotlivých autorů k pohanským vládcům, kteří po většinu dějin Izraele ohrožovali či přímo vládli židovskému národu. Kritický pohled nejen na vlastní krále, ale i ty zahraniční, zpravidla reprezentuje prorocká tradice. Proroci jako byl Ámos, Izajáš, Jeremjáš, Abakuk, Daniel kritizují vedle Izraele i pýchu a modloslužbu Egypta, Asýrie, Babylóna, Persie a celé řady menších státních útvarů kolem Izraele. A přesto si suveréní Hospodin, Stvořitel celého světa a Otec všech, používá právě i těchto pohanských národů a panovníků pro své účely. Mezi nejslavnější takto Bohem nastrojené krále patří samozřejmě perský Kýros, „Hospodinův pomazaný“ (Iz 45), za jehož vlády byl Židům umožněn návrat do své země.

Nový zákon na jedné straně opakovaně vyzývá k respektování vládců a úřední moci, kteří jsou Bohem zřízeni a prosazují spravedlnost (Mk 12,17; Ř 13; 1 Pt 2,13, atd.). Kniha Skutků spatřuje v římských úřednících a vládcích spíše ochránce než trýznitele. Činí tak zřejmě proto, že toto dvojdílo Lukášovo věnované Teofilovi slouží i jako určitá apologie křesťanství pronikající do nových oblastí římské říše. Na straně druhé, se v Novém zákoně (v duchu starozákonního mnohohlasu ve vztahu k pohanským vládcům) ozývá kritický tón vůči římskému státu, který si uzurpuje božskou moc, jež náleží jen Stvořiteli a Ježíši. Vedle obvinění Krista jako krále Židů, a tedy nepřítele císaře (Mk 15,2.9.12.18.26//; J 19,12) i zmíněná kniha Skutků nechává zaznít nebezpečné obvinění proti Pavlovi a jeho stoupencům: „ti všichni jednají proti císařovým nařízením, když říkají, že Ježíš je jiný král.“ (Sk 17,7). Proti-imperiální skrytou rétoriku, jak je obecně přijímáno, obsahuje i kniha Zjevení, viz zvláště 13. kapitola. Je pravděpodobné, že základní vyznání κύριος Ἰησοῦς mělo už od počátku pro první křesťany politický přesah.⁴¹⁸ Známy hymnus F 2,5-11 zaznívajících do kontextu města Filipi, římské kolonie, zřejmě není jen výsostným christologickým vyznáním s etickým apelem, ale vcelku silně

Bauckham, R. et al. eds. : A cloud of witnesses: the theology of Hebrews in its ancient contexts. London, New York: T&T Clark, 2008. Library of New Testament Studies 387; WHITLARK, *Resisting Empire..* Opatrně tento pohled sdílí i KOESTER, *Hebrews*, s. 78–79.

⁴¹⁸ OAKES, P., *Philippians. From people to letter..* Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 200. WRIGHT, N. T., *Paul: In Fresh Perspective.* Minneapolis: Fortress Press, 2009, s. 69, 73. Viz také DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle.* Edingburgh: T&T Clark, 1998, s. 247. Dunn se nicméně domnívá, že v době Pavlově ještě nebylo vyznání „císař je pán“ vyžadované tak silně jako v době umučení Polykarpa.

narází i na zcela odlišný společenský statut otroků a císaře. Oakes⁴¹⁹ říká, že když v řecko-římském světě zaznělo slovo *ταπεινοφροσύνη*, bylo to vždy vnímáno jako způsob jednání, který neodpovídal danému společenskému postavení. Mezi filipskými křesťany bylo, podle Oakese,⁴²⁰ pravděpodobně i mnoho otroků a lidí ve službách podřízených římské menšině. Když jim pak byl v hymnu před oči postaven Kristův příklad ztráty vlastního postavení končící smrtí jako vzbouřeného otroka, a následně i Kristovo vyvýšení, kdy mu je přidělen statut, který převyšuje i samotného císaře, stává se z hymnu poměrně radikální teologicko-politický protest.

Zastáncem takového čtení je i Wright. Svůj pohled na Pavlova protiimperiální teologii vyjádřil například ve své přednášce „Jesus is Lord and Ceasar is not“⁴²¹ a posléze i v dalších svých knihách.⁴²² Je přesvědčen, že imperiální ideologie byla doslova všudypřítomná. Tlak na uctívání císaře byl vyvíjen zvláště na východě (viz postavení chrámu císaři v Efezu a Korintu).⁴²³ Wright proto navrhuje, abychom vedle Pavlovy teologické zvěsti založené na svědectví Písma zároveň sledovali i politický rozměr daného poselství. Mezi hlavní texty protiimperiální teologie lze vedle F 2,5-11 považovat i F 3,17, 1 K 8,5-6, ale nepřímo i většinu vyznání Kristova vzkříšení a nanebevstoupení, která téměř vždy obsahují rétoriku Kristovy vlády a nutnosti se podřídit (1 K 15; Ř 1, Kol 2 aj.). Podle Wrighta,⁴²⁴ Pavlovo pojetí „evangelia“ zahrnující „spasení“, „víru (či věrnost)“, „Boží spravedlnost“ a „Boží moc“ je v listu Římanům doslova prodchnuté frázemi spojenými s uctíváním císaře a imperiální ideologií.⁴²⁵

⁴¹⁹ OAKES, *Philippians*, s. 199–209.

⁴²⁰ Tamtéž

⁴²¹ Měl jsem možnost ji vyslechnout 1. února 2005 na Queen University of Belfast v Severním Irsku.

⁴²² Viz např. kapitola „Gospel and Empire“ in WRIGHT, *Paul: In Fresh Perspective*, s. 59–79.

⁴²³ „V Pavlově světě, tj. ve východním středomoří, byl kult císaře nejrychleji rostoucím náboženstvím.“ (Ibid., s. 64.)

⁴²⁴ Ibid., s. 76–78.

⁴²⁵ Ač je toto čtení listu Římanům smysluplné, je otázka, jak nepřímou protiimperiální rétoriku v Římanům sladit s Pavlovým veskrze pozitivním – a hlavně explicitním (!) – vyjádřením k pozitivní roli římské vlády v Ř 13. N. T. Wright to vysvětluje právě oním typickým biblickým vícehlasem, kdy kritika božské vlády neznamená, že by si jí Pán Bůh nemohl ve své svrchovanosti používat a křesťané by neměli být vůči vládě loajální a poslušní (Ibid., s. 78.).

Z již citovaných raněkřesťanských textů víme, že křesťané se dostávali do sporu se samotným císařským kultem, kvůli kterému mnozí položili život. Jádrem sporu bylo odmítnutí vyznání císaře jako pána (MPol 8,2). Pohled na mimoblické zdroje toto potvrzuje. Klaudiův edikt o vypuzení Židů z Říma kvůli jistému Chrestovi, jak o tom píše Suetonius⁴²⁶ (srv. Sk 18,2), toho asi ještě není příkladem, nicméně naznačuje budoucí problémy ze strany římské vládní moci. Postoj císaře Nera ke křesťanům po požáru Říma (Letopisy 15,44), je ale už minimálně dokladem toho, že se křesťané jako nechráněná minorita snadno mohli stát vhodným objektem, na který šlo v případě potřeby svalit vinu. Plinius Mladší císařovi Trajánovi sděluje (Listy, 10,96), že když přišla anonymní udání na křesťany, propustil je tehdy, pokud „popírali, že jsou nebo kdy byli křesťany, jestliže vzývali bohy podle formule, kterou jsem jim předříkával, obětovali kadidlo a víno před tvým portrétem (ten jsem kvůli tomu dal přinést zároveň se sochami bohů) a kromě toho proklínali Krista.“ Plinius si skrze informátory rovněž nechával předvolat ty, kteří se přiznali, že byli křesťany dříve, „někteří před třemi lety... někdo i před dvaceti lety. Ti všichni rovněž uctívali tvůj portrét i sochy bohů a proklínali Krista.“

Tertulián ve svém *Apologeticum* z roku 197 vysvětluje, proč se křesťané neklaní a neuctívají císaře jako boha – je to jen člověk a i jemu vládne jediný Bůh. Tertulián ale zároveň zdůrazňuje, že křesťané se za císaře modlí a nejsou římské říši nebezpeční (kap. 30-35). Historikové⁴²⁷ se shodují, že v těchto dobách ještě stále nešlo o systematický tlak. Ten přichází zřejmě až za Decia, Valeriána a Diokleciána ve třetím století po Kr., jak to dokládá Eusébius ve svých *Církevních dějinách*. Jedním z apologetů píšícím v období Diokleciánova pronásledování či těsně po něm, byl Arnobius ze Sikky (*Adversus nationes*). Jak je jeho kritika pohanství širavá, na adresu císaře a římské moci se (například oproti Tertuliánovi) vyhýbá jakékoliv kritice. Nejspíše tak činí proto, že by to bylo pro něj a křesťany nebezpečné.

Můžeme v listu Židům spatřovat tyto výše naznačené tendence střetu s imperiální ideologií římské říše? Whitlark⁴²⁸ je o tom přesvědčen. V rétorických *syncrises* v epištole Židům a některých termínech (např. „město“

⁴²⁶ Životopisy dvanácti císařů 5,25 in: SUETONIUS TRANQUILLUS, G. *Životopisy dvanácti císařů spolu se zlomky jeho spisu o významných literátech*. Přel. Bohumil Ryba, Jana Nechutová. Praha: Svoboda Servis, 1998, s. 261-262.

⁴²⁷ Například FRÖHLICH, *Dva tisíce*, s. 21–25. Viz také WILSON, *Leaving the Fold*, s. 110–112.

⁴²⁸ WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 21–46.

v Žd 13,14) nachází nenásilný projev opozice vůči ideologicko-kosmologickým dogmatům římského impéria.⁴²⁹ Aitken⁴³⁰ argumentuje, že na příkladu Ježíše velekněze a Božího syna vidíme antityp císaře Tita prohlašujícího se za kněze a syna božího. V Žd 1-2 se pomocí žalmů evokuje procesí směřující do nebeského chrámu a apoteozi Krista místo zbožštění Tita. Podle Aitkena,⁴³¹ lze kněžství Tita vidět v obětování Jupiterovi, nejvyššímu bohu římského panteonu, jako splnění slibů a přísah jemu daných před tažením do války. Otázce Žd 1, zvláště výrazu *χαρακτήρ* (Žd 1,3), se ve své studii podrobně věnuje Muir.⁴³² Domnívá se, že toto v Novém zákoně *hapax legomenon* vyjadřuje v listu Židům nejen Synovo vyjádření Boží podstaty, ale skrytě polemizuje i se všudypřítomným kultem císaře vyjádřovaným častým zobrazováním na stavbách, sochách, chrámech, chlebu či mincích. Tato vyobrazení se stávala jakýmsi prostředníkem mezi císařem a lidmi. Kristova role prostředníka je pro list Židům rovněž klíčová a smí opět reagovat na kult císaře.⁴³³

Ježíšovo vítězství tak údajně popisuje reverzním způsobem vítězství fláviovců, Vespasiana a Tita, v židovské válce. Pro Vespasiana a Tita bylo přitom vítězství v židovské válce hlavní propagandistický nástroj k upevnění moci.⁴³⁴ Její součástí byla i ražba mincí znázorňující porážku Judejců. Titův vítězný oblouk postavený krátce po jeho smrti oslavuje nejen vítězství nad Judejci, ale i božství Vespasiana a Tita. Na základě údajů z Josefovy Války židovské, známe průběh vítězného procesí s obřady a popravami. Aitken⁴³⁵ se domnívá se, že apoteoze Tita proběhla už při této příležitosti. Ostatně i stavba Kolosea byla financována z kořisti z Jeruzaléma, což je zřejmě doloženo nápisem nalezeným v Koloseu.⁴³⁶ V „chrámu pokoje“ měla být skladována kořist z jeruzalémského chrámu. V listu Židům silný důraz na putování osvobozených bratří za Ježíšem do nebeského chrámu Aitken⁴³⁷ srovnává

⁴²⁹ Ibid., s. 197.

⁴³⁰ AITKEN, *Reading Hebrews in Flavian Rome*, s. 82–85.

⁴³¹ AITKEN, *Portraying the temple*, s. 142.

⁴³² MUIR, *The anti-imperial rhetoric of Hebrews 1,3*.

⁴³³ Ibid., s. 176, 186–187. Muir se přímo nevztahuje jen k fláviovcům, ale dokládá kult císaře skrze zobrazení na příkladu císaře Augusta.

⁴³⁴ WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 161–173.

⁴³⁵ AITKEN, *Portraying the temple*, s. 140.

⁴³⁶ Ibid., s. 141; WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 167.

⁴³⁷ AITKEN, *Portraying the temple*, s. 144–145.

s průvodem podrobených otroků následující v triumfálním procesí císaře Tita. Odkazy na uvězněné křesťany a následnou solidaritu (Žd 10,32-34 a 13,11) mohou ukazovat na perzekuované křesťany v Římě.

V Žd 9,2-5 čteme ve vybavení svatostánku o těch předmětech, které se nesly v Titově procesí jako symboly vítězství války a fláviovské propagandy. Podle Aitkena⁴³⁸ je podstatné, že list Žd tento podrobný soupis v kontextu nijak nevyužívá pro další argumentaci, což zřejmě ukazuje, že tento výpis slouží „širšímu rétorickému účelu“. Muir⁴³⁹ uvažuje, že i líčení Ježíšovy pokory v Žd 5,1-5 smí narážet například na znázornění císaře Augusta jako pokorného a zbožného muže. Důraz listu Židům na levitský kult a oběť dne smíření bývá v těchto interpretacích chápán jako typologie pro vyjádření odporu vůči císařskému kultu a impériu. Badatelé poukazují na stavbu Jupiterova chrámu Optimus Maximus, který byl financován z bývalé chrámové daně v Jeruzalémě.

Rovněž Žd 13,11 lze chápat jako výzvu k odporu vůči impériu. Čtenáři se učí odhalovat skrytý symbolický jazyk rezistence, který známe z jiných textů. Takto argumentuje i Whitlark,⁴⁴⁰ který frází Žd 13,14 „nemáme zde město, které zůstává“ (οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν) rozumí jako obrazné řeči namířené proti „věčnému městu Římu“. Pokud přijmeme hypotézu římských adresátů, mohla by být tato zastřená konotace pro čtenáře srozumitelná a nikoliv nepodobná srovnání měst Babylona ve Zj 17 a nebeského Jeruzaléma ve Zj 21.

Osobně mě argumentace zmíněných badatelů zcela nepřesvědčuje. Jejich chápání je závislé na konkrétním časovém období (sedmdesátá nebo brzká osmdesátá léta sepsání) a lokalizaci epištoly do Říma.⁴⁴¹ Obě tvrzení sice dnes mají slušnou podporu, ale zůstávají pořád jen hypotézami a zavěsit na nich většinu výkladu může být riskantní. Zadruhé, pohled na epištolu očima flaviovského Říma je vcelku typickým příkladem ne zcela poctivého zrcadlového čtení, které se ocitá nejednou na tenkém ledě. Je závislé na tom, že

⁴³⁸ Ibid., s. 143.

⁴³⁹ MUIR, *The anti-imperial rhetoric of Hebrews 1,3*, s. 182.

⁴⁴⁰ WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 103–108. Věčnost Říma Whitlark dokládá z mnoha antických textů.

⁴⁴¹ Muir (MUIR, *The anti-imperial rhetoric of Hebrews 1,3*, s. 181.) rovněž preferuje pozdější dataci listu a římskou destinaci, ale domnívá se, že list Žd mohl vést nepřímou protiimperální kritiku i v případě jiné lokace adresátů, protože kult císaře byl pěstován po celé říši.

přijmeme tzv. „vícevrstevnatost“ smyslu symbolů v epištole Židům.⁴⁴² Je nesporné, že takové texty existovaly, kniha Zjevení toho je dobrým dokladem, a bližší znalost imperiální ideologie za vlády fláviovců skutečně k takovému čtení podněcuje. Zůstává ovšem otázka, zda můžeme rétoriku apokalyptické knihy Zjevení jednoduše srovnávat s listem Židům prokazující se zřetelně jiným žánrem a jinou obraznou řečí.⁴⁴³ Jinými slovy, celá řada argumentací pro imperiální rétoriku či skrytou symbolicky vyjádřenou rezistenci vůči Římu zpravidla není tou nejlogičtější a nejjednodušší interpretací textu listu Židům. Je těžko udržitelné, že v listu Židům popisovaná Ježíšova oběť, jakožto splnění závazku daném Bohu, je nepřímá ideologická kritika kněze a císaře Tita, který obětuje Jupiterovi za sliby jemu dané. Podobně chápání „města, které nezůstává“ v Žd 13,14 rozhodně nemusí odkazovat jen na „věčný Řím“, ale také popisovat „tento pozemský život“, obecně narážet na městský křesťanský sbor se všemi dočasnými výhodami i riziky, případně lze celou rétoriku chápat obrazně jako výzvu opouštět pozemský způsob života a tělesné myšlení (starý Adam).

Na straně druhé, jednoznačný přínos badatelů spatřujících v listu Židům protiimperální rétoriku spočívá v tom, že se snaží zasadit komunitu adresátů do reálného společenského prostředí, jehož součástí bezesporu byla také imperiální ideologie. Ač je čtení epištole jako dokumentu odporu vůči Římu většinou jen málo přesvědčivé, bezesporu je inspirativní a rozšiřuje vějíř reálných oponentů a nebezpečných alternativ, kterým sbor mohl ve svém utrpení čelit. Ostatně Aitken, Whitlark i Muir připouští, že nenabízí jediný správný přístup k výkladu listu Žd, ale spíše ho navrhuje zařadit mezi ostatní přístupy, které doplňují situaci adresátů listu Židům.

2.4.5 Situace a oponenti - shrnutí

Situace utrpení a jisté „duchovní chudokrevnosti“ bezesporu nahrávala k tomu, aby komunita adresátů zanedbávala shromáždění a snáze podléhala vnějším vlivům konkurenčních skupin. List sám nespécifikuje žádnou

⁴⁴² Tak doslova Ibid., s. 170.

⁴⁴³ Tuto námitku vyjadřuje ve své krátké recenzi na knihu Jasona A. Whitlarka (*Resisting Empire: Rethinking the Purpose of the Letter to 'the Hebrews'*) i Kevin B. McCrudden (In: *Religious Studies Review*, volume 42 [online]. March 2016, č. 1, s. 47), který poukazuje na mnohem přímočařejší protiimperální rétoriku knihy Zjevení oproti rétorice epištole Židům.

z možných skupin, které by se snažily zlákat členy komunity pod svá křídla. Ač autor listu Židům o žádné z takových skupin explicitně nehovoří – možná i proto, že dosud nikdo neodpadl od víry a také se nevzdálil křesťanské víře – toto nebezpečí zde právem spatřovat smíme. Doklady z raněkřesťanské, raněžidovské literatury a antické literatury této tezi dávají historicky reálný rámec. První křesťané na sborech čelili nepřátelství a vábení jak ze strany židovských komunit, tak od řecké kultury, filosofie, náboženství a stály pod tlakem římské nábožensko-politické rétoriky.

Varování před odpadnutím a ztrátě spasení zaznívalo v Novém zákoně, ale i v pozdějších křesťanských spisech, jak na adresu křesťanů přestupujících k židovství (viz např. *Dialog s Tryfónem*), tak na adresu křesťanů zapírajících Krista pod tlakem římských úřadů (viz např. *Umučení Polykarpovo*) nebo kvůli přitažlivosti pohanského způsobu života (viz např. *Pastýř Hermův*), případně vše dohromady (např. *List Diognetovi*). Podobně antické spisy (např. *Listy Plinia Mladšího*) dokazují zapírání Krista díky imperiálnímu nátlaku. To naznačuje, že pro potencionální křesťanské konvertity (včetně těch v listu Žd, jak jim na základě listu rozumíme) se tyto cesty zřejmě jevily jako legitimní alternativy, kde se dalo v případě ohrožení „ukrýt“ anebo přinášely důvody, proč svou křesťanskou víru „opustit“.

Prakticky lze u adresátů listu Žd uvažovat situaci, že komunita mohla být vábena k obratu k židovské synagoze, která by poskytovala skupině větší stabilitu v rámci majoritní společnosti. Stejně tak lze předpokládat, že bezpečí jednotlivců ve společnosti mohla nabídnout i liberální tendence promísení se s helenistickými standardy morálního a náboženského života. Zdá se, že příklon k židovství stejně jako k řeckému náboženství, kultuře a kultu císaře mohly být živými a logickými nabídkami. Obrat k židovské synagoze by mohl být logickým řešením pro trpící a duchovně zesláblou komunitu podobně, jako by jím byl příklon k helenistické většině společnosti skrze vlažnější a kompromisnější křesťanství.⁴⁴⁴

Závěry ze současné badatelské diskuse ovšem vedou k opatrnosti v bližší identifikaci konkrétního oponenta vně tohoto sboru. Navíc je možné předpokládat, že tu mohlo být více než jeden důvod, který křesťany směřoval

⁴⁴⁴ DESILVA, *Despising shame*, s. 170. Podobně KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*, s. 245.

k apostázi.⁴⁴⁵ Mnoho současných komentátorů⁴⁴⁶ se shoduje, že list Žd není dogmatickou polemikou, ale předně parenetickou snahou pastýře zmobilizovat síly unaveného společenství pohledem ke Kristu, křesťnému vyznání víry a k naději dojití do Božího odpočinutí. Co lze říci s určitostí je to, že převažující teologické i parenetické zaměření listu ukazuje na silnou potřebu této křesťanské komunity upevnit svou křesťanskou identitu v komplikovaném helenistickém (příp. židovsko-helenistickém) prostředí, ve kterém se autor i sbor nachází. Tento můj závěr ohledně možného oponenta listu mi slouží zároveň jako východisko pro exegezi jednotlivých parenetických pasáží listu.

2.5 Rétorika, žánr, struktura

2.5.1 Literární žánr mezi kázáním a epištolou

List Židům, jak napovídá i samotný název, byl sepsán jako dopis. Zdá se, že autor od počátku počítal s tím, že se jeho myšlenky budou předávat písemnou formou. Je proto zcela namístě věnovat se literární kvalitě tohoto spisu. Slavnostní vstup do samotné epištoly skrze pětinasobnou aliteraci písmena π v Žd 1,1 (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις) nebo osmnáctinasobná anafora termínu víra v Žd 11 jsou toho svědkem. Nadto používání různých metafor a obrazů vyžadující představivost čtenáře. Koester⁴⁴⁷ se proto domnívá, že „styl listu Židům je pozoruhodný díky vizuální kvalitě jazyka.“

V současnosti zároveň vládne konsensus odborníků, že list Židům byl napsán tak, aby byl čten nahlas.⁴⁴⁸ Můžeme tak zopakovat dnes již okřídlené rčení, že list Židům začíná jako pojednání, pokračuje jako kázání a končí jako epištola.⁴⁴⁹ Není divu, že někteří o listu Židům hovoří spíše jako o „subžánru“ či „druhotném žánru“ tzv. parenetické literatury.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ OROPEZA, *Churches under Siege*, s. 8.

⁴⁴⁶ Viz KOESTER, *Hebrews*, s. 89.; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 61–68.; LANE, *Hebrews 1-8*, s. c.; WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 51–52.; aj.

⁴⁴⁷ KOESTER, *Hebrews*, s. 92.

⁴⁴⁸ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 16; LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxv; KOESTER, *Hebrews*, s. 87; EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 222; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 10; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 20–22; BROŽ, *List Židům*, s. 10–11.

⁴⁴⁹ Tak O'Brien (O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 20), který se odkazuje na R. E. Brown, který cituje H. E. Dana

⁴⁵⁰ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 212.

Cockerill navrhuje, aby list Židům byl z hlediska žánru chápán jako „druh homílie či kázání typické pro synagogu, který byl takto užíván v raněkřesťanské bohoslužbě.“⁴⁵¹ Tento pohled na žánr listu Žd není nový,⁴⁵² má dnes poměrně široké zastání a osobně mi přijde jako přesvědčivý. Zdá se, že tak to mýnil sám autor, který svůj spis v závěru označil jako *ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως* (13,22), podobně jako Lukáš označil ve Sk 13,15 těmito slovy kázání apoštola Pavla v antiochejské synagoze. Z obecnějšího hlediska platí, že taková kázání zahrnovala spojení výkladu a exhortace, jejichž integrace je naprosto klíčová. Wills⁴⁵³ byl zřejmě jedním z prvních, kteří ztotožnili pojem *ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως* s definicí homiletického žánru v rámci helenisticko-židovské a raněkřesťanské komunity, který se zřejmě oddělil od řecko-římských kategorií řeči a projevuje se trojitým cyklem (*exempla*, shrnutí, exhortace). Black II⁴⁵⁴ souhlasí s Willsem, že tu máme co do činění s homiletickým žánrem, ale *contra* Wills tvrdí, že žánr *ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως* se nejen neodlišuje, ale naopak je „dokonale pochopitelný v rétorických konvencích“ klasických příruček antické rétoriky. Tuto tezi poměrně přesvědčivě dokládá na rozboru antiochejského kázání (Sk 13) na pozadí rétorického uspořádání *exordium*, *narratio*, *propositio*, *probatio*, *peroratio*. Předkládání důkazů v křesťanském kázání se děje ve čtyřech kategoriích: citace z Písma, odkazy na historické postavy, očitě svědky a odkazy na nadpřirozené authority. Střídání stylů, kdy *exempla* jsou následovány shrnutími a exhortacemi, nejsou typické jen pro křesťanské homílie, ale podobné schéma najdeme i v antických řečích.⁴⁵⁵

Toto konstatování se rámcově shoduje s naším pozorováním řeckého a židovského charakteru listu,⁴⁵⁶ kdy v epištole můžeme rozpoznávat jak řecké, tak hebrejské (rabínské) metody výkladu Písma, z nichž nejvíce připadá v úvahu metoda srovnání menšího s větším, tj. *kal wahomer* (*a minore ad*

⁴⁵¹ COCKERILL, *The epistle*, s. 12–13.

⁴⁵² W. L. Lane o listu Žd jako typu synagogálního kázání hovořil ve svém komentáři už před více jak 20 lety s odkazem na klíčovou studii Thyena z roku 1955 (LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxx–lxxi).

⁴⁵³ WILLS, L., *The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity*. In: *The Harvard Theological Review*. 1984, sv. 77, č. 3/4.

⁴⁵⁴ BLACK II, C. C., *The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills*. In: *The Harvard Theological Review*. 1988, sv. 81, č. 1, s. 11.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, s. 12–14.

⁴⁵⁶ Viz 2.1

maius) nebo porovnání stejných výrazů na různých místech Tóry, tj. *gezera šawa* (analogie).⁴⁵⁷ Podobně autor používá přístupu typologie, kdy ve stylu hagady využívá starozákonních textů a užívá jich jako v případě tématu nové smlouvy v Jr 31 (Žd 8) k vyjádření velikosti Kristovy a jím ustanovené nové smlouvy, která překonává smlouvu uzavřenou pod Sinajem. Podle Tönges⁴⁵⁸ je „tato metoda interpretace srovnatelná s pešer midraši v Kumránu“. Struktura synagogálního kázání koresponduje s pozdější rabínskou definicí kázání.⁴⁵⁹ To nezávisle potvrzuje i Boyarin,⁴⁶⁰ který nepovažuje list Židům za „pešer, ani alegorii a určitě ne parafrázovanou nebo přepsanou Biblii“, ale za midraš, jenž definuje jako „radikálně nové čtení kánonu, při kterém potencionálně každá jeho část odkazuje k jiné části a je vyložitelná každou další částí“. V listu Židům identifikuje typické midrašické techniky⁴⁶¹ a žánrově chápe list Židům jako kázání, které bylo svým způsobem i obsahem velmi blízké židovským kázáním.⁴⁶²

Gelardini⁴⁶³ na základě Nehemjáše 8,8 obsah kázání shrnuje do tří kroků: výklad (včetně překladu), vyučování a aplikace. Tato badatelka se domnívá, že leccos v listu Židům ukazuje na to, že tento text můžeme považovat za kázání předčítané v synagóze.⁴⁶⁴ Pokud tomu tak bylo, je možné, že kázání v listu

⁴⁵⁷ Viz *Tractate Sanhedrin: Mishnah and Tosefta. The Judicial Procedure of the Jews as Codified Towards the End of the Second Century A.D.*. London/New York: Society for promoting Christian knowledge/ The MacMillan Company, 1919, s. 76–77.

⁴⁵⁸ TÖNGES, *Jesus-Midrash*, s. 99.

⁴⁵⁹ Tönges jmenuje pět částí synagogálního kázání, z nichž především *petichta* (která otevírá kázání veršem z Písma) a *chatima* (která poskytuje exhortaci a ujištění) by měly být přítomny v každém kázání. *Ibid.*, s. 104.

⁴⁶⁰ BOYARIN, *Midrash in Hebrews*, s. 15.

⁴⁶¹ Konkrétně si všímá řetězení citací, které pisatel využívá v novém kontextu, a přece zcela nepomíjí ten původní. Častým způsobem propojení citací v Žd i v rabínské literatuře je pomocí sousloví „(a) opět“ / „(καί) πάλιν“. V kázání na Žalm 95 v Žd 3-4 je pointované „dnes“, které tu slouží jako synekdocha pro „dnes, když slyšíte jeho hlas“, apod.

⁴⁶² Zde by bylo škoda překládat humorně a stylisticky přesně vyjádřenou pointu: „For the homily of Hebrews as well, I wouldn't dream of thinking of a rabbinic ‚background‘ or even of so called ‚Jewish influence‘. I would rather see the epistle as a Jewish text, a homily presumably closely related to other Jewish homilies of the time in style and to a great extent, in content as well - with a twist, of course, a fateful twist [but not a whole new martini, as it were].“ (BOYARIN, *Midrash in Hebrews*, s. 29.)

⁴⁶³ GELARDINI, *Hebrews, an ancient synagogue homily*, s. 108–109.

⁴⁶⁴ Gelardini zmiňuje jinak označení celého spisu jako „slovo napomenutí“ (13,22) v kontextu synagogálního kázání ve Sk 13,15, zmínku o učitelích a vedoucích (termíny doložitelné i z raněžidovských synagog), termín ἐκκλησία (2,12 a 12,23) a ἐπισυναγωγή (10,25), které rovněž mohou odkazovat na synagogální shromáždění, podobně jako metafory hory Sinaj a

Židům se opíralo o texty v rámci doloženého tříletého cyklu synagogálního čtení Tóry a Proroků. Nejdlejší citát ze Starého zákona (LXX) v listu Židům (a celém Novém zákoně), Jr 31,31-34 (Žd 8,8-12; srv. opakování v Žd 10,16-17), se nachází ve středu kompozice listu a Gelardini⁴⁶⁵ jej považuje za *haftaru*, tedy za druhé čtení následující po prvním předčítání z Tóry (*sidrah*), kterým podle tehdejších pravidel mohl být (jako tematicky blízký k Jr 31) text z Ex 31,18-32,35. Ten se podle Gelardini⁴⁶⁶ v listu Židům objevuje jako pozadí hlavních výzev a oba texty jako *sidrah* a *haftara* by mohly být hermeneutickým klíčem listu a jedním z prvních dokladů užití obou synagogálních čtení v kázání. Gelardini pak konkrétně navrhuje číst list Židům jako kázání pronesené na postní devátý den pátého měsíce (*Tiš'a be-av*), kdy se připomínají hříchy Izraele a jejich vzpoura na poušti.⁴⁶⁷ Tento pokus interpretace listu Židům je tak cenným přínosem v mapování sounáležitosti listu Židům s židovskou liturgií a židovským čtením Písem. Přesto se zdá, že Gelardini opírá svou tezi více o hypotézu spojitosti epištoly s tříletým cyklem synagogálního čtení (jehož užití ale zřejmě není pevně doloženo v tak rané době) než o samotný text listu Židům (například *sidrah* Ex 31-32 v listu Žd nikde citován není a musí být nacházen v textu implicitně). Také uvažovaná koncentrická struktura není z literárně-rétorického hlediska zcela uspokojujivá a jako problematické se mi jeví i to, že je třeba číst všechny další starozákonní citace v listu ve světle předložené interpretace.

Siónu nebo výzvy ke štědrosti. Ibid., s. 116. (tato studie je stručně zpracovanou tezí její disertační práce: "Verhärtet eure Herzen nicht": Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu *Tišcha be-Aw*", Basilejská univerzita, 2004).

⁴⁶⁵ Ibid., s. 117–118.

⁴⁶⁶ Ibid., s. 120.

⁴⁶⁷ Ibid., s. 121–124. Výraznou souvislost listu Židům s Jom Kippur Gelardini vysvětluje liturgicky, „tři soboty od Tammuz 17 do *Tiša be-Av* (21 dnů) bylo zvykem mít napomínající kázání, zatímco potěšující kázání byla požadována o následujících sedmi sabatech od *Tiša be-Av* do Jom Kippur na *Tišrí* 10 (59 dní).“ (s. 122). Postní, varující výzvy před hříchem jsou v listu Žd nejvíce patrné v kapitolách 1-6, v kapitolách 7-10 ale dochází ke změně tónu a naději v oběti Kristově na pozadí typologie Dne smíření. Souvislost srovnání Ježíše s levitským velekněžstvím Gelardini vysvětluje takto: „řečeno teologicky, Ježíš dělá přesně to, co dělal Mojžíš v Ex 32-34. V rabínské tradici je Mojžíš nahlížen jako velekněz v čase, kdy kult ještě nebyl ustanoven. Jeho smírcí přímluva během jeho výstupu na horu je, takřkajíc první Jom Kippur, proto-Den smíření ještě předtím, než tato liturgie existovala. To je důvod, proč je Ježíš srovnáván s veleknězem.“ (s.122). Prakticky, příští týden měla být v synagoze čtena perikopa Ex 33-34, proto se tento potěšující motiv v listu Židům také už objevuje. Důraz na výchovu a nebeskou zemi (Žd 10-13) může odrážet historickou situaci sboru v Římě, který si na *Tiša be-Av* s ostatními Židy připomínal pád Jeruzaléma a zničení chrámu. (s. 123)

Přehled bádání na téma žánru snad můžeme shrnout tak, že v listu Židům se především setkáváme s „křesťanským kázáním“,⁴⁶⁸ které christocentricky vykládá Tóru a Proroky,⁴⁶⁹ a je svou formou blízké synagogálním kázáním. Literárně list patří do kategorie křesťanské parenetické literatury, tzv. „pareneze ve formě kázání“.⁴⁷⁰

2.5.2 Rétorika listu Židům

Rétorická analýza patří v současnosti k nejdynamičtěji se rozvíjejícím oborům v oblasti porozumění textu a řeči a postupně získává široké uplatnění i v novozákonní exegezi, kde prokazuje svůj přínos.⁴⁷¹ Klíčovým rysem rétorické analýzy je to, že nezkoumá text jako soubor starších tradic (*kritika forem*), ale zaměřuje se na výsledek, kterého má text docílit u čtenáře. Berger⁴⁷² tento odlišný způsob s nakládání s textem vyjadřuje jako rozdíl mezi „archeologickým a teleologickým způsobem“ zkoumání textů. Podle něj⁴⁷³ je hermeneutika založená na rétorice textu, neboť aplikace nezávisí jenom na teoretickém pochopení (*contra* Bultmann), ale především na pragmatickém účinku či funkci textu.

Jaká rétorická pravidla ale máme k analýze textu používat? Porter⁴⁷⁴ upozorňuje na to, že v antických příručkách o teorii psaní dopisů nemáme doklady o tom, že by se „formální rétorické kategorie užívali k analýze epištol“ a nacházíme v nich jen „malé, jestli vůbec nějaké, teoretické ospravedlnění pro aplikaci formálních kategorií rétorických druhů a členění na analýzu pavlovských epištol“. Podobnou opatrnost vyjadřuje i Klauck.⁴⁷⁵ Z tohoto

⁴⁶⁸ COCKERILL, *The epistle*, s. 15.

⁴⁶⁹ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 40.

⁴⁷⁰ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 217.

⁴⁷¹ Viz LUKEŠ, *Rétorická kritika*, s. 10 pozn. 45.

⁴⁷² BERGER, K., Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics. In: PORTER, S. E., OLBRICHT, T. H. (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement series 90, s. 392.

⁴⁷³ *Ibid.*, s. 395.

⁴⁷⁴ PORTER, S. E., The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature. In: PORTER, S. E., OLBRICHT, T. H. (ed.), *Rhetoric and The New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement series 90, s. 115–116.

⁴⁷⁵ „Je zřejmé, že rétorika může být souběžně použita na různé druhy textů, včetně dopisů. A je docela logické, když vstupuje do blízkého spojení s lingvistikou, strukturalismem, teorií

pozorování můžeme konstatovat, že stav bádání týkající se vztahu mezi rétorikou a epistologafií v Novém zákoně zůstává otevřený. Analýza stylů rétoriky z antické perspektivy by zřejmě neměla být výlučnou rétorickou perspektivou, kterou text posuzujeme. Porter⁴⁷⁶ tedy navrhuje, že při rétorickém zkoumání epištol je vhodné zahrnout do exegeze vedle antických i jiné (např. moderní) analytické modely. Rétorika, jakožto „umění přesvědčování“, by alespoň v nějaké základní formě ale měla být zařazena do prostoru novozákonní exegeze.

Je na místě užívat rétorické nástroje k analýze epištol Židům? Podle soudu více badatelů, určitě ano. Jednak kvůli výše zmíněnému přínosu rétoriky ve zkoumání novozákonní epistolografie. Ale ještě více proto, že podle přesvědčení většiny badatelů (jak jsme viděli výše), epištol Židům je od začátku sepsaná jako *mluvená řeč*. Badatelé⁴⁷⁷ poukazují, že takto napsané řeči se nám zachovaly například u Démosthena, Epiktéta nebo Dióna Chrysostoma, a zmínky, že listy měly být dále předcítány, známe i z Nového zákona (1 Te 5,27; Ko 4,16; Zj 22,18). Je proto užitečné pokusit se zvláště listu Židům porozumět i podle antických principů rétoriky.⁴⁷⁸ Výrazně to vyjádřil Lane, že „list Židům má rétorickou a literární příchut, která jej odlišuje od jakéhokoliv jiného dokumentu v novozákonním kánonu.“⁴⁷⁹ Proto vznikají celé monografie či komentáře⁴⁸⁰, které se zabývají jak bohatou rétorickou (orální), tak literární (psanou) formou tohoto díla.

Přednesené kázání v listu Židům mohlo trvat 45 až 50 minut.⁴⁸¹ Vedle zmíněných literárních prvků v předchozí kapitole, z nichž mnohé mohly dobře fungovat i v ústním projevu, v listu shledáváme užití i řady dalších rétorických nástrojů, jako jsou anafory, inkluze (*inclusio*), paralelismy, rétorické otázky,

komunikace a sociologií literatury. Nicméně, toto široké, zobecňující pochopení rétoriky riskuje, že zatemní historické souvislosti (textu), které nejsou zřejmé a vyžadují vyjasnění.“ KLAUCK, H.-J., *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006, s. 210–211.

⁴⁷⁶ PORTER, *The Theoretical Justification*, s. 122.

⁴⁷⁷ KLAUCK, H.-J., *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006, s. 206n. JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 10; BROŽ, *List Židům*, s. 10–11.

⁴⁷⁸ První pokusy aplikovat antické rétorické prostředky na epištolu Židům lze datovat už do 16. století, jak zmiňuje LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxvii.; Viz také LUKEŠ, *Rétorická kritika*, s. 4.

⁴⁷⁹ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 5.

⁴⁸⁰ Např. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*.

⁴⁸¹ Tak i KOESTER, *Hebrews, Rhetoric*, s. 103.

srovnání (*syncrisis*), opakování, příklady (*exempla*), identifikace autora se čtenáři díky „my“ formě, časté odkazy na mluvení a slyšení, spíše než na psaní a čtení, pečlivě prolínání výkladů a výzev, ohlašování tématu dopředu, atd. Lukeš⁴⁸² se domnívá, že jde o „verbální stopy“, které jsou-li slyšeny (nikoli viděny), pomáhaly čtenáři / posluchači orientovat se v ději i struktuře písemnosti“ a spíše „dotvrzují ‚ústní‘ povahu psaní i čtení v pozdní antice“ stejně jako v Novém zákoně.

Mezi základní antické rétorické prostředky či strategie⁴⁸³ patří *logos* (logika, argument), *ethos* (charakter mluvčího či posluchače), *pathos* (emoce). Všechny tři hrají zcela klíčovou roli k přesvědčení posluchače. Podle Aristotela⁴⁸⁴ je zvláště *ethos* u řečníka důležitý, aby zůstal propojen s posluchači a oni stále věděli o jeho dobrých úmyslech a on je byl schopen přesvědčit, když formuluje své *logos*. Podle Cicera⁴⁸⁵ se lidé nakonec více rozhodují skrze *pathos*, tedy nenávisť nebo lásku, smutek nebo radost, naději nebo strach, než skrze rozumový argument. Zdá se, že všechny tři rétorické prostředky hrají klíčovou roli i v rétorice autora listu Židům,⁴⁸⁶ což se pokusím demonstrovat v exegetických pasážích této práce.

Můžeme list Židům zařadit i do nějaké konkrétní kategorie rétorického žánru? Rétorické žánry se základně dělí na tzv. deliberativní (*genus deliberativum*),⁴⁸⁷ epideiktickou (*genus demonstrativum*) a forenzní/polemickou/dikanickou (*genus iudiciale*) řeč.⁴⁸⁸

Epideiktiv vyjadřuje styl řeči užívaný na veřejných setkáních (např. oslava, výročí, pohřeb) přinášející řadu argumentů a příkladů, na základě kterých se žádá, aby posluchač vyjádřil chválu či odsouzení toho, co je mu představováno v přítomnosti. Podstatnou součástí epideiktické řeči je *syncrisis*, jak vyplývá z antických rétorických učebnic. Charakteristikou epideiktické

⁴⁸² LUKEŠ, *Rétorická kritika*, s. 3.

⁴⁸³ Základní principy antické rétoriky jsou souhrnně popsány více autory, disponují jimi dnes již také mnohé komentáře (k listu Žd například Lane, DeSilva, Koester, Johnson). Užitečný přehled prvků, nástrojů a žánrů antické rétoriky a jejich možné užití v Novém zákoně nabízí také KLAUCK, *Ancient Letters*, s. 211–227.

⁴⁸⁴ Podle DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 44.

⁴⁸⁵ Podle KOESTER, *Hebrews*, s. 89.

⁴⁸⁶ Souhrn dokladů uvádí například JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 14.

⁴⁸⁷ Někdy se také používá termín *symboléutická* řeč, tj. poskytující rady.

⁴⁸⁸ Melanchthon navrhl pro biblické spisy ještě čtvrtý, tzv. *genus didacticum*. Podle LUKEŠ, *Rétorická kritika*, s. 4.

syncrisis je, že srovnává spíše menší než větší celky. Tato porovnávaná analogická témata (např. činy a díla daných osob) ukazují porovnávaného v nejlepším světle (*encomium*) a jsou zpravidla řazená chronologicky.⁴⁸⁹

Forezní, polemická, řeč, je původně právní řečí obhajob a obžalob. V přeneseném smyslu slova jde o jistou mimosoudní obhajobu či obžalobu a posluchači zde mají posoudit minulé činy.

Deliberativní rétorika byla často využívána jako politická řeč k přesvědčení veřejného mínění a vede posluchače k rozhodnutí týkající se budoucnosti.⁴⁹⁰ V klasických příručkách rétoriky lze nalézt dvě hlavní charakteristiky deliberativní řeči.⁴⁹¹ Zaprvé, cílem deliberativu je ukázat přínos nebo ztrátu vyplývající z daného jednání. Zadruhé, deliberativ rétoricky věc srovnává s menším, s větším a se stejným. Aristoteles a Quintilianus⁴⁹² u samotného autora deliberativní řeči požadují moudrost (*φρόνησις*), zručnost (*ἄρετή*) a dobrý úmysl (*εὐνοία*). Řeč tak má být nasměrována na obsah, na své adresáty i na samotného řečníka. Thurén⁴⁹³ v etickém přesvědčování také rozlišuje mezi argumentací, která má za cíl získat souhlas posluchače s názorem mluvčího, a přesvědčováním, které žádá souhlas s vůlí mluvčího.

U epištoly Židům se diskutuje přítomnost všech tří rétorických žánrů, z nichž současnosti menší podporu má polemická rétorika.⁴⁹⁴ Naopak, velká část současných badatelů se přiklání k jednoznačné přítomnosti žánrů epideiktivu i deliberativu, které by z rétorického hlediska mohly dobře demonstrovat střídání výkladových a parenetických pasáží v listu.⁴⁹⁵

Zbývá nyní zodpovědět otázku, v jakém vzájemném vztahu se epideiktické a deliberativní pasáže v listu Židům nachází? A který z těchto dvou druhů rétoriky v listu převažuje? Argumenty i důležitost této debaty se pokusím naznačit níže.

⁴⁸⁹ AUNE. (ed.), *WDNT*, s. 110; MARTIN, WHITLARK, *The Encomiastic Topics*, s. 419–423.

⁴⁹⁰ Podle DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 42; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 13.

⁴⁹¹ Podle MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*, s. 383.

⁴⁹² podle ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*, s. 316–317.

⁴⁹³ THURÉN, L., On Studying Ethical Argumentation and Persuasion in the New Testament. In: PORTER, S. E., OLBRICHT, T. H. (ed.), *Rhetoric and The New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement series 90, s. 468.

⁴⁹⁴ Tuto pozici zastávali zhruba před sto lety badatelé jako H. F. von Soden (studie z roku 1905) a zčásti T. Haering (1917) a H. Windisch. Podle LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxvii.

⁴⁹⁵ Tak THURÉN, *The General New Testament Writings*. Viz také MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*.; podobně komentáře od Lane, DeSilva, Johnson aj.

2.5.3 Spor o epideiktiv a deliberativ aneb kde je centrální pasáž listu?

Jádro problému

Rozhodnutí o převažující rétorice listu pomáhá vyjádřit něco tak podstatného, jako je „stěžejní téma situace, do které je tento text adresován, a jaký je hlavní záměr autora pro lidi, kteří se v této situaci nachází“.⁴⁹⁶ Tato otázka může být zjednodušeně položena i takto: sleduje epištola Židům záměr vyučovací, polemický nebo parenetický?

Odpověď tak rovněž ovlivňuje, jaký koncept struktury pro list Židům zvolíme a které pasáže pak budeme považovat za centrální. Zjednodušeně to lze říci tak,⁴⁹⁷ že ti, kteří v listu zastávají převahu epideiktivu nad deliberativem, nebo obecněji výkladové pasáže nad parenetickými, tak zhruba považují za střed a vrchol epištoly kapitoly 7-10 o Kristově velekněžství.⁴⁹⁸ Zastánci druhého tábora, kteří chápou deliberativ jako stěžejní formu epištoly, za střed epištoly považují spíše parenetické výzvy k přistoupení k trůnu v deliberativní perikopě 5,11-6,12,⁴⁹⁹ kterou představitelé prvního pohledu leckdy označují jen za „vsuvku“ či „přerušeni“.⁵⁰⁰ K této pasáži jsou pak zrcadlově (chiasticky) přiložené parenetické oddíly 4,14-16 a 10,19-23, které Guthrie⁵⁰¹ označuje za nejzřetelnější *inclusio* v epištole Židům. Samotný vrchol listu Židům je pak viděn (paralelně k 5,11-6,12) ve vygradovaném závěru, sinajské teofani a výzvě přistoupit ve 12,18-29.⁵⁰²

⁴⁹⁶ Tak to formuluje DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 47.

⁴⁹⁷ Takto výstižně shrnuje praktický dopad předchozí debaty O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 25 pozn.103.

⁴⁹⁸ Představiteli tohoto historicky nejčastějšího přístupu jsou v současnosti například GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.; PFITZNER, *Hebrews.*, EISENBAUM, *Locating Hebrews*; LANGRAF, P. D., The structure of Hebrews : a word of exhortation in light of the Day of Atonement. In: BAUCKHAM, R. (ed.), *A cloud of witnesses: the theology of Hebrews in its ancient contexts*. London, New York: T&T Clark, 2008. Library of New Testament Studies 387., VANHOYE, *A Different Priest.*, u nás například Brož (BROŽ, *List Židům*).

⁴⁹⁹ Mezi současnými badateli například LANE, *Hebrews 1-8*, s. 134. Guthrie navrhuje strukturovat oddíl 5,11-6,12 chiasticky, kdy v centru stojí verše 6,4-8 (GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 136.).

⁵⁰⁰ Tak BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 106. Ve své úvodní studii také Bateman in: BATEMAN IV, *Four Views*, s. 28.

⁵⁰¹ GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 79; Podobně Weiss (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 52).

⁵⁰² „Nakonec, protože záměr sepsání epištoly je zcela praktický, vrchol argumentace by neměl být spatřován v oddílu 7,1–10,18 (jako takovém nesmírně důležitém), ale v imponantním

Z výše uvedeného porovnání obou táborů je zřejmé, že oba postoje v praxi přináší i poměrně odlišnou perspektivu pro celkové teologické a pastorační poselství listu. Pokusme se nyní argumenty obou pohledů představit blíže a poté naznačit východisko.

List Židům jako epideiktiv

Ti, kteří celý list Židům považují za epideiktickou řeč poukazují na to, že tato rétorika má za cíl ukázat na velikost dané osoby. Celý koncept takového vyvyšování (latinsky *amplificatio*, řecky αὐξησις)⁵⁰³ s využitím metody *syncrisis* patří k epideiktickým formám rétoriky. Olbricht⁵⁰⁴ dokládá, že se často užívala při pohřebních proslovech jako eulogie na zemřelého v helenistickém světě, tak i křesťanských kázáních. List Židům je podle Olbrichta pravděpodobně inspirován takovým pohřebním kázáním (včetně myšlenky, že dotyčný v jistém smyslu žije i nadále ve vzpomínkách dotyčných), kde hlavní roli hraje vyvýšení osoby Krista za jedinečného použití autoritativních starozákonních textů. Cílem tak je zesílit a upevnit již přijatou víru v Krista u příjemců.⁵⁰⁵ Grässer⁵⁰⁶ se domnívá, že list Židům je v tomto ohledu jediná kniha, která má pouze jedno téma, tj. „Kristus, ten pravý Velekněz“. Eisenbaum⁵⁰⁷ se domnívá, že „autor se mnohem více zajímá o předmět, o kterém píše, konkrétně systematické pochopení christologie, spíše

výkladu o víře a v tom, co následuje v 10,19-12,29“ (LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 406). Nejčerstvěji pro vyvrcholení listu v Žd 12,18-29 argumentuje Lukas Stolz ve své monografii. Z rétorického hlediska Longinova *De Sublimitate* posuzuje tento oddíl listu Židům jako vrchol i Christopher T. Holmes. Obě disertační práce vyšly knižně v nakladatelství Mohr Siebeck, ale bohužel jsem k termínu odevzdání této práce měl možnost se s těmito pracemi seznámit jen rámcově, a tak jejich poznatky zde nejsou zapracovány (STOLZ, L. *Der Höhepunkt des Hebräerbriefs: Hebräer 12,18–29 und seine Bedeutung für die Struktur und die Theologie des Hebräerbriefs*. Mohr Siebeck, 2018; HOLMES, C.T. *The Function of Sublime Rhetoric in Hebrews*. Mohr Siebeck, 2018)

⁵⁰³ Anglický termín *amplification* (latinsky *amplificatio*, řecky αὐξησις) není snadné přeložit do češtiny. V rétorickém kontextu může znamenat také „zveličení“ ve smyslu hyperboly nebo uspořádání slov či látky směřující k určitému vyvrcholení, případně vyvýšení tématu či osoby v textu za užití jistých rétorických prostředků. Zde se míní tento třetí způsob.

⁵⁰⁴ OLBRICHT, *Hebrews as Amplification*, s. 378–381. „List Židům ve své celkové struktuře (superstructure) nejlépe odpovídá epideiktickému žánru přestože kostra argumentu může být chápána jako deliberativ.“ (s. 378)

⁵⁰⁵ PFITZNER, *Hebrews*, s. 21.

⁵⁰⁶ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 14–16.

⁵⁰⁷ EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 222.

než o chování a životní situaci (well-being) svých posluchačů“. Brož⁵⁰⁸ následuje členění podle Alberta Vanhoye a konstatuje, že

„všech pět ohlášených témat... koncipuje List Židům jako homiletické pojednání o Kristově kněžství a o jeho důsledcích pro křesťanský život. Svůj rétorický um autor projevil mimo jiné i tím, že formulaci hlavního tématu ‚Kristus přišel jako velekněz budoucích hodnot‘ vložil přímo do středu kompozice.“

Attridge,⁵⁰⁹ list považuje za „epideiktickou řeč s několika vhodnými symbouletickými prvky.“ Z hlediska funkce vztahu mezi epideiktivem a deliberativem zaujímá vyváženější postoj: „výklad Písma a jeho doktrinální rozvedení nakonec sledují hortativní účel a důležitá část exhortace čerpá svou sílu z doktrinální nebo výkladové části.“⁵¹⁰

List Židům jako deliberativ

Výrazně na list Židům jako deliberativ upozornil Übelacker,⁵¹¹ podle kterého deliberativní rétorika vysvětluje strukturu a argumentaci listu Židům nejlépe. Podle Lindarse,⁵¹² „jakmile je list Židům takto nahlížen, pak každý detail bude v dopise dávat smysl.“ Schmidt⁵¹³ tvrdí, že list Žd nevede k utvrzení učení, ale ke křesťanské praxi. Také Lane⁵¹⁴ si myslí, že „ve vyjádření autorova záměru sepsání má pareneze v listu Židům přednost před tvrzením. Argumentace slouží exhortaci.“ DeSilva⁵¹⁵ se domnívá, že list Židům je „deliberativní řeč, která používá epideiktická témata, aby zvýraznila, jak důležité je se rozhodnout, zda zůstat věrným nebo se obrátit jinam.“ Johnson⁵¹⁶ shrnuje, že „je zřejmě nejlepší o listu Židům uvažovat jako o deliberativní rétorice s epideiktickými rysy.“ O převažujícím rétorickém pochopení listu Židům jako deliberativu badatelé uvažují proto, že autor chápe rétoriku deliberativních pasáží jako důsledek a vyvrcholení epideiktické řeči. Podle

⁵⁰⁸ BROŽ, *List Židům*, s. 11–12.

⁵⁰⁹ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 3.

⁵¹⁰ *Ibid.*, s. 215.

⁵¹¹ ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*, s. 316. (článek navazuje na jeho závěry z disertační práce z roku 1989, *Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1-2 und 13,22-25)*).

⁵¹² LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 383.

⁵¹³ SCHMIDT, *Moral Lethargy*, s. 170.

⁵¹⁴ LANE, *Hebrews 1-8*, s. c.

⁵¹⁵ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 56.

⁵¹⁶ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 13.

deSilvy⁵¹⁷ to je zřetelně vyjádřené například v částici οὖν a spojce διό, které často propojují výklad s parenezi, takže „každá expozice slouží k nastolení následující exhortace“. Zároveň mezi těmito badateli panuje shoda v tom, že „hortativní plán listu Židům primárně nespočívá v polemice“.⁵¹⁸

Existence obou rétorických žánrů v jednom listu a jejich těsná provázanost nás tedy nenutí k rigoróznímu rozhodnutí o zařazení listu jen do jednoho žánru rétoriky, ale spíše nás zavazuje vzít vážně existenci obou rétorických žánrů v epistoletě. Ostatně, i Aristoteles⁵¹⁹ konstatuje, že pronesená „řeč je jen zřídka čistým příkladem jen jednoho žánru“ a to samé zmiňují Quintilianus i Cicero.⁵²⁰ Deliberativní řeč tak mohla rozvíjet epideiktická a obráceně. Spor tedy není o tom, zda list Židům obsahuje obě rétoriky, ale spíše o vztahu obou druhů rétoriky a tedy i ve vyjádření záměru sepsání listu. O'Brienovo⁵²¹ lapidární shrnutí celé debaty, že „pro ty, kteří zůstávají věrní, jde předně o epideiktiv, pro ty, kteří jsou strháváni z cesty, je list Židů deliberativ“ může být užitečné, přesto se zdá, že deliberativ v listu má zásadní funkci i pro ty, kteří jsou věrní, a kterých je ve sboru většina. Domnívám se proto, že postřehy Lanea, Lindarse, deSilvy, Johnsona a dalších jsou zásadní. K podobnému závěru dochází nově i dvě studie od Martina a Whitlarka,⁵²² kteří porovnávají užití rétorického *syncretis* (srovnání) v epideiktických a deliberativních částech listu Židům a své poznatky shrnují slovy, že „epideiktická *syncretis* logicky slouží deliberativní *syncretis*“.⁵²³

Tato práce vychází z tohoto základního chápání vztahu epideiktivu a deliberativu a pokusí se exegeticko-teologickou analýzou ověřit výše

⁵¹⁷ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 48.

⁵¹⁸ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 223. Viz také WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 71; SCHMIDT, *Moral Lethargy*, s. 169; EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 216; COCKERILL, *The epistle*, s. 71.

⁵¹⁹ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 42.

⁵²⁰ KLAUCK, *Ancient Letters*, s. 213–215. „Cicero si stěžuje, že mnohé důležité jazykové funkce jako je ‚napomínání, potěšování, učení a varování‘ (*cohortationes, consolationes, praecepta, admonita*), nemají ve standartních rétorických systémech zvláštní místo (*De oratore* 2.64).“ (s. 215)

⁵²¹ O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 26.

⁵²² MARTIN, WHITLARK, *The Encomiastic Topics*; MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*. Výsledky obou prací jsou shrnuty a rozvinuty v jejich čerstvé publikaci *Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric*. Cambridge University Press, 2018, ke které jsem zatím nezískal přístup, proto na ní zde jen upozorňuji, ale neuvádím v závěrečném seznamu literatury.)

⁵²³ MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*, s. 393.

naznačené závěry pro parenezi a hortativní program pisatele listu Židům. Takto načrtnutá rétorická souvislost epideiktivu a deliberativu rovněž vrhá světlo na vztah teologie a pareneze v listu, k čemuž se vyslovím v závěru této práce. Ač někteří badatelé⁵²⁴ strukturování listu podle řeckých rétorických kategorií nepovažují za přínosné, výše uvedená pozorování (viz také diskusi o žánru a struktuře listu) prokazují, že do analýzy uspořádání a záměru sepsání listu je vhodné citlivě zahrnout rétorickou analýzu vycházející z pravidel antické rétoriky, specifiku raněkřesťanských a židovských metod výkladu Starého zákona obvyklých v synagogální bohoslužbě, tak i další moderní rétorické a textově-lingvistické metody, které se pokouší prokázat rétorickou univerzálnost dané řeči.⁵²⁵ Je prokazatelné, že pisatel byl dobře obeznámen s řeckými i židovskými literárně-rétorickými prostředky a dokázal je svébytně využít pro předání své výzvy v kázání svým posluchačům. Tento holistický přístup k rétorice a literární kritice může také přinést nejvíce užitku k pochopení žánru, struktury a záměru pisatele, jak zmiňuje ve svém komentáři už Lane⁵²⁶ a prokazují to (s větším či menším úspěchem) i badatelé zmínění níže.

2.5.4 Struktura

Výše zmíněná pozorování o literárním žánru a rétorických diskursích v listu se již mnozí pokusili vtělit do návrhu struktury této epištoly. Zřejmě žádná jiná kniha Nového zákona nebyla tak důsledně zkoumána z hlediska sktruktury jako epištola Židům.⁵²⁷ O existenci propracované struktury v listu Židům panuje mezi badateli konsensus. O její přesné podobě se však nadále vede debata, která zřejmě nebude ještě dlouho uzavřena.⁵²⁸ Mezi výrazné průkopníky v jejím bádání patří v současnosti A. Vanhoye nebo G. Guthrie.

⁵²⁴ Např. COCKERILL, *The epistle*, s. 12.

⁵²⁵ K tomuto závěru míří například Porter (PORTER, *The Theoretical Justification*, s. 122). Rovněž Bergerovo pozorování je zde na místě připomenout. Přestože považuje za základ své *kritiky formy* u biblických textů aplikaci antických druhů rétorických žánrů (BERGER, *Rhetorical Criticism*, s. 391), tak dále upozorňuje, že „při analýze biblických textů nemůžeme být primárně závislí na starých učenicích rétoriky, protože biblická rétorika má svoje vlastní formy a cesty vyjádření.“ (s. 395)

⁵²⁶ LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxx.

⁵²⁷ THOMPSON, *Hebrews*, s. 13.

⁵²⁸ „Problémy způsobené složitou strukturou listu Židům... nemohou být zodpovězeny za konsenzu novozákonního bádání“ (GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 146).

Další postřehy k jejich návrhům přinesla řada dalších odborníků na řecký text a antickou rétoriku, jako například W. Attridge, C. Koester, W. L. Lane, A. DeSilva, M. Martin a J. Whitlark, C. L. Westfall.⁵²⁹

K jednomu z rozpoznávaných (první zřejmě Vaganay v roce 1940)⁵³⁰ aspektů struktury textu patří tzv. oznamovací slova na konci jednoho diskursu a na začátku dalšího. Ty důmyslně svazují jednotlivé oddíly k sobě. Dále tu nacházíme přechodové termíny, které leckdy váží i samotné výkladové a parenetické pasáže přes sebe v pokračující argumentační celky (Guthrie). Poměrně častým způsobem propojování exhortace s expozicí jsou pak řecké částice, příslovce, spojky (δια τοῦτο, διό, ὅθεν, οὖν, τοιγαροῦν)⁵³¹ zdůrazňující následnou aplikaci. K významným rétorickým způsobům výstavby jednotlivých oddílů patří tzv. argumenty *a minore ad maius* (*kal va-chómer*), tj. od menšího k většímu a opačně. S tím souvisí vcelku přísně dodržované schéma kontinuity a diskontinuity. Ukazuje se, že struktura listu Židům je také formována použitím starozákonních citátů. Díky těmto a ještě několika dalším mikro a makro syntaktickým vazbám logicky vznikají různé pokusy o vyjádření celé struktury Židům.⁵³² Zjednodušeně je lze rozdělit na ty, které sledují předně tematickou linii listu, ty, kteří pracují s literárně-rétorickým uspořádáním listu, a ty, kteří se pokouší analýzou diskursu propojit literárně-rétorické prvky s tematickými souvislostmi. Pohled na strukturu listu tedy samozřejmě ovlivňuje i výše zmíněná diskuse o literárním žánru a převažující rétorice celého listu.

Tematické uspořádání

Mezi badatele, kteří volí tematické uspořádání, patří například Olbricht,⁵³³ který se domnívá, že list Židům máme strukturovat na pozadí eulogie na zemřelého v pohřebním kázání, tj. podle témat, která popisují hlavní postavu, v případě listu Žd tedy Krista. Podle jednotlivých témat strukturuje

⁵²⁹ Aktuální přehled badatelů v oblasti struktury listu viz například GUTHRIE, *Hebrews in its First Century*, s. 422–424; HEIL, J. P., *Hebrews: Chiasmic Structures and Audience Response*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2010, s. 16.

⁵³⁰ Lane to označuje za průlom v dějinách moderního bádání týkající se literární struktury listu Židům (LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxxvi).

⁵³¹ ÜBELACKER, *Paraenesis or Paraclesis*, s. 327.

⁵³² Poučený přehled i vizuální znázornění jednotlivých návrhů do roku 1991 nabízí LANE, *Hebrews 1-8*, s. xc–xcviii.

⁵³³ OLBRICHT, *Hebrews as Amplification*, s. 378.

epištolu také Bruce.⁵³⁴ Svěbytný pokus chápání struktury listu Židům nabízí Langraf,⁵³⁵ který se domnívá, že celý list je rétoricky strukturován na pozadí rituálních úkonů Dne smíření.

Literární přístup s chiastickým uspořádáním

Propracovanější alternativu, která rovněž dává do popředí tematickou složku výkladových pasáží, nabízí důmyslný literární přístup s chiastickým uspořádáním od Alberta Vanhoye,⁵³⁶ který list dělí na pět částí (1,5–2,18; 3,1–5,10; 5,11–10,39; 11,1–12,13; 12,14–13,19), přičemž úvod a závěr spolu korespondují (1,1–4; 13,20–21), stejně jako prostřední části a v centru listu se nachází oddíl o Ježíši jako veleknězi (5,11–10,39).⁵³⁷ Zevrubný a poněkud extrémní pokus vyjádřit strukturu na základě chiasmu nabízí také J. P. Heil,⁵³⁸ který tak strukturuje detailně a bezezbytku celý list.

Literárně-rétorický přístup

Vůči některým těmto přístupům se kriticky vyjádřili badatelé, kteří upozorňují na rétorickou strukturu listu, která upřednostňuje spíše lineární čtení listu. Údajně dokonalé chiastické uspořádání celého listu (*contra*

⁵³⁴ BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*.

⁵³⁵ LANGRAF, *The structure of Hebrews: a word of exhortation in light of the Day of Atonement..* Nicméně Langrafova hypotéza by k získání širší podpory potřebovala ještě lépe zargumentovat, jak všechny pasáže listu na Den smíření ukazují a především, proč by to tak měl autor chtít dělat. Langrafova teze, že takto autor psal proto, aby čtenáři pomohl se v textu orientovat (neboť tehdejší spisy neměly možnost otisknout stránku s obsahem), se mi nezdá zcela přesvědčivá.

⁵³⁶ Viz například jeho nejnovější komentář VANHOYE, *A Different Priest*. Svou tezi poprvé zveřejnil již v roce 1963 (*La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*), ve které navazuje na pozorování Gyllenberga o rozpoznání expozičních a exhortačních, Vaganaye o přechodových termínech nebo Deschampa, který si všimnul, že některé oddíly jsou rozpoznatelné také podle hustoty užití jednoho termínu na menším prostoru, tzv. repetice. (podle LANE, *Hebrews 1-8*, s. lxxxvii.)

⁵³⁷ Podobně i ATTRIDGE, *The Epistle*; MITCHELL, *Hebrews*; BROŽ, *List Židům..* Pětidílné členění po vzoru Vanhoye následuje i Lane (LANE, *Hebrews 1-8*), nicméně v úvodu svého prvního dílu komentáře z roku 1991 pochvalně komentuje inovativní textově-lingvistický přístup ke struktuře listu Židům čerstvě publikované disertační práci G. H. Guthrieho (1991), kterou měl možnost číst až ve chvíli, kdy dopsal svůj komentář (LANE, *Hebrews 1-8*, s. xc).

⁵³⁸ HEIL, *Hebrews: Chiastic Structures and Audience Response.*; Nabízí základní trojdílné makrochiastické uspořádání listu (1,1-5,10; 5,11-9,28; 10,1-13,25), každá z těchto částí je dále strukturována do jedenácti menších chiastických částí, z nichž prvních pět a následujících pět oddílů je dále rozčleněno po šesti mikrochiastických celcích. Heilova práce je obdivuhodně detailní, ale nezdá se zcela přesvědčivá. Zvláště nebere v potaz některé zřetelné *inclusio* v textu tvořené oznamovacími slovy, které koncepčně a tematicky drží text při sobě logičtěji. Málo také zohledňuje pravidla rétoriky a již rozpoznané rétorické nástroje v textu.

Vanhoeye) za dokonalé určitě nepovažují,⁵³⁹ a domnívají se, že snaha celý list strukturovat chiasticky nedoceňuje roli parenetických oddílů.⁵⁴⁰ Ač například Bateman IV⁵⁴¹ rovněž v listu Židům spatřuje chiastické uspořádání, nedomnívá se však, že ve středu kompozice je oddíl o velekněžství, ale spíše varovná pasáž 5,11-6,20. Johnson⁵⁴² upozorňuje, že epištola se měla původně předčítat nahlas, proto by se celkově neměla přeceňovat grafická propracovanost textu, ale brát větší ohled na „dynamické ústní podání,“ tj. více zohlednit typy řeči a schopnost posluchače zachytit jednotlivé signály, přechody, změny tónu hlasu, apod.

Martina a Whitlark,⁵⁴³ se zabývali rétorickou *syncrisis* jak v epideiktivních, tak v deliberativních pasážích. Jejich studie potvrdily a rozvinuly dřívější tvrzení, že rétorická metoda *syncrisis* hraje zásadní roli v uspořádání textu, jak v epideiktivu, tak v deliberativu. Podle Martina a Whitlarka všech pět epideiktických srovnání (*syncrises*) menší skutečnosti s větší skutečností v listu Židům (andělé/Ježíš; Mojžíš/Ježíš; Áron/Ježíš; Levitská služba/Melchisedekovská služba; Sinaj/Sion) přímo ústí do šesti deliberativních srovnání (*syncrises*) slabšího s o to silnějším účinkem dané skutečnosti pro adresáta. Ve všech pěti epideiktických chronologicky seřazených srovnání lze spatřovat společný motiv srovnání nositelů a účinků staré a nové smlouvy. V šesti deliberativních pasážích lze pak vidět dva společné závěry deliberativní řeči: užitek věrnosti spočívá v dojití do nebeského cíle, dopad neposlušnosti spočívá v odpadnutí. Jistou slabinou jejich přístupu je to, že text listu Židům podřizují antickým rétorickým kategoriím až příliš výlučně⁵⁴⁴ a vědomě neberou při strukturování textu v potaz *inclusio*.⁵⁴⁵ Diskutabilní je i motiv smlouvy, který (nutně jen implicitně) spatřují i

⁵³⁹ LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 384; LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 27.

⁵⁴⁰ Takto výslovně proti chiastické struktuře Vanhoeye argumentuje Lindars (LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 391).

⁵⁴¹ BATEMAN IV, *Four Views*, s. 28 a 84. Podle Batemana pět parenetických pasáží v listu Žd tvoří dohromady chiastickou strukturu a oddíl 5,11-6,12 je tak „v centru varovných pasáží“.

⁵⁴² JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 12.

⁵⁴³ MARTIN, WHITLARK, *The Encomiastic Topics*; MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*.

⁵⁴⁴ Osobně mě zcela nepřesvědčuje teze o chronologickém řazení epideiktických *syncrises* v listu Židům, které mají odpovídat (byť vzdáleně) antickým rétorickým pravidlům porovnávání v oblasti původu, narození, vzdělání, skutků a konce života dotyčného (MARTIN, WHITLARK, *The Encomiastic Topics*, s. 425.).

⁵⁴⁵ *Ibid.*, s. 430–431.

v prvních dvou kapitolách listu.⁵⁴⁶ Nesporným přínosem jejich práce je ale to, že potvrzují myšlenkovou samostatnost obou diskursů, stejně jako jejich svébytné propojení. Tím oba autoři zpřesnili pohled na vztah mezi výkladovými a parenetickými pasážemi a naznačili možný lineární „progresivní“ vývoj jednotlivých témat a výzev směřující k vyvrcholení.

Z literárně-rétorického hlediska se i proto diskutuje, zda list nesleduje klasickou antickou koncepci uspořádání řeči (či textu), tzv. *exordium* (úvod), *narratio* (události, které mají zvláště u polemik ukázat na prospěch či neprospěch dotyčného), *propositio* (teze) provázené *probatio* (důkazy pro) nebo *refutatio* (důkazy proti), na konci zakončeno skrze *peroratio* (shrnutí, výzvy). Übelacker (Hebräerbrief als Apell) se ve své práci pokusil doložit, že toto členění v případě epištoly dává dobrý smysl.

Koester⁵⁴⁷ doplňuje, že v listu Židům jistě není přítomné *narratio*, jak bylo běžné i u některých antických autorů (Übelacker ho vidí v 1,5-2,18),⁵⁴⁸ jinak však list do tohoto klasického antického uspořádání zapadá (*exordium* 1,1-2,4; *propositio* 2,5-9 následované argumentací *probatio* 2,10-12,27, kterou lze rozdělit na tři série 2,10-6,20; 7,1-10,39; 11,1-12,27; *peroratio* 12,28-13,21; epištolní závěr 13,22-25). Koester považuje jednotlivé exhortace jako přerušení či vsuvky, které přemostují text k další části. Ač toto rozdělení ukazuje na možnosti antického rétorického uspořádání, nejspíše tolik nezohledňuje jiné rétorické a lingvistické vazby v listu.

Podle DeSilvy⁵⁴⁹ i Johnsona⁵⁵⁰ se list Židům jako celek antickému rétorickému členění vzpírá. Rovněž O'Brien⁵⁵¹ klade přesvědčivou námitku, že 2,5-9 nepůsobí jako *propositio*, tj. hlavní teze celého listu. Ač tedy uspořádání listu podle antického aristotelovského rozvržení řeči přinesl cenné poznatky, a

⁵⁴⁶ Na tyto nedostatky upozornil i G. H. Guthrie ve stručné recenzi na knihu, která shrnuje a rozvíjí studie obou autorů (GUTHRIE, G. H., *Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric* (recenze knihy M. Martina a J. Whitlarka). In: *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2019, sv. 62, č. 3.).

⁵⁴⁷ KOESTER, *Hebrews, Rhetoric*, s. 101. Tato studie je aktualizovanou verzí staršího článku KOESTER, C.R. *Hebrews, rhetoric, and the future of humanity*. In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 2002, roč. 64, č. 1.

⁵⁴⁸ Přehled různých návrhů na klasické 4-5 členné dělení listu Židům podle antické rétoriky nabízí například MARTIN, WHITLARK, *The Encomiastic Topics*, s. 417, pozn. 8.

⁵⁴⁹ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 46.

⁵⁵⁰ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 13.

⁵⁵¹ O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 26.

například ukázal na to, že text bychom zřejmě neměli číst koncentricky, ale spíše lineárně, v rozdělení jednotlivých částí nepanuje mezi badateli konsensus.

Koncepční literárně-rétorický přístup

Zřejmě je tedy potřeba komplexněji pracovat s obsahovou (koncepční), literární i rétorickou funkcí textu dohromady. V tomto přístupu⁵⁵² se defacto volí trojdílné uspořádání listu (1,1–4,13; 4,14–10,25; 10,32–13,25), kdy v centru je již zmíněná pasáž 4,14-10,25 s výzvou držet své vyznání a řeč vrcholí v exhortacích v Žd 12-13. Trojdílnou strukturu drží Thompson,⁵⁵³ který jednak postupuje rétoricko-literární analýzou, klade důraz na rozpoznání *inclusio* (4,14/10,25) podobně jako Nauck a Guthrie, ale kombinuje strukturu i s aristotelovským rétorickým dělením.

Zřejmě nejpřesvědčivěji postupuje Guthrie se svou textově-lingvistickou analýzou (někdy nazýváno jako diskurzivní analýza; *discourse analysis*).⁵⁵⁴ Všimá se historického kontextu rétoriky, sémantické provázanosti a z lingvistického hlediska se zaměřil především na přechodové prvky v textu,⁵⁵⁵ již zmíněné částice (spojky, příslovce) a na *inclusio*. Podle Guthrieho, expozice listu Židům otevírá dvě hlavní témata – vztah Syna k andělům (1,5-2,18) a postavení Ježíše jako velekněze k levitskému kněžství a obětnímu kultu (4,14-10,25). Zároveň práce Guthrieho podle Lanea⁵⁵⁶ ukazuje, že „přítomnost vzdálených oznamovacích slov naznačuje pisatelův úmysl vázat dohromady jednotku expozice a držet ji oddělenou od jednotky exhortace“. Guthrie tak zásadním způsobem nejen potvrzuje, ale ještě zpřesňuje dřívější pozorování, že je nutné v listu odlišovat svébytný žánr exhortací od expozic.⁵⁵⁷

⁵⁵² Např. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*.

⁵⁵³ THOMPSON, *Hebrews*, s. 17.

⁵⁵⁴ GUTHRIE, G. H., *The Structure*.

⁵⁵⁵ Určitou podobnost v rétorickém propojování pasáží, kdy je oznámeno téma na konci jedné pasáže a v pasáži následovně připomenuto předchozí téma, se v trochu jiném schématu nalézají zřejmě i v listu Římanům, jak na to poukázal B. W. Longenecker (*Rhetoric at the Boundaries*, 2005) na příkladu propojení pasáží A (Ř 7,14-23) a B (Ř 8,1-11), kdy téma B je naznačeno ve verši 7,24 (b) a téma A zopakováno ve verši 7,25 (a). Tím vzniká schéma A/b-a/B. Podle KLAUCK, *Ancient Letters*, s. 225–226.

⁵⁵⁶ LANE, *Hebrews 1-8*, s. xcii.

⁵⁵⁷ Představení silných stránek Guthrieho přístupu shrnuje také O'Brien a v komentáři postupuje podle jeho uspořádání listu (O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 31–33).

Na základě exegeze vybraných oddílů a výše uvedených pozorování navrhuji v závěru práce svůj vlastní pracovní náčrt struktury a vazeb v listu Židům mezi expozicemi a exhortacemi (kapitola 4.1).

2.5.5 Závěry pro parenezi listu Židům

Z výše přiblížené debaty pro nás vychází tři závěry, na které navazují i ve své disertační práci.

Zprvce, pisatel prokazatelně pracuje s rétorickými prvky epideiktivu i deliberativu, oba typu řeči jsou v textu dobře patrné a pomáhají vytvářet promyšlenou a zároveň v rámci novozákonní epistolografie svébytnou strukturu listu. Rétoricky a strukturálně jsou oba typy diskursů v listu důmyslně a úzce provázány v kázání. A je proto na místě opustit pozici, ve které se list Židům považuje především za teologický traktát.

Zadruhé, při studiu listu Židům potřebujeme chápat větší závažnost parenetických pasáží. Už přijetí tohoto opatrného stanoviska by přepsalo mnohé učebnice, komentáře a monografie, které zhusta v dějinách výkladu hledaly dominující motiv epištoly především v tématech nacházejících se v expozicích listu Židům. Mírná většina badatelů se dnes zřejmě přiklání chápat epištolu Židům ve svém záměru spíše jako deliberativ. Tímto závěrem bychom ovšem neměli upozadit výkladové pasáže, bez kterých by deliberativ ztratil svou myšlenkovou oporu. Deliberativní parenetické pasáže listu svou sílu jistě čerpají z biblických expozic, zároveň jsou ale i samy o sobě výrazně biblicky a teologicky zakotveny a do jisté míry tu skutečně stojí samostatně.

Toto tvrzení prokazuje i nejnovější bádání v textově-lingvistickém přístupu k uspořádání celého listu. Parenetické pasáže tu zřejmě nefungují jen jako vsuvky či přerušování výkladu. Žánr epištoly tak přesahuje možnosti jen řecké – ale i jen synagogální - rétoriky. Nejjistější je chápat list Židům jako *logos parakleseos* (Žd 13,22), tedy jako napsanou parenezi ve formě kázání k ústnímu přednesu, která zahrnuje christocentrický výklad Písma. Jak dále můžeme tento vzájemný vztah teologie a pareneze v listu vyjádřit, se pokusím naznačit v závěru práce.

Zatřetí, přikláním se také k názoru těch badatelů, kteří odmítají chápat list Židům jako spis polemický. Jen máloco v listu ukazuje na polemiku vůči domnělému oponentovi. V epištole Židům nelze odůvodněně hovořit ani o oponentech v úzkém smyslu slova. Přesto polemika v jistém smyslu slova

v listu Židům přítomna je, jak se pokusím dokázat v exegetické části této práce. Spíše bychom měli ale hovořit o vnitřní polemice s tendencemi k apostázi.

Moje disertační práce smí přispět k výše zmíněné diskuzi o záměru autora v listu. Pokud nemalá řada současných badatelů rehabilituje svébytnou funkci parenetických pasáží – ba dokonce charakterizují celý list jako deliberativ – pak je opodstatněné věnovat samostatnou studii právě těmto částem listu. Zároveň může být právě z těchto částí listu přínosné naznačit klíčové parenetické motivy, důvod sepsání listu i situace adresáta.

2.6 Teologie

Řadě teologických témat jsem se věnoval již v kapitole 2.1.1, kde jsem se pokusil doložit obsahovou souvislost listu Židům s novozákonními spisy, zvláště s pavlovskými epištolami. Tématům výkladových pasáží epištoly se budu částečně věnovat také v exegetické části v rámci seznámení s bezprostředním kontextem parenetických oddílů, které jsou hlavním polem mého výzkumu. Tato kapitola si klade za cíl samostatně naznačit hlavní teologické motivy epištoly, shrnout základní badatelskou diskuzi na toto téma a vyjasnit moji pozici v chápání teologie listu. Ač se tato práce zaměřuje na parenetické pasáže listu, považuji za zásadní neoddělovat uměle parenezi listu od teologického poselství. Potřeba komplexního přístupu k epištole Židům byla potvrzena i v předchozí kapitole, kde jsme se dotkli otázky žánru, rétoriky a struktury listu. Zároveň je důležité zmínit, že řada témat a podpůrných teologických argumentací se nachází také (někdy pouze!) v samotných parenetických perikopách. Proto se pokusím v této kapitole věnovat teologii listu, která vychází z výkladových i exhortativních částí epištoly.

Je nesnadné, jak jednotlivé biblicko-teologické postoje autora pojednat izolovaně od zbytku epištoly, která je rétoricky provázána a navíc psána s pastoračním přesahem pro konkrétního čtenáře. Je možné se nechat vést tématy, která autor listu Židům postupně probírá a je shrnovat.⁵⁵⁸ Prakticky tu lze postupovat ale i podle tradičních dogmat křesťanské teologie (otázka zjevení a Písma, Trojice, soteriologie, eklesiologie, eschatologie, atd.) a k nim

⁵⁵⁸ Tuto možnost sympaticky volí například Barnabas Lindars (LINDARS, *The theology of Hebrews*) s tím, že systematicky lze jednotlivá klasická témata dodatečně vyhledat podle indexu v závěru knihy. Podobně také MATERA, *The Theology*.

přiřazovat jednotlivé výroky pisatele listu. Protože prvně zmíněným způsobem (tzv. podél textu) budu postupovat v exegetické části práce, pokusím se v této kapitole spíše o shrnující systematicko-teologický náčrt. Zaměřím se nejprve na otázku, zda lze v epištole najít nějaké centrální teologické téma. Dále si všimneme dalších významných teologických konceptů epištoly, které zařadím dle klasického uspořádání křesťanské věrouky. Bude nás nad to zajímat, jak témata souvisí s parenetickým cílem epištoly.

2.6.1 „Kristus velekněz“ - hlavní teologické téma listu Židům?

Existuje v epištole Židům jedno ústřední teologické poselství? Na tradiční otázce hledající stěžejní teologii jednotlivých biblických spisů si již mnozí vylámali zuby. Také v případě listu Židům tu máme řadu pokusů o vyjádření ústředního tématu epištoly.

Někteří proto rovnou upozorňují na úskalí takového počínání. Například Lindars⁵⁵⁹ varuje před hledáním jednoho klíčového teologického principu, kolem kterého by měla být epištola uspořádána jako nějaké abstraktní teologické pojednání. S Lindarsem je nutno souhlasit v tom, že teologické motivy epištoly jsou úzce propojeny s praktickým záměrem, který autor sleduje vůči čtenářům, a proto by naše vyjádření hlavní myšlenky nemělo být odtrženo od konkrétní situace adresátů.

Problém nám činí bezesporu četnost témat v tomto na poměry novozákonní epistolografie dlouhém dopisu (navzdory tvrzení autora v Žd 13,22b). C. Koester⁵⁶⁰ vyjádřil toto počínání vcelku výstižně. Buď poctivě převyprávíme celý narativ listu Židům a provedeme čtenáře všemi spleťnými myšlenkovými pochody této epištoly, tím si však příliš nepomůžeme k vyjádření hlavní myšlenky. Anebo některé (popř. některá) z témat listu posuneme do popředí listu, takže jejich význam v listu vynikne, ale logicky tím ostatní témata musíme upozadit, čímž se naše tvrzení může stát příliš jednostranným. Zřejmě se tedy v našem počínání nacházíme mezi touto *Scyllou* a *Charybdou*.

⁵⁵⁹ LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 26.

⁵⁶⁰ KOESTER, „*In Many and Various Ways*“, s. 300.

K tomu navíc přistupuje základní hermeneutický problém, kterým je čtenářovo předporozumění. Koester⁵⁶¹ to výstižně dokumentoval na rozdílných závěrech týkající se centrálního tématu epištoly u vedoucích odborníků na list Židům z anglosaského (reformovaného), německého (luterského) a francouzského (katolického) prostředí (viz kap. 1.3.2).

S vědomím těchto výše popsaných rizik se přesto domnívám, že s potřebnou dávkou pokory je v případě epištoly Židům hledání klíčového teologického motivu a jeho využití v parenetické strategii listu na místě. Toto přesvědčení opírám o fakt, že list jeví známky promyšlené řeči se zřetelně provázanými celky, které na sebe rétoricky a strukturálně navazují. Právě žánr a pečlivé uspořádání textu, na které drtivá většina badatelů upozorňuje, je nejsilnější pobídkou k hledání centrálního tématu nebo spíše klíčového myšlenkového motivu v listu. Ten pravděpodobně nebude triviální, přesto bychom se o jeho formulování měli pokusit. Níže se zaměřuji na zřejmě dvě nejvlivnější teorie o klíčovém teologickém konceptu listu. Na konci této práce se pokusím tyto teorie porovnat i s analýzou závěrů parenetických výzev.

Pokud budeme tuto otázku nahlížet z textu samotného, vrátíme se zčásti zpět k rétoricko-strukturální analýze listu (kap. 2.5.3). Označují centrum epištoly výkladové kapitoly ve fyzickém středu epištoly Žd 7-10 (Kristovo velekněžství) nebo máme za centrální považovat výzvy ke slyšení a přistoupení, které vrcholí v Žd 12,25-29? Oba přístupy mají pochopitelně své zastánce, jak jsme viděli v kapitole o rétorice a důvodu sepsání epištoly.

Ježíš – velekněz podle řádu Melchisedekova

Kristovo velekněžství je bezesporu dominantní christologický koncept v epištole, a je zřejmě tím nejoriginálnějším teologickým příspěvkem listu v rámci novozákonních a raněkřesťanských christologických pojetí. Proto mnoho badatelů⁵⁶² označuje kněžskou christologii za hlavní teologický koncept listu Židům. Popis Kristova velekněžství se v expozicích objevuje, vedle zmínky ve 2,17 a stručném úvodu v 5,1-10, v důležité pasáži 7,1-10,25, jehož součástí jsou samostatně pojednaná témata nové smlouvy, 8,7-9,22, a

⁵⁶¹ KOESTER, „*In Many and Various Ways*“. Aniž bych se vědomě o tyto badatele opíral, tak se z perspektivy Koesterova pozorování moje závěry o centralitě tématu listu zřetelně přiklání k názoru protestantských německých teologů, O. Michela a E. Käsemanna, což asi rovněž není náhoda a může být ovlivněno i mou vlastní konfesijní tradicí.

⁵⁶² Reprezentativní seznam zastánců tohoto čtení uvádím v kapitole 2.5.3

dokonalé oběti Kristovy, 10,1-19.⁵⁶³ Důležitost tématu Kristova velekněžství posilují výzvy tvořící *inclusio* ke zmíněné perikopě (4,14nn; 10,19n; srv. 3,1 a 13,11n). Není tedy sporu, že velekněžství podle řádu Melchisedeka patří mezi stěžejní rysy christologie a celkové motivy listu Židům. Přesto zůstává otázkou, zda ho můžeme na základě výše zmíněných odkazů považovat za stěžejní téma celého listu.

Popis Kristova velekněžství totiž zdaleka nepokrývá většinu listu. Stranou zůstává téma „andělské christologie“, resp. teologie Syna většího - a dočasně menšího - než andělé (viz delší expozice v kapitolách 1,1-2,18), ale také zásadní téma zaslíbení, vytrvalosti v utrpení, víry a putování (expozice 11,1-40 provázané s teologickou argumentací z parenetických pasáží, zvláště 3,7-4,13; 6,4-20 a 12,1-29). Vedle toho tu nacházíme i další podstatné koncepty rozvrstvené v listu, z nichž můžeme jmenovat téma Boží výchovy, vedení k dokonalosti, teologie přístupu do svatyně, eschatologická platonicky koncipovaná kosmologie listu, atd. Bezesporu lze i tato témata a oddíly navázat na téma Ježíšova velekněžství implicitně (neboť všechny se nějak vážou ke Kristu), nicméně z analýzy textu epištoly nelze jednoznačně říci, že by téma „Ježíš jako velekněz“ označovalo hlavní téma spisu anebo přinejmenším, že by ze strukturálního hlediska pokrývalo stěžejní teologické poselství listu.

Boží promluvení

Kněžská christologie, z ní vyplývající dílo spásy i další výše zmíněné teologické motivy epištoly se zdají být autorem zasazeny do ještě širšího teologického konceptu. Tím je Boží řeč. Prolog listu (Židům 1,1-4)⁵⁶⁴ vystihuje podstatnou část zvěsti celé epištoly.⁵⁶⁵ Na scénu je zde uvedena metoda *syncrisis* (srovnání mnohých s jedním; minulého se současným), která bude dominovat struktuře a obsahu celého listu napříč expozicemi i parenézemi. Oznamuje se zde očištění hříchů (výrazné téma nejen 9-10. kapitoly). V prologu se akcentuje také vyvýšení vzkříšeného Božího Syna na pravici Božího majestátu (klíčový christologický motiv nutný pro pravomoc, moc i velekněžský úkol Syna vůči věřícím; poprvé autor připomíná i božský trůn,

⁵⁶³ Obě tato témata bývají také někdy považována za ústřední motiv epištoly.

⁵⁶⁴ Ač nepadá shoda o klasickém čtyř až pěti členném rétorickém uspořádání celé epištoly, poměrně velká část badatelů je přesvědčena, že Žd 1,1-4 funguje jako typické *proemium* nebo *exordium*.

⁵⁶⁵ Např. THOMPSON, *Hebrews*, s. 17.

majestát, nebeskou svatyni). Zdůrazňují se zde také poslední dny, které naznačují eschatologický náboj celého listu. To vše je ale zřetelně vsazeno do širšího konceptu Božího konečného promluvení ve svém Synu (1,2), který „nese všechno svým mocným slovem“ (1,3).

Jak je vidět, i ze struktury listu, důraz na slovo, mluvení Boží, zůstává klíčovým tématem v listu i nadále (2,5; 5,11; 6,9; 8,1; 11,32; 12,25). Někteří vykladači si v listu proto právem všímají dominantního důrazu na Boží promlouvání v minulosti, které je završeno Božím promluvením v Synu, na které naváže ještě jedno promluvení v budoucnosti. Podle Millera⁵⁶⁶ jde o „nejucelenější narativ“ listu Židům. Vysvětluje v listu typickou komparaci starého s novým, stejně jako eschatologické očekávání křesťanů. Celý teologický koncept listu Žd jako „Boží promluvení“ přesvědčivě shrnuje ve své monografii také Griffith, kde podrobně mapuje jednotlivé formy Božího mluvení jakožto dominujícího prvku epištoly.⁵⁶⁷ Johnson⁵⁶⁸ si všímá, že i starozákonní citáty jsou v Žd vždy (!; krom 10,7, kde jde ovšem o součást jiné citace) uvedeny orální formou – typicky „Bůh řekl“, „tak Bůh říká“, „tím, že říká“, „ten, který řekl“, „slíbil“, „přisahal“, „řka“, „Syn říká“, „nazývá lidi svými bratry“; „někdo dosvědčil“ či „je dosvědčeno“ a nikoliv „je psáno“ či „jak čteme“ (apod.), jak to známe z jiných novozákonních textů (nejen u Pavla, ale názorně například v reflexivních citátech v evangeliu podle Matouše).

Podle Johnsona⁵⁶⁹ jsou tak starozákonní texty v myšlení autora listu Židům aktuální Boží řeči vůči adresátům, jsou to hlasy nejen těch proroků, skrze které Bůh mluvil, ale skrze které nyní mluví ke svým posluchačům.⁵⁷⁰ Žd 3-4 je typickým vyjádřením této teologie živého slova, které ne náhodou končí oslavou Písma, které je živé a mocné v současnosti (4,7). V listu významný termín *σήμερον* tuto rétoriku o aktuálním Božím mluvení a jednání podtrhuje (1,5; 3,7.13.15; 4,7a.7b; 5,5; 13,8).

Úzce s tímto tématem logicky souvisí dominantní a mnoha zůsoby vyjádřený parenetický důraz na potřebu slyšet slovo, který je podepřený

⁵⁶⁶ MILLER, *Paul and Hebrews*, s. 249.

⁵⁶⁷ GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*.

⁵⁶⁸ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 35.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, s. 23.

⁵⁷⁰ Před několika měsíci vyšla kniha, která se této problematice věnuje samostatně (PIERCE, Madison N. *Divine discourse in the Epistle to the Hebrews: the recontextualization of spoken quotations in scripture*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2020. Society for New Testament Studies monograph series.)

mnoha příklady z Písma (více v exegetických pasážích této práce).⁵⁷¹ Lane⁵⁷² se proto domnívá, že centrálním tématem listu je právě apel na slyšení Božího hlasu v Božím slově a křesťanském kázání.

K propojení teologie Božího promlouvání a pareneze se souhrně vyjádřím ještě jednou v závěru. Nyní snad můžeme jen shrnout, že v případě epištoly Židům je případnější hovořit ne jen o „teologii slova“ (srv. *logos* v Janově evangeliu), ale spíše o Božím mluvení. To má v autorově podání i výrazný pastorační náboj, neboť Bůh takto nyní mluví do konkrétní situace společenství církve, kterému je list adresován. V neposlední řadě tomu slouží i rétorická vybavenost samotného autora, takže i jeho vlastní homílie (list Židům) je psaná tak, aby při čtení nahlas zněla pro uši posluchačů jako Boží řeč. Bez konceptu Božího mluvení by orientace na Kristovo velekněžství v listu ztrácelo důležitou dynamiku a propojení se situací čtenářů. Podle autora listu Židům se Bůh dává poznat člověku tak, že mluvil a mluví.

2.6.2 Boží řeč skrze Syna a Velekněze

Christologie: Syn a Velekněz⁵⁷³

Role Krista je v tomto Božím promluvení ovšem zcela klíčová. Boží promlouvání skrze živou řeč Písma vrcholí promluvením v Kristu a v jeho dílu. Christologie listu Židům si tedy zaslouží nejvyšší pozornost při bližším studiu teologického přínosu epištoly Židům. K podtržení jedinečnosti Ježíšově slouží v listu Židům – v této práci mnohokrát zmíněné – *syncrisis* většího s menším. Tato rétorická metoda do značné míry strukturuje většinu teologických i parenetických pasáží epištoly. Ježíš je tak větší než andělé, Mojžíš, Áron, levitská služba a jeho smlouva, hora Sion přesahuje starou smlouvu vydanou na hoře Sinaj. Autor epištoly užívá jméno Ježíš často samostatně a bez obvyklého pavlovského spojení s tituly „Pán“ či „Kristus“. Zároveň, Ježíše vykresluje i řadou dalších neotřelých titulů: průkopník (ὁ ἀρχηγός - 2,10 a 12,2),⁵⁷⁴ dovršitel (τελειωτής - 12,2) spasení a víry, náš bratr (ὁ ἀδελφός - 2,11-

⁵⁷¹ Tak i ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*, s. 321–322.

⁵⁷² LANE, *Hebrews 1-8*, s. cxxvii.

⁵⁷³ V nadpisu kapitoly používám velké „V“ ke zdůraznění christologického titulu. Dále však již píšu o veleknězi s malým „v“, neboť hovořím předně o jeho roli.

⁵⁷⁴ Více o tomto christologickém titulu v exkursu (kap. 2.1.3).

12.17), apoštol (ὁ ἀπόστολος - 3,1), původce spásy (ὁ αἴτιος - 5,9), předchůdce (ὁ πρόδρομος - 6,20).

Ze všech nejvýznamnější jsou však v epištole Židům tituly Syn (1,5.8; 2,6; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,28; 10,29 a zřejmě i 12,6-8) a velekněz (2,17; 3,1; 3,1; 4,14n; 5,1.5.10; 6,20; 7,26-28; 8,3; 9,7.11.25; 13,11). Bohatý výčet odkazů napříč epištolou potvrzuje, že na těchto dvou christologických titulech je zavěšena christologie listu především. Oba tituly navazují na židovskou tradici. Starý zákon zná několik mesiášských postav. Vedle postavy Proroka (srv. Iz 61,1; 1 Kr 19,15), také Krále (Ž 2,7, 2 Sa 7,14). Kněz je rovněž důležitou mesiášskou ideou (např. očekávání mesiáše mojíšovského typu spojuje prorockou i kněžskou roli). Obecně řečeno, král a kněz jsou ve Starém zákoně dvě zásadně oddělené postavy (srv. 1 S 13,8nn). Podle listu Židům je ale královská i kněžská linie očekávání na mesiáše v Kristu naplněna. Ježíšovo kněžství bylo podle řádu Melchisedeka, který sám byl prototypem krále i kněze. Rovněž starozákonní citáty dokládající Ježíšovo synovství jsou doprovázeny královskými termíny nebo přímo korunovačním Žalmem 2,7 (Žd 1,5).

Zatímco titulování Ježíše jako Božího Syna patří mezi nejzákladnější prvokřesťanské výpovědi v celém Novém zákoně, Ježíšův titul velekněze podle řádu Melchisedekova je v prvokřesťanské tradici zcela ojedinělý. Kultická tematika Ježíšova díla spásy se sice vedle listu Židům objevuje i jinde v Novém zákoně - Ježíš se obětuje za hříchy světa, vylévá svou krev a uzavírá novou smlouvu (Mk 14,24; 1 K 5,7; Ř 3,25; Ef 1,7; 1 Pt 1,19; 1 J 1,8; Zj 1,5; 5,12n, atd.) - označení Krista jako kněze však nikoliv. Role kněze ve Starém zákoně se postupně vyvíjela od dob praotců na pozadí jiných cizích kněžích až po áronské kněžství, jež nabylo svou nejrozvinutější podobu v době Druhého chrámu s „vzorovou bohoslužbou liturgie Dne smíření (*jóm kippúr*)“.⁵⁷⁵ Zároveň i z evangelií a soudobé literatury víme, že sloužící velekněz či rodinný příslušník kněžského rodu patřil do aristokratických kruhů a měl v Izraeli významnou politickou funkci.

Brož⁵⁷⁶ tak na pozadí raněžidovského písemnictví dokládá, že „ideální kněžství se... promítalo do eschatologických očekávání“. Kristovo kněžství v epištole Židům zřejmě navazuje na tyto motivy židovské kněžské tradice. Kultické jednání Ježíše jako smířčího velekněze v epištole Židům zřetelně

⁵⁷⁵ BROŽ, *List Židům*, s. 21-22.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, s. 22.

odkazuje především na motivy bohoslužby Dne smíření, kdy lidský kněz obětuje za hříchy lidu a obnovuje smlouvu (Žd 5,1; 7,27; 8,6; 9,15; 10,10; 13,20). Pointa autora listu Židům spočívá však v tom, že autoritu Ježíšovy kněžské role zakládá nikoliv na spojení s levitským kněžstvím, ale na řádu kenánského kněze nejvyššího Boha, krále Melchisedeka (Gn 14,48; Ž 110,1 a 4), který tu byl dříve než áronští kněží a byl jim tedy nadřazen. To je potvrzeno i tím, že dostal od Abrahama (a skrze něj i od Árona) desátek (Žd 7).

Zůstává otázkou, zda Melchisedeka vykresleného autorem listu Židům máme považovat za samostatnou nebeskou či božskou bytost⁵⁷⁷ anebo za typologii (prototyp i antityp) velekněze Ježíše.⁵⁷⁸ Osobně se přikláním spíše k druhé variantě, která počítá s tím, že postava Melchisedeka v listu Židům úmyslně zůstává zastřena jistým tajemstvím, je navázaná na oba texty z Písem (Ž 110 a Gn 14), a tedy se u ní připomíná, jak její lidská historická minulost, tak její božské kvality.⁵⁷⁹ Z perspektivy autora Žd však defacto sama o sobě nemá význam bez Krista, ve kterém tato postava dochází naplnění, i když zřejmě není s osobou Ježíšovou záměnná (proto autor užívá slov o „podobnosti“ a „řádu“ Melchisedeka).⁵⁸⁰ Ježíš takto podoben Melchisedekovi – oproti áronským kněžstvím – mohl obětovat i sám sebe a za hradbami (Žd 13,12). Ježíš jako velekněz podle řádu Melchisedeka svou velikostí přesahuje všechna dosavadní kněžství a svou tajuplností symbolicky odkazuje na božský původ, díky vzkříšení a nanebevstoupení je to velekněz sedící po pravici Božího trůnu sloužící v pravé svatyni (8,2), ve kterém se dovršuje eschatologické očekávání Izraele.

Jak jsme už pověděli, v křesťanské literatuře je tato myšlenka zcela nová. Nikoliv však v některých proudech židovství.⁵⁸¹ Autor epištoly Židům zřejmě nereaguje přímo na kumránské pojetí Melchisedeka a není na kumránských

⁵⁷⁷ Co znamená ono „bez otce, bez matky, bez genealogie“ a „věčné kněžství“ v 7,3, než-li to, že jde o samostatnou andělskou či božskou bytost? A v čem spočívá jeho „velikost“ (ČEP: „vznešenost“) v 7,4?

⁵⁷⁸ Zastánce a argumenty obou táborů jmenuje HURST, *The Epistle*, s. 54–55.

⁵⁷⁹ Ačkoliv jsem si vědom, že typologická interpretace také není bez obtíží. Melchisedek neplní v listu Židům obvyklou roli předobrazu či stínu budoucích reálných věcí, jako to vidíme na příkladu stánku, smlouvy nebo i Mojžíše. Melchisedek má ve srovnání s těmito skutečnostmi v epištole Židům zdá se, zvláštní místo. Více Ibid., s. 55.

⁵⁸⁰ Viz Brož, který shrnuje slovy: „A tak Kristus je v Melchisedekovi a jeho biblickém obrazu již nějak přítomen, ba dokonce z teologického hlediska můžeme říct, že Melchisedekův portrét byl už vytvářen podle jeho vztahu ke Kristu.“ BROŽ, *Kristus - nový velekněz*, s. 115.

⁵⁸¹ Více v kapitole 2.1.2

textech literárně závislý,⁵⁸² i když Brož⁵⁸³ připouští, že andělská christologie v Žd 1-2 mohla čtenářům asociovat kněžskou tematiku díky henochovským interpretacím andělské teologie.⁵⁸⁴

Vzkříšení Kristovo

Musíme souhlasit,⁵⁸⁵ že pisatel listu Židům o vzkříšení Kristově jako takovém mluví podstatně méně (6,2; 7,16; 13,20), než o Kristově smrti, čímž se liší od apoštola Pavla a zdá se, že zmrtevýchvstání Kristovo nestojí v centru učení pisatele listu Židům. Na stranu druhou, událost Kristova vzkříšení je v listu zásadním způsobem propojena s jeho nanebevzetím, korunovací a jmenováním Synem a veleknězem, podobně jako to čteme v hymnu Filipským 2,9-11 (srv. Sk 2,33; Ef 1,20n). Učení o vzkříšení, které je takto spojené s vyvýšením Syna ve velekněžském rouchu a jeho pověřením k panování i službě, tak ve skutečnosti hraje napříč listem naprosto zásadní roli (Žd 1,2-14; 2,8; 4,14; 5,8-10; 6,20; 7,25; 8,1-2.6; 9,11n.24; 12,2.24; 13,8). Nově na tuto široce opomíjenou roli Kristova vzkříšení v listu upozornil ve své vynikající studii také Moffit,⁵⁸⁶ který tělesné vzkříšení Krista považuje v listu Židům za klíčový prvek k pochopení samotné kultické symboliky. V centru Dne smíření totiž podle něj není pouze oběť a prolitá krev, ale právě přinesení oběti do svatyně svatých, proto i Ježíš musel v těle vstoupit do nebeské svatyně a teprve tak dokonat očistění hříchů, stejně jako ukázat cestu pro věřící, kteří ho v lidském těle následují.

⁵⁸² HURST, *The Epistle*, s. 56, 61. BROŽ, *Melchisedek*, s. 21.; BROŽ, *Kristus - nový velekněz*, s. 119..

⁵⁸³ BROŽ, *Kristus - nový velekněz*, s. 118.

⁵⁸⁴ Ovšem tato teze není zcela přesvědčivá. Myslím, že Hurst (HURST, *The Epistle*, s. 59.) argumentuje přesvědčivě, že pokud by byl Melchisedek v Židům považován za božského anděla (a Žd 1-2 mělo být už skrytou předehrou k Melchisedekovi), pak je velku obtížné dát do souladu autorovu argumentaci o Kristově *nadřazenosti* andělům (Žd 1,5-2,7) a Kristovu *podobnost* Melchisedekovi (Žd 7,3.17), aniž bychom museli přisoudit pisateli jistou myšlenkovou nekonsistentnost. Nelze opominout, že v epištole Židům *není* oproti většině ostatních aktérů staré éry Melchisedek srovnáván s Kristem *via* rétoriku *kal va-chómer*. Andělská argumentace v Žd 1 tedy nejspíše není konkretizovaná na postavu Melchisedeka, ale zároveň opravdu odráží soudobé představy o andělech jako o prostřednících mezi Bohem a lidmi. V kontextu celé epištole Židům (a zvláště prologu v Žd 1,1-2 a Žd 2,2!) se tak spíše nabízí, že andělská christologie Žd 1-2 míří na sinajskou epifanii a darování Zákona Mojžíši (Žd 3), který mu byl podle tradice předán právě anděly (Sk 7,53; Ga 3,19; srv. Jub 1,27-2,1 in: SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti: pseudepigrafy. 2: Mimobiblické židovské spisy*. Praha: Vyšehrad, 1998).

⁵⁸⁵ Vedle mnoha dalších například MATERA, *The Theology*, s. 190.

⁵⁸⁶ MOFFITT, D. M., *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Leiden, Boston: Brill, 2011.

Ježíšovo božství a lidství

Zůstává ještě otázka, v jakém vztahu se christologie Syna a Velekněze v listu Židům nachází. Oba tituly autor několikrát staví vedle sebe (viz např. 5,5-6). Klíčovou roli zde hraje raněkřesťanská interpretace Žalmu 110, ale také Ž 2. Do určité míry platí, že tituly Syn a Velekněz v epištole vyjadřují Kristovu funkci,⁵⁸⁷ popřípadě Kristův status (Syn i velekněz) a Kristovo dílo (v případě velekněze).⁵⁸⁸

Nabízí se možnost, že oba tituly vyjadřují v listu vysokou a nízkou christologii. Matera⁵⁸⁹ se například domnívá, že „Kristovo božské synovství... je základem pro vše, co o něm list Židům říká... základem pro Kristovo kněžství.“ První kapitola listu skutečně přináší rétoricky skvostně uspořádané výpovědi o Synu, kde jsou citace starozákonních textů o Hospodinu vztahovány na Syna. Skrze něj byl stvořen svět (1,2.10), je otiskem Boží podstaty (1,3) a vznešenější, než jsou andělé (1,4). Přesto synovství Ježíšovo není v epištole vyhrazeno jen božské přirozenosti. První dvě kapitoly sdílí vysoký pohled i na Synovy společníky (1,9), na věřící, kteří jsou jako synové přivedeni do slávy (2,10).⁵⁹⁰ Především však autor listu Židům zcela v duchu evangelistů a pisatelů novozákonních epištol spojuje Syna s pozemským utrpením (6,6). S tím je v listu propojován i Ježíš velekněz, který žil pozemský život a má pochopení pro své bratry (2,17; 5,2; 5,7). Zároveň v epištole nacházíme řadu výlučných prohlášení o Ježíši jako veleknězi, včetně jeho vyvýšení v Žd 5,9-10 nebo 8,1. Jednání melchisedekovského kněze je jedinečné, výlučné a platí jednou provždy.

Oproti 1 Pt 2,9 a Zj 1,6 (srv. Ex 19,6) se autor Žd navíc důsledně vyhýbá myšlenke sdíleného kněžství věřících. V případě synovství tomu tak není, i když ani zde nelze uvažovat o zcela sdílené podstatě Syna s věřícími.

⁵⁸⁷ tak HAHN, F., *The titles of Jesus in Christology: Their history in early Christianity*. London: Lutterworth Press, 1969, s. 316.

⁵⁸⁸ Tak ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 68.

⁵⁸⁹ MATERA, F. J., *New Testament Christology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999, s. 189.

⁵⁹⁰ Někteří proto vykládají Ježíšovo synovství v Žd 1 pomocí adamovské christologie (podobně jako někteří badatelé takto vykládají hymnus F 2,5-11), kde Ježíš reprezentuje lidstvo odrážející *imago Dei*. Tak například HURST, L.D., *The Christology of Hebrews 1 and 2*. In: HURST, L. D., WRIGHT, N. T. (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament: studies in Christology: in memory of George Bradford Caird*. Oxford: Clarendon Press, 1987; SCHENCK, *Cosmology and Eschatology*, s. 51–60.

Ellingworth⁵⁹¹ tak má podle všeho pravdu, když říká, že text nám nedovoluje ztotožnit „Kristovo synovství s tím, co později bude definováno jako jeho božská přirozenost, a jeho kněžství jako pozdější kategorii lidské přirozenosti“.

Zdá se, že v synovství i kněžství Kristově se zobrazuje jak lidská, tak božská stránka. A to docela výjimečným způsobem. List Židům přináší jedno z nejdůležitějších vyjádření Kristova lidství (Žd 2,17-18; 4,15; 5,7-10)⁵⁹² a Kristova božství (např. Žd 1,1-4)⁵⁹³ ze všech novozákonních spisů. Mackie⁵⁹⁴ se domnívá, že i *exordium* (Žd 1,1-4) s pečlivě formulovanou christologií Syna se nachází v jádru hortativního programu autora listu Židům.

2.6.3 Bůh v Trojici a Kristova cesta k dokonalosti

Jak jsem zmínil hned v úvodu kapitoly, psát o teologii listu Židům nutně znamená, že do jisté míry text zobecňujeme a zařazujeme do širších myšlenkových kategorií křesťanství. To s sebou nese riziko, že vsazujeme konkrétní texty do mnohem později formulovaných teologických disciplín. V otázce hledání učení o Boží Trojici v biblických spisech je takové počínání zvláště obtížné. O Trojici (jak je učení formulováno na pozdějších koncilech) se v listu Židům pochopitelně nepíše, ale epištola bezesporu přináší oporu pro uvažování o Božích osobách i jednotě božství.⁵⁹⁵ Například, použité biblické citace jsou v listu Židům odkázány ne na lidské autory spisů (ač je autor zná - 4,7), ale Boha samotného. Autor listu takto záměrně odkazuje na konečnou autoritu textů, jejímž mluvčím je sám Bůh. Pozoruhodné pak je, že Bůh je gramatickým podmětem dvaceti ze třiceti pěti citací, Syn je podmětem čtyř a Duch svatý pěti citací.⁵⁹⁶ To ukazuje na to, že pro autora listu Židům je božským mluvčím biblických textů i Syn a Duch svatý. Ač se v listu častěji

⁵⁹¹ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 71.

⁵⁹² Cullmann považuje Žd 4,15 za jedno z možná nejdůležitějších tvrzení v Novém zákoně o zcela lidském charakteru Ježíše. CULLMANN, O., *The Christology of the New Testament*. London: SCM Press, 1959, s. 95.

⁵⁹³ O Žd 1,1-4 píše Hengel toto: „Podobně jako v Janově prologu zde nacházíme prohlášení, která ve své smělosti a univerzalitě zcela přesahují možnosti pohansko-polyteistické apotheoses“. HENGEL, *Studies in Early Christology*, s. 373.

⁵⁹⁴ MACKIE, S. D., Confession of the Son of God in the exordium of Hebrews. In: *Journal for the Study of the New Testament* [rřh]. 2008, sv. 30, č. 4, s. 450.

⁵⁹⁵ HOLSTEEN, N. D., The Trinity in the book of Hebrews. In: *Bibliotheca Sacra*. 2011, sv. 2011, č. 168:671.

⁵⁹⁶ LANE, *Hebrews 1-8*, s. cxvii. Podobně GUTHRIE, *Hebrews' use of the OT*, s. 274.

objevuje spíše širší termín Bůh, autor používá i symboliky a termínu „Otec“ (1,5; 12,9; implicitně snad i 12,29) a a tak se lze domnívat, že i v některých dalších výskytech slova „Bůh“ pisatel myslí na „Boha Otce“.⁵⁹⁷

Ač je role Ducha svatého v epištole spíše umenšená (sedm výskytů slova),⁵⁹⁸ vyjadřuje podobně jako ve Starém zákoně Boží jednání, letniční působení u věřících při obrácení (2,4; 6,4-6) a přisuzuje mu i zvláštní roli v jeho parenetické strategii Božího promlouvení (10,14). Nadto je zajímavé, že osoba Ducha svatého se v epištole objevuje v rovnocenném vztahu k Synu (6,4-6; 10,29), jedinečném vztahu k Bohu (12,9) anebo zároveň v rámci konání Boha i Syna (2,3-4; 9,14). Zajímavé je rovněž to, že všechny tři osoby Boží trojice se pohromadě vyskytují právě v těch nejprísnějších varováních před apostazi (6,4-6; 10,29-31).

Pokud bychom měli vybrat jedno z dalších originálních témat, kde se propojuje dílo Otce a Syna, případně Ducha svatého – je to pak pozoruhodná autorova myšlenka, podle které Kristus musel dojít dokonalosti (odvozeno z kořene slova τέλος). Tento koncept se v epištole postupně rozvíjí (2,10; 5,8-9; 7,28) a zřejmě vyjadřuje více než jen morálně etický vývoj člověka Ježíše k dokonalosti či kultické vybavení k roli velekněze, ale předně dojít do cíle v úkolu záchrany skrze Ježíšovo utrpení. Právě v tomto procesu je aktivní (a přítomný) i sám Bůh (2,10), který nakonec prohlašuje Ježíše veleknězem podle řádu Melchisedeka (5,10).⁵⁹⁹ Nepřekvapí, že i toto téma pisatel listu Židům zásadně spojuje s pastoračním ohledem na čtenáře. Vždyť do cíle došlý trpící velekněz je schopen pomoci (2,18), má soucit s těmi, kteří prochází pokušeními (4,15; 5,7) a je příkladem věřícím v poslušnosti a víře (5,8), aby i oni došli do cíle, tedy zralosti (τελειότης; 6,1; srv. Ef 4,13).⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Tak HOLSTEEN, *The Trinity*, s. 336.

⁵⁹⁸ LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 55–57.

⁵⁹⁹ Zřejmě nejzevrubněji se tomuto tématu věnoval PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*; LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 43–47; PALUCHNÍK, *A unique role of Jesus' humanity*, s. 44–47.

⁶⁰⁰ PALUCHNÍK, *Cesta k dospělosti*, s. 66–76.

2.6.4 Soteriologické, eklesiologické a eschatologické důsledky Boží řeči

Boží promluvení v Synu a veleknězi má podle autora listu Židům dalekosáhlé důsledky. Pisatel epištoly ovšem tyto otázky promýšlí spíše narativně než přísně dogmaticky. Bůh svým slovem tvoří světy. Svým promluvením v Ježíši Kristu se svět obnovuje. V příběhu Boží promluvení tak ke slovu přichází nauka o stvoření, o Písmu jako svědectví o dějinách Izraele a živém Bohu, která vrcholí příběhem Kristovým jako Syna a velekněze, v jehož božství i lidství, moci i soucitu, poslušnosti i lásce se otevírají eschatologické výhledy k novému stvoření, novému společenství a spáse člověka.

Spasení skrze Ježíšovu oběť

O záchraně autor listu Židům hovoří mnohokrát (σωτηρία - σῶζειν, 1,14; 2,3.10; 5,7-9; 6,9; 7,25; 11,7). Spása člověka je naznačena už v prologu, kde se popisuje pomocí kultické terminologie (1,3 – „učinil očištění od hříchů“) a v závěru první výkladové části v souvislosti s anděly (1,14 – což nejsou /andělé/ služební duchové posílání ke službě těm, kteří mají obdržet spasení?). Obsah termínu spasení je poprvé vyložen teprve v následujícím oddílu (2,5-18), kde pisatel hovoří o vůdci (ἀρχηγός) spásy, Ježíši (2,10), který posvěcuje (2,11), zbavuje moci ďábla a vysvobozuje z otroctví strachu smrti (2,14-15). Jde o službu velekněžskou, neboť smiřuje hříchy lidu (2,17).⁶⁰¹ Tím je oznámeno téma, které bude opakovaně připomínáno a detailněji rozebíráno v oddíle 5,1-10,18. Aktérem spasení je vposledu Bůh sám. Ježíš je tedy prostředníkem, veleknězem i smírnou obětí (9,28; srv. Iz 53,12). Ježíš sám je i zvěstovatelem této spásy (2,3b – více v exegetické části k Žd 2,1-4). Ježíšova oběť je dokonalá, byla vykonána jednou provždy a nastolila novou smlouvu mezi Bohem a člověkem. Pisatel listu Židům staví svůj argument smírcí oběti Kristovy na pozadí výroční slavnosti Dne smíření (Lev 16), což žádný jiný novozákonní pisatel nečiní.⁶⁰² Nepřekonatelnost Krista a jeho záchrany je dále zdůrazněna

⁶⁰¹ O hříchu se píše v listu Židům častěji (29x), především v souvislosti se spásnou obětí Kristovou a vícekrát v citacích z Písma: 1,3; 2,17; 3,13.17; 4,15; 5,1.3; 6,6; 7,26.27; 8,12; 9,26.28 (2x); 10,2.3.4.6.8.11.12.17.18.26 (2x); 11,25; 12,1.3.4; 13,11.

⁶⁰² LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 84. Jakkoliv je výklad Ježíšovy smírné oběti do detailu vykládán na pozadí rituálu Dne smíření a vstupu do svatyně svatých, některé jiné významné prvky této židovské slavnosti – např. vyhnání kozla Azazelovi – v Žd zcela chybí (Tamtéž, s. 92).

na pozadí *syncrisis* se starou smlouvou, dřívějšími oběťmi či předchozími prostředníky Boží zachraňující řeči (andělé a Mojžíš).

Člověk tuto záchranu přijímá v důvěře či víře (πίστις) v Boha, který zachraňuje (Žd 11). Tato požadovaná důvěra v Boha je v epištole zásadně opřena o věrnost i věrohodnost Ježíše (πιστός; Žd 3,2), který je plným Božím odrazem (1,3) a přece „ve všem“ podobný i člověku (2,17). S naukou o takto jedinečné spáse souvisí i výrazné parenetické téma varování před odpadnutím od Boha, kterému se věnuji podrobněji v příslušných exegetických pasážích této práce. Na několika místech v listu se setkáváme s tématem, symbolikou a vyznáním ve křtu (6,1-4; 10,22; 10,32) a zřejmě i narážkou na Večeři Páně (13,10), které jsou stvrzením této cesty víry křesťana v rámci komunity církve. Z celého listu je zřejmé, že učení o spáse jako takové není pro čtenáře nové. Nová je ale do určité míry argumentace, symbolika a především rétorika pisatele, který hloubku a trvalost tohoto spasení v Kristu zpřítomňuje pro své čtenáře. Pozoruhodná je v 10,20 metafora vstupu do nebeské svatyně skrze tělo Kristovo (rozuměj oběť Kristovu), které je tak připodobněno závěsu, kterým se vchází do svatyně svatých.⁶⁰³

Eschatologie, kosmologie, nová smlouva

Soteriologie listu Židům je součástí eschatologického narativu, na který klade autor epištoly velký důraz. Ke konzumaci spásy dojde – v souladu s pavlovskou teologií⁶⁰⁴ – až v budoucnosti. I víra sama je vidění toho, co je dosud neviditelné, jak je dosvědčeno i oblakem svědků (Žd 11). Eschatologie listu Židům zřetelně pracuje s klasickým rozdělením „už a ještě ne“. Můžeme tedy hovořit o eschatologii dvou věků.⁶⁰⁵ V listu nacházíme přítomní eschatologické důrazy o naplnění posledního času v Synu, jeho oběti vykonané jednou provždy, která přináší dokonalé spasení (1,2; 7,26-28; 9,26; atd.). V epištole zároveň zaznívá velmi silný důraz na futurální eschatologii, kdy naplnění spásy a dojití cíle je teprve před námi (2,5; 6,5; 9,26). V tomto smyslu

⁶⁰³ SCHENCK, K. L., An Archaeology of Hebrews' Tabernacle Imagery. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 255.

⁶⁰⁴ určitou výjimkou jsou důrazy přítomní eschatologie typické například pro list Efezským a Koloským (např. Ef 2,6-7; Ko 1,13; 2,10-13; 3,1-3). I když i v těchto dopisech, někdy považovaných za deuteropavlovské, zůstává eschatologický výhled k završení naděje v budoucnosti (srv. Ef 1,10; 4,15; Ko 3,4).

⁶⁰⁵ MACKIE, *Echatology*, s. 35; SCHENCK, *Cosmology and Eschatology*, s. 78.

nacházíme u listu Židům rysy apokalyptické literatury, podle které současný svět dochází završení nebo ukončení.⁶⁰⁶ Na cestě ke spasení věřící provází neotřesitelná a lepší naděje (ἐλπίς – 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23; 11,1) opřená o zaslíbení (ἐπαγγελία – 4,1; 6,12-17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11 kap.). Je podstatné, že na parúsii se „nečeká“, ale je potřeba k ní dojít (viz motiv putování níže). Tento důraz je v jistém tvůrčím napětí s pavlovskou a evangelijní eschatologií, i když s ní sdílí důraz na aktivitu věřícího.

Součástí tohoto motivu je poměrně silný motiv budoucí proměny lidství. Schenck⁶⁰⁷ si všímá narativní linie v epištole, ve které Bůh plánuje přivést „mnoho synů k slávě“ skrze Ježíše. Přiklání se k intepretaci Ž 8,5-7 v Žd 2,6b-8a optikou adamovské christologie, ve které Ježíš figuruje jako lidský reprezentant, který přes dočasné ponížení dochází do slávy, kam přivádí i další věřící. Ale i nezávisle na intepretaci tohoto žalmu v epištole vidíme řadu dalších eschatologických motivů směřujících k potřebě dojití do zaslíbeného odpočinku (Žd 4,1), získat neotřesitelné království (12,28) a mít podíl v přicházejícím městě (13,14). Součástí tohoto procesu je i v listu Židům výrazný motiv dojití dokonalosti (τελειότης), který jsme sledovali i u samotného Ježíše, a který vyjadřuje dosažení cíle či daného záměru i u věřícího.⁶⁰⁸ Tyto výhledy k budoucímu cíli naší víry na přelomu věků skrze oběť Ježíše jsou podtrženy srovnáním se starou smlouvou, kultem a způsobem Božího mluvení v minulosti. Křesťané jsou tak postaveni do posledního času a míří k završení časů.

Eschatologie listu Židům však nemá jen temporální složku, ale také prostorovou. Diskontinuita mezi starou a novou smlouvou (Žd 8) se promítá do srovnání pozemského stánku a nebeské svatyně (Žd 9), kam jako první prošel nebesy Ježíš (4,14; 9,11), a kam smí skrze Ježíše přicházet i jeho následovníci (12,2). Mnozí⁶⁰⁹ rozumí této *syncretis* obou svatyní v duchu platónského dualismu jako srovnání reálné duchovní skutečnosti v nebi s pouze stínovou materiální skutečností. V tomto pojetí je pozemský stánek pouze náčrtem, stínem a kopií nebeské skutečnosti (8,5) a náznakem nebeského stánku (9,23-24). Proto dotyční hovoří o metafyzickém platonismu, platonické

⁶⁰⁶ MACKIE, *Echatology*, s. 36.

⁶⁰⁷ SCHENCK, *Cosmology and Eschatology*, s. 51–60.

⁶⁰⁸ Viz kapitola 2.6.3. Více k tomu také Ibid., s. 64–73.

⁶⁰⁹ Např. THOMPSON, *Hebrews*, s. 23–26. Také MacRae a Sterling podle MACKIE, *Echatology*, s. 4–5.

kosmologii či eschatologii, která měla v listu Židům nahradit zpožděnou parúsií. Na vliv středního platonismu na epištolu Židům opakovaně upozorňují badatelé v porovnání se spisy Plutarcha⁶¹⁰ a Filóna Alexandrijského.⁶¹¹ Jak jsem již zmínil dříve (viz kap. 2.1.3), platonický způsob čtení Písma známý u Filóna Alexandrijského je v listu Židům patrný. Zdá se, že jde o hermeneutický kontrast viditelného a neviditelného, který pomocí platónské terminologie popisuje situaci adresátů i parenetické výzvy autora.⁶¹²

V současné době na tento aspekt poukazují badatelé, když (rovněž platonickým jazykem) hovoří o tzv. kritické prostorovosti, kdy určitý prostor získává v interpretaci druhotný či terciální symbolický význam a nahrazuje chybějící fyzický prostor na zemi. V listu Židům jde o prostor nebeského stánku a Ježíšova těla, který pomáhá zakotvit existenci věřících v čase a prostoru, kterým už není ani fyzický chrám ani Kristus na zemi.⁶¹³ Dalším takovým symbolickým prostorem je také nové město, kde byl Ježíš korunován a kam míří věřící (11,10).⁶¹⁴ Moffit⁶¹⁵ zde užitečně rozlišuje mezi významem analogie (která slouží jako model k popisovanému, s nímž sdílí svou podstatu, ale zároveň není zaměnitelná s kopií) a metaforou (která vyjadřuje jinou podstatu slova a se srovnávaným sdílí asociační síť významu). V tomto smyslu je podle něj nebeský chrám a Ježíšovo kněžství zdrojem pro analogickou, *homeomorfskou*, povahu pozemského chrámu a kněžství.⁶¹⁶ Kristovo dílo smíření je popisováno analogicky k dílu levitských kněží obětujících ke Dni smíření. Není přítom ale úplně snadné sladit symboliku nebeského prostoru pravého stánku (8,1-2), který postavil sám Bůh a který vyžaduje vzácnější oběť

⁶¹⁰ Viz např. GRAY, *Godly Fear*.

⁶¹¹ Podle Filóna, pozemský chrám je symbolem celého kosmu, který je tím skutečným chrámem (MOFFIT, D. M., *Serving in the Tabernacle in Heaven: Sacred Space, Jesus's High-Priestly Sacrifice, and Hebrews' Analogical Theology*. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 270.).

⁶¹² více např. KOESTER, *Hebrews*, s. 59; THOMPSON, *Hebrews*, s. 26.

⁶¹³ BERQUIST, *Critical Spatiality*, s. 187. Dříve už ISAACS, *Sacred space*.

⁶¹⁴ AITKEN, E. B., *The Body of Jesus Outside the Eternal City: Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews*. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 202. Podle Aitken, je toto nebeské město jakýmsi „proti-prostorem“ vůči Římu (s. 207).

⁶¹⁵ Moffit navazuje na Soskice, který hovoří o analogii jako o *homeomorfském modelu* a metafoře jako o *paramorfském modelu*. MOFFIT, *Serving in the Tabernacle*, s. 262–264.

⁶¹⁶ *Ibid.*, s. 271.

(9,23), jakou byla oběť Kristova⁶¹⁷ odehrávající se v nebeské svatyni (jak by tato metafora předpokládala) s tím, že ta zároveň proběhla v konkrétním pozemském, a zřetelně rovněž symbolickém, prostoru „za hradbami“ (9,26; 13,11-13).⁶¹⁸

Přes již zmíněnou verbální podobnost Žd 8,5 s Filónovým platónským popisem stvořeného světa, který je „zformován s ohledem na svůj archetyp a myšlenou ideu“ (Opif. 16), autor listu Žd tuto myšlenku zřejmě nesdílí.

De Opificio Mundi 16	Židům 8,5
βουληθεις τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτοῖ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν , ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπει- κόνημα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ἴσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.	οἵτινες ὑπόδειγματι καὶ σκιά λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γάρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·

Podle Hursta⁶¹⁹ termín ὑπόδειγμα užitý v Žd 8,5 a 9,23 Filón téměř neužívá (pouze čtyřikrát), preferuje spíše synonymní παραδείγμα. Navíc v řecké literatuře nemáme důkaz, že ὑπόδειγμα znamená „kopie“, jak se často překládá. Podle Hursta⁶²⁰ je to přesně naopak, ὑπόδειγμα znamená to, co by mělo být kopírováno a je tedy vhodné překládat spíše jako „vzor“, „plán“ či „skica“ (srv. Ez 42,15 a 1 Par 28,11-19 v LXX). Podle Žd 8,5 „Bůh dokončuje (naplňuje) Mojžíšův náčrt budoucích (nebeských) věcí.“⁶²¹ Podobně jako je σκιά v 10,1 doprovázeno „horizontální“ perspektivou „dobrých věcí, které mají přijít“, spíše než stínem skutečnosti v nebi, Hurst se domnívá, že ani σκιά v 8,5 nenaznačuje nutně vertikální – platónskou – perspektivu.⁶²² Tento výklad nachází oporu i v Ko 2,17. Přestože v listu Židům pochopitelně jde i o

⁶¹⁷ Materialita nebeského stánku je tělo a krev Ježíše? (tak AITKEN, *The Body of Jesus Outside*, s. 205.)

⁶¹⁸ Schenck to, podle mého soudu nepříliš přesvědčivě, vysvětluje spojením starší (nejspíše pavlovské) tradice o Kristově smrti na kříži, která je jaksi volně zakomponována do autorova konceptu oběti v nebeské svatyni. SCHENCK, *An Archaeology*, s. 245, 256.

⁶¹⁹ HURST, *The Epistle*, s. 13.

⁶²⁰ Ibid., s. 14–15.

⁶²¹ Ibid., s. 16.

⁶²² Ibid., s. 17. Podobně Hurst argumentuje i v případě termínu ἀντίτυπος (Žd 9,23n; srv. Ř 5,14), který považuje za předobraz budoucích lepších věcí (s.19). Podobně SCHENCK, *An Archaeology*, s. 253.

vertikalitu, tak jako o ní jde už ve Starém zákoně, spíše bychom měli mluvit o Božích záměrech.⁶²³

Kosmologická rovina tak je do jisté míry podřízena právě časovému, chceme-li apokalyptickému, pohledu na svět.⁶²⁴ Jinými slovy, eschatologická vertikálita je podřízena eschatologické horizontalitě.⁶²⁵ Church⁶²⁶ rovněž odmítá chápání ὑποδείγμα καὶ σκιά v Žd 8,5 jen jako pozemskou kopii duchovního nebeského stánku. Podle něj se jedná spíše o „předobraz a stín“ nebeského. Rozdíl spočívá v tom, že staré stvoření bude pohlceno novým stvořením, ale už zde na zemi byl a je Bůh přítomen, celý svět je chrámem Božím, který bude jednou přetvořen v nový.⁶²⁷ Jinými slovy, Church vnímá *syncretis* pozemského s nebeským mnohem přejněji než nabízí platonický výklad, a totiž jako předchozí Boží etapu pod starou smlouvou, která je dovršena druhou etapou ve smlouvě nové. Pozitivně chápe tuto diskontuitu staré pozemské reality s novou v epistole Židům i Schenck.⁶²⁸ Podle něj „stará smlouva anticipuje tu novou“, stará smlouva neselhala, ale stala se „ilustrací“ té nové podle Božího plánu. V tomto smyslu temporálně horizontální osa převažuje nad prostorově vertikální a spíše než o chrám či stánek, jde o „eschatologický příbytek“ a „bytí Boha se svými dětmi“.⁶²⁹ Také v otázce smlouvy smíme hovořit o jakémsi pokračujícím narativu, kdy stará smlouva je pohlcena novou smlouvou spíše, než že by nahradila slepou, zákonickou či jinak nedostatečnou cestu židovských Písem.⁶³⁰ Zřejmě i většina pro list typických

⁶²³ HURST, *The Epistle*, s. 34.

⁶²⁴ MOFFIT, *Serving in the Tabernacle*, s. 266.

⁶²⁵ Veškerá tato terminologie je pochopitelně velmi zjednodušená a mnozí badatelé volají potom, aby byla díky své schematičnosti spíše opuštěna. Lze totiž vcelku složitě obhájit, že to, co je horizontální (naplnění časů nebo dvojí čas) odkazuje na židovskou apokalyptiku a to, co je vertikální, odkazuje na řecký, resp. platónský vliv. Jak známo, ve SZ (ale i v mimobiblických spisech tisíce let př. Kr.) se nachází řada textů (Ex 25, 1 Par 28, Ez 42, Gn 11; 28,12; Ž 24,3, aj.), které pravidelně pracují s vertikálitou nebe a země, takže je sotva můžeme považovat za produkt řeckého Platónem formovaného myšlení. Takovým příkladem je i kniha Zjevení, která velmi efektně pracuje s horizontalitou i vertikálitou, a přece se zdá, že mnohé nebeské obrazy jsou zakotveny spíše ve starozákonních metaforách, než v platónské filosofii. Pochopitelně, že se novozákonní texty nachází pod řeckým vlivem, který ale jen navázal na již vytvořený starozákonní prostor (tak HURST, *The Epistle*, s. 18-19).

⁶²⁶ CHURCH, *Hebrews and the Temple*, s. 1-2, 23.

⁶²⁷ *Ibid.*, s. 7.

⁶²⁸ SCHENCK, *Cosmology and Eschatology*, s. 76.

⁶²⁹ CHURCH, *Hebrews and the Temple*, s. 9.

⁶³⁰ HAYS, R. B., „Here we have no lasting city“: new covenantalism in Hebrews. In: *Epistle to the Hebrews and Christian theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2009.

syncries mají nakonec tento temporální charakter, kdy to nové navazuje, naplňuje a tak překonává to původní.

Putování lidu do odpočínutí s vírou a vytrvalostí

Eklesiologický obraz adresátů je v listu vyjádřen mnohými oslovenými a bohatými obrazy. Autor křesťany ztotožňuje s domem Božím (3,6), nazývá je bratry (3,1.12; 10,19; 13,22) a milovanými (6,9), lidem Božím (4,9), účastníky Krista a nebeského povolání (3,1.14; 9,15), syny Božími a bratry Ježíšovými (2,10n).

Eklesiologii listu ale nade vše dominuje obraz nového putujícího izraelského lidu do dne odpočínutí, k hoře Sión, k novému Jeruzalému. Z předchozího soteriologicko-eschatologického pohledu vyplývá, že život věřícího je zásadně ukotven v motivu putování.⁶³¹ Na cestu se vydávají ti, kteří slyší Boží oslovení, Boží řeč (Písma i kázání). Církev (ἐκκλησία pouze v 12,23; ἐπισυναγωγή v 10,25) je v listu představena jako konkrétní domácí sbor, který má ve své historii těžké i povzbuzující momenty (více v předchozí kapitole 2.3.2 a v exegezi parenetických částí v této práci). Křesťané listu Židům jsou zároveň odvážně srovnáváni (rétoricky i teologicky) s obrazy lidu Božího Staré smlouvy, na který plynule navazují. Spolu s nimi kráčí do Božího odpočinku (4,9nn) a jako ta nejváženější delegace uzavírají tento pochod svědků víry (11,40). Krom vůdce Ježíše místní církev následuje své vůdce, přítomné i ty minulé (13,7). Nyní již stojí na prahu zaslíbené země, kterou je hora Sinaj, město živého Boha, nebeský Jeruzalém, církev prvorozených, zesnulí spravedliví, před Bohem soudcem a zástupem andělů v čele s Ježíšem (12,22nn). Adresáti tak jsou „eschatologickým Božím lidem“,⁶³² který završuje eklesiologický narativ vyprávěný v Bibli.

Boží lid je vykoupen z hříchů, má nový přístup do svatyně (10,19), je vázán smlouvou k dosažení života (10,39) a logicky proto podléhá i Boží milující výchově a trestu (10,29n, 12,5nn). Pointa spočívá v tom, že Ježíš sám prošel tuto lidskou pouť plnou pokušení a utrpení, jejímž cílem je průchod nebesy až k Božím trůnu (8,1; 9,11; 10,12), a tak se stal vůdcem na této pouti ke spáse, komu se vyplatí důvěřovat (2,10; 5,9; 6,9; 12,2). Na této cestě je možné

⁶³¹ Mezi prvními na tuto klíčovou myšlenku významně upozornil již dříve zmíněný Ernst Käsemann (HURST, *The Epistle*, s. 70), jakkoliv byl Käsemannův výklad putování lidu ve smyslu gnostického osvobození mnohými odmítnut.

⁶³² MATERA, *The Theology*, s. 203.

přeslechnout Boží hlas a padnout (4,1-2; 6,6), ale pisatel stavící se po bok svých posluchačů tomuto společenství plně důvěřuje, že jsou na dobré cestě ke spáse (6,9). Důležité je nezemdlít, nezústat stát (12,12n), ale doslova běžet (12,2) a přistupovat (προσέρχομαι) se vším k Bohu (4,16; 7,25; 10,22; 11,6).

Varování před odpadnutím

Nedílnou součástí diskursu, který se týká velikosti Kristovy oběti, přinášející spásu zakoušenou už nyní a plně až v budoucnosti při vstupu do „zaslíbené země“, jsou také varování před soudem, Božím hněvem a před odpadnutím od víry (6,4-6; srv. 3,12; 10,26; 12,16-17).⁶³³

Výklad tohoto tématu v listu Židům znesnadňují dlouhé dějiny interpretace těchto textů a často až nesmiřitelná konfesijní předporozumění.⁶³⁴ Díky tomu se do výkladu textu ahistoricky a necitlivě vůči diskursu celé epištoly vkládají *prolegomena*, která předem určují, jestli budeme text číst z arminiánského pohledu nebo kalvinistického, případně budeme hledat jednu z mnoha variant uprostřed. Domnívám se však spolu s dalšími badateli a autory většiny komentářů, že správné porozumění těmto nesnadným oddílům není možné bez pochopení rétoriky listu, literární struktury epištoly, která střídá pozitivní a varovné exhortace, a bez exegeze textu v jeho reálném sociálně-historickém kontextu. Není pochyb o tom, že texty jako Žd 6,4-6 rozhodně nemají ambici být systematicko-teologickým pojednáním na téma hříchu a nemožnosti druhého pokání, ale spadají do žánru pareneze využívající výrazné rétorické prvky včetně *hyperbol*.

Je také zřejmé z celého listu, že pisatel si nemyslí, že by některý z adresátů tohoto kázání skutečně odpadl od víry a neměl možnost druhého pokání. Naopak, texty jako Žd 12,1 jednoznačně povzbuzují k tomu, že je stále možné a potřebné „hříchy odkládat“. Zřejmě tedy potřebujeme rozlišovat mezi „apostázi“ a „hříchy“, případně mezi vědomými a nevědomými hříchy (10,26), pro všechny tyto různé nuance významu pisatel používá bohatou slovní zásobu s desítkami termínů, které by se zřejmě neměly v některých případech automaticky zaměňovat.⁶³⁵

⁶³³ Pro dějiny bádání o tomto tématu viz také 1.3.4. Protože se jedná o téma, které je nejvíce rozvinuto právě v parenetických pasážích, věnuji se mu porobně exegeticky v příslušných kapitolách níže.

⁶³⁴ Viz 1.3.1

⁶³⁵ MCKNIGHT, *The Warning Passagases*, s. 36–43.

Varování, která autor listu Židům vyslovuje, ale nemůžeme chápat jen v hypotetické rétorické rovině, neboť mají podle názoru autora reálný základ. Jedním z nejsilnějších parenetických motivů epištoly je výzva k vytrvalosti svatých až do cíle (4,11;10,38; 12,28n). Tyto výzvy by na pozadí příkladů těch, kteří do cíle nedošli (lid na poušti, Ezau, atd.) nedávaly smysl. Není pochyb, že pisatel píše již zkušeným věřícím, kteří obstáli ve zkouškách (2,3-4; 10,32-34). Těžko se tak můžeme přiklonit k hypotéze, že varování před odpadnutím se týká jen těch, kteří nebyli ještě věřící. Zároveň je nutné konstatovat, že autor paradoxně nikterak konkrétně nevysvětluje, oproti například Hermově Pastýři, kdy přesně k apostázi dochází.

3 VÝKLAD PARENETICKÝCH PASÁŽÍ: PASTORAČNÍ STRATEGIE AUTORA LISTU

V této kapitole exegetuji všechny parenetické oddíly (2,1-4; 3,7-4,13; 4,14-16; 5,11-6,12; 10,19-39; 12,1-29 a 13,1-25). Více se zaměřuji pak na význam a druh apelů, popis problému, situaci adresáta a teologické ukotvení parenetické pasáže. Na konci každé vykládané perikopy následně shrnuji základní poznatky. Příležitostně zde zařazuji i několik exkursů k tématům, které mají širší přesah nebo detailněji dokládají některé jednotlivosti vycházející z exegeze.

Do jisté míry bude můj výklad parenetických oddílů odkazovat i na předchozí přehledovou kapitolu (2.). Vzhledem k tomu, že jsou parenese v listu úzce svázané s teologickými výklady, budu se rámcově dotýkat i klíčových motivů v expozičních (zpravidla v rámci vymezení jednotky a kontextu oddílu). Nicméně vzhledem k omezenému rozsahu této práce nebude možné detailně exegetovat i je.

3.1 Věnujte pozornost slovu (Žd 2,1-4)

První parenetický oddíl epištoly (2,1-4) otevírá několik klíčových motivů v exhortaci v epištole: věnovat pozornost slyšenému, nebýt stržen proudem, pohrdnout spasením. Jak jsou tyto apely vystavěny a kam míří? O jakém slovu a spasení je řeč? Co oddíl prozrazuje o historii komunity? Jak obsahově a rétoricky navazují exhortace na výkladové pasáže?

3.1.1 Kontext a struktura oddílu

Paranetická pasáž (2,1-4) se nachází v rámci širšího diskursu Žd 1,1-2,18. Samostatným celkem tohoto diskursu je slavnostní prolog (1,1-4) představující zásadní teze rozvinuté nejen v následném oddílu (Žd 1,5-2,18), ale do značné míry v celém listu.⁶³⁶ Následují dvě výkladové (epideiktické) části (1,5-14 a 2,5-18) pojednávající velikost vzkříšeného Krista ve srovnání s anděly a Ježíšovo předcházející sestoupení níže, než andělé ke spáse a pomoci člověku. Mezi ně je vsunutý parenetický (deliberativní) oddíl (2,1-4). Synovo srovnání s anděly

⁶³⁶ Více v kapitole 2.6.1

pak tvoří jakousi kostru širšího celku 1,5-2,18. Klíčový termín ἄγγελος se tu objeví jedenáctkrát.

Parenetický oddíl (2,1-4) je s celou perikopou propojen andělskou tematikou (2,4). Obsahově pak přerušuje výkladovou pasáž o velikosti vzkříšeného a ukřižovaného Krista apelem, aby byla věnována nejvyšší pozornost tomu, co posluchači slyšeli (2,1). Jde o rétoricky propracovanou výzvu, kterou autor získává pozornost posluchačů, kteří by snad po sérii citací v Žd 1 zaklimbali „v kostelní lavici“. Především však tímto výrokem autor navazuje na prolog o Božím promluvení v Synu v posledním čase (1,2), Boží výroky o Synu (1,5nn) a soustředí nás právě k onomu konkrétnímu hlásání evangelia, jehož byli účastni samotní posluchači. To je pak více rozvedeno ve verších 3-4, kde se popisují počátky přijetí evangelia věřícími v listu Žd. Apely v Žd 2,1-4 ke slyšení nachází své vyvrcholení v parenezi 12,24-27.

Druhým zásadním teologickým motivem je téma spasení (σωτηρία), které funguje jako přechodový termín z konce prvního výkladového celku, kde je pouze oznámeno (1,14), k parenetické části, kde téma spasení je spojeno právě se zvěstováním, jež je třeba slyšet (2,3-4), aby bylo následně vyloženo v následujícím výkladovém oddílu (2,5-18).

3.1.2 Nové slyšení slova: dynamika apelů (1-3)

Výzva k věnování pozornosti slovu a varování před důsledky neuposlechnutí této výzvy jsou vyjádřeny argumentem od slabšího k silnějšímu (περισσοτέρως; srv. Žd 13,19; F 1,14) v rabínské literatuře známé jako *kal va-chómer*, v řecké *a minore ad maius*. Tato strategie je hojně užívána nejen v teologické argumentaci, ale právě i v exhortaci. Jak silně autor pointuje velikost Syna a jeho díla vůči všem předcházejícím slovům a jednání, tak silně apeluje k aktivnímu přijetí Božího promluvení v Synu a varuje před větší odplatou čekající na neposlušné. Předchozí slavnostní řeč o Kristu (Žd 1) tak slouží právě této výzvě.

Za pozornost stojí také bohaté rétorické a stylistické prostředky, které autor v oddíle používá. Vedle zmíněné argumentace *a fortiori*, pisatel užívá také *exempla* a *anamnesis*. Rovněž po stylistické a rétorické stránce jde o propracovaný text, který připomíná slavnostní prolog epištoly. Trojitá

aliterace (oblíbeného) písmena π⁶³⁷ na začátku parenetického oddílu (περισσοτέρως προσέχειν... μήποτε παραρῶμεν; 2,1) zakončuje trojnásobná asonance koncovek -οις/αις a -σιν (σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν; 2,4).⁶³⁸

Přechod do parenetické části (2,1) je uvozen pomocí δια τοῦτο, po kterém následuje funkční vyjádření apelu slovesem δεῖ. Na něj jsou ve významu imperativu navázány dvě slovesa, pozitivní apel (προσέχειν) v infinitivu přezentu a varovný apel (μήποτε παραρῶμεν) v konjunktivu aoristu. Pisatel, jak je pro něj v listu častým zvykem, apeluje v první osobě množného čísla.

Intence autora zřejmě není jen povzbudit nutnost *držení se* slova (tak ČEP oproti většině moderním i starším překladům – viz níže). Exhortace spíše směřuje k novému *uchopení slova*, totiž, věnování mu zvláštní pozornosti. Sloveso προσέχειν se vyskytuje v Novém zákoně hojně (24x) a zahrnuje významy „být ve střehu, být opatrný, zajímat se, zabývat se *něčím*“, ale nejčastěji dominuje význam „věnovat pozornost, sledovat, naslouchat.“⁶³⁹ Vícekrát se termín objevuje právě ve spojení se „slovem“ (Sk 8,6; 16,14, 2 Pt 1,19). Právě v tom se list Žd podstatně vymyká některým pozdním novozákonním textům či spisům apoštolských otců, které svou pastorální strategii nejednou spatřují v držení čistého učení a institucionalizaci.⁶⁴⁰ Pisatel listu Žd jistě akcentuje nutnost stát pevně na fundamentu křestního vyučování (6,1b-2a; 10,23) vycházejícím z Ježíšova dokonaného spasení (10,14). Převládající tón výzev však věřící uvádí naopak do pohybu k této dokonalosti/dospělosti – tj. k cíli (6,1a.3; 10,19-22; srv. Mt 5,48). Užívá pro své

⁶³⁷ Podobně trojitá aliterace π ve 2,2 (πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή). Viz také známá pětinasobná aliterace písmena π v prologu 1,1 (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι... τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις).

⁶³⁸ Viz také LANE, *Hebrews 1-8*, s. 35; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 82–83.

⁶³⁹ BAUER, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, s. 880. Viz také BALZ, SCHNEIDER. (ed.), *EDNT*, s. 169–170. Kuhli překládá výraz v Žd 2,1 „pay close attention to what we have heard/to what God has let us hear (namely the gospel of Christ)“ (Tamtéž). Ellingworth dokonce říká, že „προσέχειν is used absolutely... to mean ‚pay attention to“ (Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 136; podobně THOMPSON, *Hebrews*, s. 57; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 83.).

⁶⁴⁰ Proti je Weiss, který míní, že se zde ukazuje „eine Grundtendenz urchristlicher Mahnrede in spätpostolischer bzw. Nachapostolischer Zeit... aufzurufen.“ (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 183.) Sám přitom přiznává, že častější výskyty tohoto termínu v NZ má význam „být zaujat slovy“ či „věnovat pozornost“, nicméně v tomto kontextu podle Weisse nabývá význam „pevně držet“, který stojí v opozici vůči παραρῶ.

výzvy převážně dynamickou terminologií přistoupení k Bohu, vejítí do odpočinku, vstoupení do svatyně (4,11.16; 6,1.3.13; 10,19.22; 12,1-2, aj.). Pro křesťana je statický postoj ke Slovu a ke Kristu v zásadě nebezpečný (12,12-13; srv. Jk 1,22). Podobně dynamicky je třeba chápat i κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας v Žd 4,14.

Přikládám srovnání některých moderních překladů tohoto verše:

ČEP	Proto se tím více musíme držet toho,	co jsme slyšeli,	abychom nebyli strženi proudem.
ČSP	Proto musíme věnovat mnohem větší pozornost tomu,	co jsme slyšeli,	abychom nebyli strženi proudem.
KJV	Therefore we ought to give the more earnest heed to the things	which we have heard,	lest at any time we should let them slip.
NAS	For this reason we must pay much closer attention to	what we have heard,	lest we drift away from it.
NRS	Therefore we must pay greater attention to	what we have heard,	so that we do not drift away from it.
ELB	Deswegen müssen wir um so mehr auf das achten,	was wir gehört haben,	damit wir nicht etwa am Ziel vorbeigleiten.
LUT	Darum sollen wir desto mehr achten auf	das Wort, das wir hören,	damit wir nicht am Ziel vorbeitreiben.

Výzva směřuje k věnování pozornosti tomu, *co už slyšeli*. Tito křesťané už slyšeli a následující verše i reminiscence z Žd 6 a Žd 10 jasně ukazují na to, že slovo evangelia již stačilo zakořenit a přinést ovoce. Z kontextu je tedy zřejmé, že nepotřebují přijmout novou informaci, ale spíše ji nově věnovat pozornost.

V parenetických pasážích listu se zpravidla střídají povzbuzení s varováními. Prolínání pozitivních výzev s varováními je typickým rétorickým prostředkem v listu zakotveném v helenistickém prostředí, stejně jako v židovské synagogální tradici. Bohaté metafory mají potěšit, stimulovat nebo i šokovat posluchačstvo.⁶⁴¹ Nejinak tomu je i v Žd 2,1-4. Už zde zaznívá μήποτε παραρῶμεν („abychom nebyli *strženi proudem*“). Termín παραρρέω označuje

⁶⁴¹ THURÉN, *The General New Testament Writings*, s. 589.

uklouznutí, odplavání, stržení proudem, minutí cíle (viz tabulku výše).⁶⁴² Smíme si položit otázku, jestli už zde autor nenaznačuje i jistou asimilaci s vnějším prostředím. Co je oním proudem, který strhává?⁶⁴³ Více tu není vysvětleno, je však zřejmé, že být stržen proudem je *důsledkem* nevěnování pozornosti Kristu, nikoliv přitažlivostí nějaké cizorodé alternativní hodnoty či skupiny.⁶⁴⁴

Nedbalý postoj vůči Božím slovu – rozuměj, Kristu (Žd 1,2) – tedy nutně vede ke ztracení kurzu, uklouznutí, otažení. Pisatel si je jist, že takové jednání neznámá nic menšího než ἀμελήσαντες σωτηρίας („*pohrdnout* spásou“ 2,3a). Závažné důsledky nedbání této Boží řeči v Kristu je přirovnáno odplatě (μισθαποδοσία)⁶⁴⁵ izraelskému lidu na poušti, který nevěnoval pozornost pevným (βέβαιος) slověům zákona, jež vyslovili andělé (2,2; srv. 1,14), coby prostředníci Boží řeči.⁶⁴⁶ Touto metodou *a fortiori* tak autor listu přikračuje k druhé parenetické výzvě v této pasáži, která je vyjádřena pomocí řečnické otázky: „jestliže... každé přestoupení a neposlušnost došla spravedlivé odplaty, *jak unikneme my* (πὼς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα)?“ (2,2-3)⁶⁴⁷ Pisatel ještě na počátku epištoly neartikuluje povahu možné odplaty, které melze uniknout – tematiku hrozícího soudu otevře vícekrát v následujících pasážích - smíme však už zde vznést domněnku, zda samotné sloveso παραρρέω nevystihuje podstatu oné odplaty (srv. Ř 1,24.25.28 atd.).⁶⁴⁸

⁶⁴² DeSilva chápe spojení obou sloves ve 2,1 jako „námořní metaforu“ (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 104.). Podobně KOESTER, *Hebrews*, s. 208., JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 86. BROŽ, *List Židům*, s. 40. Ellingworth naopak vyvrací, že Žd 2,1 naznačuje souvislost s lodí, která nedoplnula do přístavu (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 137).

⁶⁴³ DeSilva už zde včítá do textu sborovou potřebu „rehabilitace“ v očích svých nekřesťanských sousedů (DESILVA, *Despising shame*, s. 105.).

⁶⁴⁴ Kalvín nabízí ilustraci nádoby, ve které jsou otvory, kterými voda z nádoby postupně odteče pryč. CALVIN, *Commentaries*, s. 42.

⁶⁴⁵ Termín vyskytující se jen v listu Žd je sám o sobě neutrální a smí podle kontextu znamenat jak odměnu (10,35; 11,26), tak i odplatu.

⁶⁴⁶ Srv. Dt 33,2 (LXX); Sk 7,38.53; Ga 3,19; Kniha Jubileí (např. 1,27-29 aj.) O významné prostřednické roli andělů v židovství viz kap. 2.1.2 (židovský charakter listu, odst. Kumránská komunita) včetně možné spojitosti s Melchisedekem viz kap. 2.6.2 (teologie listu, odst. Boží řeč v Synu a veleknězi).

⁶⁴⁷ Tomáš Akvinský chápe srovnání závažnosti hlásání andělů a Krista ve smyslu rozdílu mezi Starým a Novým zákonem. Zatímco Starý zákon ukazuje na hřích a dává poznání Boha, pouze zvěst Nového zákona zvěstuje milost. AQUINAS, *Super Epistulam ad Hebraeos*, s. 20.

⁶⁴⁸ Zásadním rozdílem mezi adresovanými příjemci Pavlových slov v Ř 1 a Žd 2 však je ona záměna, kterou pohané vědomě popřeli Stvořitele. To není případ adresátů listu Žd, kteří Boha dosud nezaměnili za něco jiného, pouze nevěnují dostatek pozornosti jeho slovu.

3.1.3 Slavné spasení (3a)

Důvodem varování je nedbání „slavného spasení“ (σωτηρία τηλικαύτη). Téma spasení je naznačena v prologu, kde se popisuje pomocí kultické terminologie (1,3 – „učinil očistění od hříchů“) a v závěru první výkladové části v souvislosti s anděly (1,14 - což nejsou /andělé/ služební duchové posílání ke službě těm, kteří mají obdržet spasení?). Obsah termínu spasení je poprvé vyložen teprve v následujícím oddílu (2,5-18), kde pisatel hovoří o vůdci (ἀρχηγός)⁶⁴⁹ spásy, Ježíši (2,10), který posvěcuje (2,11), zbavuje moci ďábla a vysvobozuje z otroctví strachu smrti (2,14-15). Jde o službu velekněžskou, neboť smiřuje hříchy lidu (2,17). Aktérem spasení je v posledu Bůh sám. V Žd 2,3 ale nejde jen o rétorické oznámení předmětu pozdějšího výkladu. Autor již zde totiž předpokládá, že posluchač je s učením o Kristu a spáse dobře obeznámen. Prioritní důraz je od počátku položen na parenetické důsledky slova o spáse pro danou komunitu (2,1-4) spíše než samotné objasnění soteriologie.⁶⁵⁰

Pisatel se nevrací do doby dřívější, kdy „Bůh mluvil k otcům ústy proroků“ (1,1),⁶⁵¹ ale až k onomu zásadnímu promluvení Božímú skrze svého Syna. Ten zosobňuje nový počátek Božího promluvení, a tedy dokonalé spasení (5,9; 6,9, aj.), jehož se i posluchači účastní. Počátek zvěstování spasení spatřuje autor epištoly u Pána (2,3b). Je zde myšlen Kristus (jakkoliv titul κύριος může být řeckým přepisem Adonai, tedy Hospodin). Pisatel neuzivá termínu κήρυγμα nebo εὐαγγέλιον, ale zvěstuje se přímo σωτηρία. V Žd 4,2 lze rovněž nalézt zmínku, která smí upomínat na prvotní zvěstování: „také nám byla zvěstována dobrá zpráva (εὐηγγελισμένοι) stejně jako i jim“. Zde sice autor užívá klasického pojmu „evangelium“ ve slovesné formě, ale v kontextu Žd 4 se nakonec zvěstuje spíše ἐπαγγελία (pevná naděje založená na zvěsti; Boží spásu přinášející zaslíbení).

Pozoruhodné ovšem je, že výsledek jednání komunity v listu Žd smí vést k podobnému konci jako v Ř 1.

⁶⁴⁹ Více o významném christologickém titulu v listu Židům, který je v Novém zákoně zcela ojedinělý, v exkursu v kap. 2.1.3.

⁶⁵⁰ podobně jako když oddíl 2,5-18 končí ryze pastorační rolí velekněze (2,17) – první zmínka velekněze v celém listu! Zevrubný teologický výklad postavy velekněze přijde na řadu až od 4,11, resp. 5,1. Viz WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. s. 204 a 226.

⁶⁵¹ jakkoliv to učiní při jiných příležitostech, zřetelně v Žd 11, jmenovitě u Noeho (11,7).

V listu se mívá oním spásonosným Božím promluvením skrze Syna především Kristova obět' a jeho vyvýšení, což je i ryze pavlovský motiv. Přesto autor listu Žd toto pochopení spásy pečlivě spojuje také s tradicí pozemského (zřejmě předvelikonočního) Ježíše zvěstujícího spásu.⁶⁵² Je to důraz spíše nepavlovský, zato ryze evangelijní (Mk 1,14; L 24,19) a knihy Skutků (1,1). Spasení není vyčerpáno v izolovaném momentu Kristovy smrti za nás a slavném vyvýšení, ale započalo se již Kristovou inkarnací a službou, a bude dokonáno druhým příchodem Krista (resp. dojitím do nebeské svatyně k němu). Pohled na pozemského Ježíše je významně rozveden v Žd 2,18; 4,15 a 5,7. Boží Syn sám je oprávněn spasení v Bohu zvěstovat. Hovoří sám o sobě jako o cestě ke spáse,⁶⁵³ předpovídá svou zástupnou smrt (Mk 8,31 aj.), odpouští hříchy (Mk, 2,5, aj.) a zvěstuje spásu lidem, se kterými se setkává během svého pozemského pobytu (L 19,9; L 23,43). V tomto smyslu lze tedy spatřovat spojitost mezi Žd 2,3 (...σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου) a Mk 1,1 (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

3.1.4 Vznik komunity z Kristova zvěstování (3b-4)

Parenetická výzva prvních dvou veršů k věnování pozornosti slovu Božímu je zásadně podpořena pomocí *anamnēsis* na počátky komunity a jejím přijetím Božího slova (viz také 4.2a a 6,4-6). V Žd 2,3-4 autor připomíná prvotní zvěstování, konverzi věřících, zkušenost s Duchem svatým, zapojení do církve. Toto období představuje první fázi života této komunity, kterou autor v listu Židům popisuje. Smysl vzpomínání (srv. 1 Te 1; F 1,3-11; 1 K 4,4-9; 2 K 7,15; 2 Tm 1,6) je naplněn tehdy, když směřuje k výhledu do budoucnosti a aktivaci našeho jednání v současnosti. Anamnēze v listu Židům tedy nemá pouze připomenout minulé události, ale chce „zpřítomnit v mysli a srdci ty zkušenosti, které utvářely a dosud utváří jejich totožnost.“⁶⁵⁴

⁶⁵² tak JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 88. Podobně i ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 140., který ovšem vzhledem ke kontextu připouští i pochopení ve smyslu „zvěstování vzkříšeným Ježíšem“ (srv. Mk 16,20). Ke zvěstování vzkříšeným Ježíšem se přiklání BROŽ, *List Židům*, s. 41–42. LANE, *Hebrews 1-8*, s. 39 pod tímto termínem rozumí komplexní službu Kristovu zahrnující zvěstování i bytostné zosobnění spasení. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 187. se domnívá, že tu jistě nejde o odkaz na zvěstování pozemského Ježíše, ale právě jen o Boží promluvení v Synu.

⁶⁵³ V synoptických evangeliích zvěst o Božím království; v evangeliu podle Jana např. v sebezjevující formuli „já jsem“, apod.

⁶⁵⁴ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 268.

Od Božího promluvení v Synu v prologu listu, od Božích závratných výroků o svém Synu a od zvěstování andělů, nás autor dostává zpátky na zem. Jakkoliv lze v listu Žd spatřovat tendence helenistického myšlení ovlivněné platonismem s výraznými akcenty na neviditelný nebeský svět, pisatel zůstává zakotven v pozemské realitě. Druhá kapitola stáčí Boží promluvení v Synu na pozemského a tělesného Krista procházejícího utrpením. A také zde se zvěstování evangelia děje již skrze pozemského Ježíše a je předáváno *lidskými svědky* – nikoliv anděly, jakkoliv jejich slovo bylo pevné (βέβαιος – 2,2). Teprve tito lidští svědkové, „potvrzují“ či „dosvědčují“ (βεβαιώω), co slyšeli. Termín má právní konotace a značí „pravost výpovědi“.⁶⁵⁵ Autorita svědků je odvozena od Pána. Jediněčná role svědků pozemské služby Ježíšovy, ale především jeho smrti a vzkříšení, byla rozpoznána už v samotných počátcích církve (Sk 1,22-23). Syn, který zvěstuje, se stává zvěstovaným. Na konkrétních adresátech listu Žd se tak rýsuje typický portrét církve druhé generace, která přijímá předávanou tradici zvěsti evangelia a nese ji do už pozdější situace církve.

Ačkoliv pisatel první osoby plurálu používá často jako rétorického prostředku k identifikaci se svými posluchači, lze předpokládat, že zde toto tvrzení má i faktickou funkci. Je-li tato domněnka správná, pak pisatel nejen své posluchače, ale i sám sebe, řadí do generace po-apoštolské. Tedy, mezi ty, kteří se sice s apoštoly setkali, ale již ne s pozemským a vzkříšeným Kristem. Pro dataci listu toto pozorování nemá valný význam. Sepsání listu lze i při zahrnutí této informace stále klást do poměrně rané doby před zničení chrámu nebo až do devadesátých let prvního století po Kristu.⁶⁵⁶ Poznámka v minulém čase o prvních vedoucích a kázajících ve sboru (13,7), o kterých je nejspíše řeč i ve 2,3-4, však naznačuje, že: a) počátky sboru je možné klást o více let nazpět od chvíle sepsání dopisu b) sám autor nepatří k zakladatelům, ale k současným vedoucím.

Pro dokreslení vnitřní charakteristiky společenství má tato poznámka význam větší. Komunita listu Židům nemá zkušenost fyzického setkání se vzkříšeným Kristem. Jejich víra stojí na slově kazatelů, kteří tuto zvěst potvrdili. Ale ani oni již pravděpodobně nejsou všichni v dosahu sboru. Pisatel autoritu evangelistů nemusí hájit oproti Pavlovi v listu Galatským a 2 Korintským. Přesto, výzva k pamatování na ty, kteří jim kázali slovo Boží, vedli

⁶⁵⁵ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 35.

⁶⁵⁶ K dataci listu více v kap. 2.2.

je v minulosti a dovršili svůj život (13,7), je výzvou k jejich následování a tedy připomenutí jejich věrohodnosti. Podobně apeluje autor na poslušnost a podřizování se současným vedoucím sboru, kteří nad nimi bdí (13,17). Je možné, že u členů společenství tváří tvář současným problémům byla zpochybněna validita jejich zkušenosti s Kristem „pouze zvěstovaným“ a „pouze tradicí dosvědčeným“. Předání tradice evangelia popisovaná v Žd 2, 3-4 lze porovnat s oddílem apoštola Pavla v 1 K 15.

Předání tradice evangelia v 1 K 15 a Žd 2

Nacházíme tu podobné motivy předání tradice o Kristu u Pavla i v epištole Židům včetně parenetické pobídky (viz tabulka níže). Po obsahové stránce zvěstování je zřejmé, že středobod se objevuje v poselství o vzkříšeném Pánu.⁶⁵⁷ Oproti listu Korintským, pisatel píše v první osobě množného čísla a staví se po bok příjemců dopisu jako těch, kteří rovněž slyšeli zvěst evangelia zprostředkovaně. Pavel sám sebe do tradice přijetí a předání evangelia o Kristu sice také staví (1 K 15,3), přesto si zakládá na tom, že se osobně setkal se vzkříšeným Kristem (1 K 15,8; srv. Ga, 1,11n).⁶⁵⁸ Jako apoštol a zakladatel sboru užívá autoritativního hlasu první osoby singuláru („zvěstoval jsem“). Polemický charakter je přítomen v obou pasážích. Zatímco však Pavel hájí centralitu Kristova vzkříšení, která byla některými zpochybněna, pisatel listu Žd se nestřetává s oponenty zvěsti samotné, jako spíše s neochotou věřících této zvěsti plně naslouchat.

1 K 15,1-3	Žd 2,1-3
evangelium (τὸ εὐαγγέλιον)... skrze něž docházíte spásy (δι' οὗ καὶ σώζεσθε)	takovéto spasení (σωτηρία)
držíte-li se ho (εἰ κατέχετε)	musíme věnovat pozornost/uchopit (προσέχειν), co jsme slyšeli
Předal jsem především, co jsem sám přijal (παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον)	kdo slyšeli, potvrdili také nám (ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη)

⁶⁵⁷ V 1 K 15 to zdůrazňuje apoštol Pavel explicitně, v listu Židům to vyznívá implicitně z předchozí doxologické christologické pasáže Žd 1.

⁶⁵⁸ Žd 2,3 je tak asi nejpřádnějším argumentem proti autorství apoštola Pavla. Tak už Kalvín (CALVIN, *Commentaries*, s. 43).

Zvěst o spáse je tedy svěřena lidem, ovšem dosvědčena je (συνεπιμαρτυροῦντος) samotným Bohem.⁶⁵⁹ Pisatel mluví o znameních (σημεῖον), dívech (τέρας), rozličných projevech moci (δύναμις) a rozdílení Ducha svatého (πνεύματος ἁγίου μερισμοί) podle své vůle. Spojitost mezi zvěstováním, uvěřením slovu a přijetím Ducha upomíná na Lukášovu knihu Skutků i terminologii apoštola Pavla. „Chtěl bych se vás zeptat jen na jedno: dal vám Bůh svého Ducha proto, že jste činili skutky zákona, nebo proto, že jste uvěřili zvěsti, kterou jste slyšeli?“ (Ga 3,2; ČEP; srv. 1 K 2,1-5) Dar Ducha stvrzuje zvěstované a vírou přijaté evangelium. „V něm byla i vám, když jste uslyšeli slovo pravdy, evangelium o svém spasení, a uvěřili mu, vtisknuta pečeť zaslíbeného Ducha svatého (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ)“ (Ef 1,13; ČEP; srv. 2 K 1,22; Ef 4,30). Boží seslání Ducha věřícímu se projevuje vnějším potvrzením Boží moci: „ten, který vám udílí Ducha a působí mezi vámi mocné činy, činí tak proto, že plníte zákon, nebo proto, že jste slyšeli a uvěřili?“ (Ga 3,5; ČEP; srv. Sk 2,43 –πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο), také sesláním charismat k budování církve (Ř 12; 1 K 12), vnitřním ujištěním věřícího (Ga 4,6) a v neposlední řadě i posvěceným životem (Ga 5, Ř 8 aj.).

Z tohoto srovnání lze učinit několik závěrů. Křesťanské komunitě listu Žd je připomenuta výrazná zkušenost s působením Ducha svatého, které se mocně a rozličně projevovalo při počátku jejich víry (více v Žd 6,4-5). Jsou znameními nového věku.⁶⁶⁰ Jde o Boží dosvědčení spasení, které zvěstoval už Kristus, předali věrohodní posluchači. Zkušenosti společenství jsou směle zařazeny ke zkušenostem první apoštolské církve, při kterých Bůh působí mocí svého Ducha. Zvěstování spásy je započato Kristem a dosvědčeno Bohem skrze Ducha svatého – tedy při zvěstování spásy byla při díle celá Boží Trojice. I to, zdá se, potvrzuje snahu autora ukázat, jak zásadní je nepřeslechnout hlas Boží a nepohrdnout jím (2,1-2). V Žd 6,4-5 je tato zkušenost s Duchem svatým vyložena jako „jedení“ a „chutnání“ nebeského daru, dobrého Božího slova a moci přicházejícího věku.

⁶⁵⁹ jedná se o hapax legomenon nejen v NZ, ale i v LXX. Naopak užívané v nebiblické řečtině (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 35).

⁶⁶⁰ BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 67.

3.1.5 Shrnutí: pareneze a portrét komunity (Žd 2,1-4)

Parenetické výzvy jsou vyjádřeny slovesy vyjadřující apel, přání či varování:⁶⁶¹ „je potřeba věnovat pozornost“, „abychom nebyli strženi proudem“ a podmínkovou větou, která začíná slovesem v participiu „když pohrdneme spásou“ a vrcholí v řečnické otázce „jak unikneme?“ Tyto parenetické výzvy se soustředí na téma Boží řeči v minulosti i přítomnosti, kdy se v obou případech očekává pozitivní reakce. Největší Boží promluvení v Kristu (1,2) je vysvětleno přímo Kristovým zvěstováním spasení (2,3), které dosvědčili v křesťanském kázání zakladatelé sboru, kterému je list adresován (2,3b). Autor vyzývá k věnování nejvyšší pozornosti slovu Božímu, kterým je Kristus. Nebezpečím komunity je neochota slyšet, pohrdnutí spásou, být stržen proudem a tak čelit odplatě. Nejde přitom jen o přeslechnutí slova, ale zamlčení účinků evangelia v životě věřícího. Jistě to není zamýšlený kurs komunity listu Žd, ale pisatelova argumentace směřuje k tomu, že způsob přijímání slova do značné míry odráží jejich postoj ke Kristu. Tímto je připraveno téma midraše na Žalm 95, který rozezná kapitoly Žd 3-4. Od první parenetické pasáže v listu se tak jasně rozvíjí i pastorální strategie autora k řešení problému, jejíž součástí jsou právě christologické výklady.

Pareneze užívá rétorické metody *syncrisis* srovnávající postoj Izraelců a adresátů listu Židům. Postoj Izraelců je předložen jako odstrašující příklad (*exemplum*), který tak vzbuzuje emoci (*pathos*) obavy a strachu. Odplatě a trestu nelze uniknout. Pisatel ale také připojuje svou vzpomínku (*anamnesis*) na počátky sboru, zvěstování Krista a zkušenosti věřících. Tyto vzpomínky jsou veskrze pozitivní a mají vzbudit u posluchačů emoci (*pathos*) vděčnosti, radosti a naděje do budoucího jednání. Pareneze autora je vykonávána z pozice autority pastýře sboru. Zároveň tu pisatel hovoří v první osobě množného čísla, čímž vyjadřuje svou (*éthos*) vnitřní sounáležitost a bratrskou náklonost k adresátům.⁶⁶² Celý oddíl je nadto obohacen aliteracemi a asonancemi, které formálně a zvukomalebně podtrhují jednotlivé apely.

Parenetický oddíl 2,1-4 rovněž prozrazuje první informace o adresátech. Společenství nemá zkušenost fyzického setkání se vzkříšeným Kristem. Jejich víra stojí na předané zvěsti od kazatelů, kteří tuto zvěst potvrdili. Ale ani oni

⁶⁶¹ K vymezení parenetického textu viz 1.4.3

⁶⁶² K charakteristikám parenetického textu viz 1.4.2

již pravděpodobně nejsou všichni v dosahu sboru. Křesťanská komunita listu Žd má výraznou zkušenost s působením Ducha svatého, který se mocně a rozličně projevoval při počátku jejich víry. Tyto zkušenosti jsou znamením nového věku, Kristova působení a nesou punc apoštolské misie. Konverze a zapojení do společenství křesťanů mělo pro posluchače zřetelně klíčový význam v otázce sebeurčení, pochopení své role ve společnosti včetně nutného oddělení se od některých hodnot nekřesťanského světa.

3.2 Nezatvrzujte srdce, když slyšíte jeho hlas **(Žd 3,1-4,13)**

Tento relativně dlouhý parenetický oddíl zde nebude vykládán detailně, ale v rámci základního exegetického zkoumání se zaměřím převažně na podněty týkající parenetického záměru autora. Jak je parenese této perikopy zakotvena biblicky a teologicky? Jaký druh výzev (sémantické pole) zde autor používá? Jak autor rétoricky pracuje s motivy naděje a strachu, resp. s *pathos* argumentací? Jak definuje nebezpečí, před kterým varuje implikovaného čtenáře? Jak oslovení a vykreslení adresáta podtrhuje parenetický záměr autora?

3.2.1 Kontext, žánr, struktura

Nejprve se pokusme o zasazení oddílu do rétorické strategie autora. Žd 2,5-18 vytváří překvapivý zlom v dosavadním výkladu a exhortacích. Logické by zřejmě bylo pokračovat v dalším srovnání menšího s větším, božského s Bohem samotným. Autor listu Židům však tuto linku záměrně „naruší“ závažnou pasáží o Kristově ponížení. Tato kapitola tak spolu s 4,14-5,10 tvoří nejhlubší vyjádření nízké christologie listu Židům a v některých aspektech znamená nejodvážnější vyjádření Ježíšova lidství v celém Novém zákoně (viz 2.6.2). Nečekaná změna tónu, exemplárně vyjádřena v 2,8-9 („nyní ještě nevidíme, že by mu vše bylo podmaněno, ale vidíme Ježíše, který byl nakrátko postaven níže než anděl“), má silný efekt na posluchače. Jednak v tom, že zasazuje situaci adresátů do eschatologie „ještě ne“, ale také fixuje jejich zrak na pozemského Ježíše (tento záměr je ale už naznačen i v exhortaci v Žd 2,3n). Autor tuto pasáž příznačně zakončuje odkazem na Ježíšovu solidaritu s dětmi Abrahamovými a jeho roli velebně určeným ke smíření hříchů lidu a ku

pomoci těm, kdo trpí (2,16-18; 3,1). Tento velekněz je „milosrdný“ (má slitování s bídým člověkem) a „důvěryhodný“ (má pravdivý vztah s Bohem),⁶⁶³ oznamuje kazatel na konci druhé kapitoly a potvrzuje v 3,1-6a. Jde tak o prvotní oznámení tématu kněžství rozvinutého více až od 5. kapitoly. Jednotlivé sekce tak je možno vidět jako součást celku 3,1-4,13(16)⁶⁶⁴ nebo 3,1-5,10.⁶⁶⁵

Na chvíli je však téma velekněžství opět pozdrženo návratem k tématu celé první kapitoly (oddíl o Božím promluvení), které se zdá být tou červenou nití v listu. Konkrétně autor v Žd 3-4 hovoří o správné reakci na Boží hlas, o které bylo v začátku kapitoly druhé zatím hovořeno jen stručně („věnovat pozornost tomu, co jsme slyšeli“). Oddíl 3,1-6 připravuje také půdu pro následující pasáž, neboť připomíná Mojžíše i pouštní příběhy (3,2 // Nu 12,7). Apel verše 3,6b slouží jako přechod, který navazuje ještě na dům Boží, jehož je Ježíš důvěryhodným správcem (3,1-5), ale je stejně blízký znění exhortací z midraše na Ž 95 o slyšení Božího hlasu a vejítí do odpočinku: „a tímto domem jsme my, pokud si až do konce zachováme smělou jistotu a radostnou naději“. Provázanost s oddíly předchozími i následujícími je tedy zřejmá, přesto tento tvoří do jisté míry uzavřenou jednotku.⁶⁶⁶

⁶⁶³ VANHOYE, *A Different Priest*, s. 29.

⁶⁶⁴ Tato varianta se mi zdá nejpřesvědčivější s tím, že termín „velekněz“ ve 3,1 a 4,14 (respektive celé oddíly o velekněžově charakteru 3,1-6 a 4,14-16) vytváří *inclusio*, uprostřed nich se pak nachází homílie na Ž 95 (3,7-4,13). Žd 4,14-16 pak vytváří další *inclusio* s 10,19-25. Tak GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 144; THOMPSON, *Hebrews*, s. 78; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 126.

⁶⁶⁵ Tak komentáře: LANE, *Hebrews 1-8*; ELLINGWORTH, *The Epistle*; VANHOYE, *A Different Priest*; BROŽ, *List Židům*. Vanhoye (následován například Brožem - Brož, *List Židům*, s. 12, 58) spojuje do jednoho celku oddíl 3,1-5,10, které ukazuje na Ježíše jako velekněze věrného a milosrdného. V nepřímé diskusi s Guthriem pak tvrdí, že „nejzřetelněji viditelné *inclusio* v celém kázání“ je v tomto úseku 3,1 a 4,14 se společnými slovy Ježíš, velekněz, vyznání, nebesa (Vanhoye, *A Different Priest*, s. 145). To se zdá být v mnohém přesvědčivé. Na stranu druhou Guthrie (následován například O'Brienem - O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, s. 125) má pravdu, když s odkazem na Wolfganga Naucka kritizuje starší práce Vanhoye, že ve svém návrhu struktury nebere v potaz „nejnápadnější *inclusio* v celém listu“, kterým je 4,14-16 a 10,19-25, a opomíjí silnou provázanost 4,14 s následujícími veši 15-16 (Guthrie, G. H., *The Structure*, s. 79). V novějším komentáři Vanhoye uznává, že po literární stránce je vazba na 4,15-16 silná, takže je zde „prostor ke zvážení“ vnímat 4,14-16 jako samostatný přechodový oddíl (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 145-146.).

⁶⁶⁶ Teorie, že jde o samostatnou homílii později do textu listu Žd vloženou, je však textologicky i z hlediska širších literárních vazeb neopodstatněná.

Oddíl 3,1-4,13(16) nelze jednoduše celý kvalifikovat jako parenetický oddíl.⁶⁶⁷ Obecně platí, že v listu Žd mají „parenetickou tendenci“⁶⁶⁸ i výkladové pasáže. Žd 3,1-4,13 (16) obsahuje z velké části citaci i výklad starozákonních textů a narážek. Oddíl je vhodné tedy zvažovat nejen v řecko-římských rétorických kategoriích deliberativu a epideiktivu, ale obzvláště výstižně ho charakterizuje literární žánr synagogálního kázání či midraše.⁶⁶⁹ Protože ale obsahuje explicitně vyjádřené exhortace (a splňuje tak širší definici parenetického textu – viz kap. 1.4.3.), je pro naše sledování záměru listu velmi důležitý.

Komentáře člení Žd 3-4 na jednotlivé úseky různě (nejčastěji na tři základní části 3,1-6; 3,7-11 a 4,1-13, které lze ale ještě dále přesněji členit).⁶⁷⁰ Oddíl 3,1-6 se zdá být samostatným přechodovým textem mezi předchozí a následující částí (viz výše). Je uvozen parenezi 3,1 („hleďte“), následován výkladem o Ježíši větším než Mojžíš (3,1-5) a zakončen pareneticky laděným přáním 3,6b („pokud zachováme odvážnou důvěru a chloubu naděje“). S následujícím oddílem je tato perikopa svázána motivem Mojžíše. Tento oddíl tak představuje pozitivní příklad Mojžíše a Krista, zatímco ten následující prezentuje odstrašující příklad lidu.

Oddíl 3,7-4,13 pak zřejmě vytváří samostatný koherentní celek. Svorníkem této perikopy je exegetovaný Ž 95 s jasným začátkem (citací Písma)

<p><i>Boží slovo: Ž 95,7-11 LXX (Žd 3,7-11)</i></p> <p><u>První exhortace (3,12-14):</u> nezatvrzujte srdce, když dnes slyšíte</p> <p><i>Výklad žalmu A (3,15-19):</i> o zatvrzení srdce lidu na poušti</p> <p><u>Druhá exhortace (4,1):</u> nepromeškejte vstup do Božího odpočínutí</p> <p><i>Výklad žalmu B (4,2-10):</i> o Božím odpočínutí „dnes“</p> <p><u>Třetí exhortace (4,11):</u> usilujme, abychom vešli do toho odpočínutí</p> <p><i>Oslava Božího slova (4,12-13)</i></p>

⁶⁶⁷ Diskusi odborníků na toto téma dobře shrnuje O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 127.

⁶⁶⁸ Výraz jsem si půjčil od BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 149.

⁶⁶⁹ Gelardini dokonce argumentuje, že nejen Žd 3-4, ale celý list je typické synagogální kázání pro devátý den postu v pátém židovské měsíci (Tiša b'av). GELARDINI, *Hebrews, an ancient synagogue homily*. O Žd 3,7-4,12 jako o midraši na Žalm 95 například Kraus (KRAUS, W., *Heb 3,7-4,11 as a Midrash on Ps 94 (LXX)*. In: *Florilegium lovaniense: studies in Septuagint and textual criticism in honour of Florentino García Martínez* [rřh]. Leuven: Peeters, 2008, s. 289–290). Více o žánru epištoly v 2.5.1.

⁶⁷⁰ Pro detailnější rozvržení struktury s chiasmy, paralelismy a klíčovými slovy viz např. VANHOYE, *A Different Priest*, s. 129–143.

a jasným koncem (oslavou Písma). Pro oddíl 3,7-4,13 dále navrhuji následující členění podle logiky jednotlivých částí, které je podpořeno i vnitřními signály (např. inkluze tvořená dvojicí slov βλέπετε - βλέπομεν a ἀπιστίας - ἀπιστίαν ve 3,12 a 19 a celý oddíl svázaný termínem κατάπαυσις).

3.2.2 Pohledte na apoštola a velekněze našeho vyznání (3,1-6)

Tento oddíl je zřetelně odlišen od předchozí perikopy termínem ὅθεν a zároveň s ním i svázan – viz oznámení předmětu „věrného velekněze“ ve 2,17, které je zopakováno ve 3,1 (velekněz) a téma věrnosti Ježíšovy zde podrobně rozvedeno na základě srovnání s Mojžíšem. Oddíl 3,1-6 v sobě zahrnuje deliberativní (3,1.6b) i epideiktický způsob řeči (3,1b-5).

Oslovení „bratři“ (ἀδελφοὶ – viz 2,11n; 3,12; 10,19; 13,22) ukazuje na autorovu sounáležitost s adresáty. Označení „svatí“ (ἅγιοι) je v raněkřesťanském kontextu typické (Ř 1,7, 1 K 1,2; 2 K 1,1; Ef 1,1; F 1,1; 1 Pt 1,15-16, atd.) a odkazuje na původce posvěcení, Boha a jeho Syna (srv. Žd 2,11; 10,10.14), i když sousloví „svatí bratři“ je spíše ojedinělé (Ko 1,2). Identita věřících však není zakotvena jen v Božím posvěcení skrze Kristovu oběť vykonanou v minulosti, ale rovněž v eschatologickém prostoru nebe a eschatologickém očekávání (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι; 3,6). Adresáti jsou seznámeni (vlastní zkušeností s utrpením i díky autorově teologické reflexi) s tím, že dosud ještě nevidí vše podřízené Kristu (2,8), zřejmě tedy i toto oslovení adresátů pastoračně sděluje čtenářům, jak mají sami na sebe pohlížet. Ač je možné vidět v poukazu na nebeskou realitu platonický rozměr uvažování autora,⁶⁷¹ zřejmě tu v tomto oslovení hraje významnou roli spíše očekávání konečného završení dějin a setkání s Kristem v nebi, se kterým sdílí (2,14) tělo a krev.⁶⁷²

Autor (podobně jako v Žd 2,1) začíná parenetickou část aliterací⁶⁷³ a imperativem. Oproti Žd 2,1-4 výzva zaznívá ve druhé osobě plurálu, i když parenetický závěr této sekce (3,6) nakonec opět přejde do obvyklé „my“ formy. Výraz „pohledte“ (κατανοήσατε) znamená věnovat pozornosti, pozorovat,

⁶⁷¹ Tak ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 106.

⁶⁷² O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 128. Více o eschatologii v kapitole 2.6.4

⁶⁷³ ἀδελφοὶ ἅγιοι, ...τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα

zkoumat a uvažovat.⁶⁷⁴ Emfatické „pohledte na Ježíše“ má zřetelně určit autorův záměr zakotvit svou parenezi christologicky. Pisatel spatřuje pomoc pro duchovně zesláblé adresáty v tom, že obrací jejich zrak i přemýšlení ke Kristu (srv. ἀφορῶντες ve 12,2; podobně i ono „máme“ ve 4,14; 10,19-21, 12,1; atd.). Zdá se, že orientace na Krista je jedno z nejdůležitějších teologických zakotvení pareneze v listu Židům. Díky následnému výkladu o Kristově věrnosti se zdá, že autor obrací zrak posluchačů i na Ježíšův konkrétní příklad života.

V Žd 3,1 pisatel upřesňuje, jak Ježíše „vidět“, resp. jako ho vyznávat.⁶⁷⁵ V Novém zákoně ὁμολογία nabývá celé širší významů spojených s konkrétními vyznáními, závazky či poslušností: vyznání Ježíšova jména (Mt 10,32, Zj 3,5); Ježíš přišel v těle (1 J 4,2-3); Ježíš je Syn Boží (1 J 4,15); Ježíš je Pán (Ř 10,9-10); vyznání víry (1 Tt 6,12-13); podřízenost vyznání evangeliu Kristovu (2 Co 9,13); *vpravdě* veliké je tajemství zbožnosti (1 Tm 3,16), aj. Podle Michela⁶⁷⁶ termín vyjadřuje „svobodný akt vyznání evangelia nebo tradiční liturgickou formu vyznání ve společenství“. Předpokládá, že termín v listu Žd odkazuje na „eklesiologické vyznání víry nebo křestní vyznání.“⁶⁷⁷

Nicméně, v listu Židům nemůžeme přesně identifikovat obsah tohoto vyznání o Kristu. Tak jako se v dalších výskytech slovo ὁμολογία pojí se synovstvím Božím (4,14; srv. 6,6 a 10,29), se jménem Ježíšovým (13,15) a s nadějí (10,29), zde je ὁμολογία spojená s tituly apoštol a velekněz (řádu Melchisedeka), které oba patří mezi autorovy originální christologické koncepty, které jinde v Novém zákoně nenacházíme.⁶⁷⁸ Titul apoštol i velekněz může mít souvislost i s Mojžíšem (poslaný Bohem - Ex 3,10; kněz z kmene Lévi - Ex 2,1-4 a Ž 99,6), o kterém bude řeč vzápětí. Zde poprvé (a naposled) zmíněný titul apoštol může odkazovat i na typologii posla, kterého Hospodin

⁶⁷⁴ Tak TICHÝ, L., Slovník novozákonní řečtiny. In: *ŘECKO-ČESKÝ NOVÝ ZÁKON*. Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 1657.

⁶⁷⁵ Lane volně překládá: „apoštola a velekněze, o kterém hovoří naše vyznání“. LANE, *Hebrews* 1-8, s. 75.

⁶⁷⁶ Michel in: TDNT, V:215.

⁶⁷⁷ Michel in: TDNT, V:215.

⁶⁷⁸ Jakkoliv platí, že popis Ježíšovy činnosti, která se v listu Žd spojuje s rolí velekněze a apoštola, se v Novém zákoně nachází poměrně hojně: viz smírná oběť Kristova, například v listu Římanům (3,25; 8,3) či Efezským (1,7; 2,14; 5,2.25) či přímlyvy Ježíšovy (např. J 17); podobně víme z Nového zákona, že Ježíš byl poslán od Boha (v Janově evangeliu např. 3,17.34; 5,36; 6,29.57, atd.; v synoptických evangeliích například Mk 9,37; Mt 10,40; L 10,16; u Pavla např. Ga 4,4).

vyslal k vedení a střežení izraelského lidu (Ex 23,20; LXX ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου). Lane⁶⁷⁹ zmiňuje rovněž doklad hebrejského čtení „apoštol“ místo „posel“ v Samaritánském targumu k Ex 23,20.23, 32,34 a 33,2 s tím, že řecké znění slova apoštol v textu z Exodu vztahuje na Krista také Justin. Můžeme každopádně shrnout, že christologické tituly apoštol a velekněz v Žd 3,1 ukazují na prostřednickou roli Krista.⁶⁸⁰ Podobně jako v 2,17-18, tak se i zde ještě před teologickým vysvětlením použitých titulů (zvláště Ježíšovy role velekněze) vyzývá nejprve k následování jejich nositele, který se vyznačuje věrností.

Následuje argumentace pomocí *synkrisis* mezi Ježíšem a Mojžíšem. Podobně jako u srovnání Krista s anděly tu nenacházíme polemický tón vůči nějaké herezi. Srovnání nesnižuje Mojžíše, s kterým je Ježíš porovnán, ale vyvyšuje srovnávaného (*amplificatio*). V jistém smyslu tento oddíl představuje pozitivní příklad věrnosti Mojžíše i Krista, aby vynikl odstrašující příklad nevěrnosti lidu na poušti. Porovnávanými hodnotami je „věrnost“ (πιστός; 3,2.5),⁶⁸¹ která je mapována v kontextu „domu“ (οἶκος; objevuje se 6x). Myšlenka o věrnosti Mojžíše se opírá o text Nu 12,7 (srv. 1 Kl 17,5; 43,1). Věrnost Ježíše jako velekněze (2,17) se zřejmě odkazuje na předpověď o ustanovení věrného kněze, kterému Bůh postaví věčný dům (ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν ...καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν (1Sa 2,35 LXX), jak to Hospodin sdělil Élimu po selhání jeho dvou synů. Myšlenka Kristovy důvěryhodnosti a ustanovení smí narážet i na 1 Par 17,14 (καὶ πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου; LXX). Termín οἶκος autor rétoricky užívá v několika symbolických rovinách: obraz stavitele fyzického domu; obraz Božího domu jako izraelského lidu a obraz Božího domu, kterým jsou křesťané. Výsledkem srovnání je to, že Mojžíš i Ježíš byli věrní tomu, kdo je ustanovil (tj. Bohu).⁶⁸² Ale Ježíš je větší než Mojžíš (3,5-6), protože je nad Božím domem (ἐπὶ τὸν οἶκον)

⁶⁷⁹ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 75.

⁶⁸⁰ ATTRIDGE, *The Epistle*, s. 107; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 107.

⁶⁸¹ V listu Židům se nachází 39 výskytů slova vycházející z kořene πιστ- (πιστός; πιστεύω; πίστις), z nichž většinu obstarává 11. kapitola. V samotném oddíle 3,1-4,12 nacházíme čtyři výskyty, vedle zmíněných i dvě slovesa ve 4,2n.

⁶⁸² Poněkud nejasnou frází „τῷ ποιήσαντι αὐτὸν (3,2)“ se vykladači zdráhají překládat doslovně. Johnson (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 107) se ale domnívá, že tu skutečně můžeme číst „který ho učinil“ (ve smyslu stvořil), protože se hovoří o člověku Ježíši (proto je také srovnáván s člověkem Mojžíšem). Zatímco v závěru autor hovoří už o božském Synu. Tento překlad a výklad však není jinými biblisty příliš sdílen.

jako Syn (ὡς υἱός), zatímco Mojžíš byl v domě (ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ) a jen jako služebník (ὡς θεράπων).⁶⁸³ Proto si Ježíš zaslouží větší slávu než Mojžíš (3,3).⁶⁸⁴

Pisatelův důvod srovnání Ježíše s Mojžíšem může naznačovat, že adresáti se pohybovali v židovském prostředí, kde byl Mojžíš ctěn a bylo jim potřeba ukázat na osobu Krista zasluhující větší slávu.⁶⁸⁵ Na stranu druhou, důvod pro *synkrisis* možná spočívá jednoduše v tom, že Mojžíš zastává významné postavení v Písmech, které jsou pro autora živým Božím slovem. Pro pisatele listu je obzvláště důležitá Mojžíšova prostřednická role, ve které sděloval Boží řeč tak jako andělé (Žd 1-2). Autor roli Mojžíše nesnižuje, i když to mohl učinit.⁶⁸⁶ Mojžíš i později v listu slouží jako ryze pozitivní předobraz Krista (3,5b),⁶⁸⁷ a to v nesení hanby a potupy s Božím lidem (srv. 11,23-26). Postava Mojžíšova tak autorovi slouží rovněž k ukázání Krista jakožto hodnověrného ochránce. V helenistickém kontextu vnímání cti a hanby platí, že ti, kdo jsou v blízkém kontaktu s tím, kdo získává slávu a čest (δόξα a τιμή; 3,3), sami získávají významnější postavení. Sounáležitost s Ježíšem, který přijímá slávu a čest, má pro adresáty hrát zásadní roli v jejich sebeurčení (viz 13,13), když nyní prochází jako dříve i Ježíš posměchem a vyloučením na okraj společnosti (10,33).⁶⁸⁸

Závěr perikopy je ryze parenetický. Text přechází do první osoby plurálu a výrazně homileticky aktualizuje předchozí výklad o Kristu a jeho domu na situaci adresátů: „tím domem jsme my“ (οἴκος ἐσμεν ἡμεῖς). V očích autora ale není církev jednou provždy postaveným domem, ale spíše jakousi živou stavbou či chrámem (srv. 1 K 3,9.16; 1 Tm 3,15), který se smí nazývat Božím domem jedině tehdy, když zachová své odvážné vyznání, nadějnou chloubu, až

⁶⁸³ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 78. Kalvín zde připomíná, že role učitelů v církvi je diametrálně odlišná od role Krista, který církev staví svým Duchem (CALVIN, *Commentaries*, s. 67).

⁶⁸⁴ Momenty Mojžíšovy slávy jsou dobře známé. Pomineme-li jeho vyvedení lidu z Egypta a konání zázraků, nejzásadnější je jeho zkušenost setkání s Hospodinem, od kterého mu zářila tvář (Nu 12,7; Ex 34,29-35; srv. 2 K 3,13-18 o slávě Kristově na tváři věřících). V raném židovství pak Mojžíš požíval ještě větší úcty, jak naznačuje řada židovských legend jako např. *Nanebevzetí Mojžíšovo* (SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. 3: Mimobiblické židovské spisy - pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1999), ale i časté odkazy v rozsáhlých spisech Filóna Alexandrijského, který Mojžíše nazývá i „veleknězem“ nebo „Bohem“ (tak THOMPSON, *Hebrews*, s. 81.).

⁶⁸⁵ Tak LANE, *Hebrews 1-8*, s. 80.

⁶⁸⁶ Autor nechce ukázat větší věrnost Kristovu nad Mojžíšovou, ač Mojžíš několikrát selhal (viz Nu 21,2).

⁶⁸⁷ Žd 3,6 je první místo v epištole, kde pisatel užívá pro Ježíše titulu Χριστός

⁶⁸⁸ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 108–109; DESILVA, *Despising shame*, s. 234.

do cíle⁶⁸⁹ (3,6; srv. Ef 2,20nn).⁶⁹⁰ Parenetický apel tu je vyjádřen vedlejší podmínkovou větou (ἐάνπερ)⁶⁹¹ s konjunktivem aoristu κατάσχωμεν (zachováme-li). Ač autor listu většinou spíše vyzývá k aktivitě a novému vykročení, zde se jedná o do jisté míry pasívní motiv držení vyznání. Přesto je v kontextu dané věty zřejmé, že ve skutečnosti jde o aktivní postoj vyznavače, neboť sounáležitost s domem Božím není předem daná, ale cíl je teprve před věřícími.

Balz⁶⁹² pozoruje, že „παρησία správně označuje svobodu jednoho říci cokoliv... a tak přímot a otevřenost v řeči“. Podobně v LXX (např. Lv 26,13) termín má jedinečný význam „ve svobodě / se zvednutými hlavami“. Jób 22,26 označuje takto spravedlivého muže majícího „svobodu, odvalu a radostnou důvěru“. Podle Balze, Bůh sám sebe manifestuje s παρησία ve svém slovu i soudu (Ž 93,1; 11,6).

Důrazem na podmínku zachování vyznání pisatel naznačuje i téma následující perikopy o izraelském lidu na poušti, z nichž někteří nezachovali smělé vyznání (kap. 3-4). Otevírá zde rovněž klíčové soteriologicko-eschatologicko-eklesiologické téma věrnosti a vytrvalosti věřících kráčeících do věčného odpočinutí (srv. Žd 11-12).

3.2.3 Nezatvrzujte srdce, napomínejte se, nepromeškejte čas (3,7-4,13)

Duch svatý říká (Žalm 95,7-11)

Přechod k další části je ohlášen příčinnou spojkou διό, po které následuje citace Písma, jež je základem výkladu i výzev autora. Pisatel zřetelně čerpá nejen z Žalmu 95, ale také z celého narativu knihy Nu 13-14, který je v Žalmu

⁶⁸⁹ Čtení μέχρι τέλους βεβαίαν na tomto místě má silnou podporu ve významných kodexech Ⓝ, A, C, D, Ψ i v dalších majuskulích i minuskulích včetně byzantského textu, latinských syrských a koptských překladech. Oproti tomu stručnější verzi Žd 3,6 bez této fráze mají významné papyry P¹³ a P⁴⁶, vatikánský kodex (B) a koptský překlad v bohairském dialektu. Řada edic řeckého Nového zákona (viz Appendix III – Editionum differentiae v NA 27, s.1508) vkládá tuto frázi do hlavního čtení nebo ji považuje za možnou (NA 25. vydání; Tischendorf, von Soden, Bover).

⁶⁹⁰ V duchu metafory 1. Petrovy 2,5, i když s ní nesdílí důraz na konkrétní živé kameny tvořící stavbu.

⁶⁹¹ Tak papyrus P⁴⁶, kodex Sinaiticus s rukou korektura z cca 7. stol. po Kr. Dále A, C, D (s korekturou z cca 9. stol), Ψ a některé další rukopisy. Kratší verzi ἐάν má P¹³, Ⓝ (korektura ze 4-6. stol.), B a D (původní znění na korigovaném místě).

⁶⁹² EDNT, s. 45–47.

poeticky zpracován. Je to však nakonec právě žalm, ze kterého pisatel vybírá látku pro své kázání. Žalmy jsou nejcitovanější starozákonní knihou v listu Židům. Tedy, nejen primárně Tóra a Proroci, ale i Spisy jsou tak pro autora slovem Božím (3,7; 4,12n). Žalm 95 (94 LXX) obsahuje výzvy ke chvále a oslavení Boha jako krále, spasitele a pastýře lidu. Autor listu nechá zaznít až druhou varovnou část žalmu (i tak jde o druhou nejdelší souvislou citaci starozákonního textu v epištole?), která upomíná na událost v Masa a Meriba (Ex 17), ale v jeho výkladu ještě více na Boží přísahu na poušti Kádeš (Nu 14).⁶⁹³

Zdá se však, že autor v listu Žd také reflektuje i původní kontext, ze kterého je citát uveden.⁶⁹⁴ Žalm 94,8 (LXX) popisuje situaci izraelského lidu jako „den pokušení (πειρασμός)“. Ač izraelský lid byl na poušti opakovaně zkoušen (πειρασμός) od Boha, a tento význam je tedy jistě možný nejen v pochopení žalmu, ale i v pochopení Žd 3,8 (Dt 8,2.16), z dalšího pokračování a pravděpodobného čtení (Žd 3,9; srv. 94,9 LXX) se zde spíše myslí na izraelské pokušení Hospodina (srv. Ex 17,7).⁶⁹⁵ Popis První část Žalmu 95 rozeznává tóny chvály za Boží laskavé a milosrdné jednání se svým lidem, které autor vlastně sám předestřel v prvních dvou kapitolách listu Židům. Varovnou výzvu ke slyšení Božího hlasu tedy předchází mnoho dobrých důvodů (srv. 1,1n) Hospodinův hlas slyšet a poslechnout. Liturgické užití Žalmu 95 v synagoze během sabbatu je dobře doložené.⁶⁹⁶ Autor mohl využít této liturgické praxe, pokud zde byli posluchači z prostředí židovského, mohli žalm dobře znát celý.

⁶⁹³ Ve skutečnosti je citace Ž 94 LXX odlišná od původního hebrejského znění Žalmu 95 (podrobný rozbor nabízí například KRAUS, *Heb* 3,7-4,11). Překlad LXX místní názvy Massa a Meriba přeložil jako obyčejná podstatná jména (s významem, které tato slova samozřejmě mají) – „vzdor“ a „pokušení“. Výsledkem toho je, že text LXX už přímo neodkazuje na události z Ex 17,7. Autor toho využívá a spojuje žalm s jinou událostí (obsahově s touto propojenou samozřejmě) – Nu 14,28.29.32.33 (autor Žd dokonce doslovně naráží na tuto událost některými termíny). Řecký překlad také mění perspektivu, kdy lid Boha pokoušel – nikoliv poté, co viděl Boží činy (Hebraica), ale pokoušeli a poté viděli činy (LXX). Více LANE, *Hebrews 1-8*, s. 85–86; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 218–220; VANHOYE, *A Different Priest*, s. 133,134.)

⁶⁹⁴ Některé rozdíly mezi LXX (Ralph's) a užitou citací v Žd, lze vysvětlit jinou verzí Septuaginty, kterou autor disponoval, spíše než autorovými vlastními zásahy do starozákonního textu. Jakkoliv například vložené $\delta\iota\omicron$ v Žd 3,10 by šlo chápat jak autorovu změnu v citaci z parenetických důvodů. Více v kapitole o židovském charakteru listu (2.1.2).

⁶⁹⁵ O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 143.

⁶⁹⁶ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 85.

Autor uvádí citaci charakteristicky v orální formě a přítomném čase: λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3,7). Písmo je slovem Božím (zde Duchu svatého),⁶⁹⁷ které mluví „nyní“.⁶⁹⁸ V tom je Autorův způsob uvádění citací z Písma vědomě podtrhuje teologii živé Boží řeči v Písmu.⁶⁹⁹ Tato centrální myšlenka listu je navíc obsažena i v citované části žalmu (ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε) a podtržena emfatickým σήμερον na začátku věty. Nejen Písmo samo, ale i jeho výklad v homílii je vnímán jako živá Boží řeč dnes k posluchačům.⁷⁰⁰

První část exhortace (12-14)

Samotný výklad první části citovaného žalmu je ohraničen (*inclusio*) parenetickou výzvou 3,12 a shrnutím 3,19, které oboje užívají rétorického vtažení do výkladu pomocí slovesa „vidět“ (βλέπετε - βλέπομεν) a vyjádření příčiny zatvrzení srdce – a totiž „nevěru“ (ἀπιστίας - ἀπιστίαν).⁷⁰¹ Imperativ βλέπετε je typický pro novozákonní varování (srv. Mk 13,5 //, Sk 13,40, 1 K 8,9, 10,12; Ga 5,15, Ko 2, 8).⁷⁰² První exhortace míří k přímé aplikaci žalmu „nemít srdce zlé a nevěrné, takže by odpadl od živého Boha“ (3,12) a zaznívá jako zřetelné varování před napodobením příkladu izraelského lidu na poušti (βλέπετε μήποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος). Je přitom zajímavé, že výklad o neposlušnosti Izraelců bude teprve následovat. Rétorickým předřazením exhortace před výklad tak pisatel jednak vzbudí hned po čtení z Písma pozornost posluchačů a nastolí téma kázání, zároveň tím ale ukazuje na to, že cílem midraše na Ž 95 není ani tak hlubší pochopení detailů známého biblického narativu, ale právě pastorační situace posluchačů.

Po spojce μήποτε následuje sloveso ve futuro ἔσται ἔν τινι ὑμῶν vyjadřující obavu („aby snad v někom z vás nebylo“; ČSP; „aby někdo z vás neměl“; ČEP). Tak jako v celém listu Židům, i zde je o velmi efektní rétorické vyjádření hrozící možnosti, která však u čtenáčů dosud nenastala (podobně jsme to viděli ve 2,1 - μήποτε παραρῶμεν; 2,4; srv. 6,9, atd.). Předmětem

⁶⁹⁷ K trojičným úvahám v listu Židům viz kap. 2.6.3

⁶⁹⁸ V použití Starého zákona je zde tedy potřeba opustit oblíbené schéma zaslíbení – naplnění (s odkazem na M. Theobalda KRAUS, *Heb* 3,7-4,11, s. 281).

⁶⁹⁹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 113.

⁷⁰⁰ „slovo Boží“ je předneseno a zpřítomněno jako slovo „kázání“ (GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*, s. 90).

⁷⁰¹ PFITZNER, *Hebrews*, s. 76.

⁷⁰² ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 221.

autorových obav inspirovaných Žalmem 95 a narativem Nu 14 je „zlé a nevěrné srdce“ (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας). Jedná se tedy rozhodování, které se projevuje nedůvěrou a nevěrností.

Bauer⁷⁰³ slovo vykládá jako neochotu reagovat nebo se pozitivně oddat činům a slovům, která jsou řečena na naši adresu. Tento postoj je v přímém protikladu vůči postoji Mojžíše a Ježíše (3,2). Autor se nezastavuje jen u popisu problému, ale ukazuje i na důsledky takového chování, které jsou opět opřeny o zkušenost izraelského lidu na poušti: „odpadnutí od živého Boha“. Termín ἀφίστημι doslova vyjadřuje jakýsi doslova „od-stup“. Obecně vyjadřuje „činnost, jejímž výsledkem je vzdálení se osob, věcí, místa či situace.“⁷⁰⁴ Později se ἀφίστημι stalo termínem (srv. LXX) pro politické nebo náboženského zřeknutí se funkce, odstoupení, odpadnutí. V listu Žd 3,12 je třeba chápat jako opositum k Žd 3,14: τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέχειν.⁷⁰⁵ Můžeme ho zařadit do stejného sémantického pole jako παραρρέω (2,1) a παραπίπτω (6,6).⁷⁰⁶ Označení „živý Bůh“ může být jednak ozvukem židovského označení Boha vůči všem neživým bohům (srv. 1 Te 1,9), ale zde zvláště evokuje odpadnutí od Boha, který posílá své živé slovo (3,7; 4,12; srv. 1,3).

Je významné, že ostré varování je doprovázeno oslovením „bratři“ (viz poznámku k 3,1; srv. 10,19; 13,22). Autor nezapomíná, že stále hovoří ke „svatým bratřím“ (3,1), ke společenství Kristem posvěcených. Právě důraz na službu jedněch vůči druhým v církvi je proto součástí druhé výzvy.

Ta ukazuje konkrétní východisko. Důraz na ono „dnes“ je šancí a důvodem k povzbuzení (παρακαλεῖτε)⁷⁰⁷ jeden druhého (3,13; srv. 1 Te 5,11.13; Ko 3,13). Způsob, jak obstát v mezidobí „dokud trvá ono ´dnes´“ je tedy každodenní „služba vzájemné parakléze, která je spjata se zvěstováním“.⁷⁰⁸ Tato

⁷⁰³ BDAG, s. 103. „Jak úzce je slovo spjata s ´neposlušností´ je možné vidět v Ř 3,3; Žd 3,19“ (Bullmann in: TDNT, 6:204; *kurzíva je moje*.)

⁷⁰⁴ BDAG, s. 153.

⁷⁰⁵ Schlier in: TDNT, s. 1:514.

⁷⁰⁶ Jiný raněkřesťanský spis, který se významně věnuje tématu odpadnutí je Pastýř Hermův (např. Vis. III.7,2 aj.). Zvláště výrazné téma o možnosti či nemožnosti návratu po odpadnutí nabízí srovnání Pastýře hermova s listem Židům. Budu se mu více věnovat při výkladu parenetické pasáže v Žd 6. Více k tématu odpadnutí v kapitole 2.4.3 (Situace a oponenti) a 2.6.4 (Teologie).

⁷⁰⁷ P¹³ čte παρακαλεσατε. Jde o první použití termínu v listu Židům (10,25; 13,19.22). Jeho základní význam je silně apelovat a vyzývat. Tento apel může zahrnovat napomenutí i povzbuzení či pozvání. Tak BDAG, s. 765. Celý list označen jako slovo exhortace (13,22).

⁷⁰⁸ FILIPÍ, *Verbum Solatii*, s. 96.

pastýřská služba je na místě, neboť někteří sbor už opustili či společná shromáždění zanedbávají (10,24-25). Hodnota společenství není dána tím, jak nás nahlíží nepřátelské okolí, ale v tom, že jsme společníky samého Krista.⁷⁰⁹

Johnson⁷¹⁰ si všímá, že „v Písmu je slovo ‚dnes‘ užito nejvýznamněji v promluвах Mojžíše v Deuteronomiu, kde jsou lidu opakovaně ‚dnes‘ sdělovány na ně ze smlouvy vyplývající nároky“ (Dt 4,1.2.26; 5,3; 6,2; atd.). Zřejmě tedy součástí napomínání je i aktivní připomínka Kristových nároků na věřící. „Dnes“ je lhůta, kdy trvá Boží řeč k nám a čeká na naši reakci. Termín σήμερον se opakuje ještě dvakrát (3,15 a 4,7) a tak může být právem považován za stěžejní parenetické slovo tohoto kázání. I zde jsou ale posluchači varováni před důsledky opomenutí tohoto aktivního způsobu víry ve společenství (ἴνα μὴ σκληρυνθῆ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας). I ty jsou vyjádřeny jen hypoteticky a ne nutně pro všechny (τις ἐξ ὑμῶν). Sloveso σκληρύνω (3,8.13.15.; 4,7) patří rovněž ke stěžejním termínům, neboť vychází přímo ze znění Žalmu. Tato tvrdost či zatvrzení zřejmě úzce souvisí s vědomým odmítnutím Boží řeči, nevírou (Sk 19,9; Ř 9,18) a oklamání hříchem (ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας). Termín ἀπάτη v sekulární řečtině může znamenat buď „podvod“ nebo „iluzi“ (např. v divadle). V Novém zákoně se objevuje často ve spojení s vábivostí majetku či klamnými vášněmi (Mk 4,19; Mt. 13,22; L 8,14; 2 Pt 2,13 nebo Ef 4,22).⁷¹¹

První parenetická sekce tohoto kázání je uzavřena podmíněčným – a přece povzbuzujícím – připomenutím, že máme účast na Kristu (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν), jen když si tuto započatou skutečnost zachováme až do konce (ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατὰσχῶμεν) (3,14; srv 2,11; 3,6; 6,11). Johnson⁷¹² vcelku šťastně překládá τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως jako „počátek této skutečnosti“, resp. „tuto realitu, kterou jsme započali“, čímž správně odlišuje, že se tu nepoukazuje jen na potřebu zachovat dogmatickou pravdu (přesvědčení), ale spíše už započaté „společenství s Kristem“. Podle O'Briena⁷¹³ by fráze μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ

⁷⁰⁹ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 150–151.

⁷¹⁰ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 114.

⁷¹¹ Oepke in: *TDNT*, s. 1:385. Zřejmě ale v našem oddíle nenaráží na klamné učení, jak to nacházíme v 2 Te 2,10 a Ko 2,8 („dejte si pozor, aby vás někdo nesvedl, διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης“). Ani narativ Nu 14 ani kontext oddílu Žd 3-4 nespátřuje problém adresátů v podlehnutí cizímu učení.

⁷¹² JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 118.

⁷¹³ O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 150.

mohla sdělovat stejnou skutečností jako ono pavlovské bytí „v Kristu“ (Ř 12,5; 2 K 5,17; Ef 4,45-16).

Výklad první části z Žalmu 95 (3,15-19)

Teprve po exhortacích autor stočí pozornost posluchačů zpět (Žd 3,15) k citaci veršů 7b-8a z Žalmu 95, který zde zopakuje (srv. 3,7-8) a následně midrašovským způsobem vyloží. Nejprve zazní tři řečnické otázky vykládající text o slyšení, zatvrzování srdce a Božím hněvu. Na každou otázku předpokládaný čtenář spolu s kazatelem odpovídá kladně: slyšeli a zatvrdili se všichni Izraelci pod Mojžíšovým vedením (3,16); padli ti, kteří zhřešili a na které se 40 let Bůh hněval (17); těmto bylo přísaháno, že nevejdou (18). Portrét izraelského lidu je vyličen celou sérií negativních slov. Koncentrace těchto termínů začínající prvním písmenem řecké abecedy vizuálně i akusticky podtrhuje negativní náboj a postoje zatvrzení v celé první části tohoto kázání (3,12-19):⁷¹⁴ ἀπιστία ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ (12); ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας (13); ἀμαρτήσασιν (17), ἀπειθήσασιν (18), ἀπιστίαν (19).

Předběžný závěr tedy zní, že zlé a nevěrné srdce je problémem, proč lid nevešel do zaslíbení země.⁷¹⁵ Logika autora spočívá v tom, že jde o vědomou zatvrzelost, hřích, neochotu důvěřovat, poslechnout. Toto téma se bude opakovat i v druhé části (4,1-11), počínaje výzvou (4,1).

Exkurs: Věrnost Boží a nevěrnost lidu (Římanům a Židům 3-4). Téma zaslíbení, věrnosti Boží a nevěrnosti Božího lidu je klíčovým tématem apoštola Pavla v listu Římanům (3,3; 4,20; 11,20.23). Zajímavá je i terminologická podobnost obou textů, která naznačuje provázanost obou myšlenkových světů (nikoliv však literární závislost):

⁷¹⁴ tak LANE, *Hebrews 1-8*, s. 84.

⁷¹⁵ Srv. Barn 4,6-8, kde však negativní příklad Izraelců autorovi slouží k přímé polemice s židovstvím.

	Římanům	Židům	
3,3	τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες , μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει	Βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται ἐν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστήναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος	3,12
4,20	εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει , δοῦς δόξαν τῷ θεῷ	καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν	3,19
11,20	καλῶς τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας, μὴ ὑψηλὰ φρόνει ἀλλὰ φοβοῦ	φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι	4,1
11,23	κάκεῖνοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ , ἐγκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς	καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθ' ἅπερ κάκεῖνοι · ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκρασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν	4,2

Druhá exhortace (4,1-2a)

Než pisatel vyloží druhou část citace Žalmu 95, zazní exhortace (4,1), která je obsahově zřetelně provázaná s výzvou (3,12) a otvírá dveře výkladu následujícímu (podobně jako v prním případě) – o Božím odpočinutí. Autor užívá silnějšího výrazu k synonymnímu k βλέπετε, a totiž φοβηθῶμεν – tentokrát však již v oblíbené první osobě množného čísla. Fenomén strachu nemusí být vždy negativní. Pisatel listu Žd s ním pracuje důmyslně a vidí jeho všechny možné polohy (srv. 2,10; 4,1; 10,35; 12,21nn). Rétorické využití emocí je samozřejmě nejen efektním, ale i velmi efektivním způsobem komunikace.⁷¹⁶

Explicitní výzva ke strachu je v listu spíše ojedinělá, ale plejáda synonymních sloves takto zabarvených a především způsob zpracování varovných výkladových pasáží nejednou obavu u čtenáře působí (možná nejsilněji to zazní ve vyvrcholení v Žd 12,14-29). Lze tedy říci, že pisatelova parenetická strategie nespočívá ve snaze potlačit nebo se zbavit obav ze svého okolí, ale spíše v ukázání Božích realit, které se samy ukazují být mnohem hrozivější a tím paradoxně přinášející novou perspektivu a úlevu tváří tvář

⁷¹⁶ „klasický příklad *pathos* argumentu“ (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 124.)

utrpení.⁷¹⁷ Paradoxně, v listu tak výrazný koncept strachu nestojí v konfliktu s apelem k odvážné jistotě (παρρησία), naopak oba apely se doplňují (3,6; 4,16; 10,19-31).

Předmětem tohoto strachu je „zmeškání“ (ὕστερέω)⁷¹⁸ vstupu do dne odpočinku. Je zmeškání výrazem Božího hněvu, soudu (2,2; 3,17)? Anebo je to vyjádření naší vůle „nevejít“ tam, kam jsme byli pozváni (nevěnování pozornosti, pohrdnutím spasením)? Pravděpodobně platí obojí. Přesto autor dává důraz na křesťanovo rozhodnutí k víře. Parenetický náboj této výzvy dodává časová limita, kdy trvá zaslíbení (ἐπαγγελία)⁷¹⁹. Jak již bylo řečeno, „dnes“ je milostivou lhůtou Božího volání. Délka onoho „dnes“ však má svůj konec. Během této doby je třeba dojít do cíle (ἄχρις – 3,13; μέχρι τέλους – 3,14; srv. 3,6), tak jako Kristus došel do cíle svého povolání (τελειόω – 2,10; 5,9, aj.).

Apel této druhé exhortace o vejítí do Božího odpočinku (4,1) zaznívá i ve třetí závěrečné exhortaci (4,11), takže dohromady uzavírají oddíl 4,1-11. V přechodu k výkladovému oddílu (4,2a) však zazní ještě jedno pareneticky laděná informace: „také nám byla zvěstována dobrá zpráva (εὐηγγελισμένοι) stejně jako i jim.“⁷²⁰ Předně má tato poznámka za cíl ztotožnit situaci křesťanské komunity se starým lidem izraelským. Ale druhotně nás tu autor opět upomíná na počátky zvěstování „spasení“ (2,3) i následné katecheze (6,1n). Vanhoye⁷²¹ se domnívá, že „evangelizací“ - zvěstováním dobré zvěsti se zaslíbením, kterou slyšel izraelský lid, může být míněno Mojžíšovo a Jozuovo slovo o „velmi dobré zemi“ plné medu a mléka, kterou Bůh dává svému lidu (Nu 14,7; Dt 1; srv. Mk 1,15!).

⁷¹⁷ Autor v listu Žd ukazuje, že oba koncepty strachu se vzájemně ovlivňují. Existuje oprávněný strach a neoprávněný, parenetický program autora Žd tak spočívá do jisté míry v tom, že učí rozlišit jeden od druhého (GRAY, *Godly Fear*, s. 205).

⁷¹⁸ Termín ὕστερέω se v listu objevuje třikrát (zde 4,1, dále 11,37 a 12,25). Je možné přeložit ve smyslu „pobýt“ či „přijít zkrátka“ nebo „nedostávat se“. V původním významu zdůrazňuje spíše důvod zmíněného nedostatku, který spočívá v nedokončení úkolu, nedojítí do cíle, promeškání příležitosti či schůzky. BDAG, s. 1043.

⁷¹⁹ Termín do jisté míry nahrazuje v listu Žd etymologicky příbuzný termín εὐαγγέλιον, který se vyskytuje ve slovesné formě v Žd 4,2.6 (PFITZNER, *Hebrews*, s. 80). Pro autora je důležitý důraz na zvěst o naději, tedy zaslíbení, které se má teprve naplnit (6,12.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9.13.17.33.39).

⁷²⁰ ČEP překládá εὐηγγελισμένοι stejně jako ἐπαγγελία – tedy „zaslíbení“. V listu se oba termíny skutečně propojují (viz pozn. výše), nicméně v tomto verši se klade spíše důraz na „předání zvěsti“, tj. „evangelizaci“.

⁷²¹ VANHOYE, *A Different Priest*, s. 138–139. Podobně BROŽ, *List Židům*, s. 69.

Výklad druhé části z Žalmu (4,2b-10)

Oddíl Žd 4,2-10 staví posluchače křesťanského společenství do situace izraelského národa, který také měl vejít do zaslíbené země skrze víru. Ellingworth si všímá, že autor se v rozpracování tématu lidu na poušti a křesťanské situace vyhýbá termínům jako je „Izrael“ nebo „církev“, které by „riskovalo narušení jednoty Božího lidu“.⁷²² Tématika Exodu a putování Božího lidu patří k základním charakteristikám církve v pojetí epištoly Žd. Autor vědomě navazuje na tradici židovskou,⁷²³ ale i raněkřesťanskou.⁷²⁴ Přesto pastýř sboru přináší čerstvý pohled tím, že identifikuje křesťanské společenství s obrazem Izraelců, kteří byli již *na samém konci* pouštní anabáze, tedy *těsně před vstupem* do zaslíbené země (12,22). Zde se totiž odehrává ten moment rozhodnutí vejít do Božího odpočinutí. Boží zaslíbení o odpočinutí totiž trvá navzdory lidské nevěrnosti (4,6-11). Odstrašující příklad Izraelců však nemá sdělit, že všichni v minulosti padli pro nevěru. Toto polemicky protižidovské čtení našeho textu je vyvráceno nejen výčty „nepřeberných“ příkladů víry židovského národa (Žd 11 aj.),⁷²⁵ ale i samotným faktem, že v židovské biblické tradici samotné je narativ knih Mojžíšových běžně užíván jako odstrašující (i kladný) vzor. Kontrast vede spíše současné čtenáře k tomu jedinému způsobu, jak do odpočinutí vejít – totiž skrze víru (4,2).

Poté autor přesouvá pozornost ke dni odpočinutí z druhé části citovaného oddílu z Ž 95 obohaceným pohledem na Boží odpočinek (Gen 2,2 v Žd 4,4). Postupuje midrašovskou technikou *gezera šava* – tj. užití stejného slova užitého na jiném místě v jiném kontextu. Překvapivé spojení těchto dvou textů

⁷²² ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 215.

⁷²³ Dt 4-6; Joz 24,1-15; Neh 9,8-23; Ž 104, 134, 135; Oz 3,14-15; Jr 2,1-3,5 a mnoho dalších biblických textů s narážkami na tyto události. Dále je tu celá řada pozdějších židovských autorů, kteří na tematiku putování pouští navazují v pozitivním i negativním smyslu (přehled nabízí JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 120–121.)

⁷²⁴ J 6,31nn.48-50; Sk 7 a zvláště pak Pavlův text 1 K 10,1-13, který má podobnou pointu jako Žd 3.

⁷²⁵ Paul Ellingworth má pravdu, že se tu kontrast vede mezi tehdejšími Božím lidem a současným, nikoliv mezi církví a synagogou (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 241.). Na druhou stranu nadpis kapitoly v jeho komentáři na Žd 4,2 („selhání generace pouště je naše příležitost“) spíše evokuje Pavlův list Ř 11,28nn než logiku autora v Žd 4. Ve skutečnosti autor se nepotřebuje vymezovat ani proti generaci pouště, ale užívá ji pouze jako příklad pro věřící křesťany.

zajišťuje právě termín *κατάπαυσις*,⁷²⁶ který je základem další argumentace. Jde o velmi frekventované slovo této pasáže (Žd 3,11.18.; 4.1.3.5.10n), provázané s dalším pozoruhodným slovem *σαββατισμός*⁷²⁷ (4,9). Den odpočinku, den sobotní, tak vyjadřuje nejen časový údaj, ale z výkladu Žalmu 95 je zřejmé, že jde i o metaforický pojem prostorový, stejně jako liturgický a vyjadřující i stav určitého dovršení životní duchovní pouti. Tato typologie (nikoliv alegorie) sobotního dne je stěžejním eschatologickým konceptem v listu Žd. Tématika žalmového „dnes“ je aktualizována (4,7): nyní určuje Bůh jiné „dnes“. Jozue sice dovedl lid do zaslíbené země, „odpočinutí“. V době Davidově zaznívá nové žalmistovo „dnes“, tudíž hovoří se o jiném dni. Je to ten Boží den odpočinutí, který je teprve před námi, ačkoliv ho už částečně zakoušíme.

Pisatel tak pracuje se třemi koncepty šabatu, odpočinutí najednou (*HomHeb VI,1*), z nichž ten třetí je pro adresaty nejdůležitější. Den odpočinutí podle Písem dosud nenastal. Tento pohled pisatele listu je zakořeněný už v židovské výkladové tradici.⁷²⁸ Výklad částečně směřuje k platonickému náhledu na Boží odpočinutí v nebi, které je to konečné a reálnější, než to zdejší na zemi, které ho pouze předchází, naznačuje. Téma odpočinku je ale i popisem sedmého dne stvoření, čas z radosti z vykonaného díla, ale také čas k oslavě Boha v bohoslužbě. Místo, kam lze dojít, stav srdce, kterého lze docílit. Jedná se o natolik bohatou ilustraci, že není zřejmé, nakolik rozvíjí klasické biblické a židovské téma, nakolik zpětně odráží v zrcadle i situaci adresátů. Jakkoliv list Žd už více neozřejmí povahu tohoto odpočinku, je zřejmé, že ho máme vnímat v kontextu dalších klíčových pojmů v listu – počínaje spasením (2,3), dojitím do cíle (3,14), město přicházející (13,14), nebeská zem (11,16), neotřesitelné království (12,28). Dohromady tak vzniká proud metaforických vyjádření už nyní realizované a přece budoucí eschatologie,⁷²⁹ která je spolu s christologií

⁷²⁶ Doslova znamená „stav, kdy přestane práce nebo aktivita“. Ve 2 Mak 15,1 spojeno se šabatem. Ve SZ ale získává i rozměr „místa odpočinku“ (Dt 12,9, Ž 131,14). BDAG, s. 523. Podrobně se tomuto termínu věnuje WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 268–273.

⁷²⁷ Slovo *σαββατισμός* je hapax legomenon v celé Bibli (v LXX ani jednou, v NZ pouze zde). Je naprosto ojedinělé i v nebiblické helenistické literatuře, vyskytuje se pouze u Plutarcha ve spisu *Superstitiones* 3 (II, 166a). Lohse in: TDNT, 7:34.

⁷²⁸ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 98.

⁷²⁹ DeSilva se brání milenalistickému pohledu stejně jako jakémusi prozatímnímu vstoupení do odpočinutí. Hovoří spíše o božské říši, která leží za vší pozemskou realitou stvoření. Do této Boží říše, jeho města, vstupujeme podle autora listu Žd už nyní, skrze vyznání, křest, bohoslužbu a toho, který věřící předešel. Zůstaneme v ní či budeme touto říší pohlčeni až při završení času. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 163. V autorově spojení *κατάπαυσις* a

základem křesťanské víry, ale i konkrétní nabídkou ku pomoci tomuto zkoušenému společenství.

Třetí exhortace (4,11)

Závěrečná exhortace (4,11) končí negativní formou podobně jako exhortace, kterými začal první i druhý oddíl (ἵνα μὴ; srv. μήποτε 3,12 a 4,1).⁷³⁰ Zaznívá ale zároveň i nadějná naléhavá výzva opět v první osobě plurálu: σπουδάσωμεν⁷³¹ οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν (4,11), která vyzývá k opuštění strnulosti a k razantnímu uchopení zvěstovaného zaslíbení.⁷³² Autorova symbolika putování k cíli (spíše než čekání na příchod Kristův), kdy teprve po našem dosažení cíle se splní zaslíbení, je v rámci Nového zákona spíše ojedinělá. Přesto ve své podstatě navazuje bohatou tradicí, kdy se existenci křesťanů popisuje jako aktivní vyznavačský život v cizině, kde věřící čeká na svůj pravý domov v nebesích (J 14,1-7; 2 K 5,1-10; F 3,20n; 1 Pt 2,11; Diog 5,5.9; 6,1; aj.).

Doxologie: oslava Božího slova

Midraš na Žalm 95 je uzavřen doxologií na slovo Boží. Není shoda všech badatelů, že tato pasáž – svým tématem i stylem zřetelně odlišená – patří do tohoto celku. Pohled Vanhoye⁷³³ je však přesvědčivý, když chápe oslavu Božího slova jako závěrečnou doxologii kázání na text Ž 95 (resp. další zmíněné starozákonní oddíly). Doxologie také jednoznačně podtrhuje samotný počátek citace jako živého slova Božího. Nyní slyšíme, nejen, že mluví dnes, ale má moc (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς). Slovo jako meč broušený na obě strany (srv. Ef 6,17 a Zj 1,19) rozsuzuje touhy a myšlenky srdce, duše i ducha (1 Te 5,23). Zde zní varovný i nadějný tón, neboť o srdci zlém a nevěrném už byla řeč (3,12). Autor zde sděluje, že víra ve Slovo může způsobit změnu v životech křesťanské komunity. Slovo je tu personifikováno, tak jako

σαββατισμός (4,9) nelze cíl cesty chápat jen jako popis místa a pokyn k liturgickému přícházení ke Kristu, ale jistě i jako budoucí naplnění zaslíbení (*contra* Kraus, *Heb* 3,7-4,11, s. 288–289). To je zřejmé v kontextu celého listu i opakujících se motivů vytrvalosti (více viz THOMPSON, *Hebrews*, s. 99–10; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 164–165).

⁷³⁰ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 215.

⁷³¹ Sloveso má význam „spěchat“ nebo „uspíšit proces“, nejčastěji v NZ užíváno ve smyslu být „zvláště zaujat“ pro věc, „být horlivý“, „vykonat vše *proto, aby*“ (BDAG, s. 939).

⁷³² Autor „ví, že pozitivní akce je nejlepší cestou, jak se bránit proti nebezpečí pádu“ (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 142.).

⁷³³ *Ibid.*, s. 29–31 a 129.

starozákonní božská Moudrost, tedy je to Bůh a možná dokonce i Syn:⁷³⁴ $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ soudí i zachraňuje.

3.2.4 Shrnutí – situace komunity a pareneze (Žd 3,1-4,13)

Situace adresátů

Co tento oddíl sděluje o situaci adresátů, jimž je toto kázání směřováno? Kázání rozvíjí portrét izraelského národa, nikoliv komunity listu Žd. Oddíl 3,7-4,13 předně dává lekci z „velmi krátké historie Neposlušného“ lidu Božího⁷³⁵ v kontrastu s věrností Syna, který se s tímto lidem solidarizoval (Žd 3,1-6; 2,11). Opakovaně připomínaná ilustrace putujícího národa do zaslíbené země, může být prospěšná pro sbor, kterému autor píše. Snad dokonce může být jakýmsi biblickým obrazem či odrazem komunity, zvláště v tématu ohrožení malátností a apostázi. Můžeme zde hovořit o implicitním čtenáři, jak ho skrze Písmo pisatel projektoval. Vzhledem k tomu, že máme dobré důvody si myslet, že pisatel listu znal sbor adresátů, nemusí tento obraz adresátů být tolik vzdálený skutečné realitě. V tomto portrétu hraje významnou roli pareneze směřující adresáty ke dni odpočinku. Téma odpočinku je zřejmě úmyslně akcentováno i s ohledem na dřívější i současnou situaci sboru projevující se „únavou“, která je v listu opakovaně zmiňována (např. 12,12n).

Nebezpečí – problém a důsledky

Den zkoušky/pokoušení (3,8) je situace komunity, která se podle autora rovněž nachází na jistém rozcestí.⁷³⁶ Také jí hrozí neposlušnost, nevěrné (nevěřící) srdce, zatvrzelost, klam hříchu, a proto v důsledku i odstup (odpadnutí) a podlehnutí podvodu (3,12n). Tyto negativní termíny naznačují pastýřovo přemýšlení o rizicích sboru, kterému adresuje svůj list. Terminologie je to natolik silná, že nemůžeme hovořit o „nevědomém“ postoji věřícího. Přesto žádný z těchto termínů nevyjadřuje otevřenou revoltu, aktuální odmítnutí Boha⁷³⁷ a varování jsou pečlivě formulovaná v hypotetické rovině a mohou se týkat „jen některých“ (3,12-13). Podobně jako jsme to pozorovali v Žd

⁷³⁴ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 132.

⁷³⁵ COCKERILL, *The epistle*, s. 153.

⁷³⁶ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 258–259.

⁷³⁷ tak ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 222., který chápe hlavní problém adresátů v pasivitě.

2, to co nejvíce ohrožuje společenství, není pokračující nepřátelství, trpění nedostatkem úcty a majetku, ale nedůvěra v Boha.⁷³⁸

Parenetické výzvy a rétorika

Srovnání Ježíše s Mojžíšem vede k pozitivně formulované výzvě „hledte/soustřeďte se“ na apoštola a velekněze našeho vyznání (3,1), ale končí podmínkovou větou „tímto domem jsme my, pokud si až do konce zachováme smělou jistotu a radostnou naději“ (3,6). V tomto podmíněčném módu „dokud je čas“ a „aby ne“ se nachází pareneze v následujícím oddíle 3,7-4,11 a je řízena slovesy v imperativu: „hledte/střežte se“ (3,12), následována výzvou „napomínejte se“ (3,13), explicitní výzvou k pravé bázni („bojme se“) před Bohem, který bude soudit (4,1) a zakončena „usilujme“ (4,11).

Autor tedy pečlivě střídá pozitivní i varovné apely, přičemž v této pasáži převládá varovný tón. Součástí parenetické, rétorické strategie autora je také oslovování adresátů termínem „bratři“ (3,1.12). V oddíle 3,1-6 i 3,7-4,11 sledujeme stejný autorův postup, kdy začíná imperativy a konjunktivy druhé osoby množného čísla a postupně přechází ke slovesným tvarům v první osobě množného čísla. Varovná pasáž pracuje rovněž s argumentací skrze *pathos*, zvláště s motivem strachu, ale i naděje Božího slova znějící „dnes“.

Teologické ukotvení pareneze a provázanost s výkladem

Parenetický oddíl 3,1-4,11 je do značné míry samostatný oddíl, který rozvíjí nové myšlenky a teologicky je zpracovává. Nejvýraznější teologické ukotvení pareneze spočívá ve výkladu Žalmu 95 a narativu z Nu 14 (do určité míry podobné 1 K 10,1-22), z nichž jsou autorem zvláště pointované výroky typu „dnes“, „nezatvrzujte srdce“ a „vejít do odpočinutí“. Exhortace je zásadně zakotvena v Písmu, skrze které aktuálně hovoří sám Bůh.

Náš oddíl je ale zároveň úzce provázán s celkovou teologickou koncepcí listu. Konkrétně navazuje na výklad o Kristově božském postavení a jeho následném ponížení, ve kterém se solidarizoval s potomky Abrahamovými, svými bratry, a ukázal se jako věrný velekněz v Boží službě (2,17). Téma věrnosti a víry je významným motivem Žd 3-4, který je ukázán na pozitivním příkladu Mojžíše a Ježíše a negativním příkladu Božího lidu na poušti. Téma víry a věrnosti bude nadále v listu opakovaně rozpracováno, nejsilněji v Žd 11.

⁷³⁸ DE SILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 148.

Je pozoruhodné, že nejdelší souvislý parenetický oddíl Žd 3,7-4,13 - v listu tak výsostně christocentrickém - obsahuje jedinou zmínku osoby Ježíše Krista v 3,14. V kontextu 1,1-3,6 a následujícího oddílu 4,14-5,10 je ale zřejmé, že započatá nová realita a s ní spojená výzva k vyjití do zaslíbeného Božího odpočinutí zaznívá „dnes“ skrze Ježíše, Syna Božího, našeho bratra, apoštola, velekněze.

Stará Písma jsou slovem Ducha svatého, je to přítomné mocné Slovo oddělující i ty nejtajemnější neproniknutelné zákoutí lidské duše, a které aktuálně přichází k posluchačům skrze bohoslužebné kázání pastýře a autora této epištoly. Je nutné strážít přesvědčení/novou realitu (3,14), které jim bylo zvěstováno (4,1-2a). Poté však i nově uslyšet Boží hlas a aktivně (4,12) vyjít na cestu do Božího odpočinutí. Tímto tématem je tak náš oddíl neoddělitelně svázán s celkovou teologickou koncepcí epištoly.

Také teologie „odpočinutí“ - nikoliv v našem zúženém rekreačním slova smyslu, ale právě v tomto pestrém a aktivním pojetí ve společenství s Bohem i lidmi (už zde ve vzájemném napomínání i v eschatologické budoucnosti) – je reakcí na únavu adresátů z trvajících utrpení a nesení Kristova kříže (srv. Žd 12,12-13).

3.3 Máme velekněze:

chopme se vyznání a přistupme (Žd 4,14-16)

V této krátké přechodové pasáži se budeme věnovat několika klíčovým otázkám. Zaprvé, jak je oddíl 4,14-16 provázán s předchozí i následující výkladovou pasáží, a jak navazuje na další parenetické pasáže.

Zadruhé, pokusíme se zaměřit na dva klíčové kohortativy, které určují parenezi oddílu s otázkou, k čemu vyzývají a jak lze tyto výzvy zařadit do diskursu ostatních výzev v listu.

Zatřetí, budeme si opět všimnout literárních i rétorických prvků v této pasáži stejně jako teologického zakotvení exhortací.

Začtvrté, jak autor v tomto oddíle implicitně vykresluje situaci adresátů, kterým je pareneze určena?

3.3.1 Kontext a struktura

Žd 4,14-16 se skládá ze dvou výroků o povaze Ježíše velekněze (máme/nemáme) a dvěma exhortacemi (uchopme/přístupme), které tvoří v textu gramatický paralelismus (14b/16) a po sémantické stránce synonymický paralelismus membrorum (14a/15; 14b/16):

výrok A (4,14a)	ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ	výrok B (4,15)	οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοίωτα χωρὶς ἁμαρτίας
exhortace A (4,14b)	κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας	exhortace B (4,16)	προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαίρον βοήθειαν

Tematická blízkost Žd 4,14 k předchozí sekci vede některé badatele k názoru, že se teprve zde uzavírá předchozí pasáž.⁷³⁹ Verš skutečně dobře navazuje na předchozí midraš o neposlušnosti Božího lidu, ale možná zřetelněji už na 2,17 a 3,1-6, kde se popisuje nutnost vidět Ježíše jako toho, kdo v kontrastu s nevěností lidu zůstal věrným. Přesto asi dává větší smysl vnímat 4,14-5,10 jako celistvou pasáž a doxologii 3,12-13 jako logický prozatímní závěr pareneticko-homiletického midraše na Žalm 95. Ještě silněji než s předchozím oddílem se 4,14 váže s následujícími verši 15-16 (jak naznačuje i provázanost paralelismů – viz tabulka výše), resp. 4,14-5,10.⁷⁴⁰ Vázacím poutem je pojednání o úloze Ježíše velekněze v nejprve parenetické rovině (4,14-16), a poté výkladové (věčné velekněžství Kristovo ve srovnání s levitskou službou kněží 5,1-10).

⁷³⁹ Lane argumentuje, že exhortace ve verši 14 “is not an afterthought, but the intended conclusion of the entire argument”. Dělí oddíly 4,1-14 a 4,15-5,10 (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 105). Podobně Vanhoye, který spatřuje v 3,1-4,14 samostatnou jednotku (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 145–147; Brož, *List Židům*, s. 77), kde 3,1 a 4,14 tvoří *inclusio*. Griffiths argumentuje pro toto členění přítomností částice „οὖν“ (14x v Žd a nikdy jím podle Griffithse nezačíná nový oddíl) a „λόγος“ (4,13), kterým je ve 4,14 míněn Ježíš (GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*, s. 88–89).

⁷⁴⁰ Vymezení oddílu jako 4,14-16 jako samostatného celku preferuje většina badatelů: WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 291n; GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 79–82, 144; ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 265; KOESTER, *Hebrews*, s. 291–2; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 137; MITCHELL, *Hebrews*, s. 112; THOMPSON, *Hebrews*, s. 112; O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 179, aj.

At' už jakkoliv, shoda panuje v tom, že celá pasáž 4,14-5,10 slouží jako závěr předchozí série argumentů týkajících se Ježíšova lidství a velekněžského povolání, které má výrazný akcent milosrdenství (2,17-18) a vyzývá k pohledu na Ježíše skrze víru (3,1). Zároveň tímto oddílem (4,14-5,10) pisatel otevírá rozsáhlý výklad Ježíše velekněze podle řádu Melchisedekova (6,20-10,18). Tento fakt je podtržen i zřetelnou sérií paralel mezi 4,14-16 a 10,19-23, které tvoří v listu výrazné *inclusio* (viz níže).⁷⁴¹

<u>Žd 4,14-16</u>	<u>Žd 10,19-23</u>
<p>¹⁴ Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.</p> <p>¹⁵ οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.</p> <p>¹⁶ προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν.</p>	<p>¹⁹ Ἐχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ²⁰ ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,</p> <p>²¹ καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ,</p> <p>²² προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφῶρᾳ πίστεως βεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ· ²³ κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος,</p>

3.3.2 „Máme velekněze, který prošel nebesy“ (první výrok)

Důraz Žd 4,14 není položen ani tak na teologické výpovědi o velkém veleknězi, Synu Božím, který prošel nebesy, ale paradoxně na obyčejném ἔχοντες οὖν (“máme tedy”). Weiss⁷⁴² upozorňuje na vyznavačský charakter tohoto prohlášení (*Bekennntnis Satz*) v rámci křesťanské komunity (srv. 10,19; 12,1), které se pisatel cítí být součástí (“my”). „Máme tedy“ Ježíše, který jako

⁷⁴¹ Tučně jsou zvýrazněny explicitní shody, *kurzívou* pak implicitní obsahové shody.

⁷⁴² Weiss (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 292–293 je jedním z mála komentátorů, kteří vypichují vyznavačskou a parenetickou dimenzi pisatelova prohlášení.

„mocný velekněz prošel nebesy“. Termín μέγας je „označení znamenitosti“ a smí vyjadřovat výjimečnou kvalitu milosrdného kněze ku pomoci (4,16; 2,17).⁷⁴³ Fráze διελθλυθότα τούς ούρανούς může narážet na židovské apokalyptické chápání, které zná více nebeských vrstev (1 Hen 14-19; 70-71; 2 Hen 67; 3 Hen 6-7; ZLev 2,7; Nanebevstoupení Izajáše, apod.).⁷⁴⁴ Přesto nemusíme počítat jednotlivá nebe jako v 2 K 2,12 a apokalyptické literatuře, neboť autor je zjevně zaujat především cílem Kristova průchodu. Ježíš je totiž velekněz, který nejen „prošel nebesy“,⁷⁴⁵ ale byl vyvýšen i „vysoko nad nebesa“ (Žd 7,26).⁷⁴⁶ Autorovo užití metafory Ježíše, který prošel nebesy do božské přítomnosti, odráží rovněž starozákonní obraz kněze, který prochází svatyní svatých o Dni smíření.⁷⁴⁷

Jsou nám tu tak ukázány dva portréty velekněze, jednak jako zástupce před Bohem, ale i toho, který pro věřící otevřel cestu, aby šli v jeho šlépějích. Myšlenka Ježíše procházejícího nebesy by neměla smysl, kdyby nebyla spojena s nadějí, že věřící mohou následovat Ježíše jako svého Vůdce a Průkopníka této cesty (Žd 2,10; srv. 6,19-20; 10,19-20). Klíčový koncept velekněžství tu názorně stojí po boku druhého nejčastějšího christologického označení v Žd, Syn Boží.⁷⁴⁸ Ježíšovo synovství bylo rozříkání v Žd 1-2, velekněžství poprvé oznámeno ve 2,17 a více vyloženo až zde ve 4,14-5,10. Jedná se zároveň o dva důležité židovské mesiášské koncepty.⁷⁴⁹

3.3.3 „Uchopme vyznání“ (první exhortace)

Působivý vstup k uvedení mesiáše Ježíše skrze „máme tedy“ je završen první exhortací „κρατώμεν τῆς ὁμολογίας“. Je možné, že ὁμολογία v Žd 4,14 se může úzce pojit i přímo s vyznavačskou „formulí božského synovství (4,14;

⁷⁴³ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 103.; WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 293.

⁷⁴⁴ K židovským představám, henochovské literatuře a roli andělů více v kapitole 2.1.2 (srv. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 115).

⁷⁴⁵ „durch Himmel hindurchgeschritten ist“ (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 293.).

⁷⁴⁶ Viz množné číslo v Žd 7,26: ὑψηλότερος τῶν ούρανῶν γενόμενος (srv. Ef 1,20-21; 4,10!).

⁷⁴⁷ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 94. KOESTER, *Hebrews*, s. 282.

⁷⁴⁸ K postavě velekněze a Syna viz kapitolu o christologii (2.6.2).

⁷⁴⁹ Koester se domnívá, že v Žd 4,14 se deklaruje kněžské a královské mesiášství Ježíše (KOESTER, *Hebrews*, s. 282).

6,6; 10,29)“. Pravděpodobně však nemůžeme toto křestní vyznání zužovat pouze na tuto formuli, neboť ὁμολογία se vyskytuje v Žd i s jinými tituly.⁷⁵⁰

Von der Osten-Sacken správně zdůrazňuje „dynamickou kvalitu“ řeckého slovesa κρατέω podobně jako v Žd 6,18. Podle Von der Osten-Sackena by κρατῶμεν mělo být přeloženo jako „uchopme“ spíše než „pevně držíme“.⁷⁵¹ Společenství je v návaznosti na 2,1 (je potřeba věnovat pozornost), i na - spíše pasívně formulované, ovšem v aktivním kontextu putování do cíle – sloveso κατάσχωμεν (3,6 a 3,14) znovu vyzváno zareagovat na slyšené slovo a chopit se svého vyznání. Dynamické chápání dává větší smysl i v souvislosti se slovesem προσερχώμεθα (4,16), které tvoří synonymický paralelismus s exhortací 4,14.

3.3.4 „Máme velekněze, který je schopen soucitu“ (druhý výrok)

Patnáctý verš posluchače doslova snese z nebe (14a) na zem. Před oči je postaven velekněz, který stojí na naší straně. Autor opět upřednostňuje pastýřský apel ještě před samotným výkladem.⁷⁵² Není bez významu, že úplně první dvě zmínky o Ježíši jako veleknězi v listu Žd nerozvíjí ještě téma spásy a oběti, ale právě téma pomoci, milosti a soucitu a pokušením věřících. Pozornost je upřena k soucitnému veleknězi (2,17-18; 4,14-16), než zazní teologická argumentace o postavení Ježíše velekněze vůči levitskému kněžství (5,1-10). Tyto momenty prozrazují pisatelův přednostní zájem pastýřský, spíše než dogmaticko-polemický. Mezi už zmíněným prvním oznámením tématu velekněžství (2,17-18) a naším textem (4,14-16) lze nalézt celou řadu verbálních podobností, proto oba úseky můžeme považovat za *inclusio*:

⁷⁵⁰ Viz diskusi k tomuto termínu při výkladu Žd 3,1 (3.2.2). Více také Michel in: TDNT, V:215 – 217; Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 267.

⁷⁵¹ Von der Osten-Sacken in: EDNT, II: 314 – 315; Čtení „držet se“ preferuje BDAG, s. 565.

⁷⁵² Výzva k pozornosti na slovo o spasení (2,3) zazní před tím, než samotný výklad o spasení skrze Krista (2,5-18); napomenutí, aby čtenáři neměli zlé a nevěrné srdce (3,12) předchází výklad citovaného Ž 94 o nevěrnosti Izraelců (3,15nn), apod.

Žd 4,15		Žd 2,17-18	
15a	οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα	17b	ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς
15b	μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν	18b	δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι
15c	πεπειρασμένον	18a	αὐτὸς πειρασθεῖς,
15d	δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας	17a	ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι

Žd 4,14-15 (srv. 1Kl 36,1)⁷⁵³ vykazuje vysokou rétorickou kvalitu. Poté co autor oznámí „máme velkého velekněze“ (ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν) ve verši 14, následuje zdánlivě protichůdné stanovisko „nemáme velekněze“ (οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα) ve verši 15, což bezesporu vzbuzuje zvědavost a potřebu poslouchat dále. Jde však jen o rétorický kontrast, protože druhá fráze je uvozena další zápornkou „neschopného soucitu“ (μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι), což nakonec vede k celkově pozitivnímu vyznění věty: „máme velekněze, který je schopen soucitu“.

Ježíšův soucit je představen jako výrazný rys jeho velekněžství. Výskytů výrazu συμπαθέω je v rané nebiblické literatuře velmi málo.⁷⁵⁴ Sloveso bylo podle Michaelise⁷⁵⁵ v aristotelovské éře spojováno s „tím, kdo trpí, zakouší... tak jako někdo druhý“ nebo kdo je „postihnut jako někdo jiný stejným utrpením, dojmy, emocemi“. Později slovo získalo význam „spolucítit s druhým, mít sympatii“. Termín συμπαθέω označuje schopnost spíše než nějaký skutek. Podle Michaelise se Ježíš „naučil znát ἀσθένεια v celé své velikosti a jako své vlastní poškození“, proto jeho soucítění pramení „z úplné obeznámenosti s vážností situace... takže může obsáhnout naši skrytou vinu.“ Michaelis⁷⁵⁶ považuje význam soucítění v Žd 4,15 za přesnější, než doslovné

⁷⁵³ Zřejmě se jedná o jeden z nejjasnějších odkazů 1. listu Klementova na list Židům. Tabulku srovnání 1 Kl a Žd viz v kapitole 2.2.

⁷⁵⁴ MOULTON, J. H., MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, s. 611. Rozšířenější je sloveso συμπάσχω.

⁷⁵⁵ Michaelis in: TDNT, V:935. Viz také M&M, *The Vocabulary*, s. 598.

⁷⁵⁶ Michaelis in: TDNT, V:935-936.

pochopení jako „spolu-utrpení“, přesto nejde jen o pouhou emocionální sympatii s druhým. Jak to shrnuje Johnson,⁷⁵⁷ „Kristus plně vstoupil do lidské zkušenosti utrpení“. Sloveso συμπαθῆσαι se tak stává společným průsmykem mezi christologií a situací adresátů listu Žd. Zde se obojí setkává. Vysvobození (4,16) je doprovázeno Ježíšovým lidským pochopením pokušení a utrpení, které zmítá s věřícím. Domnívám se, že συμπαθῆσαι v Žd 10,34 míří na tento soucit s bratry, kteří jsou ve vězení.

Soucit Ježíše se týká „naší“ slabosti. Tento popis smí blíže charakterizovat i konkrétní situaci adresátů listu. Autor (pomocí *ethos* argumentu) pokorně počítá sám sebe mezi slabé v křesťanské komunitě (ἀσθένεια ἡμῶν), což činí jeho apel osobnější a věrohodnější. Staví se tak po bok apoštola Pavla, který v 2 K 11,29 klade sugestivní řečnickou otázku korintskému sboru: τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι? ⁷⁵⁸ Zmíněný výraz ἀσθένεια označuje nedostatek síly.

V Septuagintě se, podle Lampeho,⁷⁵⁹ termínem překládá „křehkost těla“ (כְּשָׁר), která je leckdy i branou k hříchu. V helenistické řečtině je ἀσθένεια často překládána jako „slabost, neplodnost různého druhu“ nebo „čas těžkostí, nemoci“.⁷⁶⁰ Novozákonní užití ἀσθένεια je široké, Stählin uvádí okolo šesti významů.⁷⁶¹ V Žd 4,15 a 5,2 zdá se, význam slova odráží starozákonní chápání fyzické i psychické křehkosti a náchylnost k hříchu.⁷⁶² Tendence myšlení pisatele listu Židům naznačuje, že Ježíš sám měl tuto slabost, křehkost a náchylnost k hříchu (4,15b; 5,7nn). Ježíšovo lidství podle autora listu Žd obsahovalo osobní zkušenost s ἀσθένεια, která ho tak rovněž kvalifikovala na mocného s námi *sympatizujícího* přímluvce. Podpůrný argument pro toto

⁷⁵⁷ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 141. V německé tradici je silně zakořeněno čtení termínu συμπαθῆσαι jako „mitleiden“, které umožňuje oboje chápání. Srv. LUT nebo ELB. Podobně WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 295.

⁷⁵⁸ V jiné souvislosti naopak Pavel počítá sebe mezi silné, ale opět proto, aby mohl snášet slabosti slabých (Οφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βασιτάζειν καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν; Ř 15,1).

⁷⁵⁹ LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 243.

⁷⁶⁰ Stählin in: TDNT, I:490-493. Viz také M&M, *The Vocabulary*, s. 84.

⁷⁶¹ 1) pozitivní slabost (1 K 1,25.27), 2) slabost jako nezralost (Ř 15,1; 1 K 8,7; 1 Te 5,14), 3) fyzická slabost, tělesná nemoc (Mk 6,56; J 5,5; Sk 28,9; aj.), 4) vnitřní chudoba, nedostatečnost (např. Žd 7,18), 5) ekonomická slabost, chudoba (Sk 20,35) nebo 6) slabost jako hřích (Ř 5,6//8). Stählin in: TDNT, I:490-493.

⁷⁶² Takto chápe termín PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, s. 77; LANE, *Hebrews 1-8*, s. 107; CULLMANN, O., *Christology*, s. 94.

tvrzení lze najít v Žd 2,18, kde nacházíme podobnou rovnici: „protože sám prošel zkouškou utrpení, má moc pomoci těm, na které přicházejí zkoušky.“⁷⁶³ Podobně apoštol Pavel prohlašuje „Kristus zemřel na kříži ve slabosti“ (ἀσθένεια, 2 K 13,4). Pisatelův pohled na Krista je vzdálen popisu antického hrdiny, ale naopak vidí zápasícího muže závislého na Bohu.

Hloubka Kristovy sounáležitosti je vygradována výrokem Žd 4,15b: „vždyť na sobě zakusil všechna pokušení jako my, ale nedopustil se hříchu“. Také k tomu se vztahuje ono ἔχομεν ἀρχιερέα (15a). Prohlášení navazuje na výklad z Žd 2,17: „musel být ve všem podoben bratřím“ (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι). Autor už v Žd 2,18 tvrdí, že Ježíš má moc pomoci těm, kdo jsou pokoušeni. Nyní ve 4,15-16 výrok z 2,17-18 zopakuje a ještě prohloubí o sdílenou zkušenost pokušení (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα).

πειράζω (srv. 3,9) označuje zkoušet i pokoušet a patrně je rozumné ponechat obojí rozměr chápání tohoto verše i zde.⁷⁶⁴ Autor zde zřetelně činí další narážku na situaci komunity listu Žd, která čelí slabosti a zkouškám, možná i pokušením. Někteří badatelé se domnívají, že portrét pokoušeného Krista zde upomíná na jeho poslední dny života.⁷⁶⁵ Pisatel ale jistě hovoří šířeji i o celém pozemském životě Kristově, jak naznačuje paralelní výrok v 2,17 a především fráze ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (5,7), která rozepisuje pozemský život Ježíše, který se učil poslušnosti (srv. Žd 2,3b). Evangelia rovněž zmiňují více situací během pozemského života Ježíše, kdy byl pokoušen (L 4,1-13; Mk 8,33; Mk 12,15-16; J 16,15; apod.). Culmann⁷⁶⁶ tedy má pravdu, když píše: „toto prohlášení listu Židům... je asi nejodvážnější tvrzení v Novém zákoně o Ježíšově plně lidském charakteru.“

Weiss⁷⁶⁷ poukazuje na eklesiologický rozměr pisatelova úhlu pohledu na Ježíšovy zkoušky. On je trpící a pokoušený muž, který „měl před očima ve víře zkoušený sbor“. Pokušení vzdát se víry patří přitom k těm nejsilnějším pokušením. Z textů 2,18; 4,15 a 5,7-8 lze vyvodit, že autor tohoto druhu pokušení Ježíše nezavazuje, ba naopak. Víra, věrnost, poslušnost, to jsou

⁷⁶³ Tak i Bonhoeffer: “the real image of human flesh. His flesh is our flesh. Liability to sin and self-will are an essential part of our flesh.” BONHOEFFER, D., *Christology*. London: Collins, 1966, s. 112.

⁷⁶⁴ Tak i ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 268.

⁷⁶⁵ Např. KOESTER, *Hebrews*, s. 283.

⁷⁶⁶ CULLMANN, O., *Christology*, s. 95.

⁷⁶⁷ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 296.

hodnoty, které Ježíš musel teprve během svého života prokázat. Stejné nároky jsou vzneseny na Boží lid na poušti i křesťany tohoto sboru. Není však jisté, zda autor hovoří přímo o Ježíšově pokušení vzdát se mesiášského úkolu (5,7-10 se tradičně spojuje se scénou v Gethsemane, kde s tímto pokušením bojuje).⁷⁶⁸ Spíše z daného verše a kontextu vyplývá, že obecně čelil pokušení, především vzdání se víry i poslušnosti.⁷⁶⁹

Výrok o Ježíšově pokušení, je po literární stránce nehezky vychýlen skoupým dodatkem $\chi\omega\rho\iota\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$. Výrok znamená buď 1. ve všem zkoušen, aniž by zhřešil nebo 2. zkoušen ve všem krom pokušení, které by způsobilo hřích. Většina badatelů se přiklání k první variantě, která se jeví logičtější v rámci kontextu. Povaha tohoto hříchu tu není blíže rozřikána. Termín $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ smí označovat hříšný skutek, stejně jako hříšnost, která zvláště v Pavlově pojetí je až osobní síla zachvacující člověka. Pisatel tu nemá na mysli dogmatickou pravdu o bezhříšnosti Kristově, ani nechce hovořit o všech možných skutcích a situacích hříchu, které Ježíš nespáchal (jakkoliv z pastorálního hlediska toto rozvedení myšlenky je přípustné). Hřích je v biblickém narativu vnímán v samotné podstatě jako odcizení od Boha, od společenství s lidmi, od sebe samého. Tento význam se zdá být nejbližší tomu, co má na mysli i autor listu Žd, a před čím varuje adresáty na mnoha místech listu (1,3; 2,17, 3,13.17, aj.).

Ježíšova bezhříšnost podle listu Žd však v žádném případě není ctnost vycházející z jeho božské přirozenosti. Pisatelův akcent na $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ staví Ježíše po bok svých bratří z masa a krve. Jeho pokušení jsou reálná. Jeho možnost zhřešit myslitelná. Na stranu druhou, Williamson nemá pravdu, že Ježíšova inkarnace nutně zahrnuje i zkušenost s pádem do hříchu.⁷⁷⁰ Hříšný život nevytváří podstatu lidství, ale deformuje lidství (Ř 7,14-25). Ježíš, Boží Syn, přichází jako nový Adam do podmínek padlého Adama, se stejnými

⁷⁶⁸ Domnívám se, že Žd 5,7-10 bezesporu navazuje na evangelijní scénu poslední modlitby, ale nikoliv literárně. Jazykových překryvů s evangeliemi zde najdeme poskrovnu. Termíny z Žd 5 se nachází v evangelicích spíše mimo gethesmanský příběh. Naopak zřetelným pozadím oddílu (i v doslovné závislosti) se jeví být především Žalm 22 (LXX) a Žalm 116 (LXX), žalmy trpícího, které se pak staly v křesťanské církvi podkladem pro výklad Kristova utrpení a smrti. Více např. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 128; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 286.

⁷⁶⁹ Weiss ale tvrdí, že autor listu Žd „v žádném případě“ nezmiňuje mesiášské pokušení Ježíše (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 296.)

⁷⁷⁰ Podle něj, Ježíš nemohl být plně člověkem „pokud zcela nesdílel lidskou situaci... včetně skutečné účasti na zkušenosti s hříchem“ (Williamson, R., *Hebrews 4:15 and the Sinlessness of Jesus*. In: *The Expository Times*. 1974, č. 1, Vol. 86, s. 7).

možnostmi, jakými může věřící člověk disponovat.⁷⁷¹ Ježíšův soucit a ztotožnění se s člověkem, tj. s komunitou, které píše autor tento list, zahrnovala i onu tendenci podlehnout hříchu. To, že nepodlehli hříchu, závisí pak „na zkušenosti s mocí pokušení k hříchu, kterou pouze bezhříšný může znát ve své plné intenzitě“.⁷⁷²

3.3.5 „Přístupme s důvěrou k trůnu milosti“ (druhá exhortace)

Protože „máme velekněze“, uchopme své vyznání (Žd 4,14b) a „přístupme k trůnu milosti“ (Žd 4,16). Šestnáctý verš buduje vrchol parenetického oddílu 4,14-16. Pokud by Ježíšovo pokušení bylo snazší než to naše – káže autor listu svým posluchačům ve sboru – pak by šlo jen o dovedné rétorické cvičení. Autorův odvážný krok do prostoru hříšného a pokušením zahrnutého lidství, kde spatřujeme Ježíše překvapivě nejen jako všemohoucího Syna Božího, ale jako zápasícího bratra, vytváří působivé pozvání k trůnu milosti.

Výraz προσέρχομαι v řeckém překladu Starého zákona⁷⁷³ označuje přístup modlitebníka k Bohu. Sloveso se v LXX často užívá v obecném slova smyslu pro shromáždění Božího lidu.⁷⁷⁴ Pokud termín není užit v obecném smyslu, mívá v helenistické řečtině význam přístupu na soud.⁷⁷⁵ Tento termín může mít i v nebiblické literatuře kultický rozměr.⁷⁷⁶ Někteří⁷⁷⁷ upřednostňují chápání slovesa v kontextu kněžské metafory vzhledem k výraznému zaměření epištoly na kněžství a obět. Grässer⁷⁷⁸ vnímá tuto výzvu v kontextu poutní metafory v duchu Käsemana „wandernde Gemeinde“, které následuje svého Průvodce a Velekněze. DeSilva⁷⁷⁹ zde spatřuje rétoriku vztahu patronského

⁷⁷¹ Máme „všechny důvody předpokládat, že jakékoliv dobro Ježíš měl, bylo získáno – a tvrdě získáno – v bitvě se zlým uvnitř něj a okolo něho.“ ROBINSON, J. A. T., *The Human Face of God*. London: SCM Press, 1977, s. 77.

⁷⁷² Westcott citovaný od BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 116.

⁷⁷³ Lv 9,5,7nn, Dt 4,11, Ž 34,5.

⁷⁷⁴ Ex 16,9; 32,34; Num 10,3-4.

⁷⁷⁵ M&M, *The Vocabulary*, s. 547.

⁷⁷⁶ Církevní otcové užívali i k vyjádření přijetí pro instrukci, přístup k víře, ke křtu, stejně jako Boží přístup k lidem. LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1169.

⁷⁷⁷ Přísně kultické chápání προσέρχομαι drží Palzkill in: EDNT, 3:163 – 164. odkazuje Žd 7,25; 10,1,22; 11,6; 12,18,22; 1 Tm 6,3 a 1 Pt 2,4. Podobně také BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 116–117; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 269–270.

⁷⁷⁸ GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, s. 257–260.

⁷⁷⁹ DE SILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 181.

ochránce a klienta, který hledá zastání. Sbor je má hledat u Boha, když se jich nezastanou jejich pozemští ochránci.

Všechna výše zmíněná pochopení termínu προσέρχομαι dobře vykreslují pole, ve kterém se v kontextu listu Židům pohybujeme. Můžeme jednotlivé významy obecně shrnout s některými badateli⁷⁸⁰ tak, že pisatel povzbuzuje shromáždění ke společnému (první osoba plurálu konjunktivu přítomného) přímému přístupu k Bohu díky Ježíšově oběti (Žd 10,19-25), s důvěrou (srv. Ř 5,2) a modlitbou. Toto chápání v sobě zahrnuje kultickou (bohoslužebnou) i poutní (eschatologickou) perspektivu, které se obě zdají být východiskem pro řešení problémů, kterými si sbor prochází. Důraz je položen na vstoupení na cestu, kterou čtenáři už znají, přesto je potřeba se k ní nově vrátit (4,14b). Obě exhortace ve 4,14-16 vyjadřují stejnou myšlenku „pohybovat se kupředu“. Tato výzva doplňuje parenetické výzvy autora z předchozí pasáže o vstoupení do do Božího odpočinutí. Tam i zde je třeba chápat onen cíl (trůn, odpočinutí) jako eschatologickou veličinu, která už nyní je přístupná v modlitbě, ale teprve v budoucnosti se stanou plnou realitou bez omezení.

Pozoruhodně je tato výzva ke vstoupení ke trůnu milosti doprovázena i způsobem či motivací μετὰ παρρησίας.⁷⁸¹ V Žd 4,16 označuje odvalu a jistotu přístupu k Bohu. Čtenáři jsou ale pozváni k trůnu milosti, nikoliv k trůnu Božího soudu. V kontextu varovného napomenutí v Žd 3-4 je to výrazná změna tónu. Tento trůn je „typický svou milostí“⁷⁸² a je „zakotven christologicky“.⁷⁸³ Cílem je to, aby věřící λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν. Oba výrazy jsou synonymní a tradičně patří jeden k druhému (Mdr 3,9; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; J 1,16).⁷⁸⁴ Žd 2,9 hovoří o Synu pokládajícím život z milosti Boží. Případná tendence oddělit Boha Otce od trpícího Syna není volbou autora listu Žd. Bůh byl plně přítomen v utrpení Syna, takže se tato *božská* oběť stala χάρις θεοῦ pro všechny. Nepřekvapí nás proto výroky, kdy je i sám Syn vykreslen jako milosrdný (2,17) a hluboce sympatizující s námi (4,14). Označení „milosrdný

⁷⁸⁰ PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, s. 79; WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 298–299.

⁷⁸¹ Více o tomto termínu v mém komentáři k Žd 3,6 (3.2.2).

⁷⁸² LANE, *Hebrews 1-8*, s. 108, který se staví proti Bruceově chápání „kněžského trůnu“ (BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 116–117).

⁷⁸³ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 300.

⁷⁸⁴ *Ibid.*; ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 270.

velekněz“ (2,17) je tak podle Weisse⁷⁸⁵ přímo „Hauptakzent“ epištoly a je pronesen „ganz im Sinne der Glaubensparaklese des Hebr“.

Projevovat milost je podle Nového zákona nejčastěji Boží agendou. Na straně druhé, z evangelií víme, že Ježíš ve svém prvním nazaretském kázání sám sebe identifikoval s pomazaným z Iz 61,1-3 projevující se milostí. Evangelijní narativy pak tento ideový Kristův program potvrzují: mnozí volali, aby se nad nimi Ježíš smiloval (Mt 9,27; Mt 15,22; Mt 17,15; Mk 10,47-8), Ježíš pak odpouštěl hříchy (Mk 2,5-9), podstata termínu ἔλεος byla i významnou součástí jeho učení (Mt 5,7; Mt 23,23; L 1,50. 72; L 10,37). Trůn milosti a milosrdenství v Žd 4,16 je tedy trůnem Božím i trůnem Kristovým.

Spojení mezi Žd 2,17-18 a 4,14-16 je pak znovu potvrzeno výrazem βοήθεια, který se vyskytuje v obou pasážích a v eklesiologickém rozměru se objeví znovu v Žd 10,19-25. Je to pomoc a zastání⁷⁸⁶ v čase, kdy je nejvíce potřeba (εὐκαιρος).

3.3.6 Shrnutí: pareneze, teologické zakotvení, komunita (Žd 4,14-16)

Parenetický oddíl 4,14-16 je svými motivy, terminologií i užitou gramatikou (viz tabulky srovnání výše) zřetelně provázán nejen s bezprostředně předchozím (o nevěrném lidu) a následujícím (soucitný velekněz s lidem) oddílem, ale snad ještě silněji s přechodovými oddíly 2,17-18 (a následnou parenezí 3,1-6) a 10,19-23.

Přechodová pasáž (4,14-16) ke Kristově veleknězství je charakterizována povzbuzujícím tónem, který zaznívá po poměrně strohých varováních předchozí pasáže zakončené varováním před možností nedojítí do cíle a oslavou Písma, které je ovšem zřetelně vykresleno jako slovo nezaujatého soudu. Negativní motivaci spočívající v obavě z neposlušnosti a promeškání cesty do odpočínutí tak najednou vystřídá ryze kladný apel podpořený pozitivním obrazem Krista, čímž se autor opět přihlásí k osvědčenému rétorickému postupu střídání emocí obav i radosti.

Autor nechá konkrétně zaznít dvě výzvy v konjunktivu prézentu v první osobě plurálu: uchopme (vyznání) a přistupme (k trůnu milosti). První osoba

⁷⁸⁵ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 204 a 206.

⁷⁸⁶ χάρις v židovském a řecko-římském světě znamenal projev zastání či přízně. Tak DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 182.

množného čísla staví pod exhortace i autora samotného, který se tak identifikuje se svými adresáty. Oba hortativy lze do jisté míry vnímat jako synonymní vyjádření téhož. Obojí jsou výzvou k akci a nejspíše míří na liturgický bohoslužebný rozměr vyznávání a přistupování k Bohu, který zahrnuje i osobní odpovědnost všech členů společenství. Do jisté míry lze ale říci, že první výzva je předpokladem pro výzvu druhou, která tu první rozvíjí. Zatímco první výzva míří k znovu uchopení vyznání víry v obětovaného a živého Syna Božího, Velekněze, druhá exhortace je formulována jako přistupování („s křestním listem v ruce“) k trůnu milosti, kterým už zřejmě nemusí být míněno jen bohoslužebné přiblížení se k Bohu (přistupování k oltáři), ale i eschatologické přicházení k trůnu kralujícího Syna nad nebesy (srv. Žd 12). Druhá výzva je doplněna vedlejší větou účelovou, obsahující dvě slovesa v konjunktivu aoristu první osoby plurálu (abychom vzali/nalezli), které obě evokují zisk.

Zdůvodnění a argumentace přesvědčování autora (*logos*) je zakotvena christologicky. Ovšem nikoliv objektivní deklarací o veleknězi, ale pastoračně zabarveným „máme velekněze“ (ἔχοντες οὖν). Ježíš je velekněz, kdo vešel jako první do odpočinutí, prošel nebesy. Přesto nám nezůstal vzdálen, ale po této cestě nás chce provést (srv. 2,16). První představení Ježíšova velekněžství se tak netýká jeho kultické činnosti, ale překvapivě jeho „velikosti“ v soucitu s člověkem. Spoluúčast se slabostmi a pokušeními věřících jsou znakem každého prostředníka mezi člověkem a Bohem (srv. 5,2). Tento soucítí hlouběji než kdo jiný, neboť byl sám pokoušen v každém ohledu, aniž by zhřešil. Proto cíl pouti (každodenní bohoslužebné i té konečné eschatologické) není v posledku spočinutí u soudné stolice (4,12-13!), ale trůn milosti a milosrdenství, kde se nabízí člověku pomoc.

Kontury křesťanského sboru lze zahlédnout i v těchto slovech poměrně srozumitelně. Oddíl klade důraz na slabost, pokušení, utrpení, spíše než na deficit poznání v oblasti christologie či nepochopení kněžského kultu. Představení Krista milosrdného, soucitého a dříve s pokušením bojujícího, může rovněž implicitně naznačovat „den zkoušky“, který nastal v této etapě života sboru.

3.4 Jste neteční slyšet, neochabujte (Žd 5,11-6,20)

V této pasáži nás bude zajímat, v čem se stali adresáti laxní vůči zvěstovanému slovu o Kristu a v jakém smyslu je pro ně slovo těžko vysvětlitelné.

Oddíl blíže popisuje počátky víry a následnou katechezi věřících, čímž nám autor opět upřesňuje portrét komunity, které je list adresován. Co se z této doby dovídáme? Jak výzvy reagují na tuto reminiscenci minulých zkušeností společenství?

V neposlední řadě se zaměříme na oddíl s možná nejdelší a nejsložitější historií výkladu, a totiž, varování před odpadnutím a nemožností druhého pokání, po které následuje i autorovo ujištění. Zde bude podstatné pečlivě sledovat nejen sémantiku těchto výzev, ale i použitou rétoriku autora. Zároveň se pokusíme tato varování číst v kontextu ostatních parenetických výzev v listu.

3.4.1 Kontext a struktura oddílu

Jeden z klíčových textů k porozumění současné situace adresátů a záměru autorovy pareneze - a tak dost možná celého listu Židům - se nachází v centrálním oddíle epištoly, Žd 5,11-6,12.⁷⁸⁷ Parenetický oddíl 5,11-6,20 je vložen mezi dva výkladové oddíly o Kristově velekněžství (5,1-10 a 7,1-25). Téma velekněze Ježíše bylo zmíněno (jako klíčové slovo) už na konci předcházející výkladové části ve 2,17, ale autor se k němu dostává ve výkladu až po parenetické části v kapitolách 3 a 4, aby ho pak ještě více rozvinul po našem parenetickém oddílu (7,1nn).

Oddíl je tedy vsunut mezi *inclusio* obsahující zmínku velekněze podle řádu Melchisedeka v 5,10b a 6,20b. Autorův výklad Kristova velekněžství na první pohled až násilně přerušuje pareneze v Žd 5,11-6,12(20). Stojí za to se však zamyslet již při strukturální analýze, zda považovat obsáhlý parenetický oddíl

⁷⁸⁷ tak např. LANE, *Hebrews 1-8*, s. 134. Podobně BATEMAN IV, *Four Views*, s. 28 a 84. Podle Batemana to podporuje i fakt, že 5 parenetických pasáží v listu Žd tvoří dohromady chiastickou strukturu a oddíl 5,11-6,12 je tak „v centru varovných pasáží“. Chiastické uspořádání parenetických pasáží spolu s centrem v 6,4-8 ohraničeného 5,11-6,3 a 6,9-12 prosazuje také GUTHRIE, G. H., *The Structure*, s. 136. Více viz v kapitole o struktuře (2.5).

z hlediska funkce v autorově strategii pouze za „vsuvku“ či „přerušeni“⁷⁸⁸ anebo naopak za klíčový argument, na který jsou předchozí a následující výkladové pasáže pevně navázány, pokud ne přímo jemu podřízeny (viz 2.5.4).

Oddíl 5,11 – 6,20 lze na základě probíraných témat a mluvnických předělů ještě rozdělit na menší celky, které na sebe plynule navazují. Zároveň lze konstatovat, že sekce a. až d. jsou spolu svázány silněji a tvoří *inclusio* (klíčové slovo $\omega\theta\rho\iota$ v 5,11 a 6,12) než oddíl e. Pareneticky laděný závěr 6,13-20 je s předchozí pasáží úzce propojen tématem zaslíbení, naděje, smlouvy. Jde zároveň už o přechodový oddíl mezi parenezi a následným výkladem o veleknězi podle řádu Melchisedeka, které je jako téma oznámeno v 6,20 a otevřeno od 7,1.

- a. 5,11-14 (oznámení: stali jste se netečnými k slyšení, opakování základů)
- b. 6,1 -3 (výzva: nezůstávejme u počátků, směřujme k dospělosti)
- c. 6,4-8 (varování: nemožnost druhého pokání pro ty, kdo odpadli)
- d. 6,9-12 (povzbuzení: jsme si vámi jisti, nebuďte proto neteční)
- e. 6,13-20 (naděje založená na zaslíbení a přísaze)

Ve výkladu oddílu 5,11-6,12 zvolím pro účely našeho zkoumání pareneze a komunity tento postup. A) Nejprve se zaměříme na verše 5,11 a 6,12, které tvoří rétorické zarámování celku 5,11-6,12 termínem $\omega\theta\rho\iota$. B) V další části se budeme věnovat autorově reminiscenci počátků komunity s bohatými metaforami (5,12-6,5) C) V kontextu řečeného pak otevřeme varování před odpadnutím (6,6-8) D) zvláštní pozornost si zaslouží následné ujištění a výzva (6,9-12) E) zakončíme příkladem Abrahama a pevnou nadějí spočívající v Boží věrnosti (6,13-20).

3.4.2 Stali jste se netečnými ke slovu (5,11), ...nebuďte neteční! (6,12)

Oddíl 5,11-6,12 začíná poukazem na mluvení a slyšení jako tomu bylo na začátku pareneze ve 2,1. Touto výtkou autor tematicky navazuje i na rozsáhlý oddíl v Žd 3-4, který lze považovat za samostatnou homílii na Žalm 95 o slyšení Božího hlasu a nezatvrzování srdce. Rétoricky je tak dosaženo apelu jednak k

⁷⁸⁸ tak například BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, s. 106.

promyšlení předchozího výkladu (5,1-10), k udržení pozornosti posluchačů, ale připraví se tím i most k dalším výzvám.

V Žd 5,11b zazní klíčová fráze: $\omega\theta\rho\iota\ \gamma\epsilon\gamma\acute{o}\nu\alpha\tau\epsilon\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\alpha\acute{\iota}\varsigma$: „nejste ochotni slyšet“ (ČEP) nebo „stali jste se línými slyšet“ (ČSP). Termín $\omega\theta\rho\acute{o}\varsigma$ je v Novém zákoně užit jen v listu Žd. Vyjadřuje netečnost, lenost, neochotu slyšet a konat či dokonce i hloupost (srv. LXX Př 22,29 a Sir 4,29).⁷⁸⁹ V Žd 12,12 se kořen tohoto slova objevuje v kontextu ochablých rukou a zemdlených nohou, které mají být posíleny ($\acute{\alpha}\nu\omicron\rho\theta\acute{\omega}\sigma\alpha\tau\epsilon$). Termín $\omega\theta\rho\acute{o}\varsigma$ se vynoří i v 6,12, určuje tak hlavní téma parenetické pasáže 5,11-6,12.

Fráze „stali jste se netečnými ke slyšení“ je důvodem ($\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}$),⁷⁹⁰ proč si autor stěžuje, že je těžké jim to vše vysvětlit ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\upsilon\sigma\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ⁷⁹¹ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Lane⁷⁹² čte $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \omicron\upsilon$ jako neutrum vztahující se k probíranému tématu, což se mi zdá být v kontextu správnější. Ellingworth se domnívá, že tu máme čist maskulinum – a pokud neutrum – tak rovněž s odkazem na věc týkající se velekněze.⁷⁹³

V tom případě ale stejně zůstává otázka „o jakém tématu“, resp. „co“ ohledně velekněze Ježíše melchisedekovského typu je tak těžké vysvětlit ($\delta\upsilon\sigma\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$)? Johnson⁷⁹⁴ naznačuje možnost výkladu, že „čtenáři dosud ještě nepochopili význam Božího slova, jak ukazuje na Mesiáše“. Ale je adresátův problém v tom, jak Johnson pokračuje, že „nemohou pochopit význam kněze Ježíše jako Melchisedeka (5,10)“? Pokud toto je logika pisatele listu, pak jde o zcela novou myšlenku, která se dosud v prvních pěti kapitolách neobjevila, ale neobjeví se takto formulovaná už ani jednou v druhé části listu.

⁷⁸⁹ Preisker in: TDNT, IV:1126. Podle BATEMAN IV, *Four Views*, s. 77 lze posledně jmenovaný význam nalézt u Filóna Alexandrijského.

⁷⁹⁰ překlad spojky $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}$ ve smyslu „jinak“ či „nebo“ po které následuje nereálná situace oproti současnému stavu („jinak/nebo se stanete línými slyšet“), jak někteří navrhuji, vyvrací LANE, *Hebrews 1-8*, s. 130–131. s poukazem na $\gamma\epsilon\gamma\acute{o}\nu\alpha\tau\epsilon$ v času perfekta.

⁷⁹¹ Výraz se vyskytuje v Bibli jen zde v Žd 5,11. Obecně znamená neschopnost vysvětlit slovy určitý význam. Je doložen poměrně dobře v helénistických spisech u učitelů (*BDAG*, s. 265.).

⁷⁹² LANE, *Hebrews 1-8*, s. 135. Podobně VANHOYE, *A Different Priest*, s. 179.

⁷⁹³ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 297–298. Podobně většina komentářů, které se více či méně příkláně k tomu, že tu asi autor připravuje půdu k výkladu o Ježíši veleknězi od 7,1 dále.

⁷⁹⁴ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 155. Johnson následuje obecné užití termínu v helenistické sekulární literatuře, která vykresluje učitele/kazatele mající potíž vysvětlit komplikované téma. Podobně DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 211–212. Z Žd 5,11 je ale zřejmé, že důvodem těžko vysvětlitelného slova není obtížnost látky, ale sami *neteční* posluchači. V termínu samotném tak nelze nalézt náražku na složitost učení o melchisedekovském kněžství.

Pisatel v žádné parenetické pasáži nevytýká křesťanskému sboru nedostatek znalostí o Kristu. Pisatel ani nikde neřeší intelektuální kapacitu čtenářů, nechotu soustředit se na složitou látku či neschopnost pojmout větší množství výkladu. Sám Johnson⁷⁹⁵ poznamenává, že diskurs listu Žd je relativně krátký ve srovnání s jinými starověkými diskursy, což i pisatel výslovně zmiňuje (13,22).

Lze také argumentovat, že fráze začínající *περι οὗ* slouží čistě jako rétorický přechod k následné pasáži a nevyjadřuje nic hlubšího. Ale to není stylem autora listu Židům. Užívá efektních rétorických obrátů nejen k vzbuzení emocí a pozornosti, ale také něco podstatného zpravidla sděluje. Nedává smysl, že by autor užil tak ostré varování posluchačů jen ve snaze zaujmout pro následující výklad.

Lane⁷⁹⁶ naznačuje ještě jinou možnou perspektivou. Žd 5,11a je možné číst jako autorovu ironii. Pisatel listu Žd totiž nepíše věřícím jako k začátečníkům ve víře, ale právě jako k dospělým a zkušeným (srv. 10,32-34!). Ne jako k těm, kteří nevědí, ale právě jako k těm, kteří už vědí. Podle Lanea jde autorovi o to, aby se věřící zastyděli a vrátili k jednání, které je zdobilo dříve. Attridge⁷⁹⁷ autorovu strategii hodnotí jako ironické *captatio benevolentiae*. Vanhoye také upozorňuje, že nesmíme brát autorovo zařazení adresátů mezi nemluvnata „doslovně“, neboť jim ve skutečnosti nabízí tuhou stravu. Jde o autorův „rétorický trik“.⁷⁹⁸

Z toho usuzuji, že frázi v 5,11a můžeme chápat jako satirický povzdech nad posluchači, kteří jsou už zkušení křesťané. Učitel si nezoufá nad učební látkou, ani nad sborovou nechápavostí, ale nad neochotou slyšet, tedy poslechnout a věřit Bohu navzdory. Domnívám se, že odkaz na dospělého (*τέλειος* v 5,14) a výzva k dojití⁷⁹⁹ do zralosti (*τελειότης* v 6,1) nás vrací k předchozímu výkladu o Synu (5,8-10), který se musel naučit poslušnosti

⁷⁹⁵ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 154. Jakkoliv tato narážka v Žd 13,22 může být chápána i opačně jako snaha obhájit relativní delší text dopisu.

⁷⁹⁶ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 135.

⁷⁹⁷ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 218.

⁷⁹⁸ VANHOYE, *A Different Priest*, s. 188.

⁷⁹⁹ Johnson správně upozorňuje na opětovný výskyt metafory putování věřícího, který pokračuje od jednoho bodu cesty k dalšímu cíli (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 157).

(ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν), aby došel skrze utrpení dokonalosti (τελειωθεὶς ἐγένετο).⁸⁰⁰

Popsaná zralost projevující se poslušností Božímu slovu navzdory utrpení (5,9 - πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν) tu tak nejspíše stojí jako opozitum k netečnosti slyšet (νωθοὶ ... ταῖς ἀκοαῖς). Formulace περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν (5,11a) proto míří na potřebu této kristovské a v utrpení osvědčené dokonalosti, spíše než jen na potřebu jakéhosi „dokonalého učení“⁸⁰¹ o Ježíši veleknězi.

Tento výklad se mi zdá jako nejpravděpodobnější a je v souladu i s ostatními výzvami a varováními v listu Žd.⁸⁰² Stav příjemců dopisu je podoben těm, po kterých slovo jen stéká jako kapky deště po plášti. Problém není v nedostatečném či pokrouceném obsahu zvěstování, jež by bylo třeba doplnit, upřesnit (4,14; 10,23), ani v absenci Ducha svatého při zvěstování (2,3-4), neboť to slovo je mocné (4,12-13). Situace adresátů je formulována v nedostatku ochoty i vůle slyšet, tedy porozumět a konat (3,12.13.19; 4,2.11).

3.4.3 Nepokládejme opět základy, směřujme ke zralosti (Žd 5,12-6,5)

V Žd 5,12 se poprvé zmiňuje katecheze křtěnců po zvěstování spasení (Žd 2,3). Charismatické zkušenosti věřících nenahrazují učitelský úřad v církvi. Vedení k učednictví bylo, zdá se, nedílnou součástí zvěstování spasení (srv. Mt 28,18-20). Autor tuto katechezi nazývá jako „počáteční základy Božích slov“ (στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ),⁸⁰³ které připodobňuje mléku a nemluvněti v kontrastu s dospělým přijímající tuhou stravou. Implicitně vyplývá z protikladu, že počáteční učení však ještě nedává dostatečný výcvik

⁸⁰⁰ PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, s. 97, se domnívá, že kultické nebo morální chápání slova τελειωθεὶς je tu nedostatečné. Přesvědčivě argumentuje, že dokonalost Kristovu máme spatřovat především v dokončení úkolu a vyzbrojení pro službu velekněze. Johnson oproti tomu chápe tento termín především v morálním slova smyslu (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 157). Více k termínu v kapitole 2.6.3.

⁸⁰¹ Tak překládají někteří vykladači – např. ÜBELACKER, *Hebrews and the implied author's rhetorical ethos*, s. 322.

⁸⁰² Podporu pro tuto preferovanou (ale nejspíše docela menšinovou) možnost výkladu s výše uvedeným argumentem týkající se konceptu τέλειος jsem posléze našel jen u MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*, s. 395–397.

⁸⁰³ srv. Ga 4,3.9 a Ko 2,8.12

k rozeznání dobrého od zlého. Adresáti čelí výtce, že za tu dobu (διὰ τὸν χρόνον) - v očích autora má sbor tuto katechezi tedy již delší dobou za sebou⁸⁰⁴ - by měli být sami učiteli. Výtka je myšlena zřejmě hyperbolicky.

Podstata nedospělosti spočívá v tom, že „odpírají slovu spravedlnosti“ (5,13), nedosáhli „zralosti“ (τελειῶν; 5,14a), totiž, nemají „cvičením vypěstovány smysly k rozeznání dobrého a zlého“ (5,14b). Výraz λόγος δικαιοσύνης je tedy defacto vyjádření onoho περι οὗ (5,11), které je pro neochotu posluchačů těžké vysvětlit: jedná se o praktické uchopení slova. Cvičením vypěstované smysly věřícího a přijetí slova spravedlnosti (5,14) odkazují na těžkosti, ve kterých se má křesťanské vyznání ověřit.⁸⁰⁵ Méně pak na obsáhlou a složitou dogmatiku (např. o velekněžství Kristově), kterou by bylo třeba intelektuálně pojmut.⁸⁰⁶

Teprve 6,1 vyjadřuje první apel v oddíle, který následuje po obvyklém διὸ. Exhortace je vyjádřen opět kohortativem φερώμεθα (ČEP „směrujme“; ČSP „nesme se“) spojeným se zásadním christologickým i parenetickým termínem epištoly Židům τελειότης a jeho příbuznými tvary (srv. 2,10; 3,14; 5,9.14; 6,8.11; 7,3.11; 9,9.11; 10,1; 11,22.40; 12,2).⁸⁰⁷ Ač na různých místech epištoly nabývá různé významy, převládá význam završení, dojití do cíle, zralost, jak můžeme přeložit na tomto místě. Přitom se nabízí, že tato zralost souvisí s Kristem, který je v listu představen jako nejvyšší a častý příklad k následování, a který se sám učil poslušnosti, aby došel do cíle svého úkolu a zralosti lidství (5,9).⁸⁰⁸ Z výše naznačených metafor o tuhé stravě, slově spravedlnosti a Kristu *v utrpení* docházejícímu zralosti, že dospělost, ke které se mají věřící nést souvisí

⁸⁰⁴ Je možné zde uvažovat snad i o několika letech, které už uplynuly od počátků sboru. Přesto je tento údaj natolik obecný, že rekonstrukci datace vzniku společenství i doby napsání dopisu lze o tento údaj opřít jen velmi volně.

⁸⁰⁵ ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 306–307, se přiklání k chápání sousloví jako „principu spravedlnosti“ (srv. Žd 1,9), který je vidět u Ježíše jako etická kvalita vycházející z jeho výchovy (viz Žd 12,11). Podle WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 335., „slovo spravedlnosti“ souvisí s uměním rozlišování dobrého od zlého a spočívá v praktickém rozumu (Vernunft), týká se spíše „mravního úsudku“ než rozlišování učení. Podobně Johnson hovoří o morálním významu (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 156).

⁸⁰⁶ Contra více vykladačům. „To, co způsobovalo regresi společenství, bylo selhání v morální oblasti spíše než v čistém teologickém vzhledu“ (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 138–139).

⁸⁰⁷ Stručné seznámení s konceptem nabízím v kapitole Bůh v Trojici a Kristova cesta k dokonalosti (2.6.3). Více v obsáhlé a mimořádně podařené publikaci PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*.

⁸⁰⁸ Viz 3.4.2 a můj výklad Žd 5,11.

s poslušností a zápasem s utrpením. Výzva je opět vyjádřena slovesem pohybu a dynamiky.

Na dané sloveso jsou navázána další dvě slovesa v participiu přítomném, které doplňují hlavní apel pozitivně a záporně formulovanou výzvou. Obě tyto výzvy stojí vůči sobě v paralelním vztahu, kdy vyjadřují stejnou nebo podobnou myšlenku.

Věta ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον bezesporu upoutává pozornost svým překvapujícím tvrzením v listu tak výrazně christocentrickém a v textu výrazně zaměřeném právě na slyšení slova. Navíc si tu autor téměř doslovně protirečí s Žd 2,3, kde rovněž hovoří o počátku (ἤτις ἀρχὴν) zvěstování Kristova (či o Kristu), které by čtenáři rozhodně neměli “nedbat”. Znovu to ukazuje na autorovu rétorickou vyspělost a pečlivou práci s jazykem, díky které probouzí pozornost posluchačů. Frázi můžeme přeložit spíše jako „opuštěme počáteční učení o Kristu“ než „opuštěme počáteční Kristovo učení“, ač gramaticky jsou možné obě varianty. Jakkoliv druhé čtení na první pohled koresponduje s formulací v Žd 2,3 (διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη), kterou jsem vyložil ve smyslu Kristova pozemského vyučování, zde by toto čtení dostávalo do napětí neidentifikovatelný počátek Kristova učení s jakýmsi pokročilým učением Kristovým. To se ovšem nezdá být skutečné téma v tomto oddílu ani v celém listu.⁸⁰⁹

Logičtější se jeví, že Žd 6,1 navazuje na výše řečené. Jako o „počátečních základech Božích slov“ (5,11) stejně hovoří i o „počátečním slovu o Kristu“ (6,1). Logicky se nabízí chápat obě fráze paralelně, a proto i směřování k dospělosti či zralosti v Žd 6,1 se kryje s metaforou tuhé stravy, kterou přijímá zralý (dospělý) v Žd 5,14. Z toho je tedy zřejmé, že základní katecheze – στοιχεῖα – zahrnovala učení o Ježíši Kristu. Zřejmě tu autor svou exhortací nemíří jen na přijetí pokročilého učení o Kristu (například téma melchisedekovské kněžství), i když to je takto možné chápat jako rétorickou přípravu na obsáhlý diskurs kapitol 7-10. Výzva k opuštění počátečního učení slov o Kristu každopádně není výzvou k odklonu od Krista, ale naopak výzvou směřovat ke (Kristem) dosvědčené zralosti. Tato zralost v sobě nutně obsahuje stálý pohyb kupředu, praktické dosvědčení v životě, které dostává do napětí strnulou zbožnost, jež se v tlaku odkazuje pouze na dřívější zkušenosti a znalost článků víry (viz F

⁸⁰⁹ tak i LANE, *Hebrews 1-8*, s. 131.

3,12-16; srv. 2,12; 1 Tm 4,15; 2 Tm 1,6), ač ve skutečnosti cesta dopředu leckdy obsahuje i návrat k horlivým počátkům (srv. Zj 2,4n).

Druhá výzva stojí paralelně k výše zmíněné a doplňuje tak hlavní apel ke směřování k dokonalosti: μή πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι („nestavme opět základy“). I tato výzva je provokativní, protože na základech (viz. Žd 11,10) stejně jako na počátečním učení o Kristu bezesporu autorovi nadále záleží (6,3). Důležité je tu však ono „opět“ (πάλιν), které varuje před snahou buď položit nový či jiný základ (1 K 3,11), který byl již jednou provždy položen (ἐφάπαξ – Žd 7,27; 9,12; 10,10; Ř 6,10), zde však spíše na snahu řešit své problémy návratem k počátkům víry a opět stavět základ, který byl však podle autora u adresátů již pevně postaven (3,6!; srv. 6,9). Problém nespočívá v cizím učení, které nutí čtenáře k opětovnému stavění základu, ale spíše v morální letargii, která komunitu paralyzuje v dosvědčování svého vyznání ve společnosti.

Následné vysvětlení základu, obsahu prvokřesťanské katecheze, lze chápat nejlogičtěji⁸¹⁰ jako tři páry článků věrouky, kdy první (pokání a víra) vyjadřuje vnitřní změnu, následující dvojice (křty⁸¹¹ a vkládání rukou) hovoří o vnějším aktu iniciace do Božího lidu, a poslední dvojice (vzkříšení a soud) odkazuje k budoucím věcem. Někteří se snaží z těchto termínů vyvodit odkaz na nábožensko-národnostní určení adresátů. Lane a Johnson například zastávají názor, že „mrtvé skutky“ označují dřívější náboženskou aktivitu věřících v rámci židovství.⁸¹² DeSilva se naopak domnívá, že odkaz na dřívější „mrtvé skutky“ a obrácení k „živému Bohu“ jasně odkazuje na dřívější modloslužbu, a tedy pohanský původ čtenářů.⁸¹³ Podle Weisse se jedná o tradiční terminologii převzatou z misijního kázání v diasporním židovstvu, odkud se dostala i do prvokřesťanského misijního kázání (srv. Sk 17,30; 1 Te

⁸¹⁰ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 313. Pokud ve druhém verši pod vlivem variantního čtení z P⁴⁶ B a majuskule 0150 změním výraz učení ve tvaru genitivu na tvar v akuzativu (διδαχῆν), pak se struktura změní na 2 + 4. Tj. termíny víra a pokání se budou vztahovat k základům (θεμέλιος), zbývající 4 termíny k učení (διδαχή).

⁸¹¹ množné číslo smí odkazovat na židovská rituální omývání (Mk 7,4) nebo Janův křest. Brož tu vyslovuje domněnku, že „křesťanští konvertité mohli v minulosti projít křtem proselytů, podstoupit obřízku, potom přijmout Janův křest a nato být pokřtěni ve společenství Ježíšových učedníků“ (BROŽ, *List Židům*, s. 95).

⁸¹² Lane dokonce hovoří o vnějších regulacích souvisejících s levitským kněžstvím (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 140. Johnson se domnívá, že „mrtvé skutky“ mohou označovat skutky podle Zákona, které jsou neúčinné (Žd 10,3-4). Obrácení k „živému Bohu“ smí po vzoru 1 Te 1,9 odkazovat na vzkříšeného Krista (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 159).

⁸¹³ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 216.

1,8n, aj.). Východiskem i cílem katecheze bylo vyznání (ὁμολογία) Pána Ježíše Krista (3,1; 4,14; 10,23; 11,13; 13,15).⁸¹⁴

Žd 6,4-5 tak podobnými slovy jako Žd 2,3-4 opakuje zkušenost konverze s naplněním Ducha svatého. Metafora osvětlení (6,4 a 10,32) pravděpodobně popisuje radikální účinky přijetí evangelia o Ježíši Kristu pro věřícího (srv. Ef 3,9; 2 Kr 12,3 LXX; Ef 1,18 a 1 Tm 1,10), než jen samotnou svátost křtu.⁸¹⁵ Každopádně už samotné slovo „osvětlení“ naznačuje, že zbytek společnosti spočívá v temnotě (viz J 3,17nn; Sk 13,37; 2 K 4,6), což je potenciál budoucích konfliktů (srv. 1 Pt 2,9-11; 4,4).⁸¹⁶

3.4.4 Nemožnost druhého pokání (Žd 6,6-8)

Úsek 6,4-6(8) vzbuzoval a nadále budí velkou pozornost vykladačů i teologů.⁸¹⁷ Je charakteristický náhlým přechodem z první osoby množného čísla do třetí osoby jednotného a množného čísla, aby hned ve verši 10 opět přešel do „my“ formy. Tento jev lze vyložit tak, že zde pisatel úmyslně přechází do neosobní obecnější roviny a nechce následující řádky přímo vztahovat na adresáty. Jde o rétorickou strategii, která vyvažuje poměrně ostré varování, které v této pasáži zazní.

V celé části 6-10 se nevyskytuje žádným přímým parenterický apel či explicitně vyslovené přání – to zazní až v závěrečných verších 11-12 tohoto oddílu. Přesto jsou i předchozí verše silně pareneticky zabarvené a lze už je vnímat jako implicitní výzvu pro posluchače, neboť už ve verši devět jsou osloveni, v desátém připomenuta jejich prakticky projevená horlivost, po které následuje už zmíněná explicitní výzva.

Autor užívá adjektiva ἀδύνατον, které emfaticky pokládá na začátek dlouhé věty, která pokračuje až do šestého verše, kde teprve vysloví důvod

⁸¹⁴ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 71 a 337–338.

⁸¹⁵ Weiss (Ibid., s. 342) si správně všímá, že termín vyjadřuje „obrácení“ ze tmy ke světlu. Ale nejspíše ho příliš úzce identifikuje jako křestní symboliku, která v listu Žd není sama o sobě tolik akcentována. Odkaz na křest tu prosazuje i Vanhoye (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 189.) s odkazem na Justina (Apologie, I, 61). Elingworth (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 320) poukazuje na užití termínu v 10,32 v návaznosti na 10,26 („přijetí poznání pravdy“). Podobně Lane, který tvrdí, že do poloviny 2. století nemáme jasný důkaz, že by se φωτίζω užívalo v souvislosti křtu (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 141; viz také GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*, s. 101–102).

⁸¹⁶ KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*, s. 237.

⁸¹⁷ Viz poznámky k dějinám výkladu (1.3.1), aktuálním studiím (1.3.4) a teologii oddílu (2.6.4).

nemožnosti (týká se těch, kdo odpadli), předmět nemožnosti (není možné je obnovovat k pokání) i důsledek pro Krista (znovu křížují Krista a vystavují ho posměchu) tohoto chování. Zároveň je zajímavé, že věta nijak nespecifikuje důsledky pro věřící. K tomu účinně slouží až následná metafora se zemí, trny, bodláčím a vypálením (7-8).

Apostáze (παραπίπτω⁸¹⁸ – Žd 6,6) se týká víry a poslušnosti (4,11) vůči živému Bohu (3,12). Vyjadřuje zapření Krista, resp. Zapření vyznání Ježíše jako Syna Božího. Jedná se o extrémní polohu výrazu ἀμαρτάνω (3,17), ale evidentně ještě o jiný případ, než u ἀμαρτία ve 12,1. Zdá se, že vyjadřuje podobnou myšlenku jako ἀπιστία a ἀφίστημι v Žd 3,12-13.

Následek odpadnutí je vyjádření nemožnosti o znovuoobnovení k pokání (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν). Texty jako je Žd 2,17; 4,15-16; 12,1 ukazují jasně na to, že pisatel si je jist možností prosit o milost, odpuštění hříchů, počítá s Kristovým pochopením naší slabosti, pokušení a vyzývá k odkládání hříchů s pohledem upřeným na Krista. Proto se zdá, že případ nemožnosti znovu někoho vést k pokání je specifický. Nejlépe mu porozumíme v kontextu dalších varování v listu, z nichž asi nejbliže je ono „neslyšení hlasu Božího“ v Písmu i kázání a vědomém zatvrzení srdce (srv. 3,8.13.18n; 4,7). Lze říci, že není možno vést k pokání toho, kdo tuto výzvu nechce slyšet, zatvrdí srdce a nechá se unášet proudem (2,1). Nemožnost tohoto pokání úzce souvisí s jedinečností Kristovy oběti (ἐφάπαξ – 10,10) a jedinečností přijetí daru spásy (ἅπαξ – 6,4). Weiss tu tak právem hovoří o „christologicko-soteriologickém eφapax“.⁸¹⁹

Případné pohrnutí Kristem pisatel přirovnává ke skandálnímu „uvádění Krista v posměch“ (παραδειγματίζω). Termín v LXX poměrně přesně označuje veřejnou potupu skrze pověšení (Nu 25,4; Ez 28,17; 3 Mak 7,14).⁸²⁰ Pod DeSilvy

⁸¹⁸ Výraz doslova znamená „spadnout vedle“. Sloveso se vyskytuje 8x v LXX a v několika jeho odvozeninách (např. παράπτωμα) má význam pochybení nebo hříchu. Pouze v Da 6,5 nejde o pochybení ve vztahu k Bohu. V NZ se podstatné jméno παράπτωμα vyskytuje jen 3x v evangeliích (z nichž se jen v Mt 6,14 užívá ve vztahu k lidem tak jako v Da 6,5), často ho ale užívá apoštol Pavel. Sloveso jako takové se vyskytuje pouze v Žd 6,6. Jeho význam však nemá „odpadnout“, ale spíše „padnout“, „zhřešit“, „ublížit“ jako v LXX. Tak Michaelis in: TDNT, VI:170 – 173. Domnívám se, že blíže je však např. Johnson, který chápe zmíněné texty v LXX za porušení smlouvy a tedy vědomém rozhodnutí nemít podíl na milostivém a spásu přinášejícím daru smlouvy (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 161.).

⁸¹⁹ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 350.

⁸²⁰ Na tento význam upozorňuje JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 161. s tím, že bychom předponu ἀνα (sloveso ἀνασταυρόω) měli překládat spíše „vzdvihují vzhůru“ než „křížují znovu“.

se zde rozehrává zásadní rozměr odpadnutí v kontextu helenistického vzorce recipročního vztahu patrona a jeho chráněnce. Podle DeSilvy jsou adresáti v ohrožení opustit dosavadní vztah se svým ochráncem Kristem a vstoupit do jiného vztahu s jiným patronem.⁸²¹

Základní logika ostrého tvrzení spočívá v tom, že hypotetická hrozba odpadnutí s neuskutečnitelnou cestou zpět skrze pokání je založena na reálně prožité zkušenosti s darem spásy (srv. Žd 12,17). Podobně jako připomínal apoštol Pavel Korintským jejich základy víry v 1 K 10,1-4, tak i pisatel listu Židům různými způsoby v listu už pověděl, že jsou bratry Ježíšovými (2,11), jsou domem Božím (3,6), mají účast na Kristu (3,14) apod. Tyto výpovědi o identitě adresátů jsou v šesté kapitole doplněny o sérii dalších výroků na toto téma: stojí na základech, které není třeba opět pokládat (1b), byli jednou provždy osvíceni (4a), ochutnali (γεύομαι) nebeský dar (4b), moc dobrého Božího slova i budoucího věku (5), mají účast na Duchu svatém (4c). Z tohoto seznamu je patrné, že autor klade důraz na zakotvenost adresátů v Kristu. Prošli konverzí i katechezí, ale také „zakusili“ skutečnosti nebeského světa.

Metafora stromu či semene, které má veškeré podmínky životu, a proto prosperuje a nese ovoce je častým biblickým obrazem věřícího. Izajášovské podobenství o vinici (Iz 5,1-7), spravedlivý muž zasazen u pramene žijících vod (Ž 1), Ježíšovo podobenství o rozséváči (Mk 4,20) poukazují na externí zdroj v Boží milosti, která přirozeně působí proměnu života. Na stranu druhou, obraz trnů a bodláků lze stopovat až k prokletí Adamově v knize Genesis (3,12-18) nebo k prokletí jako opaku požehnání, které podle Mojžíše v Dt 30 hrozí neposlušnému Božímu lidu (srv. L 13,6-9; J 15,5-6).⁸²²

Varování před odpadnutím: Pastýř Hermův a list Židům. Téma odpadnutí a nemožnosti druhého pokání zaznívá i v raněkřesťanském Pastýři Hermově (viz v této práci kapitolu 2.4.3). Spis odráží již poněkud pozdější situaci (přesto nutně ne nepodobnou té listu Židům), kdy se křesťané dostávali pod tlak, aby zapřeli víru Krista a vyznávali císaře jako božského pána (srv. *Mart.Pol.* 9,1-3, aj.). List Židům s Pastýřem Hermovým sdílí myšlenku možnosti odpadnutí a –

⁸²¹ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 240–244.

⁸²² Johnson si na tomto místě neodpustí v komentáři téměř homiletické aplikace této výpovědi, se kterou nelze jinak než souhlasit: „autorova perspektiva... se zdá být na hony vzdálená současným čtenářům, pro které se samotný koncept apostáze zdá být podivný, protože mají za to, že žijí ve světě, kde všechno může být odpuštěno. Když je skutečná realita hříchu redukována na formu nemoci nebo nedostatečnosti, není možná ani smysluplná diskuze ohledně obrácení.“ (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 161.).

v učitým smyslu - nemožné cestě se navrátit v pokání zpět (*Vis.* III.7,2; *Sim.* VI.2,3; IX.19,1). Za důvody takového stavu je uváděno rouhání či bezuzdnost, což vcelku dobře odpovídá vědomému „pošlapání Krista“ v Žd 6,6 a 10,29. Hermas rovněž počítá s tím, že tohoto chování se mohou dopustit jen ti, kteří už zakusili moc Boží a Krista věřili. Při bližším pohledu sledujeme v Pastýři i druhou linii uvažování o odpadávajících a nečinících pokání. Ve spisu se vyjmenovává řada situací, ve kterých hřešící ještě mají nějakou možnost se v pokání navrátit, ač ne všichni budou požívat stejnou čest před Božím trůnem a někteří budou muset projít utrpením (*Vis.* III.7,5-6; *Mand.* IV.1,8; IV.2,2; IV.3,6; *Sim.* VI.2,4; VI.3,5; VI.5,7; VII.4; VIII.6.4-6; VIII.11,1; IX.19,2-3; IX.26,6). Ne vždy tyto situace sledují stejnou logiku a občas se obsahově překrývají s první skupinou výroků, podle kterých už pokání možné není. Každopádně se zdá, že Hermův Pastýř nakonec sdílí nadějnou rétoriku (ne nepodobnou listu Židům) v tom, že otevírá možnosti záchrany pro minimálně některé padlé. Oproti Pastýři Hermově však autor listu Židům nemá potřebu spekulovat, kdy ještě pokání možné je nebo už ne, jeho obecně formulované varování je součástí širšího spektra výzev a cílí především na obnovení vnitřní motivace věřících následovat Kristův příklad.

3.4.5 Jste dobré cestě, ale potřebujete horlivost (6,9-12)

Jedná se tu ale stále o parenetický – nikoliv dogmatický – text, kde autor hovoří o potencionálních odpadlících. Není bez významu, že to je rovněž jediné místo v listu Žd, kdy adresáty nazývá „milovanými“ (ἀγαπητοί - 6,9; srv. 1 Kl 21,1). Varovná slova o odpadnutí a nemožnosti druhého pokání (6,4-8) tak vzápětí střídá mnohem příznivější tón. Pisatel si dobře uvědomuje vážnost předešlých ostrých slov (οὕτως λαλοῦμεν), které pověděl v 6,4-8. Proto vyjadřuje přesvědčení víry (πεπείσμεθα; 6,9), že se popsané konsekvence odpadnutí ve skutečnosti adresátů aktuálně netýkají. Projevuje ke sboru důvěru a smýšlí o nich mnohem lépe ve věcech spasení (τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας).

Ve svém parenetickém záměru autor apeluje na dobrý charakter posluchačů, jejich minulost i přítomnost (6,10). Jde o efektivní rétorický způsob využití charakteru a ethosu posluchače (srv. 1 Te 2,19-20; Ř 15,14; 2 K 7,4; 9,1-2 nebo Ga 5,10).⁸²³ Sekce 9-12 však nemá zrelativizovat vážnost napomenutí v 4-8. Ujišťuje spíše adresáty o vzájemně dobrém vztahu i dobrých úmyslech

⁸²³ Tak podle DeSilvy i Aristoteles v díle *Ars Rhetorica* (DESILVA, *Perserevance in Gratitude*, s. 245).

pisatele vůči sboru, a i proto by si měli vzít předchozí napomenutí k srdci. V Žd 6,10 pisatel odkazuje na už dříve osvědčenou praktickou lásku (τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης), kdy v době utrpení některých členů ostatní nesli s ostatními potupu a pravděpodobně navštěvovali i členy sboru ve vězení (διακονοῦντες; srv. 10,33-34; 13,3). Zároveň tento verš potvrzuje, že současná složitá situace adresátů se z vnějšího hlediska mnoho nezměnila. Zaznívá tu ale cenný korektiv našim úvahám, které by chtěly spatřovat sbor ve vnitřním rozkladu, opuštění víry a ztráty zájmu o své spoluvěřící. Výklad této varující pasáže bez pečlivé analýzy zmíněných rétorických nástrojů a prostředků může být dosti zavádějící.

Primární problém adresátů lze spatřovat především ve vnitřní motivaci, která uvadá. Praktické zanedbávání společenství, víry a konkrétních etických postojů se objevuje spíše sporadicky. Pisatel vyjadřuje důvěru, že spravedlivý Bůh nezapomene na lásku, kterou projevili a dosud projevují věřícím ve službě.⁸²⁴ Tato fráze odráží přednostně starozákonní přesvědčení o Boží spravedlnosti, která pamatuje na věrného (viz 6,13-19),⁸²⁵ a zřejmě až druhotně helenistickou ideu recipročního vztahu božského ochránce vůči jemu oddanému chráněnci.⁸²⁶

Cíl výzev je vyjádřen ve verších 11-12. Rétorické napětí mezi *inclusio* 5,11 („protože jste se stali neochotní, neteční slyšet“) a 6,12 („abyste nebyli neteční“) znázorňuje i logiku parenetických výzev v listu, kdy na jedné straně zazní ostré obvinění, jež se vzápětí posune do módu potenciality.⁸²⁷ Užití slovesa ἐπιθυμοῦμεν⁸²⁸ vyjadřuje velmi silnou touhu. Je to jedno z míst, kde autor velmi zřetelně formuluje nejen svou motivaci i cíl parenetických pasáží, ale zřejmě povahu celého listu nazvaného jako ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως (13,22). Také závěrečnou část věty v 6,12 zřejmě můžeme přeložit jako výzvu

⁸²⁴ Brož si všímá nečekaného tématu lásky v listu, který je věnován předně víře a poslušnosti. Zároveň ale dokládá bohatým výskytem odkazů z NZ, že o lidské lásce k Bohu se v NZ hovoří jen zřídka, mnohem častěji o lásce mezi lidmi. BROŽ, *List Židům*, s. 101.

⁸²⁵ Gen 8,1; 9,15-16; Ex 2,24; 6,5; Ž 24,7 (viz JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 165).

⁸²⁶ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 246.

⁸²⁷ Podle Ellingwortha (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 300–301) je lepší Žd 6,12 číst spíše „abyste nebyli neteční“, spíše než „nestali se netečními“. Podobně biblický překlad New Revised Standart Version.

⁸²⁸ Sloveso může znamenat sexuální chtivost (Mt 5,28), touha po zlatu a stříbru (Sk 20,33) či jinou zlou touhu těla (Ga 5,17). Může mít ale i neutrální význam silné touhy, např. po smrti (Zj 9,6). Anebo vyjadřovat hlubokou pozitivní tužbu, jako např. po úkolu episkopa (1 Tm 3,1). V tomto intenzivním pozitivním smyslu slova i zde.

(„ale napodobili ty“; ČSP), kdy působení slovesa γένησθε z první části rozšíříme i na napodobitele (ovšem bez záporky, proto se nabízí v překladu doplnit odporovací spojku „ale“).

Horlivost (σπουδή)⁸²⁹ je důležitý termín, který tu chce vyjádřit očekávaný stav u věřícího. Obsah termínu je blíže určen antonymem v podobě netečnosti (νωθρός). Přijímat Písmo jako živé Boží slovo zosobněné v Ježíši Kristu vede k horlivému očekávání na splnění naděje (ἐλπίς). Zatímco předchozí pasáž 6,4-8 končí eschatologickou připomínkou konečného soudu (8), zde autor zaměřuje pozornost na pozitivní rozměr splnění eschatologické naděje (11).

Horlivost věřícího je vymezena časově a teleologicky (ἄχρι τέλους) jako v Žd 3,14. Horlivost má pro autora listu Žd praktický rozměr, musí být vyjádřena (ἐνδείκνυμι), stejně jako se projevuje i ona netečnost. Sloveso pisatel užil už v předcházejícím verši o věřících, kteří svou lásku „demonstrovali“ vůči těm, kterým sloužili a dosud slouží. Výzva jedenáctého verše tedy rozhodně nepřichází s něčím novým, co by bylo potřeba blíže vysvětlovat. Cílí na snášení utrpení pro Krista a růst ke zralosti, jak naznačuje i verš 12.

Podle Johnsona⁸³⁰ μακροθυμία tu neoznačuje pouze vytrvalost obecně (ύπομονή), ale spíše trpělivost („long-suffering“). Termín μακροθυμία dává větší důraz na aktivní snášení utrpení. Může být proto vlastností nejen lidí k sobě navzájem, ale i vlastnost Boží (Jr 15,15; Ř 2,4; 1 Pt 3,20, aj.). Má se však týkat *každého* ve společenství. Popsaná touha pastýře se vzorně zaměřuje na ztrácející se bratry a sestry od Krista a ze společenství (srv. Ez 34,16; L 15,4nn). Pravděpodobně má pisatel na mysli ty členy, kteří polevili na cestě víry v solidaritě s ostatními. Ačkoliv je ztráta horlivosti patrná zatím jen u některých, pastýř píše celému společenství, které je zodpovědné jeden za druhého (srv. Žd 3,13; Mt 18,10-14). Jako příklady k napodobování (μιμηται) podle autora souží ti, kteří nepodlehli netečnosti ke Slovu a stali se skrze víru a trpělivost dědici zaslíbení (6,12).

⁸²⁹ Termín se užívá v helenistické řečtině, ale i v NZ (Mk 6,25; L 1,39) ve významu „spěchu“ či „rychlosti“. Druhý význam je častější v NZ, který znamená „horlivost, osobní nasazení či závazek, nejryzejší ochotu“ (např. Ř 12,11; 2 K 7,11; 8,7; 3 Mak 5,24. 27; 2 K 7,12; 8,16; 2 Pt 1,5 Jd 3). BDAG, s. 939.

⁸³⁰ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 167.

3.4.6 Máme mocné povzbuzení v Boží věrnosti a naději (6,13-20)

Předchozí narážkou (a oznámením klíčového slova *zaslíbení*) je připravena půda pro následující pasáž převážně epideiktického charakteru o Abrahamovi (13-20; srv. 1 Kl 27,1-2a), která má ukázat, jak na potřebu lidské trpělivosti, tak na na jistotu Boží věrnosti. Abraham tu pro adresáty slouží jako *exemplum* v trpělivosti toho, kdo dosáhl zaslíbení (μακροθυμίας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας), čímž autor podtrhuje podstatu své výzvy v 6,11n. Odkaz na Abrahama je aluzí na narativ Gn 15 a 22,16-17, kde Hospodin uzavírá s Abramem smlouvu a zaslíbují mu dát potomka. Postavy Abrahama a Mojžíše patří mezi klíčové charaktery židovské literatury a autor je hojně zmiňuje. Zatímco Mojžíš je spíše srovnáván s Kristem ve své zastupitelské roli, Abraham slouží jako předobraz víry pro adresáty (Žd 11,8-12.17-19; srv. 2,16). Oba však (spolu s Ježíšem) nakonec dosvědčují věrnost, vytrvalost, trpělivost. Připomenutí narativu o Abrahamovi zároveň volně připravuje půdu pro následující diskurs o Melchisedekovi, který požehnal Abrahamovi a ten mu dal desátek (7,1-17).

Zařazením oddílu 13-20 autor sleduje ještě jeden záměr, a tím je potvrzení Boží věrnosti. Ta je podepřena slibem (ἐπαγγελία)⁸³¹ a přísahou (ὀμνύω), kterou Hospodin dal Abrahamovi. Obě tyto věci ukazují na jistotu Božího rozhodnutí dodržet smlouvu, kterou uzavřel s věřícími. I v této veskrze povzbuzující perikopě však autor překvapí výpovědí o tom, že Bůh nemůže lhát (ἀδύνατον ψεύσασθαι τὸν θεόν). Tato věta má silný rétorický efekt jednak v paradoxním (sic záproným) spojení lži a Boha, ale i v tom, že posluchače nepřímou varuje z toho, že zpochybnění Boží věrnosti znamená Boha obvinít ze lži.

Boží věrnost smlouvě a příklad Abrahamovy trpělivosti, která došla splnění, znamená, že i naděje adresátů je jako bezpečná a pevná kotva duše (ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ⁸³² τε καὶ βεβαίαν; 19). Autor proto vyjadřuje své přání (v konjunktivu prezentu první osoby množného čísla), aby posluchači měli „mocné povzbuzení“ (ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχομεν) v této před námi ležící naději, ke které se „utíkáme“ (οἱ καταφυγόντες κρατήσασιν τῆς

⁸³¹ K roli termínu v epištole Židům viz komentář k Žd 4,1.

⁸³² ἄραπαξ legomenon v Novém zákoně. Jde o další z námořnických termínů v epištole (srv. μήποτε παραρῶμεν; 2,1). V helenistické literatuře se používala jako metafora stálosti (BROŽ, *List Židům*, s. 105).

προκειμένης ἐλπίδος; 18)⁸³³ a skrze níž přicházíme do svatyně (4,16; 10,22; 13,13). Konkrétně s nadějí “vstupujeme” do vnitřka za oponu (εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος),⁸³⁴ kam za nás první (πρόδρομος)⁸³⁵ přišel Ježíš, kněz na věky podle řádu Melchisedeka (19b-20).

Pasáž 6,13-20 má výrazný parenetický charakter a odkazem na Boží věrnost a pevnost naděje vyvažuje závažné teologické výpovědi o odpadnutí a nemožnosti vracet se k pokání ve verších 6,4-6. Znovu také vybízí k pohybu do cíle.

3.4.7 Shrnutí: parenetické apely, rétorika, teologie, komunita (5,11-6,12)

Dynamika oddílu skrze parenetické apely

Pokud se zaměříme na parenezi optikou gramaticky vyjádřeného apelu či přání, v poměrně dlouhém oddíle nalezneme překvapivě přímé výzvy až v 6,1 ve formě kohortativu, „nesme se/směřujme ke zralosti“, se kterým jsou svázány dvě slovesa v participiu, které můžeme přeložit jako: „opustme počáteční učení o Kristu“ a „nepokládejme opět základy“. Tyto výzvy dohromady tvoří samostatnou parenetickou jednotku. Do značné míry se dá povědět, že celá část 5,11-6,3 doplňuje tento souhrnný apel autora v 6,1. A to tak, že upřesňuje na jedné straně, co míní těmi základy, počátečním učením, mlékem pro nemluvně a na straně druhé, vysvětluje onu zralost (dokonalost) v kontextu hutného pokrmu, slova spravedlnosti, schopností učitele rozeznávat dobré od zlého.

Druhý apel je až v samotném závěru oddílu v 6,11-12 a je navázán na přání autora (toužíme), po kterém následuje sloveso v infinitivu (ἐνδείκνυσθαι), „aby každý *projevov*al horlivost... až do cíle naší naděje“ (11), a sloveso v konjunktivu aoristu ve vedlejší větě účelové: „abyste se nestali netečnými“ (12). Obě tato slovesa – podobně jako obě participia v 6,1 – přitom vyjadřují vůči sobě paralelně stejnou myšlenku, ovšem v gramaticky pozitivní

⁸³³ K termínu κρατέω viz 4,14; k použití termínu πρόκειμαι v participiu prézenta viz 12,1n.

⁸³⁴ Opona oddělující svatyni svatých od zbytku chrámu (Ex 26,31; srv. Žd 9,3) je v Žd 10,20 spojena přímo s Kristovým tělem, skrze které vstupujeme do svatyně. Zde (6,20) tato symbolika ještě není přítomná, opona tu značí vymezení prostoru nebeské svatyně.

⁸³⁵ Termín πρόδρομος patří mezi několik jedinečných titulů Krista, které se nevyskytují nikde jinde v Novém zákoně, pouze v listu Židům. Spolu s termínem ἀρχηγός evokují motiv průvodce na cestě. Viz kapitola 2.6.2

a záporné formulaci. V 6,12 závěrečnou část věty rovněž můžeme přeložit jako účelovou větu, když v překladu zopakujeme zde nevyjádřený konjunktiv aoristu slovesa „stát se“ (ale abyste se stali napodobiteli těch...“).

To, co předchází v 6,4-10 je tak do značné míry podřízeno právě této závěrečné exhortaci. A to, jak varovný výklad (překvapivě ve 3. osobě jednotného čísla) o nemožnosti vedení k pokání těch, kdo jsou účastníci Ducha svatého, zakusili moc Božího slova a nového věku a odpadli (4-8). Tak povzbudivé přesvědčení autora (píše v první osobě množného čísla a hovoří k nim ve v druhé osobě množného čísla), že jsou dotyční na dobré cestě ke spáse, vždyť už dříve projevili a stále projevují svou službu bratřím (9-10).

Třetí apel se skrývá až v samotném závěru celé perikopy ve verši 18 v přání autora, „abychom měli mocnou naději“. Zároveň se k tomuto konjunktivu váže hned několik sémantických okruhů, které se v parenezi listu Židům opakují: na jedné straně dynamické apely utíkání se k naději v kontextu vytrvalosti na cestě k zaslíbení a přicházení do svatyně k Ježíši, na straně druhé výzva ke statickému postoji držení naděje. Naděje přistoupit do svatyně, kam jako předchůdce vešel sám Ježíš, pak už orientuje čtenáře na nejdelší výkladovou pasáž v listu.

Teologické zakotvení výzev a rétorika

Teologické zakotvení pareneze je úzce propojeno s rétorickou strategií pisatele. Teologicky se autor opět zabývá slyšením, uchopením a aplikováním slova (5,11; srv. 6,9),⁸³⁶ čímž navazuje na předchozí diskurs, který skončil ve 4,12n, a ve kterém bude pokračovat i nadále. Pisatel zde také významně upřesňuje povahu raněkřesťanského křestního vyučování a povahu apostáze, která může ohrozit nikoliv začátečníky, ale ty, kteří už zakusili moc budoucího věku, jsou účastníky Kristovými i Ducha svatého. Apostáze a nemožnost být znovu veden k pokání zřejmě vychází z neochoty dotyčného slyšet slovo o Kristu a souvisí s jedinečností osvícení věřícího (6,4) a jedinečností Kristovy oběti (6,6; 10,10). Zdá se, že výzva 12. verše odkazuje k synonymnímu vyjádření ve 2,1 („je třeba o to více věnovat pozornost tomu, co jsme slyšeli“) či ve 2,3a (nemůžeme „pohrdnout spásou“), a rovněž k v Žd 3 a 4 (*zatvrdit své srdce*). Všemi těmito a dalšími výrazy autor vyjadřuje potřebu nového slyšení hlasu

⁸³⁶ Tato myšlenka je silně přítomná díky opakující se terminologii slova: λόγιον (5,12), λόγος δικαιοσύνης (5,13), τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος (6,1), ῥῆμα (6,5), εὐλογία (6,7). Viz GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*, s. 105.

Božího v Synu v tomto posledním čase (Žd 1,2). Termíny jako je naděje, horlivost až do konce patří k podstatným rysům teologického diskursu epištoly i nadále (naopak, odkaz k lásce je zde spíše výjimečný). Žd 6,11 lze považovat do značné míry za reprezentativní vyjádření pastýřského záměru autora listu Žd pro své adresáty.

K výstavbě racionální argumentu pisateli slouží velmi bohaté metafory, jež popisují stav počátků, stav zralosti, ale také stav odpadnutí, který je asi nejvíce inspirován aluzemi do Písma. Jako *exemplum* pro adresáty v tomto oddíle jsou zmíněni oni sami v dřívější fázi snášení utrpení, a pak i starozákonní svědci (6,12-15) a opět i samotný Kristus (20).

Pisatel v této pasáži pracuje velmi výrazně s *pathos* argumentací. Střídá varující odstrašující tón (6,4-8), v již zmíněné třetí osobě plurálu, s veskrze pozitivní nadějnou pasáží (9-12), která se opírá o pozitivní zkušenost komunity a vyjadřuje autorovo přesvědčení „o lepších věcech“ v případě adresátů (6,9). Toto střídání emočně nabytých oddílů dobře vystihuje kontrast emafatického ὀδύνατον (6,4) a emfatického ἀγαπητοί (6,9). Poté i nadějný příklad Abrahama a Boží věrnosti, který „nemůže lhát“ (18). Musíme to vyhodnotit tak, že ač pisatel hovoří o reálném ohrožení víry adresátů, ve skutečnosti zůstává tato situace do jisté míry jen hypotetickou možností. Do argumentace skrze využití emocí ale jistě patří i výtky, že už měli být za tu dobu učitelé a nyní jako nemluvnata potřebují opět mléko (5,12). Je o zřetelnou nadsázku, která má vyvolat stud a následnou reakci.

Z výše uvedeného pozorování je zřejmé, že bychom měli celý oddíl číst jednak v kontextu hlavních výzev v 6,1 a 6,11-2, ale především jako jeden rétoricky propracovaný celek. Snaha vydělit jednu část z této parenetické pasáže (např. 6,4-8) a vyvozovat z ní komplexní závěr pro celý oddíl (neřku-li pro celý list Židům) může vést ke zkreslenému vyhodnocení podstaty parenetické pasáže. Autor v této perikopě předně vyzývá ke zralosti, která je získávána aplikováním slova spravedlnosti a osvědčena v utrpení (a varuje před pouhým vracením se k základnímu učení). A vyzývá k projevům horlivosti ve vyznání i solidaritě s ostatními (a varuje před nedbáním na slovo, což vede k fatálnímu odpadnutí). Napětí mezi skutečností a hypotetickou možností je v této pasáži skvěle rétoricky pointováno pomocí inkluze tvořené termínem „nedbalost/netečnost/lenost“, který autor používá ve dvou gramatických tvarech. Nejprve vstupuje do oddílu s ostrým konstatováním,

„stali jste se netečnými“ (5,11), aby posléze vyslovil už mnohem nadějnější výhled ve výzvě „toužíme... abyste se nestali netečnými“ (6,12) a následně ujistil o neměnitelnosti Božího zaslíbení a přísahy, které dává věřícím (18).

Portrét komunity

V neposlední řadě nám tento oddíl prozrazuje některé bližší informace ze života komunity. Adresáti neprošli jen konverzí, ale také obsáhlou raněkřesťanskou katechezí (6,1n), která nese znaky misijní katecheze raněžidovských komunit. Podle autora už „za tu dobu“ měli být čtenáři listu učiteli, což ukazuje na pozdější fázi života komunity, než kterou autor popisuje ve 2,1-4 a 6,1-3. Verš 6,10 pomocí *anamnésis* zřetelně ukazuje na nedávnou i současnou zkušenost s utrpením, ve které společenství obstálo. Také metafory (6,4n), kterými autor vyjadřuje, že odpadnutí se netýká nezkušených a nezralých, ale právě těch, kteří jsou zakotveni ve víře, společenství věřících a mají zkušenosti s Božím působením, rovněž jasně odkazují na implicitní portrét čtenáře. Paradoxně tak ve varovném oddíle, který hovoří o vážném ohrožení adresátů odpadnutí od víry, nacházíme zřejmě i nejbohatší popis této křesťanské komunity jako zralého společenství víry.

3.5 Odvažme se vejít do svatyně, neodhodme smělou důvěru (Žd 10,19-39)

V tomto parenetickém oddíle se opět pokusíme objasnit jeho celkovou výstavbu, ve které hrají velký význam různé rétorické prostředky.

Zaměříme se na hlavní parenetické apely jednotlivých sekcí a pokusíme se vystihnout jejich hlavní vyznění a naznačíme, jakým způsobem navazují či rozvíjí předchozí výzvy v listu. Převažují spíše dynamicky či pasívně orientované výzvy? Máme je interpretovat v liturgickém smyslu slova nebo v eschatologické perspektivě? Budeme si všimnout i dalších pareneticky laděných výpovědí, z nichž asi nejvýrazněji vystupuje do popředí varování před odpadnutím.

Teologické zakotvení pasáže je zásadní. Jak je oddíl provázán s předchozím oddílem o velekněžství a jak navazuje na diskurs o víře? Jak autor v rámci oddílu zdůvodňuje parenetické apely a jakou roli zde hrají citace z Písma?

V neposlední řadě se zaměříme na portrét komunity, který v této pasáži přináší významné informace z minulosti i současnosti komunity.

3.5.1 Kontext, struktura, žánr

Zasazení oddílu do kontextu

Typickým rysem této parenetické pasáže je její tematická i lingvistická provázanost s předchozími pastoračními apely týkající se přístupu do svatyně, především s Žd 4,14-16. Souvislost obou oddílů vede některé badatele k tomu, že je považují za velké *inclusio*, do kterého je vložen oddíl o veleknězi, oběti, smlouvě.⁸³⁷ Někteří⁸³⁸ upozorňují na ohrazení oddílu o veleknězi v 6,10-12 // 10,22-24 triádou ἀγάπη – ἐλπίς – πίστις (v různém pořadí slov).

Oddíl 10,19-39 zároveň silně upomíná i na výroky ve třetí kapitole (velekněz nad celým Božím domem – 3,1.6 // 10,21; držet vyznání naděje v 3,6.14 // 10,23; povzbuzujte se 3,13 // 20,24), včetně propojení s výraznou linkou slyšení Božího hlasu a jeho zaslíbení v 6,12-20 // 10,23.

Možná lze tedy zde předběžně z makrosyntaktického hlediska hovořit o dvojím teologickém zakotvení pareneze v konceptu „slyšení Božího hlasu“ a „teologii přístupu“.⁸³⁹

Mezi parenetické oddíly 5,11-6,20 a 10,19-39 je vložen rozsáhlý christologický výklad o výjimečnosti Ježíše velekněze. Zabývá se otázkou kněžství nového řádu (kap. 7), nové smlouvy (kap. 8.) s novou bohoslužbou překonávající dosavadní chrámový kult (kap. 9) s jeho oběti, které jsou nahrazeny novou dokonalou obětí Kristovou (10,1-18). Navazujícímu oddílu Žd 10,19-39 pak dominuje tematika napomínání k víře.⁸⁴⁰ Po parenetické pasáži následuje výkladová pasáž o víře (Žd 11).

Předchozí výkladová pasáž slouží k tomuto povzbuzení a výzvě k přistoupení k trůnu Božímu. Není to nová výzva (4,11.16), ale výzva v nové perspektivě. Jaký cíl měla předchozí argumentace? Badatelé se nemohou shodnout. Bezesporu nelze popřít, že výklad lepší smlouvy, lepší oběti, lepšího kněžství pokládá důležitý fundament pro víru čtenářů. Do značné míry to je

⁸³⁷ Viz tabulka v exegetické kapitole k Žd 4,14-16 (3.3.1) a v kapitole o struktuře (2.5.4).

⁸³⁸ Např. BROŽ, *List Židům*, s. 102.

⁸³⁹ Termín „teologie přístupu“ od M. Isaacs podle: MACKIE, *Echatology*, s. 125.

⁸⁴⁰ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 518., zde hovoří o „Glaubensparaklese“. DESILVA, *Despising shame*, s. 156, pozn.1. zmiňuje působivou frekvenci slova víra v oddílu 10,30-12,2, jehož vrcholem je kap. 11.

opakování již známých článků víry v Kristovu oběť za hříchy a vstup do nové smlouvy (6,1-3). Stará látka víry je podána poutavým výkladem starozákonních textů s kultickou terminologií a novou christologickou perspektivou velekněze melchisedekovského typu.

Pisatel zde zřejmě na základě biblické typologie utváří jistý myšlenkový svět v kontrastu s náboženským a společenským světem své doby. Tyto kapitoly popisují nový prostor v nebesích, kde se odehrály zásadní věci pro spásu věřících, a kde tedy mají čtenáři ukotvit svou identitu v jakémsi protipólu vůči pozemským (ne)jistotám.⁸⁴¹

Z celého výkladu lze vydestilovat klíčové sdělení spočívající ve výjimečnosti Ježíše Krista (10,21). Detailní výklad všech okolností Ježíšova kněžství má vést k vyznání *máme velekněze*, a proto *se smíme odvážit vejít*. Tento závěr je explicitně vyjádřen a pasuje do již popsané společenské situace i vnitřní motivace adresátů. Výkladová pasáž je dokončena teprve v tomto parenetickém vyústění, které lze považovat za korunu předchozího výkladu. Jinými slovy, bez 10,19-39 by předchozí výklad sice sám o sobě dával smysl, ale nikoliv z pohledu autora tohoto kázání. Parenetická pasáž není dovětkem ani přechodem k dalšímu textu, ale završením exegetického úsilí. Takovou funkci má i parenetický oddíl 3,1-4,12 navazující na výklad v Žd 1-2; parenetický oddíl 5,11-6,20 po výkladu 5,1-10 a Žd 12,1-29 po Žd 11. Můžeme tedy říci, že i výklad o veleknězi, jeho oběti a nové smlouvě je ve skutečnosti tím Božím promluvením ve svém Synu v posledním čase.

⁸⁴¹ K eschatologii, kosmologii a kritické prostorovosti v epištole viz kapitolu 2.6.4.

Vymezení a členění oddílu

Náš oddíl 10,19-39 je obsahově vymezen změnou tématu i užitým jazykovým aparátem apelujícím na adresáty v deliberativním stylu. Přesto se jedná o jednotku, která je elegantně propojena mostem z rozsáhlého výkladu o veleknězi Ježíši skrze myšlenku *oběti* (10,18 a 10,19) a na konci dovedena k další výkladové pasáži skze oznámením tématu *víry* (10,39 a 11,1).

Oddíl Žd 10,19-39 lze dále rozčlenit přehledně na dva,⁸⁴² tři,⁸⁴³ spíše ale až na čtyři menší části, které jsou provázané termínem *παρηρησία* tvořící *inclusio* (10,19 a 10,35) celé pasáže.⁸⁴⁴

Z takto načrtnuté struktury text jasně vyplývá rétorická strategie pisatele, který užívá hned několik osvědčených způsobů deliberativní řeči.

- A. **Povzbuzení** (19-25)
 - a. máme důvěru, cestu i velekněze
 - b. přistupme k Bohu i lidem
- B. **Napomenutí** (26-31)
 - a. trest pro ty, kteří odpadají
- C. **Vzpomínka** (32-34)
 - a. sounáležitost v utrpení
- D. **Povzbuzení** (35-39)
 - a. výzva k vytrvalosti

⁸⁴² 10,19-31 a 10,32-39. JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 254–274.

⁸⁴³ 10,19-25; 10,26-31; 10,32-39. MITCHELL, *Hebrews*, s. 210–227. KOESTER, *Hebrews*, s. 442–468.

⁸⁴⁴ VANHOYE, *A Different Priest*, s. 317. Vanhoye se ale domnívá, že termín *παρηρησία* tvoří *inclusio* jen pro první tři oddíly, kde 35. verš počítá ještě do třetího. Tím ale méně logicky vymezuje čtvrtou sekci jako 10,36-39.

3.5.2 Povzbuzení: smíme se odvážit vejít do svatyně (19-25)

Žd 10,19-25 je jednou dlouhou větou. Pareneze začíná doslovně stejně jako ve 4,14: εχοντες οὖν. Na toto sloveso „máme“ jsou navázány tyto předměty: „smělou důvěru“, „novou cestu“, „velkého kněze“.

Druhou část věty organizují tři kohortativy (konjunktiv prézenta v první osobě množného čísla): „přístupme“ (προσερχώμεθα; v.22), „držme“ κατέχωμεν; v.23), „hledme“ (κατανοῶμεν; v.24).⁸⁴⁵ První část věty tak sděluje předpoklad pro dané tři výzvy. Ze sémantického hlediska je možné vnímat apely v druhé části věty tak, že míří nejprve ke vztahu Bohu a poté ke vztahu k lidem.⁸⁴⁶

Na tato slovesa jsou navázána tři participia, která blíže určují, jak přicházet do svatyně, držet vyznání naděje a soustředit se na budování společenství víry.

Pozvání k přístupu do svatyně

Použitá „eklesiologická ´my´“ forma naznačuje, že autor se opět staví po bok svých „bratří“ (srv. 2,1-4).⁸⁴⁷ Spojení „máme totiž“ v 10,19nn, a proto „přístupme“ (προσερχώμεθα)⁸⁴⁸, je tím akcentem autora, k němuž se odehrála výkladová předehra v předchozím oddílu (7,1-10,18). Spojení se objevuje identicky v 4,14-16 a 5,1-10 (srv. 8,1 a 12,1).

Pro autora podstatný termín *παρηρησία* (Žd 3,6; 4,16; 10,19.35) jsem v předchozích dvou oddílech překládal jako „smělou důvěru“ či „jistotu přístupu k Bohu“. V Žd 10 však zřejmě může mít i význam „oprávnění“ ke vstupu (εἴσοδος; v.19) do svatyně.⁸⁴⁹ Pisatel užívá metaforicky narážku na židovskou svatyni svatých, která byla přístupná pouze veleknězi, a to jen jednou do roka ke Dni smíření (Ex 30,10; Lev 23; Žd 9,25). Pro posluchače

⁸⁴⁵ Viz Ibid., s. 317–318.

⁸⁴⁶ Koester rozděluje oddíl z této perspektivy na 19-22 (výzva zaměřující se na nebeskou svatyni) a 23-25 (výzva hovořící o pozemské komunitě jako protipólu nebeské svatyně). KOESTER, *Hebrews*, s. 447.

⁸⁴⁷ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 518.

⁸⁴⁸ P⁴⁶(korigované či nejasné místo, přesto jde o pravděpodobné původní čtení), dále pozdější kodexy D, K, L, P a více minuskulí má variantu v indikativu „προσερχομεθα“. Může jít o záměnu podobně znějícího „ω“ a „ο“. I vzhledem k paralelní vazbě s dvěma následujícími slovesy v konj. préz. (κατέχωμεν; κατανοῶμεν) je lepší se přidržet znění v P¹³, P⁴⁶ (pozdější korekce), kodexů ⑈, A, C, Ψ, včetně několika minuskulí a byzantského textu.

⁸⁴⁹ tak KOESTER, *Hebrews*, s. 447.

z židovského prostředí to je překvapivé tvrzení, že se nyní pro všechny otevřela cesta nová a živá (ὁδὸν πρόσφατον⁸⁵⁰ καὶ ζῶσαν⁸⁵¹).

Ale i pro posluchače z helenistického prostředí nežidovského má tato zpráva srozumitelný význam. Koester⁸⁵² zmiňuje obvyklou praxi v řeckořímské říši, kdy se císaři připisovaly zásluhy za stavění cest. Nápisy, jako ten u tzv. „Nové Hadrianovy cesty“, oslavovaly císaře jako „vládce a velekněze“. Ježíš jako královský syn Boží a velekněz otevřel novou cestu, která ale nevede do žádného římského města ani do svatyně židovského chrámu, ale je to cesta živá k Bohu.

Tato cesta je určena „pro nás“. Můžeme vstoupit novou cestou do svatyně, protože *máme* velkého a znamenitého *velekněze*. Ježíš vybudoval tuto cestu a otevřel vstup obětováním těla. Obětování těla (10,10) je tu připodobněno ke zrušení opony, která oddělovala vstup do židovské svatyně svatých. Badatelé se přou o povahu tohoto výroku, která smí naznačovat platonickou či gnostickou myšlenku nutnosti zbavit se těla k cestě za duchovní realitou. Starší vykladači poukazovali dokonce na nutnost zbavit se těla, aby bylo odhaleno Ježíšovo božství.⁸⁵³ Výrok však odkazuje na Ježíšovo lidství v těle (2,14; 5,7) a jeho utrpení pro náš prospěch. Obětování těla (10,20) tu stojí v paralele vůči obětování krve (10,19).⁸⁵⁴ Lane⁸⁵⁵ si všímá, že „kdykoliv pisatel

⁸⁵⁰ Termín má časový i kvalitativní rozměr (LANE, *Hebrews 1-8*, s. 283.).

⁸⁵¹ Neobvyklé spojení „živá cesta“ má naznačovat charakter dané cesty, přinášející život těm, kdo se po ní vydají. Termín odkazuje nejspíše na Krista, který cestu otevřel skrze obětování těla, ale nyní je živý (Žd 7,8.25).

⁸⁵² KOESTER, *Hebrews*, s. 448.

⁸⁵³ Chrysostom, Erasmus, Kalvín (podle *Ibid.*, s. 442).

⁸⁵⁴ Není jasné, jestli máme termín „cesta“ chápat v prostorovém významu nebo jako metaforu pro Krista samotného. Ellingworth upozorňuje, že v listu Žd je Ježíš vykreslen spíše jako πρόδρομος, předchůdce na cestě (6,20) (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 518). Johnson naopak podle 10,19 chápe Ježíše jako cestu (J 14,6), jejíž součástí je jeho tělo – tedy jeho smrt (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 252). Nejspíš zde má pravdu Johnson, protože formulace „διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ“ v 10,20 a ujištění, že vstup do svatyně je skutečně otevřen „ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ“ v 10,19 naznačuje, že pisatel tu metaforicky hovoří o Kristu jako o bráně, vstupu a tedy i cestě do svatyně. Celkově ovšem platí, že pisatel nerozvíjí pouze liturgický rozměr přístupu věřícího do svatyně „skrze Krista“, ale zachovává i eschatologický motiv dojít do cíle „s Kristem“, který je předchůdcem a vůdcem výpravy.

⁸⁵⁵ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 283. Toto pozorování ale není úplně přesné, neboť v Žd je i mnoho dalších zásadních soteriologických metafor, které přímo na krev Ježíše nepoukazují (namátkou Žd 2,3.9.15; 6,4-6; apod.). Přesto platí, že krev Ježíše je v listu Žd velmi často se spasením spojována.

nejdůrazněji poukazuje na spásnou činnost Kristovu, explicitně odkazuje na krev Ježíše (9,12.14; 10,19.29; 12,24; 13,12.20)“.

Skrze modlitbu mají věřící předstupovat před Boží tvář s vědomím otevřeného přístupu. Aktuální rozměr výzvy je podobně jako v 4,16 obohacen i o eschatologický roměr dojití do cíle. Hned vzápětí je totiž pisatelem připomenuto, že výzva k přistoupení se netýká pouze současné liturgické aktivity věřícího, ale míří rovněž k naději budoucího plného setkání s Bohem (10,23). Garantem zaslíbení je Bůh sám.⁸⁵⁶ S neochvějným (ἀκλινης)⁸⁵⁷ vyznáním naděje, které držíme (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος),⁸⁵⁸ smíme už nyní přistupovat do Boží svatyně s žádostmi, prosbami a díky.

Podmínky přístupu do svatyně

Výzva k přistoupení do svatyně doprovází série tří podmínek, které přebírají starozákonní kultickou terminologii pro kněze vstupujícího do židovské svatyně. Autor listu Žd rezervuje kněžství oproti jiným novozákonním autorům (1 Pt 2,9; Zj 1,6; srv. Ex 19,6) výsostně jen pro Ježíše, aby zdůraznil neopakovatelnost jeho díla spásy. Melchisedekovský typ kněžství potvrzuje výjimečnost Kristovy role. Přesto v narážkách jako je tato, autor naznačuje nový status věřících, kteří užívají výsad kněžského přistupování do svatyně. Kultické podmínky rituální čistoty a víry starozákonního kněze jsou tu tedy v obrazném smyslu pozitivně aplikovány na každého věřícího. Tato úvaha není překvapivá, neboť podle autora listu Žd stará bohoslužba ve stánku nebyla závadná, ale pozitivním předobrazem skutečné bohoslužby nebeské (9,1.23; 10,1). Pisatel odkazuje na opravdové srdce (10, 26) a plnost (6,11) víry - motiv opakující se v listu (4,3; 6,12; 11,1nn).

⁸⁵⁶ πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελάμενος (věrný je ten, kdo nám dal zaslíbení); srv. 6,12!

⁸⁵⁷ Ἄραπαξ legomenon v NZ. Adjektivum ve významu „neochvějně, neotřesitelně“.

Synonymum vůči βέβαιος v 3,6.14 (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 525–6.). Bývá pokušením ho překládat jako adverbium a tak ho přiřadit ke slovesu („neochvějně držet“), gramaticky se však toto adjektivum pojí s „vyznáním“, a proto musíme překládat „neochvějně vyznání naděje“. Neotřesitelnost vyznání vyplývá z „věrnosti Boží“, jak pokračuje věta v Žd 10,23b. Tak přehledně JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 259.

⁸⁵⁸ Termín smí označovat v námořnické terminologii držení kurzu, držení někoho za ruku anebo metaforicky věrně držet slovo, být věrný. Velmi často také označuje snahu někoho zdržet od negativního počínání. V listu Žd se termín objevil už v 3,6.14 a pak zde 10,23 a označuje věrnou oddanost. BDAG, s. 533. (Viz také kap. 3.3.2; srv. „uchopme vyznání“ (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας) v Žd 4,14 a můj výklad v 3.3.3.)

Starozákonní téma kultické čistoty (ῥεραντισμένοι)⁸⁵⁹ a obmytí (λελουσμένοι)⁸⁶⁰ spojuje autor s novosmluvní myšlenkou vyznání hříchů (od zlého svědomí) a nejspíše i křtem (tělem obmytým čistou vodou).⁸⁶¹ Vanhoye zdůrazňuje spojitost s pokropením izraelského lidu při uzavření smlouvy pod Sinajem (Ex 24,8; Ez 36,26). „Křest je svátost, která vede do nové smlouvy“.⁸⁶²

Přes zřetelnou inspiraci v platonickém vidění nebeských věcí, autor stále klade důraz i na tělo a pozemskou realitu. Tělo Kristovo (σάρξ αὐτοῦ; Žd 10,20) bylo fyzicky obětováno a tělo věřícího (τὸ σῶμα; 10,22) bylo viditelně „obmyto“ křestní vodou. Proto i vnitřní motivace křesťana (καρδία) – jeho rozhodnutí, emoce a morální postoje (3,8.10.12; 4,7; 8,10; 10,16) – mají mít viditelný rozměr.

Eklesiologický rozměr přístupu do svatyně

Křestní tematika připravuje půdu pro poslední kohortativ dotýkající se rozměru života ve společenství víry. Křest viditelně oddělil věřícího od okolního světa k životu v církvi. Hleďme (κατανοῶμεν)⁸⁶³ tedy, abychom se navzájem „provokovali“ k lásce a dobrým skutkům (ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν⁸⁶⁴ ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων). Rétorická obratnost pisatele umožní, že je tento převážně negativní termín pochopen v pozitivním kontextu lásky a dobrých skutků (srv. Ga, 5,6; Jk 2,17).

Weiss⁸⁶⁵ upozorňuje na pavlovský vliv tradice ve verších 22-24, které pokyny věřícím rozepisují pomocí známé triády πίστις – ἐλπίς – ἀγάπη. Můžeme ho porovnat se závěrem předchozího parenetického oddílu 6,10-12,

⁸⁵⁹ viz Žd 9,13.19.21; srv. Lev 16.

⁸⁶⁰ Navazuje na myšlenku (nikoliv užitým řec. termínem v LXX) omývání při ordinaci v Ex 29,4; 30,19-21; 40,32. Spojení u[dati kaqarw/ je podle Lane v LXX výrazem pro rituální očišťování (Nu 5,17; Ez 36,25) - LANE, *Hebrews 1-8*, s. 287.

⁸⁶¹ Termín λούω smí fungovat jako paralela k očištění srdce bez přímé souvislosti s křestní symbolikou (tak např. Kalvín, ač většina starověkých vykladačů zde vidí souvislost křtu; viz ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 523). Podstatné jméno λουτρόν se objevuje dvakrát v NZ (Ef 5,26; Tit 3,5) v souvislosti křtu. K chápání křtu v Žd 10,22 se přiklání většina současných badatelů (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 530; LANE, *Hebrews 1-8*, s. 287; KOESTER, *Hebrews*, s. 445; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 258; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 339.).

⁸⁶² VANHOYE, *A Different Priest*, s. 323.

⁸⁶³ Více k tomuto termínu použitému jako parenetická výzva v Žd 3,1 (kap. 3.2.2).

⁸⁶⁴ V podobě podstatného jména zpravidla negativní výraz dráždění (Je 39,37; Dt 29,27; Sk 15,39) podobně i jako sloveso (1 K 13,5; Sk 17,10). V nebiblické literatuře se užívá i v pozitivním smyslu slova jako „stimulovat“ či „popouzet“ (např. u Xenophona podle JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 259).

⁸⁶⁵ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 528.

kde se tato triáda objevuje v opačném pořadí ἀγάπη – ἐλπίς – πίστις.⁸⁶⁶ Ač v listu není eklesiologie příliš detailně rozpracována, je tu zřetelně přítomná (srv. 6,10; 10,25.34; 12,14; 13.kapitola). Sám autor častým užíváním první osoby množného čísla vnímá sebe jako součást společenství a jde příkladem v povzbuzování i provokaci. Vzájemné povzbuzování k prakticky projevené lásce pomáhá uniknout z pouze niterného prožívání Kristovy oběti za nás a mystickém přicházení do nebeského prostoru. Otevřená cesta do svatyně předpokládá zájem o svého bližního.

Ten zahrnuje – stejně jako ve 3,13 – napomínání (παρακαλοῦντες) pod zorným úhlem blížícího se soudného dne (10,25b).⁸⁶⁷ Autor poté užívá zvláštního termínu ἐπισυναγωγή, který podle Koestera⁸⁶⁸ může mít lokální určení shromáždění (1 K 11,20; 14,23; srv. Mk 1,33), eschatologickou konotaci (2 Te 2,1) stejně jako i sociální rozměr (označující synagogu a tedy křesťanské převzetí židovské terminologie). Přicházení do svatyně Boží v nebesích je tak pozoruhodně propojeno s přicházením na společná bohoslužebná shromáždění (10,25a). Žd 10,25 smí vrhat světlo i na pisatelovu stížnost na nedbání Božího hlasu (Žd 6,1 a 12). Dávalo by smysl, že autor má na mysli Boží hlas zvěstovaný v prvokřesťanském bohoslužebném kázání. Podle Vanhoye⁸⁶⁹ důraz na vstup do nebeské svatyně skrze krev a tělo, který se spojuje s výzvou ke scházení se na bohoslužbu, logicky odkazuje na eucharistickou bohoslužbu.

Opouštění společných shromáždění (μὴ ἐγκαταλείποντες) je praxí nikoliv hypotetickou (jako v případě varování z apostáze v 6,9), ale už aplikovanou – jak ukazují slova καθὼς ἔθος τισίν. Hovoří se o určitém „zvyku“, ale pisatel blíže nevysvětluje důvody tohoto počínání. Jsou ti „někteří“ hlavním pisatelovým zájmem a adresou, kterým píše tento list? Ti, kteří pochybují ve víře, jsou slabí, neochotní trpět a nést spolupodíl na společenství církve? Vzájemné povzbuzování a napomínání, je bezesporu důvodem, proč pisatel zdůrazňuje potřebu pravidelné účasti na společných setkáních církve. Kristova

⁸⁶⁶ Brož (s odkazem na A. Vanhoye) si klade otázku, zda tyto dvě triády v parenetických textech rovněž neohraničují centrální pasáž o veleknězi. BROŽ, *List Židům*, s. 102.

⁸⁶⁷ „eine Art des ´eschatologischen Ausblicks´ am Ende des Abschnitts“ (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 535.). Téma Božího soudu, který se blíží je výrazný motiv starozákonních proroků (Iz 2,12 aj.; Am 5,18-20; Jl 1,15; 2.1.11; 3,4; 4,14; Za 14,1 aj.), ale i Ježíšova vyučování (Mk 1,15; Mt 4,17; 24-25; aj.).

⁸⁶⁸ KOESTER, *Hebrews*, s. 446.

⁸⁶⁹ Křesťanská komunita má k dispozici cestu skrze krev a tělo. „Kde jinde je to prokázáno, než při eucharistické slavnosti?“ (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 326).

nová cesta skrze obětování těla nemá jiný cíl, než nás vyvést z hrozby “blízcího se dne” soudu (25b). Bohoslužebný rozměr této výzvy je v některých ohledech blízky eklesiologii v listech Ignatia Antiochejského.

Eklesiologie v listech Ignatia Antiochejského⁸⁷⁰ a epištole Židům. Výzva neopouštět společná shromáždění patří k výrazným parenetickým motivům Ignatiových listů. Ignatius rád scházet se „co nejčastěji“, aby se zhroutil vláda satanova (IgnEf 13,1; srv. IgnMag 4,2). Důležitost společného scházení je propojeno se slavením Večeře Páně. V IgnSm 7,1 v souvislosti sporu s doketisty zmiňuje některé, kteří se vyhýbají slavení Večeře Páně. Podle IgnEf 20,2 je eucharistický chléb lékem na nesmrtelnost, jakousi protilátkou. Podle Ignatia, „kdo je ve společenství oltáře, je čistý“ (IgnTr 7,2). Církev se schází s episkopem, který spoluvytváří jednotu církve. Je jen jedna eucharistie, jedno tělo Páně, jeden nápoj jeho krve, jeden oltář, jeden episkop. (IgnFd 4,1). Motiv neopouštění společných shromáždění tak Ignatios sdílí s autorem listu Židům. Žd oproti listům Ignatia klade větší důraz na slyšení Božího slova, méně pak na slavení eucharistie. Někteří badatelé dokonce o tomto motivu v epištole Žd pochybují zcela, i když oddíly Žd 10,19-25 a 13,10 v souvislosti s nebeskou svatyní podle mého soudu na slavení Večeře Páně ukazují. Eklesiologie listu Židům je také podstatně více zaměřena na vzájemnou paraklézi a i když autor vybízí k poslušnosti a ctění vedoucích (Žd 13,7.17), listy Ignatia mnohem více zakládají podstatu církve na postavení a roli biskupů. Věřící jsou žádáni poslouchat své episkopy tak jako Ježíš poslouchal svého Otce (IgnEf 20,2; IgnMag 2,1; 3,1), a to i když je episkop mladý (4,1; 13,1-2). Episkop, diákon, presbyter, „bez nich se nemůže říkat ‚církev‘...je tedy jasné, že na episkopa máme pohlížet jako na samého Pána“ (IgnEf 6,1; srv. IgnTr 2,2; 3,1; IgnFd 7,1; IgnSm 8,1-2). Správnost vysluhování zaručuje episkop (IgnEf 5,2; 13,1). V IgnPol 5,2 čteme, že „ženich a nevěsta se mají brát jen se souhlasem episkopa, aby to byl sňatek od Pána“. Zároveň ale Ignatius ve svých dopisech podobně jako autor listu Židům používá *ethos* argument, sympaticky dává najevo svou sounáležitost s věřícími a vyznává svou nehodnost, slabost, někdy i vlastní pochybnosti, aby v mučednictví obstál (např. IgnEf 3,1; IgnTrall 4,1-2; 13,1 a skoro celý list IgnŘ).

3.5.3 Je hrozné upadnout do ruky živého Boha (26-31)

Varovná pasáž v rámci širšího parenetického diskursu je zde zařazena podobně jako v 3,7-19; 6,4-8; 12,14-21. Autor rozeznává temné akordy, které ladí s ostatními varovnými pasážemi v listu. Zůstává hlavní moto vědomého

⁸⁷⁰ Mezi nesporné listy Ignatia se řadí sedm jeho dopisů, které se datují zpravidla mezi roky 105-108 po Kr. (*Spisy apoštolských otců*, s. 111-117.)

přehlížení Krista a pošlapání jeho díla spásy. Dopouští se ho opět nikoliv nezkušený ve víře, ale ti, kteří poznali pravdu. Opakuje se zásadní téma Božího soudu, který hrozí všem.

Následujícím způsobem lze znázornit tuto tématickou souvislost s 6,4-6 a tím i obvyklou logiku varovných pasáží.

	Žd 6,4-8 (ČSP)	Žd 10,26-31 (ČSP)
Obrácení a zkušenost víry	Neboť ty, kteří byli jednou osvíceni, okusili nebeského daru a stali se účastníky Ducha Svatého, okusili dobrého Božího slova i moci budoucího věku,	Neboť... poté, co jsme přijali jasné poznání pravdy,
Vědomé odmítnutí = potupení Krista	a odpadli, je nemožné znovu obnovovat k pokání, neboť si opět křížují Syna Božího a vystavují ho veřejnému posměchu. Vždyť zem, která pije dešť, jenž na ni často přichází, a plodí užitečnou bylinu těm, pro něž je také obdělávána, dostává od Boha požehnání.	jestliže dobrovolně hřešíme, nezůstává již více obět za hříchy, ... kdo pošlapal Syna Božího, a krev smlouvy, již byl posvěcen, měl za nečistou, a Ducha milosti potupil
Boží soud	Když však nese trní a bodláky, je neužitečná a blízká prokletí; jejím koncem je spálení.	nýbrž jakési hrozné očekávání soudu a žár ohně, který bude stravovat odpůrce. Kdo pohrdl Mojžíšovým zákonem, umírá bez slitování na základě svědectví dvou nebo tří svědků. Uvažte, oč horšího trestu bude hoden ten, kdo pošlapal Syna Božího, a krev smlouvy, již byl posvěcen, měl za nečistou, a Ducha milosti potupil? Neboť známe toho, kdo řekl: „Mně náleží pomsta, já odplatím.“ A opět: „Pán bude soudit svůj lid.“ Je hrozné upadnout do rukou živého Boha.

U těchto tří fází varování se na chvíli zastavíme. Nejprve pisatel ujasňuje, komu je varování adresováno. Nikoliv slabým, nezralým ve víře, hledajícím, dosud neobráceným, nepokřtěným bez katecheze a bez osobních zkušeností víry. Pisatel 10,26 varuje ty, kteří přijali poznání pravdy (μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας⁸⁷¹). Není jisté, do jaké míry autor reaguje ještě na „některé“ z 10,25 nebo i ty, kteří shromáždění neopouští, ale jsou ve víře zvikláni. Díky oslovení (ἀδελφοί) a použité první osobě plurálu (19-31), dává

⁸⁷¹ V Novém zákoně velmi hojný termín (nejvíce v janovské literatuře a pavlovských epistolách) se vyskytuje v listu Žd pouze zde. ἀλήθεια zde vyjadřuje evangelium samotné a působení evangelia. Do jisté míry může tak nepřímě odkazovat i na to, co pravdivé oproti evangelium není (srv. 6,4 – osvícení).

větší smysl, že zatímco má pisatel před očima ty, kteří opouští shromáždění, píše tato varovná slova celé církvi, které se cítí být součástí.

Zadruhé, nebezpečí spočívá v dobrovolném (ἐκουσίως) hříchu. Termín navazuje na starozákonní rozlišení nevědomého a s plným vědomím (tzv. se zvednutou paží) spáchaného hříchu (Nu 15,22-31; Dt 17,12-13; Žd 9,7).⁸⁷² Autor listu rozlišení používá volněji, než jak ho definuje Zákon. Přesto přísnost chápání zůstává stejná: jde o „přímé postavení se nejen proti daru, ale proti tomu, kdo dar daroval“.⁸⁷³ Pisatel zdůrazňuje uvážené jednání, které se Krista zříká ve víře i v životě. Participium přezenta (ἀμαρτανόντων ἡμῶν) naznačuje, že jde o trvající činnost či postoj spíše než jednotlivý svévolný přestupek. Podobně naznačuje déle trvající období odklonu od Boha i Žd 6,4-8 s metaforou plodů rostliny, která rodí trny a bodláčí a je blízká k prokletí.

Podobně jako v Žd 3-4 a Žd 6 autor volí ostré varování, které má zastrašit a je třeba ho do jisté míry vnímat i jako rétorickou hyperbolu. Tři výroky v Žd 10,29 jsou nesmírně exponované, překvapí svou intenzitou a tak vzbuzují obavy (velmi silný příklad *přesvědčování skrze pathos*). Pisatel navíc efektně vtahuje do hrozivého přemýšlení posluchačovu představivost nepřímou výzvou „uvažte/představte si“ (πρόσω δοκεῖτε; v. 29), která je formulována jako naléhavá řečnická otázka („o co více, myslíte, že...?“). Postoj apostáze je zde vykreslen jako veskrze antikristovský postoj, kdy dotýčný pošlapává Syna Božího (ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας),⁸⁷⁴ vzácnou posvěcující krev považuje za nečistou (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν⁸⁷⁵ ἡγῆσάμενος, ἐν ᾧ

⁸⁷² ἐκουσίως se užívá v Zákoně také o dobrovolných obětních darech (Lev 23,38; Nu 15,3; 29,39; Dt 12,6-8). Obecněji termín odkazuje na dobrovolnou poslušnost Zákonu (1 Mak 2,42), spontánní chválu (Z 53,6 v LXX), dobrovolnou práci (Ex 36,2), dobrovolné utrpení (4 Mak 5,23) či dobrovolnou službu v křesťanské komunitě (1 Pt 5,2; Fm 14). V listu Žd užito ve smyslu „úmyslný“ hřích. Viz ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 531.

⁸⁷³ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 262.

⁸⁷⁴ Sloveso καταπατέω se v LXX užívá ve smyslu vyjádření opovržení či nadřazenosti (Mi 7,10 „bude pošlapána jako bláto na ulicích“; Iz 26,6 „obyvatele výšiny...pošlape noha, nohy utištěného“; aj.). V NZ rovněž užito v kontextu opovržení a absolutního znevážení. Ježíš užil tohoto termínu v některých svých podobenstvích (Mt 5,13 „pozbude-li sůl chuti... bude zašlapána“; Mt 7,6 „neházejte své perly před svině, aby je snad nohama nepošlapaly“; Lk 8,5 „semeno...padlo podél cesty a bylo zašlapáno“).

⁸⁷⁵ κοινός vyjadřuje to, co je běžné, tuctové, profánní nebo kulticky nečisté (GINGRICH, F. W., DANKER, F. W., *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979, s. 110).

ἡγίασθη) a pohrdá Duchem milosti (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας⁸⁷⁶). V takovém případě je mocná nová živá cesta do svatyně (v. 20) pro nás zavřená a oběť velkého kněze (v. 21) neúčinná (οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία; v. 26).

Jsou to výroky, které vzbuzují ohromení. Velikost Syna Božího, moc jeho krve a působení Ducha, klíčová témata listu Žd – to vše je ve svévolném jednání nedůvěry „pošlapáno“, „znečištěno“, „potupeno“. Pisatel směřuje výtku na osobní úroveň vztahu ke Kristu, jemuž dává božské tituly: *Syna Božího* věřící může „pošlapat“ (10,29) a „uvést v posměch“ (6,7).⁸⁷⁷ Může být Boží Syn opravdu pošlapán jako ta perla sviněmi (Mt 7,6), když v Žd 1,13 autor tvrdí na základě Ž 110,1, že Bůh Synovi podřídil vše pod *jeho* nohy?⁸⁷⁸ Ač je záhy zřejmé, že tento výrok nakonec znamená „pošlapat Syna Božího *v sobě*“ – rétorika o opětovné vydanosti Krista do rukou lidských je skutečně šokující akord, kterým autor v Žd 6,6 a v Žd 10,29 úmyslně dostává do napětí i svou vlastní tezi o neopakovatelnosti Kristovy smrti a oběti (10,10).

Zatřetí, oddíl 10,26-31 končí podobně jako v 6,6 hrozným očekáváním soudu (φοβερά⁸⁷⁹ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως). Svatyně v nebi (10,19), trůn milosti (4,16), ke kterému jsme horlivě pozváni, se tu mění v soudnou stolicí Boží (10,30). Ilustrace „žáru ohně, který stráví Boží odpůrce“ vychází z Ž 78,5 a Sof 1,18. Symbolika ohně jako Božího soudu (πυρὸς ζῆλος) je významná v celém Novém zákoně. Narážka na ty, kteří pohrdli (ἀθετήσας)⁸⁸⁰ Mojžíšovým zákonem a padli bez slitování (χωρὶς οἰκτιρμῶν), funguje jako odstrašující příklad pro křesťany vázané novou smlouvou v Ježíšově krvi. Svou oblíbenou interpretační metodou *a minori ad maius* autor ještě znásobí už tak ostré starozákonní varování: „o co hroznější trest zasluhují“ (10,29).

Tradičně roli soudce zastává Bůh. Užití termínu κύριος – v Novém zákoně často úmyslně význačném - umožňuje za soudícího Pána (10,30) dosadit i Krista samotného. V kontextu předchozích veršů tak dochází ke korektivu „nemohoucnosti Syna Božího“, který se nechá zašlapat, neboť je to

⁸⁷⁶ Hapax legomenon, urážka, potupení. Koester vykládá jako „manifestaci hybris“, tj. drzosti vedoucí k úpadku. KOESTER, *Hebrews*, s. 453.

⁸⁷⁷ Pozoruhodné je, že autor Žd použije titul Syn Boží jen 4x v celém listu, z toho dvakrát v tomto kontextu.

⁸⁷⁸ κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

⁸⁷⁹ Slovo se vyskytuje také v citaci v 10,31 jako Boží atribut a významně také ve 12,21 při zjevení Boha na Sinaji. V LXX se jako Boží charakteristická vlastnost vyskytuje velmi často.

⁸⁸⁰ Užití slovesa v Žd 7,18 a 9,26 potvrzují, že jde o vědomé a plně odepření, zničení.

nakonec On (či Bůh skrze Krista), kdo bude soudit svět. Pisatel dodává váhu svému varování dvěma citacemi z Písma (Dt 32,35-36; Ž 134,14; srv. Ř 12,19)⁸⁸¹, kde hovoří sám Pán. V pastorační koncepci listu má strach důležitou roli. Kristus strachu ze smrti (i z lidí) zbavuje (2,15) a učí místo toho pravé bázni před svatým Bohem (3,12; 4,1!; 12,21nn).⁸⁸²

3.5.4 Perzekuce a solidarita (Žd 10,32-34)

Jeden z prostředků parenetické řeči, které náš autor pravidelně využívá k nasměrování posluchačů, je prokládání výzev vzpomínkami (*anamnēsis*; viz 2,3; 5,11-6,3). Verše 32-34 patří v tomto ohledu k nejvýznamnější reminiscenci událostí, kterými si tato komunita prošla. Vzpomínka na utrpení adresátů je zde vedena výhradně v druhé osobě plurálu, což může podtrhovat historicitu události, ale i jedinečnost jednání posluchačů.⁸⁸³

Perzekuce v křesťanském sboru

Podle 10,32 adresáti dopisu svedli mnohý (πολλῶν) zápas brzy po své konverzi, kterou autor opět (viz 6,4) nazývá jako „osvícení“.⁸⁸⁴ Termín ἄθλησις naznačuje formu souboje či závodu. Spolu s termínem θεατριζῶ (hapax legomenon) navozují představu atletických her. Helenistická metafora zástupů v ochozech hraje důležitou roli i pro následující oddíl 12,1-11, kde popisuje oblak svědků (srv. 1 K 4,9). Divadlo bylo místo, kde se městská populace scházela jako ἐκκλησία (Sk 19,29).⁸⁸⁵ Podle Ellingwortha⁸⁸⁶ smíme pasívní tvar

⁸⁸¹ Citace neodpovídá přesně MT ani LXX. Následuje spíše formu v targumech a Ř 12,9. Podle Kostera to může ukazovat, že výrok koloval v alternativní textové nebo orální podobě. KOESTER, *Hebrews*, s. 453.

⁸⁸² GRAY, *Godly Fear*, s. 224–225. „Ve skutečnosti, Bůh sám – nikoliv pronásledování, nikoliv materiální nedostatek nebo fyzické zneužití či smrt sama – je opravdu bázeň budící“ (s. 226).

⁸⁸³ Verše 32-34 nesledují rétorickou funkci bez historického rámce (proti DESILVA, *Despising shame*, s. 156), ale jedná se o skutečnou reminiscenci událostí konkrétního společenství, které jsou zařazeny do obvyklé křesťanské zkušenosti, jak o ní hovoří tradice křesťanského pronásledování (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 545.; srv. KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*).

⁸⁸⁴ „Křest je téměř jistě naznačen, ale autor na něj neodkazuje explicitně“ (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 545.). Podle Johnsona (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 268) by termín snad mohl označovat křestní ritus, ale zřetelně odkazuje především na ono rozpoznání pravdy v Žd 10,26. Weiss (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 544) a DeSilva (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 11.), považují φωτισθέντες za křestní formulaci. Viz také diskusi k Žd 6,4 v kapitole 3.4.3.

⁸⁸⁵ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 296.

⁸⁸⁶ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 547.

slovesa v participiu θεατριζόμενοι překládat ve smyslu „ti, kteří jsou vystaveni veřejné podívané či zesměšnění“. Podobně hovoří Filón, když popisuje perzekuce Židů v Alexandrii v roce 38 (Flaccus 72). Termín ὑπομένω (srv. 12,2) naznačuje postoj křesťanského společenství, který prokázal vytrvalost a „zůstal na bitevním poli namísto útěku“.⁸⁸⁷ Pisatel listu Žd popisuje tento zápas termínem πάθημα, který je v listu Žd vyhrazen pro osobu Ježíšovu. Už tím je naznačeno, že touto zkušeností věřící kráčí ve šlépějích Ježíše a nesou jeho potupu (Žd 13,13; srv. 2 K 1,5; F 3,10; Ko 1,24; 1 Pt 4,13).

Autor zmiňuje čtyři oblasti utrpení: výhrůžky (ὄνειδισμός), útisk (θλιψις), uvěznění (δέσμιος) a ztráta majetku (ἀρπαγή). Koester⁸⁸⁸ se domnívá, že ὄνειδισμοὶ nakonec některé členy přivedly až do vězení. Není to sice technický termín pro „udání“, přesto je tento výklad slova podle Koestera asi nejlogičtější (srv. Sk 16; Sk 21, Zj 2,9-10). Urážky vůči křesťanům jsou přitom vnímány jako „pohanění Kristovo“ (11,26 a 13,13; srv. Ř 15,3)⁸⁸⁹ či „potupa kříže“ (12,2),⁸⁹⁰ Kristem předpověděná a jím samotným prožita (Mt 5,11; L 6,22; 1 Pt 4,14). θλιψις⁸⁹¹ zcela jistě znamená fyzické napadení. Slovo se vyskytuje vedle urážek, proto je možné usuzovat, že šlo o aktivitu obyvatel (srv. Sk 17,6; 18,7; 14,19). Alternativně mohlo jít i o fyzické tresty ze strany úředních autorit. *Coercitio* bylo možné vykonávat k udržení pořádku i bez soudu (viz Sk 14 a 16). Třetí možnost výkladu je chápat fyzické utrpení skrze samotné uvěznění, neboť podmínky ve vězení byly velmi tvrdé.⁸⁹² „Vězení bylo obvyklým průvodním jevem náboženské perzekuce.“⁸⁹³ Protože však z komunity Žd nebyl nikdo zabit (Žd 12,4), vězňové byli asi nakonec propuštěni. Termín ἀρπαγή je užit v Žd pouze zde.⁸⁹⁴ Smí označovat násilnou konfiskaci či zabavení vlastnictví při perzekuci.⁸⁹⁵ Z tohoto popisu situace je pravděpodobné, že spíše nešlo o lynč

⁸⁸⁷ Ibid., s. 546.

⁸⁸⁸ KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*, s. 239.

⁸⁸⁹ Žd 11,26: μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὄνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ // Žd 13,13: τὸν ὄνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες

⁸⁹⁰ Žd 12,2: ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης

⁸⁹¹ Už ve SZ se hovoří o utlačování Izraele (1 Kr 13,4) či utrpení spravedlivého (Ž 4,1; 9,9; 10,1; 37,39; aj.).

⁸⁹² Tyto možnosti uvádí KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*, s. 239.

⁸⁹³ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 548. Srv. Zach 9,11n; 2 Mak 14,27.33; 3 Mak 4,2 a 7,5... Sk 16,27; 23,18; 25,14 a 27; Ef 3,1; 4,1; 2 Tm 18; Fm 19; Mt 25,36, apod.

⁸⁹⁴ Srv. Mt 23,25//L 11,39; ἀρπάξω např. Mt 11,12; ἀρπαξ např. Mt 7,15; L 18,11; 1 K 5,10; ἀρπαγμός F 2,6.

⁸⁹⁵ Tak ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 548..

lidu, ale za perzekucí stála buď nějaká městská rada, nebo dokonce šlo o státem řízené pronásledování (což se však jeví jako méně pravděpodobné).

Podle DeSilvy⁸⁹⁶ nemusel být tak ostrý rozdíl mezi oficiální konfiskací a plundrováním lidu. Z narážek v Žd 11,8 a 10,38 lze dokonce uvažovat, že tu došlo k loupeži toho nejcennějšího, tedy domova.⁸⁹⁷ Každopádně, „ztráta majetku zahrnovala i ztrátu možné prestiže“⁸⁹⁸ a jistě vedla k ostrakizaci komunity v očích většinové společnosti. Popsaný druh fyzického a verbálního útočení s sebou tedy vždy nesl i psychickou a společenskou újmu.

Solidarita

Projevená solidarita křesťanů navštěvujících uvězněné znamenala na sebe vzít stejnou potupu, jakou prožívali postižení. „Nestyděli se za řetězy“ podobně jako Oneziforova rodina, která takto navštívila apoštola Pavla (2 Tm 1,16 - τὴν ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη). Právě takové jednání je autorem listu Žd hodnoceno jako součást utrpení a podívané pro tento svět (10,32). Jde o postoj spoluutrpení (συνπαθέω; Žd 10,34), který spatřujeme i u samotného Krista (Žd 2,14; 4,14!) a po jeho vzoru i v každé autentické křesťanské sounáležitosti s trpícími (srv. F 1,7; 4,14; Zj 1,9).

Pastýř Hermův také cílí na adresáty v Římě a s adresáty listu Židům sdílí situaci utrpení, jakkoliv zde není tak silně zdůrazněno (srv. Vis. 2.2.7; 3.6.5). V Sim. 8.6.4 a 9.21.3. se výslovně hovoří o odpadlících a zrádcích církve, kteří se v soužení styděli za jméno Páně nad nimi vyslovené. Adresáti listu Židům jsou však oproti adresátům v Pastýři Hermově pochváleni, že se za vězněné nestyděli.

Koester⁸⁹⁹ uvádí, že vězni byli vsazeni zpravidla do temných místností bez světla a přísunu vzduchu, dostávali jednu porci jídla denně. Při delším pobytu přicházelo na řadu hladovění. Lúkiános ze Samosaty⁹⁰⁰ popisuje, že když byl uvězněn křesťan Peregrinus, tak od rozbřesku dne u vězení čekali vdovy a sirotci, někteří vůdci společenství dokonce podplatili strážce a spali

⁸⁹⁶ DESILVA, *Despising shame*, s. 174. Odkazuje se na Melita ze Sardu a jeho Žádost k císaři Markovi Aureliovi (Eusebios, *Církevní dějiny* 26,5.)

⁸⁹⁷ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 270–271.

⁸⁹⁸ DESILVA, *Despising shame*, s. 174.

⁸⁹⁹ KOESTER, *Hebrews*, s. 564.

⁹⁰⁰ LUCIAN OF SAMOSATA, *The Passing of Peregrinus* [online]., odst. 12. Dostupné na internetu: <http://www.tertullian.org/rparchive/lucian/peregrinus.htm>.

spolu s Peregrinem v cele, připravená jídla byla přinášena dovnitř a posvátné knihy byly nahlas čteny, aby bylo postaráno i o jeho duchovní potřeby.

Přirozenou reakcí na tuto nespravedlnost by byl smutek, hněv a strach. Místo toho se tu však píše o radostném uvítání takové situace (μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε). Podle Johnsona⁹⁰¹ je tato „radost více než emoce; je to morální dispozice“, která není závislá na pozitivních okolnostech (srv. 2 K 7,4; 8,2; Jk 1,27; F 4,11), ale stojí v paradoxním sejetí s „ostudou kříže“. Pisatel tak své posluchače chválí za příkladný postoj. Omezení osobní svobody, zkušenost fyzického i psychického napadení, zabavení majetku i domova, je snášeno s nadějí na „trvalé a lepší vlastnictví v nebi“ (10,34).

3.5.5 Neodhodte smělou důvěru a buďte vytrvalí (35-39)

Závěr parenetické části tvoří nadějná slova (35nn), která navazují na *anamnēsis* a na hrozivé varování před „živým Bohem“, do jehož ruky je hrozné upadnout (10,31). Vystřídání hrozby a pozitivní vzpomínky s povzbudivým výhledem do budoucnosti je běžným rétorickým prostředkem antického písemnictví.⁹⁰² Lane⁹⁰³ argumentuje, že „schéma přísného varování následovaného láskyplným povzbuzením“ je ale do značné míry typické i ve starých rabínských midraších. Autor pracuje s protilehlými emocemi, které mu slouží k přesvědčení adresátů.

Je tu i teologický důvod pro kompozici varovných i povzbudivých pasáží. Poslední část parenetického oddílu je zřetelně uvozena (v. 35) částicí οὖν, apelem v konjunktivu zabraňovacím (konjunktiv aoristu) μὴ ἀποβάλητε (neodhodte) a výrazem παρρησία, který tvoří *inclusio* oddílu (v. 19 a v. 35).

Žd 10,35 tak bezprostředně sděluje pointu předchozí anamnēze, ale navazuje i na tvrzení ze začátku oddílu, že „máme“ smělou důvěru. Jakkoliv je tento apel formulován prohibitivně (μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν) a užitá sloveso se vymezuje vůči antikristovskému postoji vědomého odklonu od Syna Božího, celá fráze navazuje na pozitivní zkušenost komunity

⁹⁰¹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 271.

⁹⁰² WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 543. Podle Weisse však oproti klasickému *peroratio* následujícím po *narratio*, zde autor nezakončuje morálními apely, ale cílí na změnu jejich smýšlení („Affektbeeinflussung“).

⁹⁰³ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 280.

s projevenou solidaritou s trpícími a skutečnost, že adresáti *mají* smělou kristovskou důvěru (či odvahu).

Motivací k aktivní rezistenci vůči zlému skrze smělou důvěru je velká odměna (μισθαποδοσία; srv. 2,2; 11,26). Tu získají věřící v budoucnosti, jak vyplývá z následujících veršů. Zdá se tedy, že tak jako 19-21 akcentuje realizovanou přítomnou eschatologii (teologie přístupu do svatyně), verše 35-39 cílí na futurální eschatologickou odměnu (dojití do cíle). Eschatologické zaměření je motivem tohoto posledního úseku oddílu. Weiss i Johnson zdůrazňují, že celý parenetický oddíl je nutné číst v tomto kontextu přípravy na blížící se Kristův příchod (srv. 10,25 a 35-39).⁹⁰⁴ Pro čtenáře tato odplata není nový článek učení, spojují ho s očekáváním posledního soudu (6,2.5.8; 9,27). Očekávaná odměna je v Žd 10,36 trochu překvapivě popsána jako „obdržení zaslíbení“ (κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν). Zaslíbení přitom pisatelé už obdrželi (4,1.10) a dokonce na něm už nyní mají podíl (6,12; 11,13.39). Koester frází vykládá jako obdržení „obsahu“ zaslíbení,⁹⁰⁵ ČEP volnějším překladem jako „splnění zaslíbení“ (ČEP).

Jednotlivá slovesa popisují, co se od čtenářů očekává a i když všechna nejsou formulována jako přímý parenetický apel, spadají do parenetické řeči: Potřebujete vytrvalost (ὕπομονης γὰρ ἔχετε χρεῖαν; 36a),⁹⁰⁶ abyste činili Boží vůli (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες; 36b)⁹⁰⁷ a obdrželi zaslíbení (κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν; 36c).

Následující biblické citace v Žd 10,37-38 odpovídají na otázku „kdy“ a „jak“ k splnění zaslíbení dojde. „Už jen docela krátký čas“ (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον; Iz 26,20 LXX) „ten přicházející přijde, nebude opožděn“, „ale můj spravedlivý bude žít z víry“ (Abk 2,3b-4, LXX). Pisatel zná křesťanské očekávání na druhý příchod mesiáše. Tradiční terminologie křesťanského očekávání na Kristův příchod v Žd 10,37 je v listu spíše ojedinelá. Autor častěji místo bdělého očekávání (srv. L 21,36; 1 Te 1,10) hovoří o aktivním vyjití

⁹⁰⁴ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 543nn. JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 267nn.

⁹⁰⁵ KOESTER, *Hebrews*, s. 461.

⁹⁰⁶ Téma vytrvalosti se v našem oddílu objevilo už ve 32. verši, kde tímto slovem autor popisuje, že adresáti vytrvale snášeli utrpení. Výzvou k vytrvalosti ve verši 36 tu vzniká podobné tvůrčí napětí jako s termínem *ὑπομονή* v 5,11 a 6,12, kterým de facto autor sděluje, že čtenáři mají na započaté cestě vytrvat. Více k vytrvalosti zazní ve 12. kapitole.

⁹⁰⁷ „Boží vůle“ je nejen v listu Židům (zvláště janovské spisy: J 4,34; 6,38; 7,17; 9,31; 1J 2,17; 5,14; ale částečně i u Pavla 1 Te 4,3; 5,18; 1 Pt 2,15; 3,17; 4,19) spojená právě s konáním, poslušností a posvěcením po vzoru Ježíše (Žd 10,7-10; 13,21).

kupředu do eschatologického cíle naší víry (Žd 10,36). Zůstat na místě pro autora listu Žd naopak znamená, být pohlcen dnem soudu (10,26-27; srv. 12,12n). Autor varuje před pasívním očekáváním⁹⁰⁸ na *Kristův příchod* zvenčí, ale povzbuzuje *křesťany k pochodu* do „dne odpočinku“ (10,36.39; 10,19-20; 4,1.11; atp.).⁹⁰⁹

V tomto duchu je třeba vnímat i smysl druhé části citace z proroka Abakuka. Pisatel zde zřejmě navazuje na pavlovskou tradici výkladu verše z Abk 2,3-4 (Ř 1,17; Ga 3,17), ale vkládá ji do vlastní svébytné koncepce víry, která nezdůrazňuje ani tak pavlovskou myšlenku ospravedlnění, ale poslušnost, vytrvalost a naději na splnění zaslíbení (viz jednáctá kapitola, zvláště 11,4). Konec citátu zopakuje znovu i varovný rozměr eschatologického očekávání, který nás částečně vrací k předchozí sekci: „kdyby ustoupil, nebude v něm mít moje duše zalíbení“ (38b, ČSP). Slovo o ustoupení (ὑποστείληται) ze závěru citace můžeme zařadit do dlouhého seznamu termínů vyjadřující apostázi a slouží autorovi k závěrečné proklamaci o situaci adresátů.

Přesto nakonec zazní závěrečná afirmace pastýře o víře v dobré směřování sboru (39). Emfatické „my ale“ na začátku věty zvěstuje, že autor se chce opět vrátit k povzbuzujícím tónu. Fráze ἡμεῖς δὲ οὐκ ἔσμεν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν nápadně připomíná závěr varovné pasáže 5,11-6,12, který začíná přesvědčením autora o lepších věcech na straně posluchačů (6,9). Negativně vyjádřená formulace ἡμεῖς δὲ οὐκ ἔσμεν ὑποστολῆς v 10,39 sděluje fakticky totéž, co pozitivně vyjádřená důrazná věta ve 3,6 οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. Souvislost mezi oběma oddíly je navíc zvýrazněna termínem παρρησία.

Posluchači nepatří k těm, kteří ustupují, aby zahynuli, ale těm z víry, kteří získají život. Na formulaci této poslední věty oddílu si dal autor velmi záležet. Po emfatickém úvodu věty „my však nejsme“ následují dva genitivy množného čísla označující možné protikladné pozice aktérů (ὑποστολῆς; „ti, co ustupují“ // πίστεως; ti, z víry) následované dvěma předložkami εἰς spojené s dvěma podstatnými jmény ženského rodu jednotného čísla v akuzativu označující protikladné cíle těchto postojů (ἀπώλειαν; k zániku // περιποίησιν; k záchraně duše). Tímto povzbuzujícím slovem autor zároveň oznamuje téma následujícího výkladu o víře (Žd 11).

⁹⁰⁸ Ztrátu eschatologického očekávání napadá Pavel v 2 Te 3.

⁹⁰⁹ Podobně Mackie, který píše: „přestože statické metafory tu také lze nalézt (srv. „držet se“, 10,23), oddíl 10,19-39 ovládá důraz na napomenutí k eschatologickému běhu a kultickému vstupu.“ (MACKIE, *Echatology*, s. 124)

3.5.6 Shrnutí: dynamika výzev, teologie, komunita (Žd 10,19-39)

Dynamika a sémantika výzev

První část (19-25) je uvozena pomocí oův a řízena třemi kohortativy s pozitivně formulovanou výzvou: „přistupme“ (προσερχώμεθα; v. 22), „držme“ (κατέχωμεν; v. 23), „hledme“ (κατανοῶμεν; v. 24). Tyto výzvy v sobě kombinují důraz na pohyb kupředu, ale i uchování stávajícího vyznání (spíše statický výraz v kontextu aktivity přístupu) a výzvu k vzájemné paraklézi.

Na první výzvu k přístupu do svatyně jsou navázána participa, která blíže určují, jak přicházet do svatyně (očistění; ῥεραντισμένοι; obmytí; λελουσμένοι), čímž pisatel odkazuje na důležitost vyznání hříchů a křtu. Třetí výzva „hledme“ je doplněna výzvou neopouštějme (μὴ ἐγκαταλείποντες) společná shromáždění, ale napomínejte se (παρακαλοῦντες). Předpokladem těchto apelů je stejně jako ve 4,14 výraz εχοντες οův, který se vztahuje na „smělou důvěru“, „novou cestu“, „velkého kněze“.

Další část (26-31) je ryze varovná pasáž, jejíž hlavním tématem je varování před odpadnutím, jež končí Božím soudem. Podobně jako varovná pasáž v 6,4-8, ani tato neoplývá přímými výzvami. Podobně jako 6,4-8 je vystavěna ve třech fázích: 1) hovoří se k těm, kteří přijali vyznání pravdy 2) formuluje se podstata odpadlictví, které souvisí s odmítnutím Krista 3) formulují se následky tohoto postoje, které ústí v Boží odsouzení. Centrální exhortace této pasáže části zazní ve verši 29, který je formulován jako řečnická otázka s důrazným slovesem „o co víc, myslíte, že“. Pomocí argumentace *a fortiori* zazní varovná slova o horším trestu, po kterých následují tři exponové fráze popisující vědomé odmítnutí Krista a jeho díla. Podobně jako v pasáži 6,4-8 je i tato zakončena citací z Písma, které dodávají závažnost těmto výrokům. V této části dochází k jednomu z nejsilnějších využití *přesvědčování skrze pathos* v listu.

Třetí pasáž (32-34) přechází do povzbudivého tónu a zařazuje do rétorických nástrojů další krok, kterým je *anamnēsis* (imperativ prézentu, ἀναμνησκεισθε). Připomenutí nedávné zkušenosti komunity s utrpením a jejich vytrvalosti ve vzájemné solidaritě (autor ukazuje na *ethos* adresátů) má u posluchače efekt povzbuzení a znovu buduje pouto důvěry s autorem.

Čtvrtá pasáž (35-39) uzavírá (opět oův) apelem „neodhodte smělou důvěru“ (zabraňující konjunktiv), čímž nás vrací na začátek (v. 19) „když máme smělou důvěru“ (*inclusio* tvoří termín παρησιία). Tato odvaha víry není

v rozporu s bázní před Božím soudem, a je požadována jak k opakovanému vcházení do nebeské svatyně skrze modlitbu a liturgické shromáždění, tak k vytrvalému dojití do eschatologického cíle. Závěrečné ujištění „my nejsme“ ti, kdo odpadají, ale ti, kdo věří, rovněž implicitně vyzývá posluchače, na kterou stranu se přidá.

Terminologie odpadnutí

Tato pasáž obohacuje slovník hříchu a odpadnutí v listu řadou dalších termínů a frází. Z nich významné jsou například dobrovolně hřešící (26), pošlapání Božího Syna, považování posvěcující Kristovy krve za nečistou, pohrdnutí Duchem milosti (29), ustupovat k záhubě (39).

Teologické zakotvení pareneze

S předchozí pasáží je náš oddíl pevně teologicky svázán tematikou velebně, Kristovy krve, svatyně, ale i kultické symboliky očištěného srdce a obmytého těla, se kterým vstupuje věřící do svatyně. Provázanost s předchozími apely je rovněž četná. Cesta do svatyně vede branou Kristova těla. Ač zde autor nehovoří přímo ani o jedné ze svátostí, je vcelku pravděpodobné, že se zde popisuje liturgie bohoslužby, kde má své místo nejen kázání slova, ale také křest (připomenutí křestních slibů) a Večeře Páně.

Pohyb dopředu je zakotven ale také (v listu obvyklé) tematicce putování do cíle, kdy je potřeba vytrvalosti. Pareneze je tak vystavěna na eschatologickém očekávání konce a dosáhnutí života. Téma Božího soudu slouží k varování a je výrazně opřeno o starozákonní texty z Dt 23, Ž 135, Iz 26 a Abk 2. Pisatel pracuje i nadále s Písmem jako s živým Božím slovem.

Obraz komunity

Jedna z mála explicitních zmínek v listu Žd dávající nahlédnout současné potíže, kterým sbor čelí, přináší verš 25. Někteří mají ve zvyku opouštět společná shromáždění. Důvod není vnějšně snadno odůvodnitelný (odstěhování za prací) ani přímo vynucený (pronásledování, vězení), ale spíše dobrovolný. Autor hovoří o svévolném jednání, a již dříve hovořil o neochotě k poslušnosti a utrpení pro Krista. Chybí nám slyšet pohled z druhé strany. S velkou pravděpodobností jednání těch, kteří opouští shromáždění (vynechávají nebo již zcela opustili), měli pro to mnohé srozumitelné důvody. Ani pisatel nikde v listu nehovoří o odpadlících. Když vnější negativní zkušenosti převažují nad pozitivními zkušenostmi duchovního života, je

ohroženo samotné jádro vyznání naděje a posléze i spasení. Proto pisatel nepíše list jen na adresu těch několika, kteří „opouští shromáždění“, ale píše všem. Na Žd 10,25 nelze zavěsit celý portrét současné situace adresátů.

Oddíl 10,32-34 sděluje podrobnosti dřívějšího utrpení adresátů, které zahrnovalo konfiskaci majetku, zastrašování, pomluvy, utrpení před očima všech (jako v divadle). Zřejmě tu je řeč o úředně posvěceném jednání, které ale mohlo zahrnovat i státem (městskou radou) neřízený nátlak od místních občanů na křesťanskou komunitu pro jejich odlišnost víry a života. Důležitou informací je také projevená sounáležitost v utrpení vězňených (pravděpodobně materiální podpora), což bezesporu zahrnovalo další vystavení se posměchu. Tato zkušenost pomáhala vytvářet identitu komunity. Pokračující tlak (12,4; 13,13) však zřejmě působil únavu věřících, váhavost ve víře, méně časté navštěvování shromáždění a pisatelovu obavu z odpadnutí.

3.6 Běžme závod a varujme se odmítnout toho, kdo mluví (Žd 12,1-29)

Podle výše uvedeného pochopení struktury lze Žd 12,1-29, a zvláště verše 14-29, chápat za jakýsi vrchol parenetických výzev pisatele. V této kapitole nás budou opět zajímat použité rétorické nástroje a prostředky k přesvědčování, zvláště střídání pozitivních a varujících výzev a emocí s nimi spojenými. Druhou oblastí je analýza celé řady klíčových apelů (a na ně navázaných projevů přání a očekávání autora). K čemu autor vyzývá, před čím varuje a jak na sebe apely navazují? Zdá se, že dvanáctá kapitola jednotlivé výzvy velmi pečlivě propojuje s teologickými koncepty, které autor již otevřel v předchozích pasážích. Jak jsou exhortace zakotveny v christologii, eschatologii, teologii Boží řeči či hamartologii? Ač tento text (oproti desáté kapitole) neobsahuje explicitní popis komunity a nezmiňuje nějakou reminiscenci, výrazné obrazy v této kapitole mohou opatrným zrcadlovým čtením posloužit k doplnění portrétu adresátů.

3.6.1 Kontext a struktura

Provázanost kapitol 10-12

Parenetické oddíly v desáté a dvanácté kapitole, mezi které je vložena ta jedenáctá, jsou navzájem úzce spjaté užitím první osoby množného čísla (10,39; 12,1), motivem putování do cíle a pojmy „víra“ a „vytrvalost“.

Motiv putování se nachází v poslední pečlivě rétoricky formulované větě předchozí varovné parenetické pasáže (10,39), kde autor sděluje svou dobrou víru ve své posluchače. Zároveň zde ale zmíní dvě znepokojivé možnosti cest, po kterých se lze vydat a dojít ke zcela odlišným završením dané pouti. Tím vhodně završuje celou pasáž 10,19-39 varující před odpadnutím a vzbuzuje zájem o další pokračování, tj. otevírá prostor pro kapitolu 11, kde pisatel připomíná pouť jiných svědků víry, aby ve 12,1 (tentokrát už v kohortativu) vyzval posluchače k běhu po té správné cestě: „ale my nepatříme k těm, kteří ustupují, aby zahynuli, ale k těm z víry, kteří dosáhnou života ... *proto běžme závod s vytrvalostí s pohledem upřeným na Ježíše.*“ (10,39; 12,1)

Téma víry je oznámeno v závěru pasáže (πίστις 10,38 a 39), aby mu byla věnována celá jedenáctá kapitola.⁹¹⁰ Motiv víry přesahuje do dvanácté kapitoly s odkazem na Dokonavatele víry, Ježíše (12,2), čímž se ze tří kapitol opět vytváří volně propojený celek.

Třetím tématem vázajícím 10-12 kapitolu je „vytrvalost“ (ύπομονή), která je poprvé vyslovena v souvislosti s vírou a očekávání splnění zaslíbení života v 10,36, na mnoha příkladech vysvětlena v jedenácté kapitole (ovšem bez užití samotného termínu), aby následně zazněla jako výzva adresátům ve 12,1.3.7.

Samotný přechod mezi výkladovou a parenetickou pasáží je vyznačen jasným „proto“ (τοιγαροϋν) ve 12,1 a přechodem z třetí osoby do první osoby (a posléze i druhé osoby) množného čísla. Tematicky je konec jedenácté kapitoly se začátkem dvanácté provázan již zmíněným pojmem „víra“ (πίστις – 11,39; 12,2) a také motivem „svědectví“ (μαρτυρηθέντες – 11,39; νέφος μαρτύρων – 12,1). I když 11. kapitolu nezařazujeme mezi parenetické pasáže, výklad předchozí i následující parenetické pasáže je s touto kapitolou úzce svázaný.⁹¹¹

⁹¹⁰ Termín πίστις se v této kapitole vyskytuje 26 krát!

⁹¹¹ Díky zmíněnému silnému provázání konce jedenácté kapitoly s prvními třemi verši dvanácté kapitoly někteří navrhuji oddíl vymezit Žd 11,1-12,3 (např. THOMPSON, *Hebrews*, s. 247). Ač rétorické vyústění příkladů víry z Žd 11 k Dokonavateli víry, Ježíši (který nedbal

Struktura (1-29)

První úsek 1-13 lze vymezit na základě srozumitelné myšlenky běžického závodu, jehož součástí je a) běh s pohledem na Ježíše (2-4), b) Boží disciplína (5-11). Následné verše 12-13 citující proroka Izajáše lze považovat c) za uzavření tematiky vytrvalého běhu, která začíná spojkou διό. Úsek 1-13 je srozumitelně ohraničen slovy τρέχουμεν (1) τροχιάς (13), které vytváří *inclusio*.⁹¹² V první sekci zaznívají hlavní apely τρέχουμεν (2), ἀναλογίσασθε (3). Verše o Boží výchově jsou podpořené dvěma imperativy vycházejícími z citace Písma (μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος - 5), na které navazuje třetí (ὑπομένετε - 7). K autoritativnímu uzavření oddílu skrze výzvy v imperativu aoristu (ἀνορθώσατε) a přítentu (ποιεῖτε) slouží závěrečné citace z Písma.

Druhý úsek 14-29 se více zaměřuje na samotný cíl závodu, tedy kosmologickou eschatologii, a je zakončen výzvou ke slyšení Božího hlasu. Někteří vykladači⁹¹³ přiřazují verše 14-17 ještě k předchozímu oddílu z obsahových (διώκω ve v. 14 totiž může označovat běh či zápas) i rétorických důvodů (konkrétní výzvy a varování ve verších 14-17 snad vysvětlují, čeho se týká onen vytrvalý zápas s hříchem ve verši 4). Většina badatelů ovšem vidí ve verši 14 zřetelný zlom a přiřazují jej k ostatní veršům ve zbytku kapitoly (12,14-29). Někteří považují verš 14 dokonce za začátek posledního parenetického oddílu v listu, který končí až ve 13,21. Ale i tito badatelé vnímají v rámci tohoto celku pasáž 12,14-29 jako svébytný celek.⁹¹⁴

Úsek 14-29 pak zřejmě smíme rozdělit ještě na tři jednotlivé části. První část 14-17 se soustředí na vzájemnou paraklézi a je řízena imperativem διώκετε (14). Druhá část 18-25 pomocí *synkrisis* vedle sebe klade situaci adresátů před

potupu jako Mojžíš) dává perfektní smysl, přechod naznačený částicí τοιγαροῦν se zdá být pro členěné rozhodující stejně jako další prvky, které první verše 12. kapitoly zase pevně vážou s tím, co následuje (viz níže). Spíše tak naše pozorování jen znovu ukazuje na výjimečnou schopnost autora vázat jednotlivé oddíly k sobě, takže tyto švy v epištole skvěle „fungují“ oběma směry.

⁹¹² Tak VANHOYE, *A Different Priest*, s. 361.

⁹¹³ Podle Koestera (KOESTER, *Hebrews*, s. 521–542) a Johnsona (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 312) jsou verše 12-13 svázány ještě se 14-17.

⁹¹⁴ Tak Lane (LANE, W. L., *Hebrews 9-13*. Dallas: Word, Incorporated, 2002, s. 431.), Vanhoye (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 361.) nebo Brož, který argumentuje, že termín „pokoj“ (12,14 a 13,20) jako *inclusio* pasáž ohraničuje (BROŽ, *List Židům*, s. 199.). Je ovšem otázka, zda termín „pokoj“ ve 13,20 není spíše použit samostatně v rámci epištolního závěru zahrnujícího pozdravy?

horou Sión a situaci Izraelců před horou Sinaj pomocí jedné velmi dlouhé věty, která je orámována rétoricky efektním prohlášením: οὐ γὰρ προσεληλύθατε (18) // ἀλλὰ προσεληλύθατε (22). Toto srovnání vyvrcholí poslední částí (25-29), kde zazní dvě výzvy: varovné βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαοῦντα (25) a pozitivní ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ (28). Odkaz na Ezauovo odmítnutí prvorozenství vytváří negativní portrét církve, před kterým pisatel varuje v první části (14-17). Zde stojí v jakémsi protipólu vůči církvi provorozených ve třetí sekci (25-29). Oba příklady vrcholí pointou slyšení Božího mluvení.⁹¹⁵

Žd 12,1-29 tedy můžeme členit takto:

A. 12,1-13: běžme závod s vytrvalostí

- a. Odložme přítěž a běžme závod s upřeným pohledem na Ježíše (1-4)
- b. Poddejte se Boží výchově (5-11)
- c. Posilněte zemdlené ruce a klesající kolena a narovnejte cesty (12-13)

B. 12,14-29: Varujte se odmítnout toho, kdo mluví, a buďte vděční

- a. Usilujte o pokoj a svatost, dohlížejte na sebe (14-17)
- b. Přicházíte před horu Sión, nebeský Jeruzalém a zástup (18-24)
- c. Varujte se odmítnout toho, kdo mluví, ale služte mu s vděčností (25-29)

⁹¹⁵ Koester konec pasáže vidí na konci dvanácté kapitoly, ale verše 28-29 už mají být podle něj přiřazeny k závěrečným apelům kapitoly třinácté (KOESTER, *Hebrews*, s. 542.). Podobně DeSilva, který sice verše 28-29 ještě přiřazuje k předchozímu oddílu, ale považuje je za přechodový úsek s oznámením tématu (vděčnost vedoucí ke službě Bohu) kapitoly třinácté (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 483).

3.6.2 Běžme závod s vytrvalostí (1-13)

Vytrvale běžme závod, který je nám uložen (1-4)

Proto i my, když kolem sebe máme oblak svědků (1a). Neobvyklá částice τοιγαροῦν („proto“ nebo „z toho důvodu“, srv. 1 Te 4,8) tu plní tradiční funkci v listu propojit předchozí výklad s parenetickou výzvou. Přechod z jedenácté kapitoly do dvanácté je rétoricky pointován výraznou pastýřskou strategií *Deus pro nobis* (ἡμεῖς ...ἔχοντες), se kterou navazuje na předchozí verš i dřívější podobná prohlášení: „neboť Bůh, který zamýšlel *pro nás* něco lepšího, nechtěl, aby dosáhli do cíle *bez nás*.“ (11,40; srv. 4,14n; 10,19, aj.).

Neobvyklý výraz „oblak“ (νέφος) je synonymem v Novém zákoně častějšího νεφέλη, které se vyskytuje většinou v kontextu Božího jednání a teofanie,⁹¹⁶ zatímco οὐρανός (nejčastěji v množném čísle) označuje prostor Boží vlády (srv. 23-26). Apoštol Pavel termín νεφέλη užívá metaforicky v 1 K 10,1-2 ke znázornění křtu na pozadí události přechodu Rudého moře a vedení oblakem.⁹¹⁷ „Oblak svědků“ v Žd 12,1 tak zřejmě v nějakém smyslu upomíná na prostor nebes a může být chápán jako součást eschatologické vize (22-24). Konkrétně však termín označuje také „skupinu“ svědků. Ač byl termín νεφέλη v helenistickém prostředí rovněž často spojován s božskými atributy, máme doložen jeho výskyt jako metaforu pro „velké zástupy.“⁹¹⁸ Tento význam dává největší smysl i v Žd 12,1.

Vzhledem k následující terminologii závodu zde autor zřejmě navozuje nejprve symboliku amfiteátru či hippodromu s fanoušky⁹¹⁹ jako jakési nebeské ochozy. Svědky se jistě míní onen mohutný výčet mužů i žen, kteří osvědčili svou víru. Příklady věrných mají pro křesťanský sbor důležitou roli. Jsou totiž nejen předobrazem, podle Žd 11-12 však překvapivě i aktivními přihlížejícími tohoto závodu. Závodu, který sami běželi, a běželi ho dobře. Díky této

⁹¹⁶ νέφος se vyskytuje v NZ jen zde. Častější je tvar νεφέλη, který má význam buď doslovný (např. v souvislosti s deštěm – Ju 1,12), častěji v kontextu Božího jednání a teofanie (Mk 9,7; 13,26; 14,62 a příslušné synoptické paralely; Zj 10,1; 11,12; 14,14-16), nanebevstoupení Ježíše (Sk 1,9) a je spojené s druhým příchodem Páně (1 Te 4,17; Zj 1,7).

⁹¹⁷ V Septuagintě vedle dominantního kontextu, kdy jsou oblaka spojena s Božím působením a teofanií, označuje termín i prchavost a marnost (Oz 6,4), rychlost oblaků hnaných větrem ve spojení například s nepřáteli (Jr 4,13), požehnání deště z oblaků (doslova i metaforicky Iz 45,8).

⁹¹⁸ Oepke odkazuje na Homéra (νέφος Τρώων) a Herodóta (νέφος ἀνθρώπων) in TDNT, IV:908.

⁹¹⁹ KOESTER, *Hebrews*, s. 522.

helenistické metafoře autor docílil, že nepopisuje pasivně shlízející oblak svědků z nebe, ale spíše aktivně povzbuzující zástup mužů i žen na nebeském stadionu. Závodníci „dole“ vzhlíží k divákům „nahore“ pro povzbuzení. Obraz Ábela, Mojžíše, Abrahama, Sárý, Rachab a dalších, kteří povzbuzují současnou generaci v zápasech víry, je bezesporu jedinečný a silně motivující. Tito svědci závod podstoupili již před posluchači a autor listu tvrdí, že bez „nás“ do cíle nedojdou (11,39n).

Běžme závod s vytrvalostí (τρέχωμεν ...ἀγῶνα δι' ὑπομονῆς; 1c). Termín ἀγῶνα přesně řečeno neoznačuje zápas nebo závod, ale „místo shromáždění pro atletickou událost“.⁹²⁰ Odvozeně pak závod nebo zápas. V kontextu kohortativu τρέχωμεν je ale zřejmé, že jde o běžecký (či chodecký) závod odehrávající se na stadionu (srv. 1 Kl 7,1). Pisatel poukazuje na antické atletické závody, které se těšily velké popularity. Podle Johnsona⁹²¹ jde o maratónský běh, kdy se začíná mimo stadion a až cíl je slavnostní vběhnutí mezi davy bouřících diváků. Je možné, že se evokuje jiný vzávod, neboť maratón v antice ještě nebyl standardní závodní distancí.⁹²² Jediný další výskyt slova o vytrvalosti je na konci předchozího parenetického oddílu 10,36.

V každém případě autor myslí na vytrvalostní závod, při kterém je důležité „nepřepálit“ začátek a mít dostatek sil k dokončení. Od sportovce se očekává sebezapření, snesení bolesti, únavy. Obraz tak velmi dobře zapadá do celkového rámce parenetických výzev listu Žd dávající důraz na vytrvalost, eschatologickou trpělivost, která se vyjadřuje aktivitou a potřebou dojít do cíle. Téma vytrvalosti patří ke klíčovým nejen v kapitolách 10-12, ale i ve zbytku listu Žd, nejzřetelněji 6,8-10 (srv.3,7-4,13). Bezesporu tak autor reaguje na trvající tlak na křesťanskou komunitu listu Židům (10,32-24).

Krom jiného tato pasáž zřetelně odhaluje helénistický ráz epištoly „Židům“. Pokud psána i pro křesťany ze Židů, autor má spíše před očima liberálnější židovskou komunitu otevřeně žijící v helénistickém prostředí. Toto běžecké zápolení je dále rozvedeno. Košatá věta v Žd 12,1-2 obsahuje také více zajímavých literárních prvků, jako je důmyslné opakování participia jednoho kořene slova (περικείμενον... προκειμένον ... προκειμένης), nacházíme zde také hned několik hapax legomen v Novém zákoně (véφος, ὄγκος, εὐπερίστατος).

⁹²⁰ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 399.

⁹²¹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 315.

⁹²² KOESTER, *Hebrews*, s. 523.

Odložme veškerou přítěž a hřích, který se nás snadno přichytí (1b). S břemeny se špatně běhá. Pisatel nejspíše naráží na konkrétní zkušenost závodění na helénských atletických oválech s minimem oblečení či dokonce bez něj. Termín ὄγκος (jen jednou v NZ) v této souvislosti označoval i přílišnou váhu, která je pro běh limitující a vysilující.⁹²³ „Přítěž“ vytváří dvojici s „hříchem“ a tak jej máme nejspíše chápat jako jeho synonymum. Termín „veškerou“ ovšem znamená, že přítěž lze chápat v nejširším smyslu slova. Cokoliv se za určitých okolností může dostat do střetu s nesením Krista – například i vlastní reputace, dobré bydlo a majetek, jak to zažili adresáti listu.⁹²⁴ Hřích (ἁμαρτία)⁹²⁵ je na tomto místě popsán zcela neobvyklým slovem εὐπερίστατος⁹²⁶, „snadno při nás stojící“, jak realisticky naznačuje autor Žd. Snad má na mysli to, jak lehce se člověka drží vyšší váha nebo se snadno při běhu zamotá do delšího oděvu.

Celkově lze shrnout, že autor nekonkretizuje, o jaký hřích se jedná. Rétorika této výzvy se ale zásadně liší od dřívějších popisů apostáze. Exponované výroky o stržení proudem, Božím soudu, vědomém pošlapání Krista, výsměchu Duchu milosti, nemožnosti navracet se k pokání (atd.) zde zcela chybí. Hřích je na tomto místě srovnán spíše s přítěží, snadno se přichytávající, kterou lze odložit.⁹²⁷ Pokřtění nejsou mimo dosah hříchů, a proto je potřeba přicházet o pomoc v pokušení a zkouškách k tomu, kdo má soucit s lidskou náchylností k hříchu, může pomoci, vždyť sám zůstal bez hříchu (2,18; 4,14-15, 5,2; 10,19-22; 12,14.17). Pasáže 14-17, 25-29 a celá třináctá kapitola si klade za cíl zopakovat, ale i konkretizovat situace, ve kterých se tento boj s hříchem vede. Jsou součástí závodu, jenž je doslova „položen před nás“ (προκειμενον) jako úkol. Pozorný čtenář listu Žd i evangelií však ví, že při kráčení touto cestou vstupujeme do šlépějí toho, před kterého byl tento úkol

⁹²³ TDNT,V:41. Podobně KOESTER, *Hebrews*, s. 522.

⁹²⁴ Podle Johnsona (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 316.), může být touto přítěží podle 10,32-34 právě lpění na majetku, bezpečí a cti. Srv. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 431.

⁹²⁵ Přehled pestrých významů termínu ἁμαρτία ve Starém zákoně, židovství, Novém zákoně a helénismu viz Grundmann in TDNT,I:267-316. Jde rovněž o častý termín v listu Židům. Ježíše se přece už jednou provždy za hříchy obětoval (2,17; 4,16; 7,27; 9,14; 9,26-28; 10,12).

⁹²⁶ P⁴⁶ má zajímavý tvar εὐπερίπαστος – „snadno rozptylující“ - který by rozvinula metaforu ještě jiným směrem; tato varianta ovšem nemá širší textovou podporu.

⁹²⁷ Metafora zbavování se hříchu jako odkládání šatů je častá v epištolách Nového zákona: Ř 13,12; Ef 4,22; Ko 3,8; Jk 1,21; 1 Pt 2,1.

závodu/zápasu „položen“ (προκειμένης) ještě dříve a on v něm obstál a došel do cíle (Žd 12,2; 2,10; 5,9).

Žd 12,1 je tak korekcí nevhodného zobecnění postulátu o tzv. „nemožnosti druhého pokání“ v Žd 6,4-6 a 10,29. Pisatel v listu zřetelně pracuje s poměrně širokým sémantickým polem „selhání a hříchu“, takže pochopení jednotlivých termínů v listu je do značné míry odvislé od použité rétoriky v bezprostředním kontextu, kde se termín nachází a měl by být analyzován nejprve samostatně. Širší závěry ohledně učení o hříchu naopak vyžadují vyváženou syntézu těchto kontextů.⁹²⁸

Hleďme na vůdce a dokonavatele víry, Ježíše (2-3). Pastýř a kazatel listu Žd tak zdůrazňuje, že tím, koho následujeme pod oblakem svědků víry, je sám Kristus, působe víry. Christologicky motivovaná pareneze (ἀφορῶντες)⁹²⁹ tedy hraje prim i v tomto pareneticky laděném oddíle. Hledění k Ježíši může jinak vystihovat výzvu přicházet k velekněžskému trůnu milosti v modlitbě a bohoslužbě (4,16; 10,19) nebo k držení vyznání víry v Krista. V kontextu běžického závodu i následného titulu Krista jako průkopníka se však zdá, že pisatel ve své výzvě „hleďme na Ježíše“ (srv. κατανοήσατε - 3,1) formuluje příkaz k následování Ježíšova pozemského příkladu. Podobně jako ve 3,1-6 se po tomto apelu ke sledování Ježíše připomíná motiv Kristovy věrnosti až do cíle, kterou osvědčil ve svém pozemském životě, zvláště v utrpení a poslušnosti (12,2-4; srv. 5,7-10!). Tento apel tak zřejmě neoznačuje kontemplaci a soustředěnost na Ježíše v nebi po pravici Božího trůnu (srv.12,2b.24), ale připomíná evangelijní narativ a Ježíšovo pozvání k následování v každodenním životě (Mk 8,34; 10,31; Mt 8,22; Mt 19,21; L 9,57-61; 18,22; J 1,40.43; 12,26; 13,36n; 21,19-22; aj.).

Ježíš je pojmenován jako průkopník (ἀρχηγός; srv. 2,10; Sk 3,15; 5,31)⁹³⁰ a dokonavatel (τελειωτής; srv. 6,1!). Právě těmito termíny v první polovině listu Žd autor vyjadřoval jedinečnou cestu Kristovu, který skrze utrpení člověka pokoušeného k hříchu došel cíle (dokonalosti) svého kněžského smírčího

⁹²⁸ Viz MCKNIGHT, *The Warning Passages*, s. 36–43.

⁹²⁹ Označuje soustředěné pozorování bez vyrušování (O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 453 pozn. 33).

⁹³⁰ Více o tomto christologickém titulu v exkursu (kap. 2.1.3).

poslání (5,10).⁹³¹ Zároveň oba tyto, v Novém zákoně výjimečné, Ježíšovy tituly evokují motiv cesty. Na ní věřící potřebují toho, kdo cestou prošel jako první, stává se průvodcem putujícího lidu a zároveň tím, kdo je dovádí až do cíle. Oba termíny se vztahují k víře Ježíšových následovníků. Onu víru, kvůli které docházíme zaslíbení a života (10,39), a kterou mnohými způsoby dosvědčili (ale zatím splnění nedošli) starozákonní svědci (Žd 11), v nás působí a dokonává Ježíš. Ač je Synův vztah k Otci jedinečný, termín víra se v NZ nikde přímo neaplikuje na vztah Syna vůči Otci, zvláště z listu Žd je zřejmé (viz 3,2), že Synova inkarnace, kdy je „ve všem podoben“ člověku zahrnuje i rozměr víry, důvěry, věrnosti.⁹³²

Jako nová informace tu však zní v Žd 12,2 to, že když Ježíš „podstoupil kříž“ (ὕπέμεινεν σταυρὸν), tak „nedbal na hanbu“ (doslova *pohrdnul hanbou*; αἰσχύνης καταφρονήσας). Poprava ukřižováním zahrnovala i velké psychické a sociální ponížení. Pavel tvrdí, že evangelium ukřižovaného Krista je kamenem úrazu a bláznovstvím (1 K 1,18). „Zemřít není strašné, strašné je zemřít ostudně“.⁹³³ Nemožnost se bránit a vědomí, že visící na kůlu jsou i pod Božím prokletím (Dt 21,22n), jen umocňovalo strašlivé ponížení člověka. Evangelisté dávají velký důraz nejen na duchovní zápas Ježíše, fyzické utrpení, ale právě i na Ježíšovo společenské ponížení. Vystavení nahého, zbičovaného těla provázelo urážení od těch, kteří byli autoritami i dalšími, kdo se u kříže vyskytovali. „Kolemjdoucí ho uráželi: potřásali hlavou... Podobně se mu mezi sebou posmívali velekněží spolu se zákoníky... Tupili ho i ti, kteří byli ukřižováni spolu s ním.“ (Mk 15,29-32).

Jak poté rozumět slovu καταφρονήσας? Vyjadřuje se zde více než, že Ježíš ochotně snášel utrpení a potupu kříže. Sloveso smíme přeložit, že potupu „nedbal“ či jí dokonce „pohrdl“. DeSilva⁹³⁴ správně upozorňuje na to, že potupu nebo pocit respektu zažíváme především od těch lidí, kteří mají nějaký společenský statut blízký našemu. V případě Krista to byli velekněží, učitelé zákona, farizeové, sousedé, učedníci, ženy z jeho okruhu, ale nakonec i kolemjdoucí, běžní věřící Židé a i ti ukřižovaní po jeho pravici a levici.

⁹³¹ Neobvyklý termín τελειωτής (hapax legomenon v LXX, NZ i veškeré dostupné antické řecké literatuře) navazuje na představu toho, kdo vede lidi (i úkoly) do cíle. O užití tohoto důležitého termínu v Žd viz můj komentář k Žd 6,1.

⁹³² Tak Vanhoye (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 367) a Brož (BROŽ, *List Židům*, s. 191).

⁹³³ Slova neznámého básníka cituje Epictetus (podle DESILVA, *Despising shame*, s. 167).

⁹³⁴ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 434; DESILVA, *Despising shame*, s. 170.

„Nedbání na ostudu“ je do značné míry synonymní s frází, která se mnohem častěji objevuje v literatuře, a totiž „nedbání na (jiný) názor.“⁹³⁵ Podle autora se však Ježíš rozhodl, že nebude brát na jejich názor zřetel. Ježíšův postoj zaznamenává už i evangelista Jan: „Nečekám slávu od lidí“ (J 5,41). Pro svou poslušnost, důvěru, věrnost Bohu zahrnující odmítavý postoj vůči většinovým hodnotám společnosti byl Kristus posazen na trůn po pravici Otce. Byla mu dána čest a sláva od toho, na kom Kristu záleželo nejvíce. A tak se stal původcem spásy a průvodcem na cestě do nebeské svatyně zahrnující zápas a konkrétní etická rozhodnutí.⁹³⁶ Právě tohoto Ježíše „vidíme“ (Žd 2,9!).

Ocitáme se u klíčového sdělení dotýkajícího se problému adresátů listu, kvůli kterému byl napsán. Autor neotevřít jen soteriologické téma Kristovy oběti, ale pastýřsky zmiňuje rozměr Ježíšovy potupy, kterou zažívají i čtenáři. Ona hanba (potupení) kříže má připomenout potupu adresátů, které čelili a čelí (10,32-34). Snad právě kvůli této potupě kříže je nejtěžší závod doběhnout. „Nejhlubší zdroj jejich možné potupy... byl spojen s osobou Krista, protože zkušenost ukřižování byla nejpotupnějším způsobem smrti ve starověku.“⁹³⁷ Po čtenářích pastýř tohoto sboru chce, aby se jako Ježíš aktivně rozhodli „nedbat“ názoru druhých a snést ponížení kvůli víře v Krista, jak explicitně zazní ve 13,13. Úděl Ježíšových následovníků je stejný, i oni dosáhnou života, budou-li věřit a vytrvají (10,36-39). „Nedbat na potupu je zásadním předpokladem k naplnění požadavků (této) víry.“⁹³⁸

Mezi badateli se vede diskuse, zda vidina Ježíšova vítězství ve vzkříšení je obsažena už i ve frází ὅς ἂντι τῆς προκειμένης αὐτῶ χαρᾶς. Vše závisí na tom, jestli předložku ἂντι budeme překládat pozitivně „pro/kvůli“ („pro radost, která se mu nabízela, podstoupil kříž“) nebo v odporovacím smyslu „místo/proti“ (místo radosti, která se mu nabízela, podstoupil kříž). Z jazykového hlediska jsou obě varianty možné. Pro první možnost hovoří stejné užití ἂντι ve 12,16 (pro pokrm prodal prvorozenství). Také by toto čtení dávalo smysl v logice závodní terminologie, kdy závodník běží kvůli ceně (srv. F 3,12)

⁹³⁵ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 434.

⁹³⁶ Weiss správně argumentuje, že autorovi jde o christologicko-soteriologický stejně jako christologicko-parenetický (etický) rozměr sdělení (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 635–636).

⁹³⁷ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 37.

⁹³⁸ DESILVA, *Despising shame*, s. 207.

- v případě Ježíše pro radost z vítězství a posazení na čestné slavnostní místo.⁹³⁹ Druhá možnost překladu je ovšem stejně možná, neboť akcentuje závodníkovo dobrovolné vzdání se pohodlí a radosti (v duchu F 2,6!), když se vydává na krušnou cestu závodu. Tato myšlenka je rovněž přítomná poblíž našeho verše, konkrétně v Žd 11,24-26, kdy se Mojžíš dočasně vzdává královských výhod a skrze nepohodlí usiluje o nebeskou cenu. Druhá varianta čtení zřejmě bude díky bezprostřednímu kontextu pravděpodobnější.⁹⁴⁰

Ježíš je „předběžec“, který rozbíhá závod před samotnými závodníky a jako první doběhne. Věřící mají přemýšlet (ἀναλογίσασθε; srv. 10,29) nad tím, jenž snesl proti sobě „takový“ odpor (τοιούτην εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν) od hříšníků. Právě takové nastavení mysli je důležité, aby „neklesali a neochabovali na duchu“, stejně jako se závodníci učí od těch nejúspěšnějších. Obě slovesa mají podobný význam podlehnutí únavě – psychické i fyzické. Dobrý sportovec potřebuje být odolný v obou směrech. Pisatel tak křesťanům opět staví před oči Kristovo utrpení, skrze které došel k cíli, jímž bylo posazení po pravici Božího trůnu (Ž 110,1; srv. 1,13). Zároveň tu rozehrává již známou dialektiku povzbuzení k vytrvalosti, horlivosti, trpělivosti a varování před letargií, únavou, ochabováním a klesáním na mysli.

Výsada Božího tréninku (4-13)

Není jasné, kde vhodně oddělit předchozí pasáž od té následující. Důvody pro přidělení čtvrtého verše k pasáži o výchově⁹⁴¹ lze spatřit v přechodu z tématu Krista na situaci adresátů. Z gramatického hlediska zase dává smysl zlom vidět už od třetího verše,⁹⁴² kdy se z popisu Kristova kříže a korunovace ve třetí osobě jednotného čísla přechází do výzvy ve druhé osobě množného čísla. Někteří⁹⁴³ tento zlom vidí až od pátého verše, který je zahájen řečnickou otázkou. Zřejmě toto rozhodnutí nakonec není tak podstatné, důležité je spíše vnímat obě pasáže ve vzájemné návaznosti.

Ve čtvrtém verši autor konstatuje, že jejich závod přece doposavad neprobíhal „až na krev“. Snad je tu narážka i na zápasy, ze kterých se odcházelo s krvavými šrámy. Pisatel zůstává u sportovní tematiky, ale přesouvá se

⁹³⁹ Tak WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 640.; KOESTER, *Hebrews*, s. 523; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 318., DESILVA, *Despising shame*, s. 174. ČSP aj.

⁹⁴⁰ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 413. Podobně i ČEP.

⁹⁴¹ Tak rovněž THOMPSON, *Hebrews*, s. 251; BROŽ, *List Židům*, s. 189.

⁹⁴² Tak člení O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, s. 458.

⁹⁴³ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 319.

k zápasnické metafoře (podobně jako Pavel v 1 K 9,24-26).⁹⁴⁴ „Výraz je vzat z her, ve kterých nejnebezpečnější souboj byl boxerský zápas. Boxování bylo nejvyšší zkouškou pětiboje a krvavá zranění byla běžná.“⁹⁴⁵ Není zcela jisté, zda se tu hovoří o odporu vůči hříchu uvnitř společenství (srv. 12,1) nebo odporu hříšníků a jejich hříchu (tak jako u Krista v 12,3). Pravděpodobněji se jeví ta druhá možnost, která pak srozumitelně vysvětluje, co znamená ono prolití krve po vzoru Kristově.⁹⁴⁶ Krev v listu Židům je téměř vždy spojena s utrpením Ježíšovým. To, že komunita listu Židům nezažila mučednictví, má čtenáře povzbudit, spíše než napomenout, že nezávodí dostatečně „tvrdě“.⁹⁴⁷ Pisatel listu Žd nás tak mimoděk lépe seznamuje s reálnou situací adresátů. Popisované pronásledování a ústrky této komunity (viz Žd 10) nenabraly vyloženě ničivou intenzitu v podobě mučení a poprav. Jak ale ukazují další verše o tvrdé výchově, celkový tlak na společenství zevnitř i zvenčí rozhodně nebyl zanedbatelný.

Poté, co jsme se zaměřili na vytrvalost běhu víry s pohledem upřeným na Krista pod zaplněnými ochozy svědků, přichází na řadu poměrně dlouhá pasáž o Boží výchově, které se rovněž mají čtenáři poddat a v ní vytrvat (motiv vytrvalosti oddíly spojuje – viz verše 1, 2, 3 a 7). Navazuje na Kristův zápas, ze kterého si bereme příklad, a podle mého soudu smí i něco poodhalit ze samotné výchovy Božího Syna. Pisatel se zde už poněkud vzdaluje metafoře samotného závodu, nicméně téma učení se (παιδεία) i sloveso cvičit (γυμνάζω) evokuje stejnou situaci.⁹⁴⁸ Tedy zmiňuje se příprava pro závod. Oddílek je volným midrašem na text knihy Přísloví 3,11-12. Pisatel ho (rétoricky efektně) uvozuje

⁹⁴⁴ Sloveso ἀντικαθίστημι spíše popisuje zápasnický souboj (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 446.).

⁹⁴⁵ Tak LANE, *Hebrews 9-13*, s. 417 s odkazem na hojnou literaturu na toto téma.

⁹⁴⁶ Tak KOESTER, *Hebrews*, s. 525 nebo LANE, *Hebrews 9-13*, s. 418, který se opírá o podobnou formulaci ze druhé a čtvrté knihy Makabejské (μέχρι θανάτου; 2 Mak 3,14 a 4 Mak 17,9-10). 4 Mak navíc opakovaně pracuje s metaforou atletického zápasu, kterou popisuje konflikt s nepřáteli.

⁹⁴⁷ Technicky je možné rozumět apelu varovně nebo povzbudivě – tak KOESTER, *Hebrews*, s. 525, který ale rovněž vnímá dikci autora spíše jako povzbuzení. Jako varovnou pobídku k větší aktivitě verš vykládá naopak DeSilva (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 446). Podle něj autorovi jde o jisté zahanbení čtenářů, že klesají na duchu, aniž by se jen přiblížili utrpení svědků víry z Žd 11 a utrpení Kristova.

⁹⁴⁸ Tak i Johnson, podle kterého se tu ukazuje na řecké gymnázium, kde se trénovalo tělo, ale i vzdělávala mysl (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 319.). Podobně Brož: „gymnázium bylo prostředí, kde se mladí jinoši připravovali na atletická klání... a současně rozvíjeli své myšlení a vůli“ (BROŽ, *List Židům*, s. 193.).

varujícím slovem učitele, který musí připomenout žákům látku, kterou už probírali. Výrok „zapomněli jste“ (ἐκλέλησθε; hapax legomenon) se tak řadí do řady podobných vyjádření v listu Žd, které vyjadřují znepokojení nad stavem a postojem věřících (srv. 5,11). Ten nespočívá v nezkušenosti, neznalosti, ale v určitém vnitřním ochabnutí, nedbání na slova Boží, tedy v jakémsi „pozapomenutí“ praktického následování Božího syna (srv. Jk 1,24!).

Parenetická strategie autora spočívá v tom, že staví adresáty do role synů (a dcer) Božích. Je zřejmé, že vztah věřících k Bohu nemůže konkurovat jedinečnému vztahu Ježíše ke svému Otci. V listu Žd stejně jako v evangeliích je pečlivě rozlišováno mezi synovstvím Ježíše a věřících. I tak se ale jedná o plnohodnotný vztah, čtenáři jsou „legitimní“ synové Boží. Vztah věřících k Bohu Otci je připodobněn vztahům k pozemským otcům. V řecko-římském světě se za nelegitimní považovaly děti zplozené mimo manželství nebo když jeden z rodičů byl otrokem. Nelegitimní děti nemají výsadu otcovské výchovy, zpravidla nemohou dědit a nejsou považováni za právoplatné pokračovatele rodu.⁹⁴⁹ Pro posluchače je podstatné slyšet, že sám Bůh je zapojen do jejich výchovy a boje života, kdy jsou mnohými posmíváni.

Druhá myšlenka oddílu se týká výchovy, která je klíčovým slovem celého úseku (kořen slova παιδ- se tu vyskytuje 8x). Vztah milujícího (Dt 8,5!) otce k legitimním synům se projevuje předně v jejich výchově (verš 8). Není možné zde detailně rozebírat starozákonní i tehdejší židovské a antické modely výchovy, které byly velmi rozmanité. Zdá se, že pisatel listu Žd navazuje na biblickou tradici výchovy dětí, která zahrnuje předávání informací i praktických dovedností, provádění, korekci a v případě potřeby i fyzický trest (jak naznačuje termín μαστιγοῖ v Žd 12,6 jako závěr citátu Př 3,12 v LXX).

Třetí zásadní myšlenka oddílu je konstatování, že rodičovská výchova sama o sobě nebývá vždy příjemná a někdy se jeví i jako přísná (λύπη, Žd 2,11). Přesto i pozemské děti své rodiče ctí (Žd 12,9). Podobně nepříjemná se může zdát i Boží výchova. Výchova je nepříjemná a přísná ne (pouze) kvůli trestům za pochybení (tj. hříchy), ale spíše proto, že jde o náročný trénink zahrnující i nějaký diskomfort, který teprve pomáhá naučit dítě (či závodníka) vytrvalosti.⁹⁵⁰ „O co více“ (οὐ πολὺ δὲ μᾶλλον; 9) – říká autor svým oblíbeným argumentačním způsobem *a minore ad maius* bude nám prospěšná výchova

⁹⁴⁹ KOESTER, *Hebrews*, s. 528.

⁹⁵⁰ Podobně *Ibid.*, s. 526.

Boha duchů⁹⁵¹ dávající život (9), podíl svatosti (10) a ovoce pokoje a spravedlnosti (11)! Podobně argumentuje také Jakub (Jk 2,1-3; Jk 3,15-18) a Petr (1 Pt 1,6-7). Srovnání mezi výchovou a plody výchovy pozemských otců a výchovy Boží je doplněno i o časovou dimenzi srovnání toho, co prožíváme nyní a co to přinese později.

Autor Žd se opírá o citaci z Př 3,11-12 (podobně 1 Kl 56,4). Zdá se však, že zatímco kniha Přísloví zřetelně hovoří o výchově založené na trestech (zpravidla fyzických), pisatel listu Žd užívá text spíše v duchu výchovy, která formuje a má dotyčného prozkoušet.⁹⁵² Popisované těžkosti se netýkají snášení trestů za selhání, ale tíhy zkoušek, kterým je vychovávaný vystaven. Podobně jako v Žd 5,13-14 se tu hovoří o zralosti, dospělosti toho, kdo snese pevnou stravu.

Už v oddíle k 5,13n jsem argumentoval,⁹⁵³ že se autor nepodivuje nad nechápavostí čtenářů naučit se nauku o Melchisedekovi, jako spíše nad neochotou snášet utrpení jakožto součást následování Krista. Podvolení se Boží výchově (12,7; εἰς παιδείαν ὑπομένετε), jako se Kristus podvolil kříži (12,2; ὑπέμεινεν σταυρὸν) se očekává a je skutečnou výsadou pravých synů a dcer Božích. „Bůh se k vám chová tak, jako se choval ke svému Synu“.⁹⁵⁴ Anebo řečeno jinak, „odolnost v Boží výchově je znamením Božího synovství“.⁹⁵⁵ Ač se autor ve verších 7-11 na Ježíše neodkazuje (snad aby nedošlo k nepatřičnému zaměňování Ježíšova utrpení a jeho synovství s naším), vidíme, že se toto srovnání předpokládá. Jeden z nejsilnějších postulátů Kristova lidství v NZ (Žd 5,8), že se „naučil poslušnosti v tom, co vytrpěl“ (ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν), z perspektivy Žd 12,5-11 nabízí odvážné čtení „protože byl Syn“ (καίπερ ὧν υἱός), spíše než obvyklé „přestože byl Syn“. Bůh totiž jedná s věřícími jako se svým milovaným Synem!

⁹⁵¹ Neobvyklý výraz nejspíše označuje Boha jako otce všech živých bytostí (12,22n). Viz JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 322. Podobně neobvyklé je v listu Žd (v NZ jinak časté) užití termínu Otec pro Pána Boha.

⁹⁵² Tak DeSilva (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 449.), který čerpá ze studie N. Clayton Croye.

⁹⁵³ Viz kapitolu 3.4

⁹⁵⁴ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 321. Podobně MITCHELL, *Hebrews*, s. 272.

⁹⁵⁵ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 448.

Posilněte kolena a narovnejte cesty (12-13)

Řecké *διὸ* na začátku další věty naznačuje přechod k další myšlence. Po vsuvce o učení se disciplíně se závěrečnými apely vrací k tématice závodu na stadionu. Verše tak vytváří jakýsi tranzit mezi předchozí argumentací a následnými konkrétními výzvami. Pomocí citací z Iz 35,3 a Př 4,26-27 ukončuje tuto pasáž tak, jak ji začal (*δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν... ἄγωνα*) a burcuje k pohybu kupředu (*τροχιὰς ὀρθὰς ποιεῖτε*), jak to zaznělo v listu už vícekrát (Žd 3-4; 5,11; 10,19n, atd.). Pisatel se tu nečekaně staví do terapeutické role. Naznačuje, že tu jsou zemdlené ruce⁹⁵⁶ a podlamující se kolena⁹⁵⁷. Cílem pisatele, pastýře, trenéra – a zde i lékaře – je, aby se vše „uzdravilo“ (*ἰάομαι*). Izajášovský text není jistě zvolen náhodou. Autor listu Žd jako proroci povzbuzuje klesající lid (srv. Sof 3,16; Jób 4,3-4).

Z pohledu běžecké či zápasnické symboliky⁹⁵⁸ je podstatné, aby závodník byl v dobré fyzické i mentální kondici. Myšlenka zemdlených rukou a podlamujících se kolen naznačuje buď mentální nastavení závodníka před startem, kdy ho ovládá strach anebo skutečnou fyzickou slabost či dokonce indisponovanost. Pochopitelně nelze chromého léčit běháním a toho, kdo je příliš unaven, nutit k pohybu. Zdá se tedy, že symbolika míří spíše na mentální nastavení, kdy je nutné překonat obavu ze závodu i překážek, které závodníka čekají. Je obecně známo, že závod se dá prohrát i v hlavě (Jr 6,24; Sir 2,12).

Co tedy tato symbolika přeneseně znamená pro adresáty? Ač pisatel jistě míří i na mysl věřících (viz Žd 12,3), chce je především duchovně povzbudit (srv. 10,36). Opakovaně se v listu ukazuje, že problémem zamýšleného čtenáře není teologická úchylna, morální excesy, ale spíše ztráta motivace a výhledu. Pochybnosti o platnosti křestního vyznání, blízkosti Kristově i svědků víry tváří v tvář utrpení a posměchu, vytváří vnitřní blok pokračovat v závodu o nebeskou cenu. Také narovnaní stezky (spíše než „vykročit jistým krokem“ jak

⁹⁵⁶ *παρειμένος* lze překládat i jako nedbalé, nečinné v negativním slova smyslu podobně jako u L 11,42 (druhý výskyt slova v NZ). To by dávalo smysl v kontextu listu, kde jsou posluchači nařčeni z toho, že jsou líní a nedbalí slyšet (Žd 2,1.3; 5,11). Překlad „zemdlené“ je ale pravděpodobně lepší i díky původnímu kontextu v Iz 35,3 a rovněž dobře zapadá do exhortací pisatele epištoly burčující z duchovní letargie.

⁹⁵⁷ *παρὰλελυμένα* označuje slabá, zmrzačená, paralyzovaná, chromá (srv. L 5,18; Sk 9,33; L 5,24; Sk 8,7). Co je skoro chromé, může zchromnout (zde doslova „uhnout“) docela.

⁹⁵⁸ To, že autor Žd užívá daných starozákonních textů pro účel dalšího rozvíjení závodní tematiky je obecně přijímáno (viz WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 658; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 455.).

má ČEP) tu smí opět evokovat soustředěnost závodníka na co nejlepší trasu běhu s pohledem upřeným rovně před sebe (srv. F 3,13), tedy na Krista a cíl závodu (Žd 12,2) a nikoliv na odbočky napravo a nalevo (Př 4,27!).⁹⁵⁹

Pavlovská sportovní tematika. Některá zde užitá slova se v NZ objevují v zásadě už jen u apoštola Pavla, zvláště v listu Filipským. (ἀφοράω „upírat pohled“, srv. F 2,23; ἄγων „závod, zápas“; srv. F 1,30, příp. Ko 2,1). V listu Filipským se tak nachází velmi obdobné motivy vyobrazení života víry jako běhu či zápasu, který je třeba ve vytrvalosti doběhnout až do cíle, jímž je Boží povolání či nebeská cena (srv. 3,12-14; viz ale také Ga 2,2; 5,7). Motivací k běhu je v Žd 12,2a pohled na Ježíšovo ponížení kříže a jeho následné posazení na trůn po pravici Boží tak jak se ozývá i v christologickém hymnu ve F 2,8nn. Rovněž autorova poznámka „ještě jste v zápase s hříchem nemuseli prolít svou krev“ může být ozvěnou Pavlových slov ve F 2,18. Motiv dočasné Boží přísné výchovy (Žd 12,5b-11) se nachází také ve 2 K 4,17n i s výrazně shodným pojetím kontrastu mezi viditelným a neviditelným, který dominuje myšlenkovému světu autora listu Žd a určuje argumentaci i v našem oddílu (srv. Žd 11,1.3.27 a 12,18.22-24). V textu tak opět vidíme vliv pavlovské teologie, která – nejspíše nepřímou bez doslovné závislosti – stojí v pozadí myšlení pisatele Židům. Na stranu druhou, motivy běhu do cíle, úsilí, vytrvalosti, potřeby přísné kázně (tréninku) jsou natolik známé v antickém světě i v jiné biblické a prvokřesťanské literatuře, že je není možné rezervovat jen pro apoštola Pavla.⁹⁶⁰

⁹⁵⁹ Pravděpodobně tak není nutné přísně odlišovat, zda tu pisatel obratem „narovnáání stezky“ dává důraz na směřování k cíli (tak více KOESTER, *Hebrews*, s. 540.) nebo na starozákonní vyjádření o dodržování etických závazků (tak MITCHELL, *Hebrews*, s. 276.. Obojí spolu navzájem souvisí.

⁹⁶⁰ „Porovnání života s atletickým závodem bylo běžnou náplní kazatelů morální filosofie, jejichž kázání zněla na ulicích každého helenistického města v prvním století. Závodní metafora je jedním z nejčastějších obrazů kynicko-stoické diatribé.“ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 408 (podle Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 28–35). Mnoho příkladů z antické literatury předkládá také WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 632-633, pozn. 8.

3.6.3 Varujte se odmítnout toho, kdo mluví a buďte vděční (14-29)

Usilujte o pokoj a svatost, dohlížejte na sebe (14-17)

Výzva k narovnání stezky ze závěru třináctého verše připravuje půdu pro morálně-etický apel, který následuje nyní.⁹⁶¹ Parenetické pokyny v první polovině dvanácté kapitoly byly laděny do útěšného tónu. Od čtrnáctého verše do konce kapitoly převládá tón spíše varovný a burcující. Střídání obou druhů výzev je typický rys pareneze listu Žd. Z rétorického hlediska jde o velmi efektní strategii autora. Podpořena konkrétními příklady, jak ta povzbuzující, terapeutická, otcovská slova, tak i důrazná varování jsou doprovázena biblickým příkladem. A proto se výzva ke svatosti „bez níž nikdo nespátří Pána“ opírá o odstrašující příklad Ezaua, aby poté přenesla pozornost na slávou obestřený nový Jeruzalém, který rovněž vzbuzuje bázeň.

Hlavní apel veršů 14-17 zajišťuje imperativ $\delta\acute{\omega}\kappa\epsilon\tau\epsilon$ (usilujte), který zřejmě ještě odkazuje na závodní či zápasnickou tematiku. Předmětem usilování je dvojice pokoj a svatost (nápadně zde připomíná blahoslavenství Mt 5,8-9). V kontextu Žd 12 usilování o svatost a pokoj patří mezi úkoly (či vybavení) při našem běhu, ale nejsou cílem našeho usilování (tím je zaslíbení a život; zde „vidění Pána“ – 14b).

Ačkoliv v závodě, natož v boji, jde o to, porazit soupeře, křesťan naopak *usiluje* o pokoj/mír se všemi. Pozoruhodné je ono se všemi ($\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ πάντων). Navzdory tomu, že společenství čelí nepřátelství a pomluvám zvenčí, nemá rezignovat na vytváření pokojných vztahů mezi sebou i s nevěřícím okolím (viz Ř 12,18!).⁹⁶² Tento pokoj věřící získává od Boha (Žd 13,20) a Krista (7,2). Nepokojem je ohroženo každé společenství, které čelí tlaku a prochází si krizí. Následná řeč o jedovatém kořenu, který by nakazil mnohé a o Ezauovi, který se rozkmotřil se svým bratrem, podtrhují pisatelův důraz zvláště na pokojné soužití křesťanů (2 Tm 2,22; 1 P 3,11).

⁹⁶¹ Podle Vanhoye (VANHOYE, *A Different Priest*, s. 381.), jehož následuje i Brož (BROŽ, *List Židům*, s. 199.), tak začíná veršem 14 závěrečná etická pasáž celého listu až k 13,19. Vanhoye i Brož se snaží tuto tezi vyvodit i z chiastické struktury listu. Ač zcela správně oba usuzují, že kapitola třináctá je integrální součástí předchozích kapitol, zdá se, že oddíly 12,14-29 (i přes konkrétní etický apel ve verši 14) ještě přece jen jsou více spjaty s předchozím výkladem. Obrazy hory a nebeského Jeruzaléma se zástupy svědků, před nimiž stojíme (12,18-29), spíše korespondují s Žd 11 a vygradují výzvy z první poloviny dvanácté kapitoly.

⁹⁶² Podobně uvažuje i MITCHELL, *Hebrews*, s. 280.

Výzva ke svatosti patří k obvyklým raněkřesťanským etickým exhortacím (Ř 12,1; 1 K 3,17; 6,19; Ef 4,24; 1 Te 3,13; 4,4; 1 Pt 1,15n; aj.). Otázce svatosti a přístupu do Boží svatyně je věnována rozsáhlá argumentace v kapitolách 7-10. Kněží se posvěcovali, aby mohli sloužit ve stánku a i přesto jejich oběti nemohly dokonale (navždy) očistit hříchy lidu (9,9; 10,9-3). Kněží museli obětovat i sami za sebe (7,27; srv. 5,2n). Zatímco Ježíš jediný byl bez hříchu (4,15), „svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený od hříšníků“ (7,26), přinesl oběť za hříchy lidu jednou provždy (7,27; 9,26-28) a jeho oběť nás posvěcuje dokonale (10,14; srv. 2,11).

Protože takového svatého velekněze věřící mají (4,14; 8,1; 10,21), jsou již očištěni jeho krví „od mrtvých skutků k službě živému Bohu“ (9,14) a mohou přistoupit do Boží svatyně (10,19). Stručně řečeno, na posvěcení a svatosti sami mnoho udělat nemohou. Je ovšem možné nevzít vážně tento dar, je možné „svévolně hřešit“ (10,26) a krev Božího Syna, která je posvěcuje, „poslapat“ (10,29), od Boha odpadnout (6,6), a tím tedy přístup do svatyně ztratit, jak se průběžně v celém listu ozývá a nyní znovu (12,18b; srv. 6,6). Výzva ve 12,14 proto není snahou o získání svatosti, jako spíše zápas o její zachování a doplňuje apel k odkládání hříchů (12,1) a k přijetí Boží výchovy ke svatosti (12,10), „bez níž nikdo nespátří Pána“.⁹⁶³

Výzva k usilování o pokoj a svatost je doplněna dalším pokynem ἐπισκοποῦντες. Součástí náročného běhu za Kristem je střežit sebe sama a střežit druhé. V apelech autora se neustále prolíná individuální a interpersonální rozměr křesťanské víry (3,12n; 10,24n; 13,1) a i list samotný je vlastně aplikací autorovy vlastní výzvy o vzájemném napomínání (13,22). Dohlížení i usilování o pokoj a jednotu společenství patří k zásadním úkolům vedoucích církve (Sk 20). Termín dohlížet (ἐπισκοποῦντες) je užíváný v pastorálních listech (Tit 1,7; 1 Tm 3,1-7) a spolu se Sk 20,28, F 1,1 a 1 Pt 5,2 označuje úřad biskupů, pastýřů, potažmo presbyterů – starších sboru. Pisatel listu Žd o nich bude hovořit později (13.7.17) Ovšem i v pavlovských spisech opakovaně slyšíme, že věřící si mají takto pastýřsky sloužit i sami navzájem (např. Ga 6,1-2), jak ostatně učil sám Kristus (J 13,34; Mt 7,2-5).

⁹⁶³ Zůstává otázkou, zda ὁ κύριος označuje Hospodina nebo titul Pána Ježíše (uvedeno s určitým členem). K druhé možnosti se přiklání Brož (BROŽ, *List Židům*, s. 201.), Mitchell obě varianty nechává otevřené (MITCHELL, *Hebrews*, s. 277).

To, co je třeba střežit, je vyjádřeno trojitým μή τις (ČEP překládá „ať nikdo; ČSP „aby nikdo“). Všechny takto tři rétoricky efektně vyjádřené obavy zřejmě hovoří o tom samém, totiž o ohrožení integrity celého společenství. Střezte se, aby nikdo nebyl odloučen od Boží milosti.⁹⁶⁴ Je proto potřeba dbát, aby je netrápil vzhůru rostoucí „kořen hořkosti“ (či „jedovatý kořen“, jak překládá ČEP; srv. Dt 29,17).⁹⁶⁵ Druhé varování se zřejmě obrací proti rostoucí nevděčnosti nebo jinému projevu nesvatého života. Nebuďme nevěrní (πόρνος)⁹⁶⁶ nebo bezbožní (βέβηλος)⁹⁶⁷ jako Ezau. Tyto (oproti biblickému podání Gn 35) až nečekaně ostré výrazy jsou přisouzeny Ezauovi proto, že odmítl pro jediný pokrm nejen své prvorozenství, ale tím i Pána Boha. Ezau tu slouží pro posluchače jako odstrašující příklad někoho, kdo pro dočasnou nepohodu pohrdl svým synovstvím (Gn 25,34 LXX), vysokým statutem daným od Boha.⁹⁶⁸ Stal se příkladem apostáze, kdy nebylo možné znovu činit pokání (srv. Žd 6,4-8; 10,26-31). Podle Žd 12,17, „nenalezl místo pro pokání“ (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν)⁹⁶⁹, i když jej s pláčem hledal. Ježíš je tak antitypem Ezaua, neboť Ježíš oproti Ezauovi nedbal potupy kříže, a proto usedl na trůnu (Žd 12,2b).

Přicházíte před horu Sión a nebeský Jeruzalém (18-24)

Varování koncetrované do veršů 25-29 se vedle příkladu s Ezauem opírá ještě mohutněji o příklad dýmající hory Sinaj i bázeň budícími skutečnostmi éry Nové smlouvy. Pisatel listu Židům tak velmi obratně zpřítomňuje a reinterpretuje příběh uzavření smlouvy pod Sinají. Tento postup má v Tóře precedens v Dt 29. I tehdy nová generace Izraelců stojí před vstupem do

⁹⁶⁴ K termínu ὑστερέω více v komentáři k Žd 4,1 výše. V kombinaci s ἀπό τινος je možné přeložit ve smyslu „být odloučen od“, „pobýt“ či „přijít zkrátka“. BDAG, s. 1043

⁹⁶⁵ Termín ἐνοχλή (3. osoba singuláru konjunktivu prézenta ze slovesa ἐνοχλέω – působit hořkost) vznikl ze spojení ἐν χολῇ („ve žluči“) z Dt 29,17. Buď se takto objevil ve verzi LXX, kterou použil pisatel listu Žd anebo jde o metatesi samotného autora listu Žd. Tak např. BROŽ, *List Židům*, s. 202.

⁹⁶⁶ Termín v helénském světě označuje „prostituta“, šířeji toho, kdo provozuje nemanželský sexuální styk, v přeneseném slova smyslu označuje nevěrnost Bohu, typicky skrze praktikování pohanských zvyklostí; tak i Pavel v 1 K 6,9; ale i sám autor listu Žd 11,31 zná prostitutku Rachab, která byla skrze víru zachráněna (Fr. Hauck a S Schultz in: TDNT, VI: 579-595).

⁹⁶⁷ vedle tohoto výskytu v Žd ještě 4x v pastorálních epištolách; označuje to, co je profánní, Bohu vzdálené, nesvaté (Fr. Hauck in: Ibid., I: 603.).

⁹⁶⁸ tak JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 325.

⁹⁶⁹ tak ČSP; ČEP: „neměl příležitost k nápravě“

zaslíbené země a pod Mojžíšovým vedením obnovuje smlouvu. Ač v Deuteromiu šlo už o jinou generaci, Mojžíš k ní hovoří v přítomném čase, jakoby oni sami byli těmi, kteří viděli Boží znamení (Dt 29,1-8) a zavazují se plnit smlouvu. I oni slyší „stojíte dnes všichni před Hospodinem...“ (Dt 29,9; srv. Žd 18,18.22!).⁹⁷⁰ To, že se pisatel v Žd 12 inspiruje narativem z Dt 29, napovídá už výše zmíněná citace Dt 29,17 v Žd 12,15, ale i následný motiv odpadnutí od Hospodina, který je následován zmínkou o nenalezení místa pro pokání a slitování (Dt 29,19; Žd 12,17).

Dt 29,17.19 LXX	Žd 12,15-17
<p>μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἢ πατριὰ ἢ φυλὴ τίνος ἢ διάνοια ἐξέκλινεν ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθαι λατρεύειν τοῖς θεοῖς τῶν ἐθνῶν ἐκείνων</p> <p>μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ρίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ...</p> <p>οὐ μὴ θελήσῃ ὁ θεὸς εὐλατεῦσαι αὐτῶ ἀλλ' ἢ τότε ἐκκαυθήσεται ὀργὴ κυρίου καὶ ὁ ζῆλος αὐτοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ ...</p>	<p>μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ρίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ δι' αὐτῆς μιανθῶσιν πολλοί,</p> <p>¹⁶ μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἡσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδετο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ.</p> <p>¹⁷ ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομήσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη, μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν καίπερ μετὰ δακρῶν ἐκζητήσας αὐτήν.</p>

Popisný oddíl 12,18-24 je dirigován oblíbeným slovesem epístoly Židům – a totiž προσέρχομαι (verš 18 a 22). Jde o zásadní výraz vyjadřující v listu Žd teologii přístupu, přicházení a vcházení do svatyně Boží (Žd 4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; srv. 6,19; 1 Pt 2,4). Díky Ježíšově oběti přicházíme do svatyně už nyní, abychom nakonec došli do cíle a odpočinutí jednou provždy (typicky Žd 4,1-11; dále 10,25; 11,40; 12,2). Žd 12,18 i 22 užívá stejného tvaru druhé osoby plurálu indikativu perfekta (προσεληλύθατε), tedy „přistoupili jste“ (tak ČSP) a tedy „stojíte před“ (tak ČEP). Podstatný aktivní pohyb k cíli (srv. 12,1.12n), který předcházal aktuální situaci. Nyní čtenáře čeká poslední krok.

Deuteronomistické zpřítomnění sinajské epifanie a uzavření smlouvy však je autorem přeznačeno. Izraelci přistoupili k Bohu před horu Sion, adresáti listu Žd přichází před nebeský Jeruzalém, Boha i Krista.⁹⁷¹ Znovu tu

⁹⁷⁰ ὑμεῖς ἐστήκατε πάντες σήμερον ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν (Dt 29,9 LXX)

⁹⁷¹ KIBBE, M., *Godly Fear of Ungodly Failure? Hebrews 12 and the Sinai Theophanies*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2016, s. 187. Kibbe se této analogii věnuje široce v celé své knize. Zároveň poukazuje na celou řadu rozdílů mezi obnovením smlouvy v Deuteronomiu a v listu Židům.

vidíme – v listu Židům typickou – návaznost na starozákonní motivy, tj. nikoliv protiklad, ani jen metaforu, ale spíše analogii.⁹⁷² Už tehdy byli Izraelci zděšení pohledem na hrůzu vzbuzující místo Božího přebývání. A při slyšení Božích slov jako zvuku polnice žádali, aby byli ušetřeni, neboť to nemohli snést. Mojžíš sám – v listu Žd veskrze pozitivní postava (Žd 3,2.5; 11,24-26) – se třásl (12,21; Dt 9,19). List Židům *podobně* staví komunitu před horu Sion, ač čtenáři osobně Krista vzkříšeného neviděli, podobně jako Mojžíš v Deuteronomiu staví druhou generaci Izraelců před horu Sinaj, ač tato generace Izraelců na Sinaji už osobně nebyla. Také křesťané⁹⁷³ mají uvidět a pocítit tu slávu, moc, svatost i bázeň z hory Sion,⁹⁷⁴ města⁹⁷⁵ živého Boha,⁹⁷⁶ nebeského Jeruzaléma.⁹⁷⁷ Nové město Jeruzalém je charakteristické tím, že je „naplněno životem“⁹⁷⁸: deseti tisícem andělů,⁹⁷⁹ slavnostním shromážděním a církví prvorozených zapsaných v nebi.⁹⁸⁰ Přichází také k Bohu soudci všech, tedy i duchů spravedlivých, kteří došli cíle. Přichází i k prostředníku nové smlouvy, Ježíši, jeho krvi, která očišťuje a volá naléhavěji než ta Ábelova (srv. 11,4 „ještě mluví, i když zemřel“).⁹⁸¹

Výčet realit, na které mají křesťané dosah je zřetelně košatější, než barvitý obraz hory Sinaj, kam došli Izraelci s Mojžíšem. Je zřejmé, že obraz hory Sion působí mnohem slavnostněji, což je podtrženo smiřující krví Kristovou, která mluví zřetelněji a mocněji než jakákoliv jiná řeč. Mojžíš byl stejně jako Ježíš prostředník mezi Bohem a lidmi. Mojžíš přicházel do Boží přítomnosti proto, aby lid k Bohu přicházet nemusel. Ježíš oproti Mojžíšovi do Boží

⁹⁷² K rozdílu mezi analogií a metaforou více v kap. 2.6.4

⁹⁷³ Weiss se domnívá, že verše 18-21 tu mají funkci polemiky vůči starému řádu spásy a okolnostem, při kterých byl vyhlášen izraelskému lidu (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 673).

⁹⁷⁴ Ukazující na davidovskou dynastii, zde v Žd na eschatologickou vládu mesiáše (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 331.).

⁹⁷⁵ Obraz budoucího „města“ patří k důležitým eschatologickým pojmům v Žd (11,10.16; 13,14; srv. F 3,20).

⁹⁷⁶ Živý Bůh – Žd 3,12; 9,14; 10,31!

⁹⁷⁷ Nebeský Jeruzalém (Žd 11,10.14; 13,14) – nadějný koncept nového Jeruzaléma je obvyklý pro knihu Zjevení (3,12; 21,2.10; srv. Ga 4,26) ale i judaismus po pádu Jeruzaléma.

⁹⁷⁸ Tak JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 331.

⁹⁷⁹ tedy nesčíslně - μυριάσις

⁹⁸⁰ Míni se tu jistě jak první křesťanští mučedníci, tak i „církev“ starozákonních svědků víry (srv. Žd 11).

⁹⁸¹ V hlavním čtení NA27 se editoři přiklání ke čtení παρὰ τὸν Ἄβελ (“naléhavěji než Ábel”), P⁴⁶ a některé jiné rukopisy mají παρὰ το Ἄβελ (“než Ábelova”, tj. krev).

přítomnosti lid skutečně přivádí.⁹⁸² Tím je i rétoricky podtržen autorův teologický důraz, že veskrze pozitivní předobraz starozákonních událostí je přesto (ἄλλὰ) pouze stín mnohem slavnější reality, před kterou se nachází čtenáři listu. Scéna patří k těm nejvýraznějším v epištole a do značné míry shrnuje motivaci pro pastýřské apely listu. Povzbuzující výzvy i varování vychází ze skutečnosti Boží blízkosti v jeho Synu vyvýšeném na nebesa v kruhu věřících a andělských zástupů. Andělé ve své slávě postavení níže než Syn a posláni ke službě lidem (viz Žd 1,4-2,16) tu jsou vykresleni jako uvítací výbor, jásající ochozy pro přicházející lid, kterým je skupinka unavených věřících z jakési městské periferie.

Pro eklesiologii listu je důležité zmínit popis nebeské církve jako těch prvorozených (ἐκκλησία πρωτοτόκων). Jednak tímto autor navazuje na předchozí příklad Ezaua, který prodal své prvorozenství (τὰ πρωτοτόκια - 12,16) a poukazuje naopak na Krista, toho věrného a potupy se nebojícího Prvorozeného (ὁ πρωτότοκος - Žd 1,6; Ž 89,28).⁹⁸³ Ve SZ prvorození byli zasvěceni a patřili Hospodinu (Ex 34,19-20; srv. τὰ πρωτότοκα v Žd 11,28). Církvi prvorozených mohou být míněni první svědkové o Ježíši (např. apoštolové), ale stejně tak všichni další, jejichž jména jsou zapsána v nebesích (Žd 12,23 a L 10,20).⁹⁸⁴ Synové, které Ježíš přivádí k Otci (Žd 2,10a) a skrze svou dokonalost, ke které dospěl skrze utrpení (Žd 2,10b) skrze utrpení činí dokonalými a do cíle došlými i je (πνεύματα δικαίων τετελειωμένων; Žd 12,23). Posluchačům této homílie tak je ukázáno, jak slavný podíl mají křesťané skrze víru provorozeného Syna a velekněze. Ač se díky svým potížím plynoucím z jejich víry mohli reálně cítit na hony vzdálení nějaké slávy, jejich pozemský pastýř jim zvěstuje, že v Kristu a skrze něj přicházíme – ano už stojí – před samotným Bohem s jeho zástupy a budou přijati mezi církev provorozených.

Ohromující realita, která zahrnuje samotného Boha, Ježíše a oslavenou církev v nebesích (srv. F 3,20; Zj 21,2) s nebeskými zástupy není přítom hmatatelná (ψηλαφωμένω; srv. Lk 24,39; Sk 17:27!; 1 J 1,1), tak jako byla hora Sión se svými průvodními jevy vichru, ohně, mrákoty, temnoty a bouře (Žd 12,18n). Ale právě proto je reálnější, jak velí autorovo platonicky laděné uvažování o nebi (srv. 9,23n; více v kapitole 2.1.3). Zároveň si ale všimněme, že

⁹⁸² KIBBE, *Godly Fear*, s. 206.

⁹⁸³ BROŽ, *List Židům*, s. 205.

⁹⁸⁴ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 332; BROŽ, *List Židům*, s. 206.

pisatel nezůstává jen u přemáhajícího vizuálního obrazu, ale i v tomto příkladu dává typicky hebrejský důraz na slovo (více v kapitole 2.1). Tak jako Židé nemohli snést (nebo unést?), co bylo přikazováno (οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον; 12,20), volá (λαλοῦντι) naléhavě dnes i krev Ježíšova (12,24). Tím se v samotném závěru epištoly opět vracíme ke klíčovému parenetickému důrazu na slyšení Boží řeči, jež je zmiňována od prvních veršů epištoly.⁹⁸⁵

Varujte se odmítnout toho, kdo mluví a buďte vděční (25-29)

Závěrečná výzva je navázaná na příklady Ezaua a hrozné hory Sinaj s nebeským Jeruzalémem. Pisatel listu Žd barvitým způsobem pracuje s emocemi strachu a obav, které nepovažuje jen za negativní. Bůh sice osvobozuje od strachu z ďábla (2,15; srv. 13,6), ale autor tuto radostnou zvěst v listu nevykládá tak, že „před Bohem se není už čeho bát“.⁹⁸⁶ Naopak často připomíná doslova „odstrašující“ příklady biblických postav (viz Žd 3-4 nebo Ž 10,26-31) a připomíná bázeň budící slávu a velikost Boží i nebeských realit. Bázeň a strach z Boha je adekvátní reakce, jak je vidět i na Mojžíšovi (12,21; srv. Dt 9,19).⁹⁸⁷ Tento druh chvění před Všemocným, jehož křesťané z epištoly Žd znají jako svého milujícího Otce, ve skutečnosti motivuje vyjít kupředu.⁹⁸⁸

V Novém zákoně obvyklý imperativ βλέπετε vyjadřuje výzvu k pozornosti, často následován zápornkou μή nebo spojkou se záporným významem (μήποτε), čímž je vyjádřeno přímé varování (srv. Žd 3,12). Autor tohoto kázání konkrétně varuje své posluchače před odmítnutím (μή παραιτήσησθε) toho, kdo mluví. Sloveso παραιτέομαι⁹⁸⁹ se objevuje v tomto verši záměrně dvakrát, jednou ve vztahu k posluchačům kázání, k nimž mluví Bůh (τὸν λαλοῦντα), podruhé ve vztahu k Izraelcům, které varuje Bůh (τὸν χρηματίζοντα). Když oni odmítli, neunikli (οὐκ ἐξέφυγον), pokud posluchači

⁹⁸⁵ HAYS, *Here we have no lasting city*, s. 164; GRIFFITHS, *Hebrews and Divine Speech*, s. 150.

⁹⁸⁶ *Contra* BROŽ, *List Židům*, s. 203 nebo Mitchel (MITCHELL, *Hebrews*, s. 286.), který se snaží líčit horu Sinaj (charakterizovaná strachem) odděleně od hory Sion (charakterizovaná radostí). Takové rozlišení ale není přesné, neboť nebere v úvahu odstrašující verše 25-29 navazující typickým *a fortiori* způsobem právě na horu Sión.

⁹⁸⁷ Viz KIBBE, *Godly Fear*, s. 191.

⁹⁸⁸ Srv. poznámku pod čarou 717 a 882. Podobně (ve stylu Rudolfa Otta) o tomto Bohu jako o *mysterium tremendum et fascinans* hovoří i Weiss, když tvrdí, že toto vnímání Boha je stejně platné pro starozákonního i novozákonního věřícího (WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 685.). Viz také pozn. pod čarou č. 29 u DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 493.

⁹⁸⁹ Termín může pozitivně označovat žádost či prosbu (tak i Žd 12,19), v negativním významu - pokud spojeno s osobou v akuzativu jako v Žd 12,25 - odmítnout, zavrhnout, nemít nic dočinění s dotyčným (srv. Tit 3,30). Viz ANLEX (heslo παραιτέομαι).

odmítnou Boží volání, doslova „odloží stranou“ nebo „odvrátí se“ (ἀποστρεφόμενοι),⁹⁹⁰ také neuniknou. Pečlivě vytvořený paralelismus v závěrečném apelu tak velmi efektně shrnuje předchozí *syncrisis* hory Sinaj a hory Sión (18-24), který je i zde zopakován v porovnání země a nebe (ἐπὶ γῆς // ἀπ' οὐρανῶν), a to ve formě *a fortiori* argumentu (πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς).

Výrazy παραιτέομαι a ἀποστρέφω označují aktivní odmítnutí a odvrácení. Oba je můžeme zařadit k dalším takto výrazným vyjádřením nesprávného postoje ke slyšenému slovu Božímu (srv. ἀμελέω V Žd 2,3; σκληρύνω v Žd 3,8.13.15., 4,7; νωθοὶ γίνομαι v Žd 5,11 a 6,12; ἄθετέω v Žd 10,28). Takový aktivní postoj odmítání nakonec vede k zneuctění Božího Syna, pošlapání, výsměchu (10,29), odpadnutí od víry (6,6) a nemožnosti uniknout trestu (12,25). Autor se vrací k příkladu Boží svaté přítomnosti na hoře Sion z předchozích veršů, aby ukázal na trest, kterému neunikli ti, kteří pohrdli Božím slovem na hoře Sinaj. *O co více* platí to varování *pro nás* (πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς), ke kterým zní hlas z nebe.

Verše 26-27 rozvíjí téma moci Božího slova, které dokáže soudit a tříbit. V mocné přítomnosti Boha Stvořitele, Soudce, Zachránce se v bázni a úctě třásel (ἐκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος; 12,21) lid i sám Mojžíš, když tehdy hlas Boží zemí zatřásl (σαλεύω).⁹⁹¹ Poslední zatřesení (σειώ) se bude už týkat země i nebe, jak si autor vypomáhá citací z proroka Agea 2,6.21. Zvukomalebna hra se slovesem σαλεύω míří k tomu, že ještě jednou po velkém apokalyptickém zatřesení a proměně (μετάθεσις)⁹⁹² nakonec zůstává jen to „neotřesitelné“ (ἀσάλευτον). Jedná se o pozoruhodné okénko do eschatologie listu Žd.⁹⁹³ V citaci z proroka Agea je pro autora důležitý i temín ἄπαξ (srv. 6,4; 9,7.26.27.28; 10,2; 12,26.27), který v listu Židům vyjadřuje jedinečnost a neopakovatelnost Kristovy oběti,

⁹⁹⁰ Termín v medio-pasivu znamená otočit se/odvrátit se od něčeho/někoho a tím zavrhnout, zapudit. BDAG, s.123.

⁹⁹¹ Termín smí označovat skutečné zemětřesení, které bývalo chápáno jako projev Boží stvořitelské, ale i válečnické moci. Země se třásla i na Sinaji (Ex 19,18; Sdc 5,4-5; Ž 68,8-9; Ž 77,19; 114,7). Přeneseně však vnitřní otřes, vyrušení, podnícení, změnu názoru, apod.

⁹⁹² Termín může znamenat „přemístění“, „odstranění“, ale i „proměnu“ (tak FRIBERG, T., FRIBERG, B., MILLER, N. F., *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000.). V listu Žd ještě o Henochovi (11,5) a také o staré smlouvě (7,12). Pokud se jedná o proměnu nebe a země, k čemuž se přiklání více badatelů, v jakém ohledu ji vnímat? Je možné ji uvést do souladu s dalšími křesťanskými apokalyptickými texty – např. s vizí o nové zemi a novém nebi (2 Pt 2,13; Zj 21,1-2)?

⁹⁹³ Obsáhleji se eschatologické vizi v tomto oddíle věnují a srovnání s dalšími novozákonnými pasážemi nabízí např. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 688–694; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 470–474, aj. Stručný úvod k eschatologii listu také v této práci v kap. 2.6.4.

proto i platnost (a neopakovatelnost) křestního vyznání, a zde jedinečné a konečné promluvení na konci věků.

Boží stvořitelská slova o prvním a posledním zatřesení autor vkládá do úst Kristu! (srv. Žd 1) To on k nám mluví a on bude vykonavatelem Božích soudů. Z pohledu komunity listu Žd jde o důležitou vizi, která opět učí vidět očima víry to, co je ještě neviditelné (Žd 11,1) a v danou chvíli těžko představitelné. Sbor, či domácí skupinky křesťanů, prochází zemětřesením od úřadů a sousedů pohanské společnosti, která se sama jeví jako neotřesitelná ve svých postojích, názorech, vlivu, moci. Adresáti jsou ale seznámeni s prorockou vizí, že to, co se jeví pevné, bude zbořeno, až Bůh zatřese nebem a zemí. A naopak to, co bylo postaveno na pevných základech Božího slova, to vydrží. Město s pevnými základy, neotřesitelné království, Bůh sám, kterému máme sloužit s bázní a chvěním.

Celá pasáž vrcholí (διό) ve verši 28, kde se autor vrací k přímé výzvě jako ve verši 25, ovšem s tím rozdílem, že náhle změni varovný tón v ryze pozitivní zvolání: „mějme radost“ (ἔχωμεν χάριν).⁹⁹⁴ Důvodem radosti je právě ono neotřesitelné (ἀσάλευτον) království (srv. Žd 11,10!). Termín Božího, resp. nebeského království (typicky synoptický, zvláště matoušovský, termín) nás propojuje k obrazu královského Syna usedajícího na trůn (Ž 110 v Žd 1,3.13) ve městě, nebeském Jeruzalémě. Vděčnost věřících se projevuje jemu příjemnou službou (δι' ἧς λατρεύομεν) vykonávanou s úctou a bázní. Tento dovětek smiřuje v jeden akord ony varovné i povzbuzující tóny této i ostatních parenetických pasáží. Důraz na bázeň před Bohem je akcentován citací Dt 4,24: „Bůh je stravující oheň“ (srv. Žd 12,18). Autor k němu ovšem přidává podstatné (a nadějně) přivlastňovací zájmeno „náš“. Stále je řeč o Bohu, který je díky Kristu na straně věřících.

⁹⁹⁴ „projevujme radost“ (ČSP), „buďme vděční“ (ČEP). Není vyloučeno, že v původním znění však stálo sloveso v indikativu přezenta „máme radost“, jak dosvědčuje P⁴⁶, kodexy 8, K, P a některé další minuskule z devátého až třináctého století. Nicméně pravděpodobnější (i vzhledem k druhému hortativu λατρεύομεν ve větě, který je pravděpodobnější než varianta konjunktivu aoristu v P⁴⁶ nebo indikativa v 8) je sloveso v konjunktivu, který obsahuje P^{46c} a kodexy A, C, D, Ψ, 0243, 1739 a většinový text byzantského typu a některé latinské, koptské a aramejské rukopisy.

3.6.4 Shrnutí – pareneze a současná situace komunity

Parenetické apely oddílu

Pokud se zaměříme na slovesa a klíčové výzvy, které organizují tuto pasáž, první část (12,1-2) je řízena hlavní výzvou ve formě kohortativu, τρέχωμεν (τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα - v.1), na kterou jsou navázány dvě další výzvy vyjádřené participií označující předpoklad a způsob tohoto běhu: ἀποθέμενοι (ὄγκον πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν - v.1); ἀφορῶντες (εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν - v.2).

Další výzva zazní v imperativu aoristu, ἀναλογίσασθε („pomyslete“ – 3a), která se ještě znovu týká příkladu utrpení Kristova. Na tento apel je navázána vedlejší věta účelová se slovesem v konjunktivu aoristu a participiém přezentu (ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι - v.3b), která uvádí autorem předpokládané účinky splnění této výzvy a je doplněna poznámkou o míře utrpení adresátů (4).

Poté následuje citace z Písma (5-6), která sama obsahuje dva imperativy přezentu adresovaném „mému synu“: μὴ ὀλιγῶρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ’ αὐτοῦ ἐλεγχόμενος. Paralelně k nim zaznívá přímá výzva vůči adresátům, jež rovněž zazní ve formě imperativu přezentu (ale už ve druhé osobě množného čísla): εἰς παιδείαν ὑπομένετε (7), po které následuje delší vsuvka o podstatě Boží výchovy s využitím řečnických otázek a dalších rétorických prvků.

Čtvrtá exhortace (a závěrečná pro tuto část) je tvořena citacemi z Izajáše a knihy Přísloví, z nichž zazní imperativy aoristu (ἀνορθώσατε παραλελυμένα γόνατα) a přezentu (καὶ τροχιάς ὀρθὰς ποιεῖτε), po nichž opět následuje vedlejší věta nepřímou vyjadřující žádost autora (ἵνα μὴ τὸ χῶλον ἐκτραπῆ, ἰαθῆ δὲ μᾶλλον - verše 12-13).

Pátou výzvou pisatel začíná druhou část této pasáže. Ta zazní v imperativu přezentu (διώκετε - 14) a vyzývá k hledání pokoje a svatosti ve společenství. Součástí této výzvy je apel v participiu přezentu (ἐπισκοποῦντες), jež žádá dohlížení či střežení jeden druhého, které je třikrát vysvětleno gramaticky záporně formulovaným ostrým „aby nikdo“ (μὴ τις) spojeným s participiém přezentu (neměl nedostatek), konjunktivem aoristu (vás netrápil) a ve třetím případě nevyjádřeným slovesem (ať není): μὴ τις ὑστερῶν - 15a; μὴ

τις ρίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ - 15b;⁹⁹⁵ μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἡσαῦ - 16.

Závěrečná část pasáže (18-29) pak vrcholí ve dvou zřejmě klíčových výzvách listu. Nejprve zazní varování v imperativu následovaným konjunktivem aoristu βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα... ἀποστρεφόμενοι (25), které je následováno pozitivní výzvou pomocí kohortativů ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ (28).

Teologické zakotvení výzev

Parenetická pasáž, ve které vrcholí autorovy výzvy, zopakuje zřejmě nejzásadnější dva motivy těchto výzev. Jedním je výzva *k pohybu do eschatologického cíle*. Její součástí jsou právě apely na vytrvalost (list Židům defacto nezná pojem víry bez rozměru vytrvalosti), snášení utrpení po vzoru předešlých svědků a samotného Krista (1-13) a vzájemné povzbuzování církve na této cestě (14-16). Vygradovaný závěr (14-29) na motivy sinajské epifanie ukazuje věřícím, že jsou již před samotným cílem své cesty, nebeským Jeruzalémem, Bohem, Ježíšem, anděly, církví, svědky. Součástí tohoto pohybu vpřed je potřeba vidět (2; srv. 2,9).

K důležité vizualizaci nebeských realit, přistupuje druhý klíčový motiv, kterým je *výzva ke slyšení Božího hlasu* (25). Právě sinajská epifanie na půdorysu vyprávění z knihy Exodus (a zpřítomnění události v Dt 29), kde v oblaku pod hřmící a třesoucí se horou Hospodin mluvil se svým lidem, slouží autorovi k načrtnutí posledního Božího promluvení, kdy dojde k proměně celého stvoření (27). Závěrečné apely k vděčnosti a službě mají být logickou odezvou na bázeň budící krásnou vizi nebeského Siónu, jež je odkryta přímo před očima poutníků a naléhavé znění Božího hlasu.

Rétorika

Celá pasáž je doslova nabitá rétorickými prostředky a nástroji vyjadřování i přesvědčování. Tato pasáž patří k nejsilnějším příkladům argumentace skrze emoce (*pathos*). Začátek pasáže se nese spíše v optimistickém duchu, výzvy v kohortativu jsou doplněny povzbuzujícím oblakem svědků a pohledem na vůdce a dokonavatele této výpravy, Ježíše. Pasáž vyjadřuje přání, „abyste neumdléváli a neochabovali“ (3).

⁹⁹⁵ Toto přání autora je ještě doplněno o další konjunktiv, „aby skrze něj nebyli poskvrněni mnozí“ (μὴ ἀποβρωσθῶσιν).

Následující nabádání už má vytvářet jiné emoce na straně adresátů. Kristova cesta utrpení a přijetí hanby je příkladem pro věřící, kteří takto moc ještě nemuseli trpět - pisatel napomíná a snad vzbuzuje i pocit studu. Rovněž výzva k přijetí Boží výchovy, která je někdy krušná, je uvozena učitelským stylem řeči „nepamatujete si“ a řečnickou otázkou, „což by to byl syn, kdyby ho otec nevychoval?“, který vyžaduje souhlas posluchače.

Po nich přichází jednak výzvy k vzájemné péči jeden o druhého, ale také už i ostrá varování – zřejmě ne náhodou opět formulovaná spíše neurčitým „ať nikdo“ (srv. 3,12). Ta končí odstrašujícím příkladem smilného a bezbožného Ezaua, který neměl příležitost k pokání. Jedná se o nově formulované, a přece sémanticky velmi podobné vyjádření odpadnutí jako ve 2,1; 6,4-6 a 10,26-31. Tato pasáž navozuje ty nejvyšší obavy.

Vrchol pasáže pracuje s vizuálními i slyšitelnými projevy Boží přítomnosti. Ač pohled na horu Sión je jistě radostnější a optimističtější, nakonec obě hory sdělují stejný motiv – Bůh je Stvořitel a soudce, který budí bázeň. Jeho hlas je potřeba poslechnout. Jeho záchrana vytváří prostor pro vděčnost a radostnou službu.

Portrét komunity

Obrazy z hippodromu odhalují helénistický ráz epištoly „Židům“. Pokud je psána i pro křesťany ze Židů, autor má spíše před očima liberálnější židovskou komunitu silně zakořeněnou v helenistickém prostředí. Téma vytrvalosti patří ke klíčovým nejen v kapitolách 10-12, ale i ve zbytku listu Žd, nejzřetelněji 6,8-10. Bezesporu tak autor reaguje na trvající tlak na křesťanskou komunitu listu Židům (10,32-24).

Pisatelův důraz na trénink, výchovu, zbavování se přítěže a všelijakého hříchu naznačuje, že se leccos smí dostat do střetu s nesením vyznání o Kristu – například i vlastní reputace, dobré bydlo a majetek, jak to zažili adresáti listu. Hřích je εὐπερίστατος, „snadno při nás stojící“.

Věta οὕτω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι (4) naznačuje, že posluchači se sice mohou řadit mezi svědky, ale nikoliv mučedníky pro víru. Jde o důležitou zmínku, která upřesňuje podobu utrpení adresátů, které dosud neohrozilo životy. Naopak zmínky o Kristově nedbání potupy kříže naznačují, že adresáti čelí psychického a sociálního tlaku ze strany společnosti. Situaci adresátů dokresluje i řečnická otázka „zapomněli jste“ (ἐκλέλησθε), která zřejmě v určité nadsázce jako v 5,11

ukazuje na problém adresátů, který spočívá v nejistotě či neschopnosti vnímat svou situaci jako péči a výchovu od právoplatného rodiče, Boha.

Srovnání hory Sinaj s horou Sión nemá pouze teologickou a bezprostřední parenetickou funkci. Pisatel takto utváří ve čtenářích jistotu své vlastní identity v nepřátelském světě, která je kriticky ohrožena společenským tlakem. Jako starý Boží lid má svou horu Sinaj, jež reprezentuje vznik společenství zavázaného Bohu, tak i křesťané mají svou horu s anděly, křesťanskými svědky, Bohem a samotným Kristem, která dává křesťanům sebevědomé postavení jak vůči Židům, tak vůči Řekům. Je přitom zřejmé, že identita církve navazuje na starosmluvní lid, ale zároveň ji dovršuje a přesahuje. V pohanském ani židovském světě nemá nebeské občanství křesťanů konkurenci. Bázeň budící realita nebeského světa i blížící se soud Boží vedou k pečlivému naslouchání Božího hlasu - opět sugestivně zatroubí refrén, jenž zní už od prvních veršů této epištoly.

3.7 Služme, jak se mu líbí, vyjděme ven, nesme jeho potupu (Žd 13)

Třináctá kapitola listu Židům je často považována za tradiční etický závěr raněkřesťanského dopisu, který nemá příliš co dočinění se zbytkem dopisu a nepředstavuje vyloženě spektakulární završení poté, co autor vložil tolik úsilí do předchozích dvanácti kapitol. Trefně tento pohled některých badatelů shrnuje Backhaus:⁹⁹⁶ „the theological mountain is in labor - but what is born is a moral mouse!“

V analýze této kapitoly se pokusím ukázat na to, že Žd 13 je neoddělitelnou součástí epištoly a naopak shrnuje podstatné myšlenky z teologie a exhortace celého listu - a to nikoliv pouhým zopakováním již řečeného, ale jak je autorovým zvykem, tak i to známé vyslovuje zase v nových formulacích.

Zároveň se zaměříme i na konkrétní morálně-etické pokyny, které teprve na konci tohoto homiletického spisu dostávají autorovu větší autorovu pozornost.

⁹⁹⁶ BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 149.

Pasáž rovněž poskytuje omezené množství informací k rekonstrukci portrétu adresáta a jeho situace, kvůli které byl dopis sepsán.

3.7.1 Žánr, integrita a struktura třinácté kapitoly

Integrita Žd 13

Třináctá kapitola vykazuje zřetelně odlišný charakter od předchozích dvanácti kapitol. Žd 13 skutečně přináší „jiný literární genus“, a totiž ke stylu „homílie“ přidává styl „dopisu“.⁹⁹⁷ Konkrétnost apelů kontrastuje s obecněji vyjádřenými výzvami přechodných dvanácti kapitol. Mezi významné znaky oddílu patří imperativy v přítomnosti, a to jak v podobě zázaku, tak i příkazu. Bývají jen někdy provázeny citací nebo narážkou na starozákonní text či dalším vysvětlením – argumentací. Apely působí někdy až jako mudroslovné výroky a pisatel je skládá dohromady za použití paralelismů, synonymních i antitetických, někdy i chiasmů (například ve verších 2, 4, 15, 16). Možnou samostatnost celku Žd 1-12 (bez třinácté kapitoly) může podtrhovat výzva ke slyšení Božího hlasu, která se vhodně chiasťicky objevuje na obou krajích dopisu (1,1-2 a 12,26). Je také pravda, že některé výroky (např. verše 9-10) přináší mnohem specifičtější informace, než jaké se dovídáme z diskursu zbytku epištoly. Některé badatele⁹⁹⁸ tato pozorování vedou k domněnce, že kapitola byla přidána k listu později a není jeho původní součástí.

Integrita Žd 1-13 je ale podpořena textovou situací ve všech nejvýznamnějších rukopisech epištoly. Třináctá kapitola formálně patří k širší parenetické pasáži 10,19-13,19, resp. k části 12,1-13,19 (viz τοιγαροῦν ve 12,1), úžeji pak je vymezena jako oddíl 12,28-13,19. Návaznost třinácté kapitoly na předchozí dvanáctou je potvrzena ve verších 28-29, které vytváří (v listu obvyklý) šev mezi předchozí a následující pasáží vyjádřenou formálně i obsahově. S předchozí pasáží tyto verše ještě pojí slova o „neotřesitelném království“ (srv. 12,27) a hrozivé Boží přítomnosti jakožto „stravujícím ohni“

⁹⁹⁷ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 698.

⁹⁹⁸ Čerstvě tuto tezi opět vznesl Wedderburn (WEDDERBURN, A. J. M., *The „Letter“ to the Hebrews*), který argumentuje na základě odlišnosti stylu, slovníku, portrétu komunity a posunutého důrazu v pohledu na židovský kult. Mezi dřívější významné zastánce této teorie patří také francouzský novozákonník C. Spicq (podle LANE, *Hebrews 1-8*, s. 496). Za nepůvodní považuje třináctou kapitolu i G. W. Buchanan. Jiní se domnívají, že alespoň verše 13,22-25 jsou k původnímu textu přidány později, aby byl list nahlížen jako dílo apoštola Pavla (tak novozákonník E. Grässer podle WEDDERBURN, A. J. M., *The „Letter“ to the Hebrews*, s. 390 nebo ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*).

(srv. 12,18). Formálně je ale přechod do další části už zřetelně uveden aplikační spojkou διὸ (v.28), po které následuje výzva ke vděčnosti a službě. To, jak konkrétně mají sloužit, specifikuje právě třináctá kapitola. Návaznost je také vyjádřena termínem εὐαρέστως, který vytváří *inclusio* mezi 12,28 a 13,16 (εὐαρεστεῖται), případně až s 13,21 (εὐάρεστον).⁹⁹⁹

Poslední kapitola je navíc zřetelně provázána tématicky s předchozí částí: témata utrpení, vězení, téma obětí, krve smlouvy, obětování za hradbami s dalšími nepřímými narážkami na předchozí výklad tvoří s prvními dvanácti kapitolami integrovaný celek.¹⁰⁰⁰ Lane přesvědčivě ukazuje, že i literární prostředky užitá autorem v první i poslední části pochází z jedné autorské dílny.¹⁰⁰¹ Vanhoye tvrdí, že „rytmus se mění, ale styl zůstává elegantní jako v předchozích kapitolách“.¹⁰⁰² Ač tyto argumenty mohou být vnímány jako snaha pozdějšího autora se obsahově a literárně přiblížit k napsaným dvanácti kapitolám, tíha důkazu leží spíše na zastáncích samostatné třinácté kapitoly, neboť je mnohem logičtější chápat všech třináct kapitol jako celek. Výzvy v Žd 13 smíme řadit mezi závěrečné praktické výzvy etického charakteru typické v dopisech rané církve (srv. 1 Te 5,12-22; Ř 12,9-21; 1 Pt 3,8-12). Backhaus¹⁰⁰³ rovněž přesvědčivě vyvrací argumenty zastánců později přidané třinácté kapitoly, stejně jako údajné snahy autora (či redaktora) ve verších 13,22-25 vzbudit dojem autorství apoštola Pavla. Odraz pavlovské teologie je vtisknut do celého listu, ale autor se zároveň nikde nesnaží za apoštola Pavla vydávat, spíše naopak. Rétorická funkce třinácté kapitoly spočívá v tom, že se zde autor naposledy pokouší nasměrovat pozornost posluchače k zamýšlenému cíli.¹⁰⁰⁴

⁹⁹⁹ Na *inclusio* 12,28 a 13,16 tvořené tímto slovem odkazuje například WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 697; THOMPSON, *Hebrews*, s. 273. Na *inclusio* 12,28 a 13,21 například LANE, *Hebrews 9-13*, s. 498.

¹⁰⁰⁰ Tak i ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*, s. 270–272; JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 337.

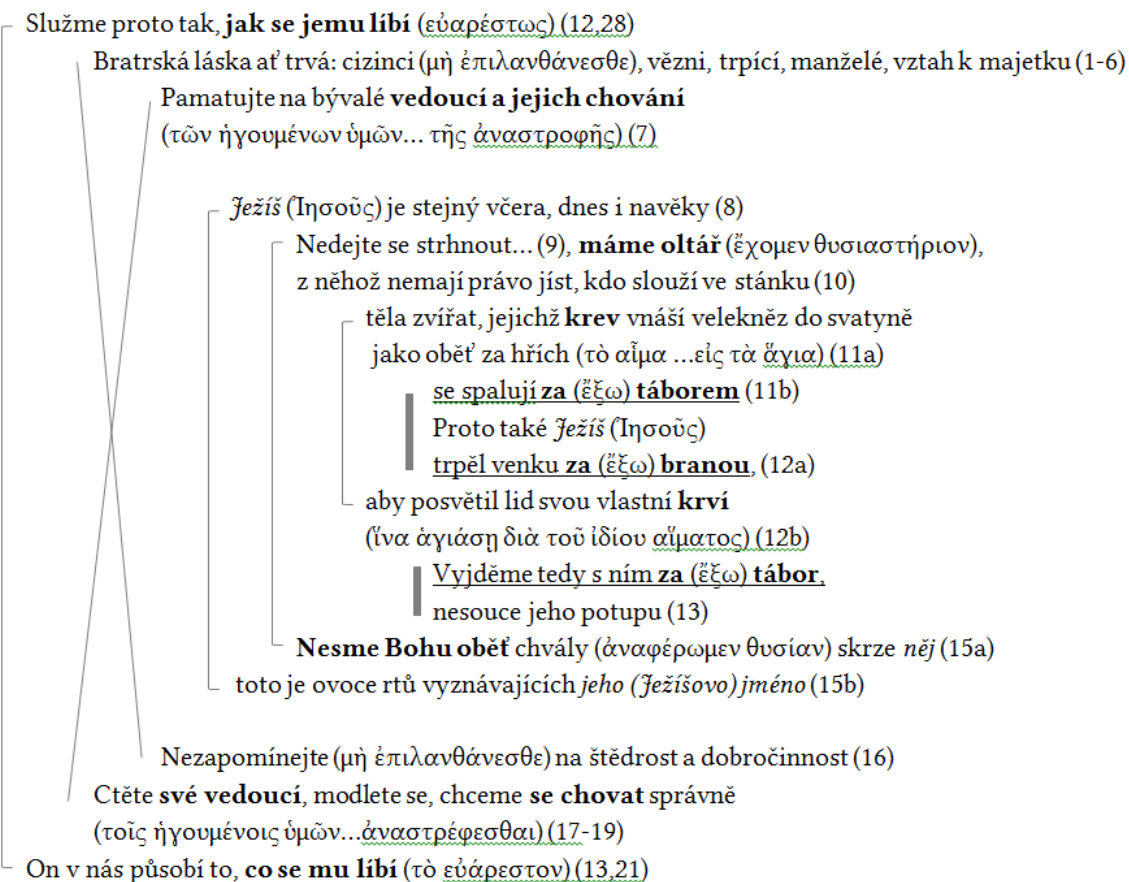
¹⁰⁰¹ LANE, *Hebrews 1-8*, s. 496–497.

¹⁰⁰² VANHOYE, *A Different Priest*, s. 401.

¹⁰⁰³ BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, s. 32–37.

¹⁰⁰⁴ KOESTER, *Hebrews*, s. 554–556; COCKERILL, *The epistle*, s. 675.

Struktura třinácté kapitoly



Úsek 13,1-25 obecněji vzato začíná už ve 12,28 a končí 13,19 (25), jak bylo zmíněno již výše. „Líbit se Bohu“ může být zastřešující motto celého eticky laděného oddílu. Z pohledu gramatiky pasáž začíná ve 13,1 zřetelným přechodem z první osoby množného čísla k imperativům třetí a druhé osoby. Žd 13 lze zhruba hrubě rozdělit na část 1-21 a epištolní postskript 13,22-25, která vypadá jako osobní věnování autora po uzavření dopisu písařem.

Bližší rozdělení kapitoly na menší celky už je složitější.¹⁰⁰⁵ Pravděpodobně je vhodné postupovat po jednotlivých tematických příkazech, které jen v několika případech vytváří delší celek (např. 1-4; 5-6; 9-14; 18-19; 20-21; 22-25). Zdá se, že Žd 13 je orámována několika opakovanými motivy

¹⁰⁰⁵ Téměř každý z moderních komentářů, se kterými vedu rozhovor v této dizertaci, navrhuje trochu odlišné dělení kapitoly.

jako je například výzva „k dobrému jednání“ (1-6//16), *inclusio* je tvořeno imperativem μη ἐπιλανθάνεσθε, nebo odkaz na vedoucí sboru a jejich způsob života, který vytváří další zřetelné *inclusio* v pasáži (7//17). Tyto a další ohraničování oddílů z obou stran vytváří chiastickou strukturu oddílů.

Zřetelně v centru se tak ocitá oddíl 8-15, který rámuje oddíly christologickým výrokem a výzvou k oslavě Ježíšova jména (8//15) a vrcholí v centru odkazem na Kristovo nesení potupy za hradbami (12). Ač může být osmý verš chápán jako reprezentativní centrální sdělení této kapitoly, domnívám se, že vrcholem jsou spíše verše 12-13 o Ježíšově utrpení za *branou* následované výzvou vyjít za *tábor* a nést Kristovu potupu, které je zdůrazněné spojkou a částicí (διὸ καὶ Ἰησοῦς... τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν).¹⁰⁰⁶

3.7.2 Výzva k praktické lásce: cizinci, vězni, nemocní (1-3)

Slovo o vděčnosti, která se vyjadřuje službou Bohu, jak se jemu líbí s bázní a úctou (12,28) není pouze obvyklým autorovým uzavřením předchozího oddílu, ale slouží zároveň jako oznámení tématu následující pasáže. „Pouto mezi patronem a klientem je vpravdě to nejsilnější pouto v řecko-římské společnosti.“¹⁰⁰⁷ Jak dále píše DeSilva, „osoba, která přijala ve starověké společnosti projev dobrodiní, přijala také závazek dát najevo svou vděčnost.“¹⁰⁰⁸ Dá se tedy povědět, že vděčnost vyjádřená nejen slovy ale i skutky je základní stavební kámen etiky antické společnosti postavené na vztazích mezi patronem a klientem. A právě to je *Sitz im Leben* třinácté kapitoly Židům.

Autor vstoupí do parenetické části Žd 13 výzvou k lásce: „bratrská láska ať trvá“ (ἡ φιλαδελφία¹⁰⁰⁹ μενέτω). Lane upozorňuje, že v antice bylo

¹⁰⁰⁶ Ač jednotlivé paralely vytvářejí vcelku zřetelné chiastické vazby, přesto text nejde rozdělit chiasticky bezzbytku. K tomu by bylo nutné například verš 16 zařadit ideálně až po verších 17-19, atp. Nicméně, můžeme konstatovat, že i v této závěrečné specifické kapitole plně stručnějších pokynů autor nijak nepolevuje ve vysokém standartu promyšlené struktury, který rozpoznáváme v jeho celém listě.

¹⁰⁰⁷ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 476.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, s. 474.

¹⁰⁰⁹ Termín se v mimobiblické literatuře často užívá pro vztah fyzické spřízněnosti. V NZ se ale výhradně užívá o vztazích nepříbuzeneckých v rámci křesťanské rodiny (Ř 12,10; 1 Te 4,9; 1 Pt 1,22; 2 Pt 1,7). Podle Ellingwortha nemá vyjadřovat náklonnost jen metaforicky „jako bratři“, ale skutečné duchovní spojení v bratrství (1 Pt 2,7; 5,9). ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 693–694. Viz také DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 485–487.

neobvyklé, aby se k nepřibuzným chovalo jako k vlastním bratrům.¹⁰¹⁰ Autor následuje Ježíšovu (Mt 23,28) a prvokřesťanskou etiku postavenou na lásce k Bohu a k bližnímu, lásce zosobněné v Ježíši Kristu. Na první pohled přecházíme velmi ostře z 12,28, který hovoří o Bohu jako „stravujícím ohni“. Při bližším pohledu však je vidět, že tento pokyn je v souladu s Žd 12,27, které zakončuje výklad o soudu, jež otřese se vším na zemi i na nebi. Nakonec „zůstane (ἵνα μείνη) jen to neotřesitelné“. Láska je zřejmě tím, co zůstává (μένειν) neotřesitelným.¹⁰¹¹ Tato myšlenka může navazovat i na pavlovské pojetí lásky (ἡ ἀγάπη) jako největší z velké triády (1 K 13,13), která vytrvá (μένει). V Žd 6,10 a 10,24 se termín ἀγάπη objevuje v téměř synonymním významu k φιλαδελφία. Tímto je poněkud překvapivě ukázáno, že právě tento mezilidský rozměr aplikované víry je hodnotou, která ob stojí na Božím soudu.

Téma lásky k bližnímu pisatel v listu konkretizuje na třech příkladech: láska k cizím, tj. pohostinnost (φιλοξενία), k vězněným (δέσμοι), k trpícím (κακουχομένοι). Všechny tři popisují stav člověka v jisté nouzi. Autor užívá dvě slovesa v imperativu, které vyjadřují apel k tomuto konkrétnímu postoji lásky: nepřehlížejte (μὴ ἐπιλανθάνεσθε)¹⁰¹² a pamatujte (μυμνήσκεσθε),¹⁰¹³ která navazují na předchozí exhortace k vzájemné péči jeden o druhého v listu (3,12n; 10,24n; 12,15; srv. 13,22).

Sloveso χενίζω může v Novém zákoně označovat „ubytovat“ a „přijmout cizince“, což je i význam v Žd 13,2b. Spolu s termínem φιλοξενία (Ř 12,13!) tedy slova označují „pohostinnost“ vůči člověku na cestách, cizímu, zvláště pak bratrovi ve víře. Termín se často užívá o bratrech, kteří jsou odjinud a mají být křesťany přijímáni (tak 3 J 5; srv. 1 Tm 3,2; Tit 1,18; 1 Pt 4,8), podobně Ježíš se nachází v podobenství v „cizinci“, kterého se máme ujmout (Mt 25,35n), ač budí zpočátku podezření a odstup.¹⁰¹⁴ Pokud bychom se přiklonili k římské

¹⁰¹⁰ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 510. Dobře to charakterizují (za odkaz vděčím právě W. L. Laneovi) například slova Luciana ze Samosaty (zemřel 192 po Kristu), který se vysměšně – ale paradoxně velmi výstižně – vyjadřuje o křesťanské praxi: „jejich první zákonodárce (tj. Ježíš) je přesvědčil, aby se všichni stali bratry jeden druhého poté, co jednou přešli k tomu, že všichni odmítnou řecké bohy a budou uctívat toho ukřižovaného sofistu samotného a budou žít pod jeho zákony. Šmahem tak pohrdli všemi věcmi a považují majetek za společný...“ (LUCIAN OF SAMOSATA, *The Passing of Peregrinus*, odst. 13.).

¹⁰¹¹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 339.

¹⁰¹² ἐπιλανθάνομαι znamená buď zapomenout (Mk 8,14; F 3,13; Jk 1,24) nebo nedbat či přehlížet (L 12,6).

¹⁰¹³ L 1,72; 23,42.

¹⁰¹⁴ TDNT, s. V:2 – 36; Ibid., s. 694.

destinaci sboru, a zdejší časté migraci, kterou dokládá i sám list (13,24), tato otázka byla pro sbor jistě aktuální. Autor může mít zájem ukázat na tento rozměr křesťanské pohostinnosti navíc i z teologického hlediska. Eklesiologie listu dává důraz na to, že celková podoba života věřících se dá označit za „cizince a příchozí na této zemi“ (ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς; Žd 11,13). Toto vědomí smazává rozdíly mezi bratry z ciziny a z domova, neboť všichni putují na cestě k nebi.

Krom toho tu zůstává otevřená i ta možnost, že jako má trvat láska k bratřím (φιλαδελφία), má trvat i láska k cizím (φιλοξενία). ξένος může mít i negativní význam podobně jako v Žd 13,9.¹⁰¹⁵ Postaveno tímto způsobem, autor by tu cílil i na cizí v duchovní a sociální oblasti.¹⁰¹⁶ V případě komunity listu Židům mnozí tito „cizí“ byli přitom momentálně jejich protivníky. V podobném duchu, zdá se, zazněla ostatně už výzva „zápate o pokoj se všemi“ (12,24). Vidět apel Žd 13,2 v rozměru ježíšovské výzvy „lásky k nepřátelům“ (Mt 5,44) je tedy v kontextu listu Žd zcela jistě možný.¹⁰¹⁷

Tři pokyny rozvíjející napomínání k lásce jsou vždy doplněny o krátkou argumentaci. V tomto prvním případě se připomíná, že někteří při pohostinnosti (lásce k cizím) hostili anděly. Pisatel tak nejspíše naráží na biblické příběhy o Abrahamovi (Gn 18 a Gn 19; srv. Tób 5 a 12). Autor listu Žd v duchu tohoto pozitivního příkladu starozákonního učení o vstřícnosti k cizincům zdůrazňuje úkol starat se o jiné bratry.

Pamatování na vězně opět spadá do všeobecné křesťanské praxe, ke které vedl již Kristus zmíněným podobenstvím u evangelisty Matouše v Mt 25,36 (v φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με). Ač v pozdějších křesťanských spisech se péče o vězně objevuje jako častý pokyn, v rámci novozákonní pareneze je tato exhortace v listu Žd jedinečná.¹⁰¹⁸ Autentický projev lásky k vězněným spolubratřím spočívá v identifikaci s nimi (ὡς συνδεδεμένοι). Podoba pamatování tedy jistě zahrnuje nejen návštěvu přinášející psychické povzbuzení, ale i finanční a jinou materiální pomoc. V antické době vězení

¹⁰¹⁵ Termín (podst.jméno) smí také v přenesném slova smyslu vyjadřovat negativní duchovní „odcizení“ (Ef 2,19), stav odcizení od druhého (Sk 17,20; 1 Pt 4,4.12) nebo vše „neznámé a tedy podezřelé“ (Sk 17,18.21) či „překvapivé“ (1 Pt 4,12). Stählin in: TDNT, V:2.

¹⁰¹⁶ Tak uvažuje i BROŽ, *List Židům*, s. 210.

¹⁰¹⁷ Pozoruhodně vykládá Žd 13,2 právě v této poloze muslimský badatel A. Rashied Omar (OMAR, *Embracing the „other“ as an extension of the self*).

¹⁰¹⁸ THOMPSON, *Insider ethics*, s. 215.

nebylo trestným prostředkem, spíše šlo o vazbu, dokud se neprošetřil delikt dotyčného. Pochopitelně se každý vězeň dostával i pod psychický a společenský tlak, stejně jako ti, kteří se s nimi solidarizovali. Příběh uvězněného křesťana Peregrina a pečujícího sboru o něj je pozdějším dokladem takové solidarity. Podle Lanea ukazují tato svědectví na to, že církve se v druhém století ztotožňovala s trpícími a „ctila příkaz pamatovat na vězněné jako by sami byli spoluvězni“.¹⁰¹⁹

Pobídka k pamatování na vězně v Žd 13,3 je pro adresáty ovšem zcela konkrétní, neboť přímo reaguje na 10,34. Věřící už dříve spolustrpěli s vězněnými. V Žd 13,3 dává kazatel sboru pokyn, aby v této praxi pokračovali. Navíc brzy autor svým posluchačům sdělí zprávu, že z vězení je propuštěn jim známý Timoteus (13,23)! To vše jistě bylo pro společenství křesťanů zatěžující, zvláště pokud se sami ocitali pod ekonomickým tlakem (ἀρπαγή; Žd 10,34). Věznění kvůli nesení křesťanské zvěsti a způsobu křesťanského života přinášelo navíc hanbu vězněným v očích přihlížejících občanů. Odvrátit se od vězněných bratří bylo pokušením i pro první církve, která navíc stykem s vězněnými uváděla i sama sebe do dalšího nebezpečí. To se zdá být i v pozadí Pavlovy výtky v 2 Tm 2,16 i vyzdvižení Onesima, který se naopak za jeho řetězy nestyděl (τήν ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη; 2 Tm 1,16). Proto nakonec Pavel helenistické vnímání člověka na základě vnímání hanby a cti překvapivě otáčí a hrdě se nazývá „vězněm Kristovým“ (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ; Fm 1,9; Ef 4,1). K takovému postoji vede adresáty i autor listu Židům tím, že v epištole vícekrát ukazuje na odměnu, kterou máme v nebesích.

Podobně i pamatování na trpící (κακουχομένοι)¹⁰²⁰ se projevuje nesením jejich břemen (Ga 6,2) jako těch, kteří s postiženými přece sdílí jedno tělo (ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι; 13,3). Svou formulací věta funguje do jisté míry jako paralelismus k pamatování na vězně, a tudíž nutně nemusí vyjadřovat další okruh trpících. I přesto se zdá, že zde autor téma péče o trpící úmyslně rozšiřuje. Český ekumenický překlad překládá volněji „vždyť i vás může potkat utrpení“. Pokud tu máme sledovat myšlenku spolu-utrpení, pak je nejspíše

¹⁰¹⁹ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 514.

¹⁰²⁰ Ze zmíněných tří termínů, je tento nejobecnější. Nevyjadřuje druh utrpení, špatného zacházení či mučení. Bauer zmiňuje užití slova ve spojitosti se špatným zacházením s manželkou (BAUER, *BDAG*, s. 502).

vhodnější překládat „jako ti, kteří trpí v těle“.¹⁰²¹ Přes nepopíratelně silný vliv platonismu v důrazu na neviditelné a nebeské, pisateli listu Židům jde stále o tělo, tělesné potřeby, vztahy v tomto světě, život ve společnosti. Vždyť autorovy důrazy na lidství Kristovo patří k těm nejvýraznějším v celém Novém zákoně. Výzva k pečlivé pozornosti k fyzickým strádáním člověka, bratra, tak samozřejmě připomíná i samotného Krista, který se sám ve všem solidarizoval s lidmi krom jejich hříchu (2,14; 4,15; 5,2). Podobné apely pro věřící zaznívají v listu průběžně (10,24). Motiv spoluúčasti na utrpení bližního je tak založen na ježíšovské a prvokřesťanské tradici. Bratrská láska je zaktovena v lásce Kristově.

Můžeme doplnit, že všechny tři výzvy k nezanedbávání pohostinnosti a pamatování na vězněné a nemocné (ty, kteří se mají špatně), vyžadují na straně adresáta, aby překročil práh vlastního komfortu a do jisté míry i společenského statutu. Identifikace s těmi, kteří jsou z různých důvodů na okraji společnosti, vždy věřícího do jisté míry omezují. Ale právě to je způsob života, který pisatel dopisu považuje za skutečně křesťanský.

3.7.3 Výzva k úctě k manželství a spokojenost v otázce majetku (4-6)

Následující dva pokyny týkající se sexuálního života a vztahu k penězům stojí tradičně vedle sebe ve Starém zákoně (už i v Desateru) a patří mezi klasická exhortační témata v první církvi (L 16,9-18; 1 K 5,1-6,11; Ef 5,3-5; Ko 3,5; 1 Te 4,3-7), ale i v diasporním židovstvu (Tób 4,5-19; ZJud 17,1; 18,2; ZRúb 4,6-11; 5,5; 6,4; ZJos 3-9, podobně u Filóna nebo Josefa Flavia)¹⁰²² i v helenistické společnosti.¹⁰²³ Obě byla považována za klíčové faktory, ve kterých se osvědčuje charakter člověka. Pravděpodobně to je důležitý důvod, proč se tak konkrétní témata jako je manželství a peníze ocitají i v Žd 13. Bezesporu oba výroky mají co dočinění s bratrskou láskou popisovanou ve 13,1. Podle Thompsona,¹⁰²⁴ už ve Starém zákoně platilo, že „život svatého lidu je

¹⁰²¹ Tak LANE, *Hebrews 9-13*, s. 508. ČEP pod čarou nabízí „vždyť i my jsme v těle“; ČSP „jako ti, kteří jsou sami také v těle“.

¹⁰²² Srv. THOMPSON, *Insider ethics*, s. 218; BROŽ, *List Židům*, s. 211.

¹⁰²³ Například Epiktétos nebo Lúkiános ze Samosaty (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 341; BROŽ, *List Židům*, s. 211).

¹⁰²⁴ THOMPSON, *Insider ethics*, s. 216.

charakterizován sexuálními hranicemi ve společenství (Lv 18), jejich láskou k bližním (Lv 19,18) a cizincům (Lv 19,34).“ Snad lze proto říci i to, že selhání v manželské věrnosti a střízlivosti vůči majetku ruší bratrskou lásku.¹⁰²⁵ Je ale pravděpodobné, že tato napomenutí reflektují i aktuální situaci společenství, kterému které pisatel toto kázání píše. Koester možná jde až příliš daleko, když uvažuje o možné konkrétní situaci, kdy byl uvězněn jeden z manželů a druhý z partnerů tak mohl zažívat tlak jak v ekonomické tak v oblasti partnerské věrnosti. Podobné riziko prý nastávalo i při aplikování pohostinství.¹⁰²⁶ Nicméně, je zřejmé, že život v helenistické společnosti vytvářel tlak na židovsko-křesťanské morální postoje, jakkoliv si i jich cenila antická etika (viz kapitola 2.1.3).

Křesťanstvím akcentovaná věrnost v manželství vycházejí z židovské tradice zakotvené v Ex 20,14. Pisatel vynechává sloveso, přesto je implikováno číst větu jako imperativ, nikoliv indikativ (τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος). Napomenutí v Žd 13,4 se skládá ze synonymního paralelismu v základní tezi (τίμιος//ἀμίαντος a ὁ γάμος//ἡ κοίτη) s doplňujícím varováním užívající rovněž synonymního vyjádření (πόρνους//μοιχοὺς).¹⁰²⁷ Důraz je položen na vzácnost, a z ní vycházející úctu, (Žd 2,7.9; 3,3; srv. 1 K 7,9-11; 1 Pt 1,19), resp. neposkvrněnost (srv. Žd 7,26) manželství, tj. společného lože (sexu). Vzácnost, neposkvrněnost manželství má být obhajována doslova v každé situaci (ἐν πᾶσιν - Žd 13,4; srv 2,17; 4,15). Zmíněné odkazy do listu Žd naznačují, že i otázka manželství je tedy terminologicky propojena se vzácností Kristovou.

Věrnost v manželství je pro autora závažnou otázkou, jež vychází ze starozákonní etiky, o které učil i Ježíš (Mk 7,22//; 10,11n//) a patří mezi důležitá témata v diskursu raněkřesťanské etiky aplikovaná v helenistickém prostředí. Ačkoli autor nepřináší pavlovské opodstatnění „těla jako Božího chrámu“ (srv. 1 K 6,19), smíme se domnívat, že autor Žd uvažuje v této linii stejně, neboť podobně jako apoštol Pavel v 1 K 6,9-10 (srv. Ef 5,5) hovoří o soudu pro smilníky a cizoložníky. Téma manželství se v listu Žd otevírá na tomto místě

¹⁰²⁵ Tak COCKERILL, *The epistle*, s. 678. I když asi nelze dobře dokázat, že právě tato selhání jsou těmi hlavními, které ruší bratrskou lásku. Jak vidíme z jiných morálně-etických textů Nového zákona, bratrskou lásku a jednotu církve ničí i řada dalších negativních postojů (pomluvy, řevnivost, přezíravost, lhostejnost, atd.).

¹⁰²⁶ KOESTER, *Hebrews*, s. 565.

¹⁰²⁷ K termínu πόρνος viz můj komentář k Žd 12,16.

poprvé, což naznačuje, že se tu nenaráží na specifickou pastorační situaci ve sboru jako v případě 1 K. Autor toto téma zmiňuje obecně jako jednu z mnoha oblastí křesťanské věrnosti Bohu, která vychází z vděčnosti (12,28) za Kristovu oběť. Zároveň touto aplikací označuje ale reálné ohrožení, kde nemuselo být snadné oddělit se od některých zvyklostí pohanského světa.

Strachování se o majetek, o své živobytí a nezdravý postoj k penězům může být další zásadní překážkou víry v Boha (L 16,9.11; 1 Tm 6,10). Jde o klasické starozákonné téma, časté i v mudrosloví (Sir 31,2), které Ježíš a apoštolové častěji rozvádí. Někteří vykladači u verše Žd 13,5 právem ukazují na obecnou charakteristiku prvokřesťanské pareneze, která - krom toho, že autor listu Žd ve 13,5-6 zůstává pevně zakotven v tradici křesťanské etiky - sama o sobě nic specifického o situaci čtenářů nesděljuje. Jenže zřejmě právě takové klasické téma, jako je láska k penězům, otevírá pro křesťana příležitost „nést potupu Kristovu“ (13,13 a 12,2). V případě majetku a peněz, s tím mají už čtenáři konkrétní zkušenost, kterou autor popisuje v Žd 10,32-24. Jedna z konkrétních podob útlaku byla právě konfiskace majetku věřících (více v kap. 3.5.4). Je vysoce pravděpodobné, že se adresáti strachovali o svůj majetek. Proto apel k „ne-lásce“ k penězům (ἀφιλάργυρος; srv. 1 Tm 3,3) a spokojenosti reflektuje situaci, ve které se věřící nacházeli.

Podobně jako pisatel doprovodil výzvu k manželské věrnosti odkazem na Boha, který bude soudit smilníky, zakotvuje teologicky i parenezi týkající se peněz a spokojenosti. Používá k tomu dvě citace ze Starého zákona: „nikdy tě neopustím, nikdy se tě nezřeknu“ (Dt 31,6)¹⁰²⁸ a „Pán při mně stojí, nebudu se bát. Co mi může udělat člověk?“ (Ž 117,6). Oba citované texty se situací adresátů dobře korespondují. Kontext Ž 117 navíc podtrhuje zkušenost pronásledování. Obě citace opět vhodně uzavírají tuto sekci.¹⁰²⁹ Autor o realitě strachu člověka hovoří v listě Žd poměrně často, zároveň sílu strachu používá i v parenetické strategii k odstrašení od zlého jednání a k motivaci poslouchat Boha (2,14; 4,1; 6,8; 10,27-31; 12,24-29). Z opakovaného výskytu slova se zdá, že téma strachu zde není vloženo jen jako součást tradiční raněkřesťanské

¹⁰²⁸ Ellingworth zmiňuje, že slovosled citace je ovlivněn také odkazem na Gn 28,15 a v této podobě se nachází přesně u Filóna Alexandrijského (*Conf. Ling.* 166). Je otázka, zda oba čerpají ze stejného zdroje nebo Židům vychází z Filónova díla. Ellingworth se přiklání ke společné předloze (ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, s. 699; viz také LANE, *Hebrews 9-13*, s. 520.).

¹⁰²⁹ Jde o poměrně oblíbenou autorovu strategii, jak zakončit jednotlivé sekce parenetických pasáží (viz 4,12-13; 10,37-38; 12,12-13; 12,29).

pareneze, ale jde o problém, který skutečně ohrožoval komunitu, které je tento list adresován. Strach o materiální zajištění budoucnosti provází obava z ponížení a sociálního vyloučení. Pisatel ovšem definuje tuto obavu ještě hlouběji. Z citace Dt 31,6 vyplývá, že ve strachu může být ohrožena i samotná víra v Boha. I proto uvádí druhý citát výzvou k odvážnému vyznávání (ὥστε θαρροῦντας ἡμεῖς λέγειν – Žd 13,6),¹⁰³⁰ že Bůh stojí při vyznávajícím, takže mu nemůže ublížit člověk.

Z formulace a odůvodnění etických výzev ve verších 4-6 vidíme, že jsou úzce navázané na předchozí část epištoly.

3.7.4 Pamatujte, následujte, poslouchejte, modlete se za vedoucí (7 a 17-19)

O organizaci sboru (nebo domácích skupinek) se toho z listu mnoho nedozvídáme – snad jen kromě toho, že adresáti jsou vyzváni „nezanedbávat společná shromáždění“ (10,24). Přesto jsme se při rekonstrukci počátků této komunity dozvěděli řadu informací týkající života sboru: víme o prvním zvěstování evangelia (pravděpodobně už ne přímo od apoštolů), zaznamenány jsou mocné činy a projevy Ducha (2,1-4), křest a křestní katecheze (5,12-15 a 6,1-4), praktická (možná i organizovaná) pomoc pronásledovaným a vězněným členům společenství (10,32-34). Žd 13,7 zřejmě připomíná ty, kteří stáli v počátcích tohoto sboru. Konkrétně jsou popisováni jako ti, kteří je „vedli“ (τῶν ἡγουμένων ὑμῶν), „mluvili (k nim) slovo Boží“ (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) a zmiňuje se „cíl jejich života“ (τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς) a jejich „víra“ či „věrnost“ (μμεῖσθε τὴν πίστιν).

Zdá se, že jednotlivé výroky neoznačují různé osoby, ale zřejmě jednu a tutéž skupinu. Popis dostatečně jasně vykresluje v množném čísle už nežijící pastýře a kazatele sboru, kteří v praktickém životě osvědčili svou víru. Vedení a kázání slova tu stojí na prvním místě a pospolu, z čehož lze usuzovat, že to byla jejich hlavní úloha. Obojí pravděpodobně nemá být rozpojováno – pastýř vede právě kázáním slova (Ř 10,14; srov. L 22,26). Apoštol Pavel popisuje specifická charismata učitelů, apoštolů, proroků, kazatelů, evangelistů, pastýřů, vedoucích (1 K 12,4-11; Ř 12,6-8; Ef 4,11), z různých míst je ale zřejmé, že role

¹⁰³⁰ Viz 2 K 5,6.8. Do značné míry termín koresponduje s častějším termínem parrhsi,a| v listu Žd.

pastýře, kazatele, učitele (podobně i episkopa a presbytera) se v pavlovských listech častěji překrývají. Také v Žd 13,17 autor zmíní současné vůdce, kteří doslova bdí nad nimi a budou se za ně zodpovídat (srv. 1 Pt 5,2). Tyto termíny přejímají pastýřské metafory a jsou blízké roli episkopů.

Nejen z Žd 6,1-4 je zřejmé, že komunita se neskládá z nových konvertitů, ale křesťanů, kteří už byli vyučováni. Charakter epištoly s poměrně rozsáhlými a detailními teologickými výklady předpokládá, že čtenáři budou schopni argumentům porozumět a starozákonní biblické texty znát.¹⁰³¹ Oddíly, jako například 5,11-6,3, jsou z nemalé části ironickou pobídkou vůči čtenářům, kteří nepatří mezi nezkušené, nezralé a neznalé. Minulý čas sloves a poznámka o cíli života napovídá, že jsou již po smrti. Není jisté, zda zemřeli přirozenou smrtí nebo mučednickou. Žd 12,4 naznačuje, že se komunita dosud nepotkala s nutností položit pro víru svůj život – i když Žd 12,4 hovoří k současné generaci sboru, zatímco 13,7 k té předchozí.

Dovršení („dojítí do cíle“; τελειωθείς ἐγένετο – viz 5,11; 12,23 a jiné výskyty), může být chápáno v širším slova smyslu.¹⁰³² Pravděpodobnější je to, že se tu nepopisuje mučednická smrt, ale spíše konec ve smyslu završení či výsledku jejich života.¹⁰³³ Teprve jak kdo završí svůj život, co po něm zbude, prokáže, zda běžel dobře. Podobně významné je pro pisatele termín πίστις, znamenající víru i věrnost. Jde o jeden z několika oblíbených termínů v epištole vyjadřující způsob přístupu k Bohu, stejně jako i vytrvalost ve zkouškách a utrpení. Čtenáři si mají tyto své nejbližší vzory ve víře „připomínat“, jejich dojítí do cíle „pozorovat“ a věrnost i jejich víru „napodobovat“ (srv. F 3,17). Vždyť i oni jsou přidáni do oblaku svědků z Žd 11 a nebeského Jeruzaléma z Žd 12, kteří přichází za Ježíšem do věčného odpočínutí před námi.

Autor listu Žd se k tématu vedoucích vrátí ve třinácté kapitole ještě jednou ve verši 17, kdy ovšem hovoří o současných vůdcích společenství. Vztah společenství vůči nim je vyjádřen jinými slovesy než v případě již zemřelých

¹⁰³¹ jinak by autor Žd sice prokázal svůj neobyčejný teologický talent a rétorickou kvalitu, ale selhal by v docela základní rétorické disciplíně, jakou je přizpůsobení své řeči situaci a možnostem posluchače. Pečlivě pointované parenetické pasáže však hovoří spíše o tom, že tuto část kazatelské přípravy, autor listu Žd nezanedbal.

¹⁰³² Odvozený termín (srv. 1 K10,13) ze slovesa ἐκβαίνω vyjadřuje „vyjítí“ či „cesta ven“. V přenesené slova smyslu „dovršení“ a „konec“ (tak i MOULTON, J. H., MILLIGAN, G., *M&M, The Vocabulary*, s. 191.)

¹⁰³³ Tak i JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 345–346. Proti je Whitlark, který termín chápe jako mučednictví vedoucích sboru v Římě (WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 117).

kazatelů společenství. A totiž: „poslouchejte je“ a „podřizujte se jim“ (srv. 1 Te 5,12; 1 Kl 21,6). V cestě za Kristem, pisatel učí, že je potřeba nechat se vést, být vyučován a podřizovat se. Ač tedy autor v listu Žd tolik neakcentuje eklesiologii, předpokládá, že věřící svou víru žijí v církvi a v podřízenosti svým pastýřům a především v odpovědnosti jednoho vůči druhému (12,15 aj.). Ve verších 18-19 posléze, v samotném závěru dopisu, zařadí mezi vůdce i sebe samého.¹⁰³⁴ Činí tak v množném čísle. Řadí se tak autor mezi vedoucí sboru? Myslí tu na spolupisatele dopisu? Nebo na své další spolupracovníky v místě, odkud píše? Snad Timotea? (13,23) Všechny tyto varianty připadají v úvahu. Autor v těchto verších typicky pavlovsky (Ř 15,30; Ef 6,18-22; 1 Te 5,25; 2 Te 3,1) prosí za modlitby - a to hned dvakrát - 18a a 19b. Nejprve s poukazem na své čisté svědomí, které se snažil zachovat (Sk 23,1; 2 K 1,12) ve svém jednání (ἀναστρέφεισθαι), neboť i on jistě chce dobře dovršit svůj způsob života jako bývalí vůdcové společenství (13,7 - τὴν ἑκβασιν τῆς ἀναστροφῆς). Poté explicitně žádá modlitbu za to, aby jim byl opět navrácen (Fm 22).

3.7.5 Výzva k vyznavačskému životu navzdory potupě (8-15)

Do odkazu k vůdcům bývalým i současným je doprostřed vložen oddíl 8-15 (viz kap. 3.7.1). Veršům 8-15 dominuje apel k nesení jména Krista navzdory jiným alternativám a navzdory vlastní potupě. Verš 8 (vyznání Kristovy trvalosti napříč časem) by mohl vytvářet s veršem 15 (výzva k vyznání Ježíšova jména) jakési zarámování. Verš 13,8 („Ježíš Kristus je tentýž, včera, dnes i navěky“), kterým tato pasáž začíná, jakoby na první pohled vyčníval z diskursu této kapitoly. Pro čtenáře obeznámeného s argumentací pisatele náhlá výpověď o Kristu ovšem v parenetické části překvapivá není. Autor v celém dopise pravidelně střídá epideiktiv s deliberativem, přičemž výkladové oddíly slouží k podpoře parenetických pasáží¹⁰³⁵ a jsou zhusta pointované odkazem ke Kristu (v tom je list Žd ne nepodobný s prvním listem Petrovým).

Není ovšem snadné určit, jakou má tato pregnatní christologická výpověď roli v nejbližším kontextu morálně-etických pokynů. Někteří se

¹⁰³⁴ Dává proto smysl probírat tyto verše dohromady. Podle některých vykladačů, ke kterým se rovněž řadím, verše 7 (τῶν ἡγουμένων ὑμῶν / ἀναστροφῆς) a 18-19 (τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν/ἀναστρέφεισθαι) vytváří *inclusio* pro oddíl 3,7-19. Tak např. BROŽ, *List Židům*, s. 214.

¹⁰³⁵ „...epideictic syncrisis is logically in service to deliberative syncrisis, establishing the premise on which it proceeds“ (MARTIN, WHITLARK, *Choosing what is advantageous*, s. 391).

domnívají, že výpověď o neměnnosti Krista v čase se odkazuje zpět na vedoucí pastýře, kteří vedli svůj zápas víry (v Krista) dříve a nyní už odešli do věčnosti.¹⁰³⁶ Jinými slovy, verš spíše než o ontologické neměnnosti Krista hovoří o „neměnnosti evangelia, které bylo zvěstováno vůdci zesnulými v nedávné minulosti“.¹⁰³⁷

Další předpokládají, že se výrok o Kristu vztahuje k následujícímu verši o „rozličných a cizích učeních“ (13,9), aby zdůraznil primární základ křesťanského učení.¹⁰³⁸ To rovněž dává dobrý smysl, jak uvidíme níže. Je užitečné chápat, že nadčasovost Krista a jeho evangelia spolu s vizí nebeského přicházejícího města, které vytrvá navěky, staví pevné základy pro víru křesťanů tváří tvář alternativám.¹⁰³⁹ Žd 13,8 tak podle všeho funguje jako klasické přechodové téma, které uzavírá jednu část a otevírá další. Výpověď o Kristu minulosti, přítomnosti a budoucnosti byla ale i dříve v listu obsažně zargumentovaná. Kristus jednal už v minulosti, jak autor opakovaně tvrdí, nejvíce skrze starozákonní svědectví, výroky Boží od stvoření, která byla vložena Kristu do úst (např. Žd 1), ale především svou jedinečnou obětí. Kristus přítomnosti je ten, který je vzkříšený a posazený na nebeský trůn, má o věřící zájem, mluví dnes, přimlouvá se za své bratry (Žd 1,2!; 3-4; 7,25, aj.). Kristus budoucnosti je v listu odhalen jako spasitel, soudce, dokonavatel víry, kněz podle řádu Melchisedeka pro věčnost (2,10; 5,9; 7,17; 12,2; aj.).

Jak porozumět obtížnému oddílku 9-14? Varování před „všelijakým cizím učení“ (Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις) působí vcelku obecně a lze ho zařadit do klasického prvokřesťanského varování před jinými učenými (viz Ř 16,17; Ef 4,14 a často v pastorálních epištolách). Tím, že druhá část devátého verše a verš desátý stručně zmíní téma stolování, může se jednat o konkrétní případ „cizího učení“. Doslova tento verš zní takto: „je dobré upevňovat srdce milostí, ne pokrmy; v nich nenalezli užitek ti, kdo si tak počínali“ (καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες). Pro výklad, zdá se, je užitečné vnímat verš 9 jako protipól

¹⁰³⁶ Podobně uvažuje DeSilva (DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 495), který nesouhlasí s tím, že tato výpověď o Kristu v textu nemá souvislost s aktuálním kontextem Židům 13, jak tvrdí například Paul Ellingworth (ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 704.).

¹⁰³⁷ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 528.

¹⁰³⁸ BROŽ, *List Židům*, s. 214.

¹⁰³⁹ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 346.

verše 7.¹⁰⁴⁰ Pastýři sboru kázali slovo Boží (7a), ale nyní – pravděpodobně nějací noví učitelé – zvěstují všelijaké cizí učení (9a). To zvěstované slovo Boží (7a) souvisí s oním „upevňováním srdce milostí“ (9b). Naopak ono cizí učení (9a) se nejlogičtěji pojí s „upevňováním srdce skrze pokrmy“ (9b). Zatímco vůdcové společenství dobře završili cíl svého života, ti, kteří se chtěli upevnit skrze pokrmy, nic nezískali (9c). Spatřujeme tu tedy protiklad nejen mezi dvěma druhy zvěstování, ale i života těch, kteří tak zvěstují. Srovnání verše sedm a devět pak demonstuje důležitou roli christologického vyznání ve verši osm.

Co jsou však ta rozličná cizí učení ve verši devět? Můžeme být více konkrétní? Dietní předpisy o jídle, které typicky odlišují Židy od pohanů, je časté téma z evangelií, knihy Skutků i některých listů apoštola Pavla. Dikce 13,9-11 připomíná Ježíšovu polemiku s farizeji ohledně tradic a lidských předpisů (Mt 9,13; Mk 7,8) nebo polemiku s židokřesťany o obřizce, sobotě a jídle u Pavla (Ga 5,4). Stejně tak není vyloučeno uvažovat o nějaké synkretistické židovsko-pohanské podobě, se kterou se první křesťané také setkávali.¹⁰⁴¹ Přestože z následujícího diskursu o oltáři, velebnězi a spalování zbytku oběti za hradbami (13,10-11) pisatel užívá obrazu spíše z židovského tábora – odkaz k jídlu zůstává nejasný. Varuje autor před nějakou židovskou praxí? Nebo dokonce útočí na konkrétní židovskou komunitu či samotný judaismus? Nebo užívá tohoto tématu v širším pastoračním a sociálním rozměru křesťanského společenství? Odpověď na dané otázky není snadná. Před námi je několik variant výkladu.

Zaprvé, adresáti dopisu tu mohou být jednoduše varováni před předuchovňováním role jídla. Přestože Písmo tvrdí, že „chléb upevňuje srdce“ (Žalm 104,14n!),¹⁰⁴² autor smí podobně jako apoštol Pavel varovat, že „jídlo je pro žaludek a žaludek pro jídlo, Bůh jednou učiní konec obojímu“ (1 K 6,13).

Zadruhé, autor může čtenáře zrazovat od nemoudrého spoléhání na roli jídla v nábožensko-rituálním kontextu. Proto zaznívá výzva posilovat srdce Boží milostí. Je známo, že velkou roli mělo jídlo i v řeckém náboženském prostředí, kterému jsou čtenáři rovněž vystaveni. Lane připouští, že lze

¹⁰⁴⁰ Jak přesvědčivě graficky i argumentačně vysvětluje LANE, *Hebrews 9-13*, s. 531.

¹⁰⁴¹ Tak se někdy uvažuje o oponentech v listu Filipským a Koloským.

¹⁰⁴² Ž 104(103),15 LXX: „καὶ οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ ἰλαρῆναι πρόσωπον ἐν ἐλαίῳ καὶ ἄρτος καρδίαν ἀνθρώπου στηρίζει“.

uvažovat i o syketisticko-gnostických či asketických oslavách spojených s jídlem, jež dávají božský život.¹⁰⁴³ Tento názor zastává Eisenbaum,¹⁰⁴⁴ podle které odkazy na oběti a jídlo v listu Židům byly zcela pochopitelné jak pro židovské, tak pro řecké posluchače. V případě židovského kontextu se tu autor listu může vymezovat proti jezení rituálního pokrmu, které jinak mělo přinášet radost a potěšení (Dt 27,7).

Zároveň nás však překvapuje, že toto varování není zcela v zákrytu s pavovskou nekompromisní kritikou spoléhání na náboženské rituály Židů (např. obřizku), čímž, podle Pavla, věřící pozbývá milost (Ga 5,4).¹⁰⁴⁵ To, co Pavel považuje za otázku spasení, autor Žd zde komentuje pouze tak, že to „nic nepřináší“. Z epištoly Židům přitom víme, že pisatel dokáže v některých případech čtenáře varovat s velkou vehemencí. Důvod mírného postoje autora k tomuto problému, zdá se, spočívá v tom, že autor Žd řeší jiný problém, než řešil apoštol Pavel. A zřejmě upozorňuje na jinou věc, než v exponovaných varovných pasážích listu. Ve skutečnosti je rétorika pisatele listu Židům mnohem bližší Pavlově argumentaci v 1 K 8 o jezení masa obětovaného pohanským modlám. Podle Pavla ta věc sama nic nepřináší, ale ani neubírá, více záleží na svědomí a lásce (1 K 8,8). V jiném kontextu i Ježíš varuje před přeceňováním rituálně čistých rukou a následného jídla, zatímco se zanedbá to podstatné, totiž srdce (Mk 7,18n). Zdá se, že Žd 13,9-11 je rétoricky bližší spíše těmto textům.¹⁰⁴⁶

Zatřetí, slovo o pokrmech v Žd 13 ve skutečnosti možná neřeší jídlo samotné, ale funguje jako synekdocha apelující na křesťany, aby se oddělovali od bohoslužebných shromáždění Židů.¹⁰⁴⁷ Autor listu Žd tu totiž do jisté míry podtrhuje výlučnost bohoslužebného prostoru křesťanů, když říká, že „máme oltář, ze kterého jíme, ale oni jíst nemohou“ (10). Jaké jídlo jí křesťané a ostatní nemohou? Autor snad naráží na praxi starého lidu Izraele (a snad i na nedávno násilným způsobem ukončenou službu v židovském chrámu), kdy podíl na

¹⁰⁴³ Lane ale nepovažuje tuto variantu za zcela zřejmou a v listu pravděpodobnou (LANE, *Hebrews 9-13*, s. 532).

¹⁰⁴⁴ EISENBAUM, *Locating Hebrews*, s. 235.

¹⁰⁴⁵ Podobně také *Ibid.*, s. 236.

¹⁰⁴⁶ Podobně (i když přes jiné argumenty) vykládá verš i Johnson, podle kterého je i onen „oltář“ lidské srdce (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 348). Jeho výklad se mi však jeví až moc spirituální, neboť je pravděpodobné, že autor se vymezuje proti skutečnému jídlu, jež má údajně upevňovat srdce.

¹⁰⁴⁷ Tato otázka vyvstane i při následující výzvě „opustit tábor“ (viz níže).

obětech měli ti, kteří obětovali a vytvářeli tak společenství oltáře (srv. 1 K 9,13 a 10,18).¹⁰⁴⁸ Spojitost s jídlem přímo vybízí, abychom tato slova chápali jako narážku na slavnost Večeře Páně, kde při jedení chleba a pití vína jsme syceni Kristem a jeho slovem.¹⁰⁴⁹ Pravděpodobně tu ale není motiv eucharistie výlučný. Je totiž těžko obhajitelné vnímat onen „oltář“ přímo jako „stůl Páně“. Tato spojitost se objevila nejdříve až o století později.¹⁰⁵⁰ Podobně asi nelze přetížít tuto domněnku důrazem na magickou moc eucharistického jídla a pití, neboť to by popřelo autorovu tezi, že srdce se má upevňovat milostí, a ne pokrmem.

Můžeme shrnout, že autor v Žd 13,9n tak jako Pavel v 1 K 8,8 zrazuje od posilování srdce skrze jedení nábožensky připravovaného jídla, ale povzbuzuje věřící, aby se sytili výlučně v křesťanské bohoslužbě (tak jako to Pavel zruřazňuje v 1 K 10,14-22). Důraz je položen na ono „máme oltář“ (ἔχομεν θυσιαστήριον; 13,10), které navazuje na dřívější „máme velekněze“ (ἔχομεν ἀρχιερέα; 4,15; 8,1), a proto „máme i odvážnou naději přístupu“ (ἔχοντες οὐν...παρηρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον; 10,19). Metafora oltáře ukazuje předně na zvěst o Kristu ukřižovaném na Golgotě a vzkříšeném Pánu v nebeské svatyni. Z díla Kristova na oltáři kříže (a z oltáře nebeské svatyně) přichází pro nás užítky spásy i potěšení, kterým se sytíme. To jistě je zpřítomněno i při Večeři Páně a na tuto skutečnost křesťanem odpovídáno přinášenými oběťmi popsanými ve verších 15-16. Slyšení slova a budování křesťanského společenství víry je tak cestou, jak posílit srdce v milosti a nebýt vláčen různými druhy cizího učení.

Následující verše 10b-13, a zvláště fráze ἔξω τῆς παρεμβολῆς podtrhují výše zmíněnou jedinečnost křesťanské cesty, která se v určitém smyslu nachází „vně“. To nás ještě jednou vede k otázce, vůči čemu se tu pisatel vymezuje a zda tu nemáme číst apel k opuštění židovské synagogy. Toto pochopení je možné, ale přináší i řadu otázek.

¹⁰⁴⁸ BROŽ, *List Židům*, s. 216.

¹⁰⁴⁹ Badatelé jsou v této otázce rozděleni. Zdrženlivě se k symbolice Večeře Páně staví např. ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 712. Jasně odmítavě např. ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*, s. 280. Pozitivně naopak např. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 499–500; VANHOYE, *A Different Priest*, s. 414; BROŽ, *List Židům*, s. 216.

¹⁰⁵⁰ LANE, *Hebrews 9-13*, s. 538; DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 501–2.

Křesťanská výlučnost: apel k opuštění židovství?

Existují různé pohledy,¹⁰⁵¹ které se pokouší konkretizovat co ono ἔξω τῆς παρεμβολῆς znamená. Někteří uvažují o výzvě vyjít z kultické sféry do sekulární, jiní od pozemských požitků k askezi, což jsou vcelku nepravděpodobné varianty výkladu.¹⁰⁵² Mnohem závažnější je hypotéza hovořící o potřebě opustit židovství, které mohlo adresátům poskytnout jistou společenskou stabilitu a uznání. Autor v Žd 13,10b přechází z první osoby množného čísla do třetí osoby množného čísla. Jisté napětí lze pocítit i z frází popisující adresáty jako ty, kdo slouží Bohu, jak se mu líbí (λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ; 12,28), a těmi, kdo „přinášejí oběti ve stánku“ (οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες; 13,10).

Je to asi jediné explicitní místo v celém listu, které nás opravňuje uvažovat o tom, že v praxi mohli tito křesťané (ať už původem Židé či pohané) tíhnout ke státem uznanému náboženství, tedy židovství. Výzva „vyjděme ven z tábora“ bývá proto badateli chápána ve smyslu „vyjděme ven z židovství“.¹⁰⁵³ Na základě tohoto verše, slova βῶμα, a následnou výzvou vyjít ven za tábor, bývá někdy usuzováno o hlavním problému adresátů epištoly Žd, a totiž přitažlivost bezpečí židovské synagogy.¹⁰⁵⁴ Proti tomuto pohledu však stojí několik argumentů.

Zaprvé, autor zřejmě nikde v listu výslovně nehovoří o židovství druhého chrámu. Pisatel vcelku důsledně v celém dopise užívá starozákonního narativu putujících na poušti, nikoliv odkazu na židovský kult v Jeruzalémě. Ostatně i třináctý verš ve skutečnosti nehovoří o vyjití „za hradby“ (jak překládá ČEP), ale „za tábor“. Jinými slovy, primární inspirace pochází z židovského Písma, nikoliv z aktuální dějinné situace Izraele. Mnoho nám tento text neprozrazuje ani o tom, zda kultická bohoslužba v Jeruzalémě ještě probíhala (tedy, zda napsáno před rokem 70). Užité přítomný čas o přinášení obětí ve stánku může

¹⁰⁵¹ Johnson si neodpustí poznamenat, že tato pasáž doslova dovádí k šílenství (maddening) ty, kteří chtějí z kombinace historického odkazu na Ježíšovo utrpení a z jisté míry konkrétnosti použité v symbolické mluvě, najít přesnou situaci adresátů (JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 346).

¹⁰⁵² Pro stručný přehled variant viz ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 716.

¹⁰⁵³ Mezi mnohými např. LANE, *Hebrews 9-13*, s. 545; YOUNG, N. H., „Bearing his reproach“ (Heb 13.9-14). In: *New Testament Studies*. 2002, sv. 48, č. 2. Podle Isaacs, to, co by mělo „být opuštěno není židovství *per se*, ale mojžíšovský kult“ (ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*, s. 282).

¹⁰⁵⁴ Toto uvažování o situaci adresátů listu Židům je bezesporu historicky opodstatněné, jak jsem k tomu blíže argumentoval v kapitole 2.4.2 (částečně i 2.1.2).

fungovat jako historický prézens a objevuje se i v raněkřesťanské literatuře sepsané dlouho po roce 70 (srv. 1 Kl 41,2; Diog 3,5, aj.) Mnohé židovské dokumenty napsané po pádu Jeruzaléma se také distancují od zvířecích obětí a samotné obětování popisují spíše v symbolické rovině (vedle Filóna Alexandrijského např. Sib 4,27-30). Jiní¹⁰⁵⁵ poukazují na to, že symbolická interpretace obětí byla běžná i v řeckých spisech pozdního helenistického období. Narativ z knihy Exodus v listu Židům jistě směl fungovat jako skrytá narážka na aktuální židovskou situaci v Jeruzalémě nebo na židovskou synagogu v římské říši. Prokázat tuto tezi je však složitý úkol, neboť epištola se ani jednou o tomto tématu nezmiňuje.

Zadruhé, kdyby pisatel listu Žd spatřoval nebezpečí v otázce jiného učení, a to konkrétně v dietních předpisech Židů, proč se o něm zmiňuje v jediném verši až v samotném závěru epištoly? Druhý výskyt slova βρωμα najdeme v Žd 9,10. Tento odkaz sice pomáhá chápat Žd 13,9-10 (starý řád je překonán novým), ale neřekne nic k předpokladu, že čtenáři jsou přitahováni židovskou synagogou a jejich dietními předpisy. Měli bychom exegetovat slova v Žd 13 spíše ve světle předchozích dvanácti kapitol a ne obráceně.¹⁰⁵⁶

Zatřetí, pisatel často užívá argumentace *a minore ad maius*. Jak ale bylo ukázáno už dříve, ty zpravidla zásadně postrádají konfrontační tón. Naopak rétoricky vystavěné komparace pracují s tím, že to staré, menší a dočasné (smlouva, Sinaj, oběti, předpisy, levitské kněžství, andělé, Mojžíš, proroci, svědkové víry) jsou zásadně pozitivním předobrazem toho nového, většího a věčného (Krista Božího Syna, velekněze, nové smlouvy, oběti jednou provždy, nového Jeruzaléma, nové příkazy a předpisy, apod.). Ilustraci přicházejícího města v kontrastu s tím přetrvávajícím (μένουσας πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσας) v Žd 13,14 lze sotva chápat jako kritiku adresátů, kteří spoléhají na pozemské město Jeruzalém.¹⁰⁵⁷

Ellingworthův závěr je tedy případný: „rozumět této pasáži jako apel opustit židovství a přilnout ke křesťanství je cizí celému rámci autorova

¹⁰⁵⁵ Tak například Petr Pokorný in: FILÓN, *Život Mojžíšův*, s. xxiv.

¹⁰⁵⁶ Tak ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*, s. 284.

¹⁰⁵⁷ *Contra* LANE, *Hebrews 9-13*, s. 546. Někteří badatelé naopak tímto městem rozumí věčné město Řím se svou imperiální ideologií, proti které stojí Boží nebeské město (obsažně tak argumentuje např. WHITLARK, *Resisting Empire*, s. 101–121.). Není však jisté, že zde autor užívá symbolický protiimperální jazyk tímto konkrétním způsobem. Více k tomu v úvodní kapitole 2.4.4 (“List Židům jako protiimperální text”).

přemýšlení...“.¹⁰⁵⁸ Čtenář je spíše vyzván, aby v jistém smyslu opustil pozemské jistoty a vstoupil do nebeského světa.¹⁰⁵⁹ Jestliže máme Ježíše, není zde už místo pro starý způsob myšlení a starý řád. Výzva k vyjítí ven z tábora může prakticky znamenat to, co autor popisuje ve verších 15-16: vyznávat Krista v nekřesťanské společnosti, činit dobré a sdílet se s ostatními v tom, co mám. Pfittzner¹⁰⁶⁰ se dokonce domnívá, že „tvrzení jako ‚máme oltář‘ a ‚máme velekněze‘ jsou zřejmě reakcí na posměšky nekřesťanských sousedů, kteří se ptali po legitimitě křesťanského náboženství, jež nemělo žádné kněžství a žádné oběti.“ Ač tento výklad zřejmě včítá do textu příliš, ukazuje na další možnosti pochopení situace adresátů. Lze tedy shrnout, že židovské náboženství zůstalo obecně alternativou, kde by duchovně malátný křesťan z okruhu adresátů epištoly Židům mohl hledat únik od náročného nesení Kristova kříže. Výzvy k nesení Kristovy potupy jsou bezesporu aplikovatelné na mnohem širší spektrum situací, do kterých se tehdejší křesťan mohl dostávat.¹⁰⁶¹

Centrální sdělení: vyjděme k němu ven a nesme jeho potupu (11-14)

Podle Backhause,¹⁰⁶² v Žd 13,11-14 „vstupujeme do centra parenese epištoly.“ Téma obětování ve stánku v Žd 13,10 o Dni smíření využívá autor v novém překvapivém kontextu. Nejprve připomene už svou dřívější argumentaci, že podobně jako krev zvířat byla přinesena v oběť za hřích (11a), tak musela být přinesena vlastní krev Kristova, aby posvětila lid (12).¹⁰⁶³ Nově však pisatel připomíná i detail rituální praxe (Lv 16,27), kdy se pálí za táborem nevyužité části těla zvířete (13,11). Tento moment pisateli geniálně poslouží k vyjádření, že tak bylo historicky naloženo s Kristem, který byl vyvlečen za

¹⁰⁵⁸ ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 716.

¹⁰⁵⁹ Tak tento přístup výstižně vykládá Lane, ač ho sám nakonec nezastává (LANE, *Hebrews* 9-13, s. 545).

¹⁰⁶⁰ PFITZNER, *Hebrews*, s. 203.

¹⁰⁶¹ Tak i KOESTER, *Hebrews*, s. 567. Podobně VANHOYE, *A Different Priest*, s. 417.

¹⁰⁶² BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 167.

¹⁰⁶³ Významný motiv v listu Žd (5,3; 7,27; 8,1-3; 9,7-8. 11.12-14. 24-26; 10,1-4).

hradby Jeruzaléma a zde ukřižován (13,12).¹⁰⁶⁴ Výraz ἔξω τῆς παρεμβολῆς (13) tak přímo navazuje na Ježíšovo utrpení ἔξω τῆς πύλης¹⁰⁶⁵ (12).

Dějinná událost Ježíšova utrpení a smrti za zdmi Jeruzaléma ukazuje, že i nebeská svatyně potřebovala skutečnou (ne symbolickou) krev (10,19-20). Podle Moffita¹⁰⁶⁶ to neznamená nic menšího než tělesné vzkříšení Krista, který *ve svém těle* vstoupil do stánku a tak dokončil očištění hříchů.

Někteří badatelé¹⁰⁶⁷ v této souvislosti připomínají notoricky známou událost, kdy Izraelci pod Sinajem tančili kolem zlatého telete. Tehdy Hospodin řekl, že jeho přítomnost bude „mimo tábor“, což do té doby bylo nemyslitelné, neboť přítomnost Boží se očekávala „uvnitř“ tábora. Tehdy ale ten, kdo hledal Hospodina, musel – paradoxně – vyjít ven z tábora. Exodus 33,7 v Septuagině užívá dvakrát doslovně stejnou frázi „mimo tábor“ (ἔξω τῆς παρεμβολῆς), jakou nacházíme v Žd 13,13. Už ve starých písmech Izraele se tedy nachází precedens, že je potřeba vyjít (ἐκπορεύομαι v LXX Ex 33,7; ἐξέρχομαι v Žd 13,3) mimo tábor a tam se setkat s živým Bohem.¹⁰⁶⁸

Autor se tak v této ilustraci nově zaměřuje, jak na potřebu Ježíšovy oběti vně,¹⁰⁶⁹ nutnou k zprostředkování Boží přítomnosti, tak na potupu, kterou tím zažil. To je zásadní pointa této vazby na Lv 16,27. ἔξω τῆς παρεμβολῆς se v Septuagintě vztahuje k místu, kde probíhal celopal ze zbytků oběti (Lv 9,11), kde se porážela červenohnědá jalovice k očištnému obřadu (Nu 19,2; srv. Žd 9,13), někdy se zde poráželo zvíře k následné oběti do stánku (Lv 17,3), bylo to místo pro lidi rituálně nečisté (Lv 13,46, Lv 15,31 aj.),¹⁰⁷⁰ například malomocné

¹⁰⁶⁴ Contra Gelardini, která má za to, že se zde na Golgotu neupomíná a výraz ἔξω τῆς πύλης (12) nepovažuje za průkazný doklad městských hradeb Jeruzaléma (srv. Ex 32,36 LXX). A domnívá se, že může jít o místo utrpení, například Olivová hora. GELARDINI, G., Charting “Outside the Camp” with Edward W. Soja: Critical Spatiality and Hebrews 13. In: GELARDINI, G., ATTRIDGE, H. W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 220.

¹⁰⁶⁵ Variantu παρεμβολῆς uvádí vedle P 104 bo také významný Papyrus P⁴⁶. Pravděpodobně však jde o snahu harmonizovat oba výrazy a proto je preferován v hlavním čtení πύλης.

¹⁰⁶⁶ MOFFITT, *Atonement and the Logic*.

¹⁰⁶⁷ Výrazně LANE, *Hebrews 9-13*, s. 544. Zmiňuje rovněž ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 717.

¹⁰⁶⁸ Gelardini považuje narativ Ex32-33 za klíčové pozadí pro Žd 13 a na pozadí příběhu vykládá i výzvu k přinášení obětí chval a přijímání napomenutí (některé targumy vykládají, že provinilci měli možnost činit pokání). GELARDINI, *Charting “Outside the Camp”*, s. 228–233.

¹⁰⁶⁹ Spálení zbytků těla oběti za hradbami už obětí v pravém smyslu slova nebylo. Autor zde činí spíše „homiletický druh srovnání“, jak píše LANE, *Hebrews 9-13*, s. 541. Ve skutečnosti obětování jinde než v chrámě muselo skončit exkomunikací (Lv 17,8n).

¹⁰⁷⁰ Berquist hovoří o symbolickém feminizovaném prostoru, tj. místu pro menstruuující ženy a muže s výtokem, kde je nyní Kristus (BERQUIST, *Critical Spatiality*, s. 189–190.).

(Nu 5,2n), zde se kamenovalo podle zákona (Lv 24,14), ale také zde došlo zabití nevinných (1 Kr 21,13).¹⁰⁷¹ Kristus je připodobněn kulticky nečistým výmětům, kůži a všemu nepotřebnému, co se pro obětování v chrámu nehodilo a muselo být proto spáleno. Kněz po tomto úkonu dokonce musel očistit svůj oděv i sám sebe. Mimo tábor, kde byli nečistí anebo ti, kteří měli být kamenováni. Toto odložené, nepotřebné, určené ke spálení se ale ukázalo být naopak cenným. Zabití nevinného se stalo jedinou cestou k záchraně hříšných. Pisatel tak originální konstrukcí (!)¹⁰⁷² vyjadřuje vlastně docela podobnou myšlenku, jakou napsal apoštol Pavel o evangelii v 1 K 1,23.

Jakkoliv pisatel popisuje historickou událost vydání a ukřižování Ježíše, pointa jeho výkladu je v tom, že křesťané mají „s ním (Ježíšem) vyjít za tábor, nesouce jeho potupu“ (13). Tato věta stojí v samotném centru pareneze ve třinácté kapitole a reprezentuje parenetický záměr sepsání epištoly. Cesta mimo tábor znamená snést Kristovu potupu spojenou s tímto místem.¹⁰⁷³

Termín ὀνειδισμός výjimečným způsobem vystihuje důvod pareneze v listu Židům. Termín se zde objevuje ještě v 10,33 (byli jste veřejně vystavováni urážkám/potupě) a 11,26 (Mojžíš...pokládal za větší bohatství potupu Kristovu). Významně se mu blíží i synonymum αἰσχύνη ve 12,2 (Ježíš...podstoupil kříž, nedbal na hanbu). Patří do jazykové skupiny (ὄνειδος, ὀνειδίζω, ὀνειδισμός) označující hanbu, ostudu, ponížení, pomluvu, potupu, pokárání, nadávku. V Novém zákoně se většina výskytů týká osoby Krista či Kristových učedníků (Mt 5,11; 27,44; Mk 15,32; Ř 15,3; 1 Pt 4,14). Samotná podstata této hanby souvisí s bezprostředním okolím, které něco považuje za potupné a dává to najevo. Typickou situací – v Bibli častěji zmíněnou – byla neplodnost. Alžběta počala syna ve staří a v modlitbě pak děkuje, že Bůh od ní odňal „její pohanění mezi lidmi“ (ἀφελεῖν ὀνειδός μου ἐν ἀνθρώποις; L 1,25). Podobně v Závěti Rúbenově 4,7 čteme o smilstvu, které způsobí hanbu i starci a urozenému.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ Podle ELLINGWORTH, *The Epistle*, s. 713–714.

¹⁰⁷² Autor je pravděpodobně prvním interpretem v dějinách, kdo takto srovnal Ježíšovo utrpení za hradbami se spálením zbytků z oběti ze dne smíření. Podobné prvenství má autor ve svém srovnání Ježíše s knězem podle řádu Melchisedeka. V obou případech nejde pouze o ilustrace, ale hlubší promyšlené koncepty christologie, na kterých autor staví svou pastorační strategii.

¹⁰⁷³ Zde už motiv z Ex 33,7 končí a spíše převládá motiv většiny odkazů ἕξω τῆς παρεμβολῆς zmíněných výše.

¹⁰⁷⁴ ZRúb 4,7 in: SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Knihy tajemství 1*, s. 208.

Jinými slovy, zásadní akcent je tu položen na ochotě nést potupu kristovského druhu, která se odehrává „za branou“ a „mimo tábor“. Výzvu „opustit tábor“ je proto třeba vykládat v symbolické a sociologické rovině. Symbolická (konkrétně eschatologická) perspektiva učí nelpět na pozemských jistotách a směřovat s Kristem k neviditelnému v nebesích. Gelardini¹⁰⁷⁵ upozorňuje, že na prostor za táborem/městem se tu upozorňuje ve třech verších (13,12.13.14) a pokaždé jde o trochu jiné místo: prostor pouště za táborem, prostor na okraji Jeruzaléma, kde Ježíš trpěl, a prostor za městem – snad myšleno místo adresátů, Řím. Vždy pak souvisí s hříchem, hanbou a hledáním Boží pomoci.

Sociologická perspektiva nahlíží na tento text jako na výzvu nelpět na patronských a klientských vazbách ve společnosti a hledat zastání v Kristu a jeho díle (více viz exkurs níže). Tato rétorika sděluje více, než potřebu se oddělit od konkrétního prostředí (židovství či helénismu). Obraz vyjití a nesení potupy kdesi venku mimo tábor ukazuje na situaci adresátů, kteří jsou obecně odkázáni být jaksí „na okraji“ společnosti. Autor jim však říká, že to je úděl kristovců. Není možné jíst chléb a víno, tělo a krev Páně, a přitom nebýt oddělen. Je to potupa, pro kterou je potřeba se rozhodnout. Čtenáři dobře ví, co obnáší, neboť jí už zažili (10,33). „Křesťané se mají oddělit od profánního světa a nést potupu Kristovu, která je v tomto činu a chování nutně zahrnutá.“¹⁰⁷⁶ Tím se ale jistě nemíní nárok „utéci ze světa“ (srv. 1 K 5,10), vždyť oběti, které přinášíme, jsou stále z oblastí velmi materiálních (srv. Žd 1-6 a 15-16!).¹⁰⁷⁷ Čtenáři jsou povzbuzeni k tomu, aby nehledali svůj dřívější status, který je ohrožen, ale spokojili se s tím, který dává Kristus.¹⁰⁷⁸

Pisatel si klade nemalý cíl, aby se tento sbor křesťanských věřících rozhodl pro tuto cestu svobodně a radostně. K tomu jim má posloužit hlubší pochopení díla Ježíše Krista, jeho plnosti božství i lidství, velikosti a dostačitelosti jeho oběti ke spasení každého a dovršení zaslíbení biblických svědectví o něm. Jak píše Vanhoye,¹⁰⁷⁹ „křesťané se musí spojit s Kristovou obětí v reálném životě... Křesťané musí čelit opovržení (*opprobrium*) od společnosti, ve které žijí.“ Mohutné christologické výklady listu Žd, zdá se,

¹⁰⁷⁵ GELARDINI, *Charting "Outside the Camp"*, s. 218.

¹⁰⁷⁶ J. Schneider In: TDNT, V: s.241.

¹⁰⁷⁷ ISAACS, *Hebrew 13:9-16 Revisited*, s. 276.

¹⁰⁷⁸ DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 504.

¹⁰⁷⁹ VANHOYE, *A Different Priest*, s. 416–417.

směřují k tomuto bodu rozhodnutí: vyjděme s Ježíšem ven z tábora navzdory potupě. Stud a hanbu neprožíváme obecně před všemi lidmi, ale jen před těmi, jejichž názor je pro nás důležitý, a jejichž projevená úcta nám dodává sebeúctu a postavení ve společnosti.¹⁰⁸⁰ Příklad Kristův, který mají křesťané následovat v nedbání na potupu, bezesporu ukazuje na snášení ponížení, trapnosti, ostudy právě před těmi, jejichž sociální postavení, inteligence, vzdělání, vliv by byl pro nás za obvyklé situace určující. Pochopitelně, že tato výzva není v NZ ojedinelá. Už Kristus v Kázání na hoře takto hovoří (μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς; Mt 5,11; Mt 21,39!; srv. Mt 10,38; 16,24; L 6,22 a 1 Pt 4,14). Tato výzva jít za tábor, tak je srozumitelná a aplikovatelná na řadu reálných situací, ve kterých se posluchači tohoto kázání mohli ocitat.

Povzbuzení ale čerpají posluchači také z naděje, která je zakotvena v budoucnosti („toužebně hledáme přicházející město“ - Žd 13,14 ČSP; srv. 11,10.16; 12,22). Opakovaný důraz na nebeské „město“ může ukazovat na městské prostředí, ve kterém tato komunita žije. Oproti vyznavačským formulím „máme“ (viz výše) je ve verši 14 zdůrazněno, že skutečný domov zde „nemáme“ (srv. F 3,20). Rétorickou hrou s podobně znějícími slovy (μένουσιν/μέλλουσιν), autor sděluje rozpor mezi zakotvením své existence v současném světě nebo v tom přicházejícím.

Následující verš sděluje adresátům důležitou myšlenku, že i oni mohou přinášet oběti (ἀναφέρωμεν θυσίαν). Ne takovou, jakou přinesl Kristus jednou provždy (Žd 7,27), ale oběť chvály (viz Ž 49,14 LXX), „ovoce rtů“(viz Žalmy Šalomounovy 15,2-3)¹⁰⁸¹, „vyznávající jeho jméno“ (15). Kristus je prostředníkem našeho obětování (Žd 7,25). Oběť chvály a vyznání Ježíšova jména doxologicky připomíná jeho heroické dílo spásy a příklad věrnosti Bohu navzdory potupnému vyvržení ze společnosti.

¹⁰⁸⁰ S tímto postřehem přichází DeSilva s odkazem na antickou literaturu (např. Aristotela, Epicteta, Senecu a dalších), DESILVA, *Despising shame*, s. 170–171. Před neznámými lidmi, lidmi nízkého společenského postavení, někdy i vlastními dětmi určité pokořující situace člověk nevnímá jako hanbu. Ty samé momenty před přáteli, spolupracovníky, sousedy, či významnými lidmi máme tendenci vnímat jako velmi ponižující.

¹⁰⁸¹ „K čemu má člověk sílu, Bože, ne-li k tomu, aby tě opravdově chválil; a čeho je člověk mocen, než aby vyznával tvé jméno: novou písní a chválou v radosti srdce, ovocem rtů a naladěným nástrojem jazyka, prvotinou rtů ze srdce znožného a spravedlivého.“ (SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Žalmy Šalomounovy*. In: SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 375–376.)

Verš 15 odkazem na vyznání Božího jména skrze Ježíše zároveň uzavírá paralelu tvořenou veršem 8, jímž hymnicky rezonuje oslava Ježíše. Přiřazený šestnáctý verš do jisté míry opakuje výzvy k dobročinnosti a štědrosti, které v jiné formě zazněly už v prvních verších o spoluutření s trpícími a vězněnými. S předchozím veršem jej spojuje téma oběti. Snad tento apel koriguje i představy, že snad stačí pouhé oběti chval. Oslava Krista ústy nebude nikdy dostačující obětí, pokud nebude provázaná s praktickou pomocí bližnímu (srv. Ř 12,1-2; F 2,17; 4,18!; 1 Pt 2,5). Zároveň oním vyznáním věřící potvrzuje, ano deklaruje i před ostatními,¹⁰⁸² že patří novému Pánu a nelpí na své reputaci ve společnosti.

Inclusio se svým odkazem na vedoucí je v této kapitole tvořeno verši 7 a 17 (výklad k verši 17 jsem vložil už k verši 7 výše). Je to i proto, že právě oni by měli být strážci Kristova evangelia v učení i praktickém životě a být příkladem, jak snášet Kristovu potupu. K tomu potřebují modlitby církve (1 Te 5,25; 3,1; Ef 6,18), říká pastýř a autor tohoto kázání, jenž se mezi tyto vůdce skromně také zařadí (viz první osoba plurálu i singuláru; verše 18-19). V duchu apoštola Pavla¹⁰⁸³ sice jedná podle dobrého svědomí (καλήν συνείδησιν ἔχομεν), přece však o modlitby žádá, také proto, aby jim byl brzy navrácen (srv. Fm 22).

3.7.6 Požehnání a pozdravy (20-25)

Závěrečné christologicky motivované požehnání od Boha pokoje vyzývá, aby byli zdokonaleni ve všem dobrém, a aby plnili jeho vůli (20). Požehnání je opřeno o jistotu (srv. F 2,13), že „on v nás činí, co se jemu líbí“, čímž je už docela – a přitom velmi nadějně! – uzavřena tato dlouhá pasáž jednotlivých výzev, jež započala veršem 12,28 („služme mu tak, jak se jemu líbí“). Na požehnání je navázána závěrečná doxologie na Krista se samotným „Amen“ (21). Nechybí poté ani závěrečné pozdravy (bratři z Itálie)¹⁰⁸⁴, úkol pozdravovat všechny vedoucí i všechny bratry a sdělení plánů i informací (zvláště podstatná je zmínka

¹⁰⁸² DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, s. 505.

¹⁰⁸³ Sk 23,1; 24,16; Ř 9,1; 2 K 2,12; 2 Tm 1,3 (viz Žd 9,9; 9,14; 10,2; 10,22)

¹⁰⁸⁴ Více o geografickém zařazení adresátů píšu v kapitole 2.3.3. Pokud bychom se přiklonili k variantě, že pozdravují sbor italských bratří, kteří jsou nyní mimo svou zemi, vytváří to lákavou možnost chápat, že jsou živým příkladem těch, kteří (doslovně) v cizině vyhlíží nové nebeské město. Pisatel mohl být inspirován v těchto formulacích tímto společenstvím. (Tak KOESTER, *Hebrews*, s. 584.) Nicméně, výklad fráze „bratři z Itálie“ zůstává nadále otevřen i druhé možnosti, a totiž, že pisatel píše z Itálie.

o Timoteovi i autorův plán s ním brzy dorazit), jež znovu uzavřeno tentokrát již kratičkým pozdravem s přáním milosti (25).

3.7.7 Shrnutí: pareneze, teologie, komunita (Žd 13)

Parenetické apely

První část (1-3) parenetické pasáže je řízena imperativy μένετω týkající se bratrské lásky („ať trvá“), po které následuje apel týkající se pohostinnosti, μη ἐπιλανθάνεσθε („nezanedbávejte“), a výzva μμνήσκεσθε, týkající se vězňených, potažmo těch v trápení. Chiasticky k této části lze přiřadit verš 16, který zopakuje stejnou výzvu μη ἐπιλανθάνεσθε, tentokrát již s obecnějším zaměřením na dobré činy a sdílení se.

Ve druhé části (4-6) se pisatel věnuje tématu věrnosti v manželství a lásce k penězům, resp. spokojenosti. Ač v této části není použito žádné sloveso, věta je formulována jako příkaz nebo přání (v češtině doplňujeme buď „ať je“ nebo „ať mají“, a podobně). Chiasticky k této části nejspíše rovněž patří výše uvedená výzvy v 16. verši, která cílí na κοινωνία, která se prakticky projevuje právě štedrostí a sdílením majetku.

Třetí část (7//17) se věnuje odkazu na dřívější a současné vedoucí společenství a jejich příklad života, který si mají posluchači připomínat (μνημονεύετε), napodobovat (μιμῆσθε) a současné vedoucí poslouchat (πείθεσθε) a podřizovat se jim (ὑπέικετε).

Centrální pasáž je nejprve řízena exhortací (μη παραφέρεσθε; 9), která se týká všelijakých cizích učení a do jisté míry tak připomíná například výzvu ve 2,1. Poté zazní klíčová výzva celé třinácté kapitoly – a vzhledem ke svému obsahu ji lze považovat za reprezentativní výzvu celého listu Židům (13) – totiž: “vyjděme k Ježíši za tábor” (ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς), na kterou je navázáno participiální vazba τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες („nesouce jeho potupu“).

Závěrečné verše mají charakter uzavření oddílu a posléze celého dopisu. Jednak obsahují opakovanou výzvu k přímluvným modlitbám (προσεύχεσθε... ερισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι; 18-19), po které následuje rožehnání, vyslání na cestu a doxologie (20-21). V této části pisatel formuluje svou vlastní prosbu za adresáty, kterými samozřejmě sděluje i to, co vidí u svých posluchačů za potřebné. V modlitbě Boha prosí o zdokonalení ve všem dobrém pomocí optativu aoristu aktiva (καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἀγαθῷ),

keré ma za účinek, že posluchači budou činit Boží vůli (εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ), tedy jinými slovy, budou skrze Ježíše Krista činit to, co se Bohu líbí (ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), čímž autor uzavírá *inclusio* (12,28/13,21). Úplný epištolní závěr obsahuje poslední parenetický apel v epištole – který zároveň prozrazuje pastýřskou motivaci autora i žánr tohoto kázání: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως (13,22).

Teologické zdůvodnění a rétorika

Oddíl Žd 13,1-25 je se svými teologickými důrazy, ale i jednotlivými exhortacemi je úzce provázán se zbytkem listu. Jako celek jej lze považovat za konkrétní vyjádření slyšení Božího hlasu a vděčnosti Bohu ve službě (12,24-29). Konkrétní etické pokyny v této kapitole dominují, i když ani zde nejde jen o tento typ pareneze, neboť významnou část představuje parakléze mířící na postoj věřícího vůči Kristu. Podle Backhause,¹⁰⁸⁵ Židům 13 má vlastně funkci skupinové etiky (groupethical function), která měla upevnit postavení křesťanské komunity ve společnosti v prvním století. A tak spolu s alternativním prostorem charakterizovaném nebeskou skutečností pomáhá zakotvit identitu adresátů.

Typickým rysem této pasáže jsou etické apely, které jsou vždy stručně zdůvodněny či jinak zvýrazněny. Často k tomu slouží citace nebo aluze na oddíly z Písma (2b, 5b-6, 11, 12-16). Jindy apel podtrhne následné varování (4b), orientace na ethos posluchače (3) nebo ethos těch, které mají následovat (7 a 17). Někdy slyšíme jednoduché zdůvodnění, že se to tak Bohu líbí (16). Motivace ke konání je celkově významně zakotvena v eschatologické perspektivě, která je nadosah (4; 14). Výzvu „opustit tábor“ je třeba vykládat v symbolické a sociologické rovině. Symbolická (konkrétně eschatologická) perspektiva učí nelpět na pozemských jistotách a směřovat s Kristem k neviditelnému v nebesích a přicházejícímu městu. Nejsilnější motivace se tak nachází v příkladu Kristově. Ježíš je implicitně příkladem pro většinu parenetických apelů ve verších 1-6 (resp. 16). Kapitola jako celek potvrzuje účel sepsání celé homílie jako slova napomenutí a povzbuzení (122), které je motivováno christocentricky. Autor vede posluchače k „christologickému charakteru víry“, jejíž neochvějnost není založena ve víře samotné, ale v tom,

¹⁰⁸⁵ BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 160.

který je stejný včera, dnes i na věky,¹⁰⁸⁶ a který nesl potupu za hradbami, kde čeká na své následovníky (12).

Výrazné literární prvky (paralelismy a chiasmy) na takto krátkém prostoru velmi dobře fungují i v mluvené řeči. Pisatel ve zdůvodněních používá k přesvědčování logický argument (*logos*), *ethos* posluchačů, ale i *pathos*, ať už probouzením strachu ve vyřčeném varování (4b), tak vyjádřením naděje Boží blízkosti v okamžiku strachu z lidí (6). Celkově tento oddíl obsahuje jen málo varování, převažují pozitivně laděné výzvy. Přes stručnost většiny výpovědí v nich nacházíme řadu zajímavých prvků – například aliterace a asonance (14), stručná prohlášení bez vyřčených sloves působí naléhavě (4a), trojitě zopakování termínu $\epsilon\chi\omega$ na krátkém úseku (11-13) zvýrazňuje klíčové prohlášení autora, apod.

Portrét komunity v Žd 13

V Žd 13 narážíme na celou řadu typických raněkřesťanských apelů, jejichž bezprostřední propojenost se situací adresátů je většinou zřejmá. Lásky k trpícím, vězněným, pohostinnost a vztah k penězům (1-6) v souvislosti s apely k dobročinnosti a štědrosti (16) mají v kontextu epištoly Židům logický přesah na situaci adresátů, z nichž někteří byli ve vězení, jiní vynakládali prostředky na péči o ně. Apely k pohostinnosti odráží jak praktickou situaci první církve, tak reálný život adresátů, kterým je oznámen plánovaný příchod pisatele a Timotea (13,23) i pozdravy bratří z Itálie (13,24). Smí navíc naznačovat i lásku k nepřítelům a cizincům. Důraz na posvátnost manželství, které má být chováno v úctě je v listu docela ojedinělé a pokusy některých vykladačů je rovněž vztahovat k naznačené situaci adresátů v listu nejsou zcela přesvědčivé. Spíše tu nacházíme spojitost mezi vzácností manželského vztahu a vzácností svazku s Kristem.

Jakkoliv ne všechny apely zřejmě reagují na situaci adresátů, všechna napomenutí dobře zapadají do kontextu života v pohanském prostředí řeckořímského světa. Ať už se jedná o adekvátní reakci na přímý tlak imperiálního charakteru v podobě uvěznění, zesměšnění či jiné poškozování, tak i o nepřímý vliv řecko-římské kultury, která byla dlouhodobě výzvou židovsko-křesťanskému světu morálky v otázce peněz a manželství.

¹⁰⁸⁶ WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 700.

Významné odkazy na bývalé (7) a současné vedoucí (17-19) prozrazují pisatelovo chápání důležitosti pastýřské služby kazatelů a učitelů. V kontextu listu (2,1-4) tyto apely potvrzují naše přesvědčení, že jde o společenství už druhé nebo třetí generace křesťanů, jakkoliv odkaz na Timotea (pokud jde o původní součást dopisu) neumožňuje chápat tyto „generace“ od sebe časově příliš vzdálené. Podstatnější je parenetický rozměr popisu těchto vedoucích společenství. Jsou to ti, kteří „kázali slovo Boží“, kteří svým způsobem života potvrdili to, co kázali. Jsou tedy příkladem víry i etiky pro čtenáře listu. Tak pisatel hovoří i o současných vedoucích, mezi které sám sebe počítá, a proto žádá o modlitby.

Centrální částí Žd 13 je pro výklad komplikovaný oddíl 8-16, neboť zmiňuje poměrně specifické informace z židovského kultu (oběti z oltáře; ti, co jedí u stánku; upevňovat srdce pokrmy). Bývá pokušením z těchto textů vyčíst teologické oponenty dané komunity – tedy Židy (ať už sepsáno před nebo po roce 70). Jakkoliv nelze tuto variantu zcela vyloučit, zdá se, že autor jen opět využívá kultické argumenty v listu, které slouží především k vyjádření rozdílu mezi starým a novým, pozemským a nebeským. Pisatel v celém listu, zde rovněž, pracuje s pojmoslovím a narativem z Tóry – nikoliv soudobou kultickou praxí v Jeruzalémě či náboženským provozem v synagoze. V každém případě oddíl ukazuje na potřebu „nového smýšlení“ vycházejícího z Božího milostivého promluvení v Kristu a varuje (vcelku obecně) před přeceňováním materiálu, a to zvláště jídla v kultickém významu. Nejzásadnější pointa oddílu spočívá v apelu „vyjít ven za tábor a nést Kristovu potupu“ (13,13), která navazuje úzce na 12,2. Sociologická perspektiva nahlíží na tento text jako na výzvu nelpět na patronských a klientských vazbách ve společnosti a hledat zastání v Kristu a jeho díle. V tomto smyslu je bezesporu aplikovatelná na široké spektrum situací, se kterými se tehdejší křesťan mohl střetávat.

4 PARENEZE V LISTU ŽIDŮM: SHRNUTÍ A VYHODNOCENÍ

Cílem této disertační práce (kap. 1.2) byla analýza parenetických pasáží listu Židům z hlediska jejich záměru, funkce a teologického ukotvení. Tento úkol jsem v úvodu formuloval pomocí těchto otázek:

1. *Co je obsahem parenetických apelů v listu Židům?*
2. *Jakou má pareneze v listu formu a jaké používá prostředky?*
3. *Jak je pareneze zakotvena teologicky a co je jejím cílem?*
4. *Jaký pastorační profil implicitního čtenáře a jeho situace můžeme z listu Židům zrekonstruovat, pokud na něj nahlížíme z primární perspektivy parenetických oddílů?*

Níže se pokusím shrnout hlavní výsledky bádání a již jen stručně na výše položené otázky odpovědět.

4.1 Sémantika parenetických apelů

Kategorizace sémantických okruhů pareneze listu Židům

V této kapitole předložím syntézu několika desítek parenetických apelů do tří základních sémantických typů výpovědí a šesti konkrétních sémantických okruhů exhortace.¹⁰⁸⁷ Konkrétní sémantické okruhy jsou z větší části podmnožinou obecněji definovaných sémantických typů apelů.

Tato kategorizace slouží k tomu, aby:

- a) pomohla pochopit význam jednotlivých apelů v rámci širšího sémantického okruhu, v němž se daný apel nachází
- b) ukázala hlavní důrazy autora v exhortacích a pomohla tak definovat charakter pareneze epištoly Židům
- c) demonstrovala tematickou návaznost na hlavní teologické motivy v listu, ze které budou vycházet naše úvahy o záměru a funkci pareneze v listu Židům

¹⁰⁸⁷ Více autorů si všimá dvou typů apelů (dynamického a statického) – např. ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 221n. Backhaus spíše než o statickém charakteru hovoří o kognitivním druhu apelů (BACKHAUS, *How to entertain angels*, s. 154nn). Rozepsání těchto typů do dalších sémantických okruhů se však v literatuře objevuje sporadicky a zpravidla jen v rámci výkladu konkrétního termínu na daném místě v epištole.

Souslovím „parennetický apel“ označuji explicitně vyjádřené výzvy tak, jak jsem je definoval v úvodu této práce.¹⁰⁸⁸ Konkrétně jde o slovesa v imperativu, hortativu a na tyto výzvy navázaná participia, infinitivy, vedlejší věty s konjunktivem a jiné formy, které vyjadřují apel, povinnost, přání či varování autora (např. sloveso δεῖ, apod.).

Výrazem „sémantický okruh“ nebo „sémantický typ“ označuji širší skupinu slov (či sousloví), které spadají do stejné významové (sémantické) skupiny (domény).¹⁰⁸⁹

Charakteristické sémantické rysy pareneze

Z exegetické analýzy (kap. 3) plyne, že autor v listu Židům používá tři základní sémantické typy exhortací v listu (viz tabulka níže), ve kterých používá slovesa, která mají:

- a) dynamickou kvalitu
- b) statickou kvalitu
- c) kognitivní rozměr

Na jedné straně tu tak stojí slovesa *vyzývající k pohybu* (dopředu k cíli, ven či dovnitř), resp. varující před špatným pohybem: μήποτε παραρῶμεν (2,1), σπουδάσωμεν οὐκ εἰσελθεῖν, ἵνα μή... πέση τῆς ἀπειθείας (4,11), προσερχώμεθα (4,16; 10,22), ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα (6,1), τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα (12,1), μὴ τὸ χῶλον ἐκτραπῆ (12,13), μὴ παραφέρεσθε (13,9), ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν (13,13), ἀναφέρωμεν θυσίαν (13,15).

Mezi slovesa *vyzývající ke stabilitě* můžeme zařadit tato: τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν (3,6b), τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν

¹⁰⁸⁸ Kapitoly 1.4.2 a 1.4.3.

¹⁰⁸⁹ Ve způsobu vytváření sémantických polí se inspiroji principy, jak je vyjádřili v úvodu své publikace autoři Louw a Nida (*Louw and Nida*, s. vi–xx.), a totiž: 1. synonyma v pravém smyslu neexistují, neboť každé slovo je v něčem jedinečné 2. význam slova je zásadně určován textovým a mimo-textovým kontextem, ve kterém se daný termín vyskytuje 3. význam slova je dále úžeji definován konkrétními charakteristickými rysy obklopující dané slovo 4. je nutné zařadit specifický přístup k obrazně užitému jazyku. 5. je třeba počítat s nepravdělnostmi, kdy je někdy složité jednotlivá slova zařadit do konkrétního sémantického okruhu. Pro výše zmíněné stanovení kontextu v textu, v němž se dané slovo vyskytuje, se inspiroji i metodikou Dyera (*DYER, Suffering in the Face of Death*, s. 87–95.), který navrhuje sledovat tyto principy: pronikavost tématu (nejčastěji vyjádřeno opakovaným užitím), sémantická variabilita (téma vyjádřené různými způsoby), druh výroku (zvláštní pozornost zasluhuje imperativní forma, osoba, číslo, apod.), výrazné užití tématu (jde o způsob, jakým autor zvýrazňuje daný výrok, např. tón řeči nebo gramatický způsob), soudržnost a koherence (koheze v rámci textu a koherence ve schopnosti čtenáře text interpretovat, tj. sociální kontext). Viz také kap. 2.4.1

κατάσχωμεν (3,14), κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας (4,14), ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν (6,18), κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν (10,23), μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν (10,36), ἔχωμεν χάριν (12,28).

Některé výzvy v sobě zahrnují dynamický i statický rozměr, jako například výzva k vytrvalosti, resp. varování před ochabnutím: μὴ νωθοὶ γένησθε (6,12), ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν (10,36), μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλύομενοι (12,3) εἰς παιδείαν ὑπομένετε (12,7), ἀνορθώσατε παραλελυμένα γόνατα (12,12), apod.

Další skupinu tvoří *kognitivní apely*, zdůrazňující potřebu vidět, slyšet, rozpoznávat: δεῖ περισσοτέρως προσέχειν (2,1), βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται (3,12), κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα (3,1), κατανοῶμεν ἀλλήλους (10,24), μὴ νωθοὶ γένησθε (6,12), ἀφορῶντες εἰς τὸν ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ἀναλογίσασθε (12,2n), βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα (12,25), ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως (13,22), aj.

Hlavní sémantické okruhy pareneze

V níže navrženém schématu jsem dále *izoloval šest základních sémantických okruhů parenetických výzev*, které konkrétněji definují základní sémantické typy apelů v listu Židům.

Většinu apelů **dynamického** charakteru lze dále rozčlenit následovně:

- 1) výzvy k vytrvalému putování k cíli
- 2) přistupování do svatyně (trůnu, apod.)

Většina **kognitivních** apelů v sobě zahrnuje rozměr:

- 3) výzvy ke slyšení Božího slova
- 4) výzvy k pohledu na Ježíše a přemýšlení o Ježíši

Většina apelů, které mají **statickou** kvalitu, jsou především vyjádřeny:

- 5) výzvami k držení či uchopení vyznání a naděje.

Poslední sémantický okruh tvoří:

- 6) výzvy k vzájemné paraklézi (volně sem řadím i konkrétní etické výzvy).

Víceznačné sémantické situace

Níže znázorněné zařazení výzev do sémantických okruhů samozřejmě zůstává v něčem příliš schematické. Nejvíce to je patrné u některých varování (v diagramu vyznačeno pod čárkovanou linií), která nelze přidělit k sémantickým okruhům jednoznačně. Například varování μη νοθοποι γέννησθε (6,12) lze díky bezprostřednímu kontextu trpělivosti a podílu na zaslíbení chápat v sémantickém okruhu výzev k putování do cíle (např. lenost). Zařadil jsem ho však spíše do oblasti výzev slyšení slova díky své silné vazbě na 5,11 (*inclusio* tvořené termínem νοθορός) ve smyslu „neochoty slyšet“. Podobně výraz ἀμελήσαντες σωτηρίας (3b), ač by mohlo dobře fungovat jako antonymum k držení vyznání, považuji ve skutečnosti za antonymum k výzve ke slyšení slova, protože v kontextu 2,1-4 je spasení „zvěstováno“.

Jistou víceznačnost vidíme i ve vyjádřeném přání v účelové větě se slovesem ἔχωμεν v 6,18, které k sobě váže kombinaci několika zde zmíněných sémantických okruhů. Ono „mocné povzbuzení“ se opírá v širším kontextu o „před námi ležící“ naději, která se naplňuje dojitím do cíle. Následné verše tuto naději spojují ovšem i s přicházením do svatyně. Zároveň tato výzva směřuje i ke statickému postoji „uchopení naděje“, která je podtržena symbolikou pevné a bezpečné kotvy. I když technicky toto přání zařazuji k tématu držení víry, verše 6,18-20 reprezentativně propojují více významových oblastí.

Některé apely, které používají dynamická slovesa, mohou spadat jak k významu „dojití do cíle“ tak k výzvě „přistoupení do svatyně“ (tj. mají horizontální i vertikální charakter). Apel 13,13 v zásadě splňuje oba tyto významy. Do jisté míry to platí i u dalších výzev, které používají stejný kořen slovesa προσέρχομαι (4,16; 10,22). Ač se mi jeví jako užitečné tyto dva sémantické okruhy v podrobnějším náhledu rozlišovat (a) přicházení ke Kristu při bohoslužbě b) cesta k cíli lidského putování do nebeského království), tak spolu úzce souvisí (obě jsou motivované eschatologicky). Zřetelně to pak vidíme i ve vrcholící exhortaci (12,18-29), kde tato slovesa¹⁰⁹⁰ popisují přijetí do samotného cíle cesty, ale i postavení se před Ježíšem ve svatyni (24).

Vyjádření μήποτε παραρῶμεν (2,1b), používá sloveso vyjadřující pohyb (zřejmě z námořnické terminologie) jako varování před uhnutím z cesty, resp. stržením z nastaveného kurzu. Díky záporce μή zde ovšem vyzývá k jisté stabilitě a proto ho zařazuji do sémantického okruhu držení vyznání a naděje.

¹⁰⁹⁰ Ač se gramaticky nevyskytují ve formě apelu (druhá osoba množného čísla perfekta).

Podobně výzva διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε (13,9) rovněž používá dynamické sloveso παραφέρω v pasívním tvaru („být unášen“, „být strháván“), jehož stejný kořen autor v 6,1 (φερώμεθα) používá pro výzvu k pohybu do cíle. Protože tu je ale opět formulováno v záporu, nabádá zde autor ke stálosti, zařazuje ho rovněž do rodiny významu držení vyznání naděje.

Do vyznačených sémantických okruhů apelů lze zařadit i exhortace z třinácté kapitoly (výzva k přijetí slova napomenutí ve verši 22; výzva k vyjití ven za Kristem ve verši 13, k přinášení obětí ve verši 15 nebo k modlitbám ve verších 18-19), některé vkládám mezi výzvy k vzájemné paraklézi s tou poznámkou, že se díky své konkrétnosti vzpouzí jednoduchému zařazení do stávajících sémantických okruhů (například výzva k poslušnosti a ctění vedoucích ve verších 7 a 17 není jen výzvou k vzájemnému podřízení se autoritám, ale podle kontextu tu jde o podřízení se zvěstovanému slovu těmito pastýři, apod.). Některé etické výzvy jsou nadto také vyjádřeny apely kognitivního (10,24.25b.32; 13,7.17.23) či dynamického (12,14) charakteru.

2,1-4	3,1-4,13	4,14-16	5,11-6,20	10,19-39	12,1-29	13,1-25
<p>VYTRVA- LE BÉZME K CILI</p>	<p>Σπουδάσωμεν οὖν εισελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν (4,11)</p>	<p>Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερωμέθα (6,1)</p> <p>ἐπιθυμούμεν... ἐνδείκνυσθαι σπουδῆν πρὸς τὴν πληροφάν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους. (6,11)</p>	<p>ὕπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖται ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομισήσθε τὴν ἐπαγγελίαν (36)</p>	<p>ὄγκον ἀποθήμενοι πάντα... δι' ὑπομονῆς τρέχομεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα (1)</p> <p>εἰς παιδείαν ὑπομένετε (7)</p> <p>ἀνορθώσατε παραλελυμένα γόνυα (12)</p> <p>τροχιᾶς ὀρθῶς ποιεῖτε (13)</p> <p>ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἔκτραπῃ, ἰσθμὴ δὲ μάλλον (13)</p>	<p>μὴ κόμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι (3)</p> <p>μὴ ὀλιγόφροι παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχομενοί (5)</p> <p>μὴ τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος... μὴ τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἡσαΐ (14-15)</p>	<p>ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἕξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες (13)</p> <p>δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρομεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντός τῷ θεῷ (15)</p> <p>προσεύχεσθε... παρακαλῶ τούτο ποίησα (18-19)</p>
<p>varvanti</p>	<p>φοβηθῶμεν οὖν, μηποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῆ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι. (4,1)</p> <p>ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέση τῆς ἀπειθείας (4,11)</p>	<p>μὴ πάλιν θημέλιον καταβαλλόμενοι (6,1)</p>	<p>προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφροῖα πίστεως ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδησεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαροῦ (22)</p> <p>μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν... (25)</p>	<p>προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἕλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν (16)</p>	<p>προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἕλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν (16)</p>	<p>PRISTUP- ME DO SVATYNE</p>
<p>Apely dynamikéno ch arakteru k pohybu a vytrvalosti</p>	<p>varvanti</p>	<p>varvanti</p>	<p>varvanti</p>	<p>varvanti</p>	<p>varvanti</p>	<p>varvanti</p>

	2,1-4	3,1-4,13	4,14-16	5,11-6,20	10,19-39	12,1-29	13,1-25
SLYŠME BOŽI SLOVO	δεῖ περισσσότερος προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουθεῖσιν (1a)	Βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε ἔσται ἐν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ... (3,12) ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπᾶτη τῆς ἁμαρτίας (3,13) ...σήμερον ἐάν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσῃτε, μὴ σκληρύνῃτε τὰς καρδίας ὑμῶν (3,15)		ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε (6,12)		βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαοῦντα... ἄποσ:ρεφόμενοι (25)	Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως (22)
	ἀμελήσαντες σωτηρίας (3b)					ἀφορώντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγόν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν... (2) ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (3)	
HLEDĚME NA JEŽÍŠE		κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιτέρα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν (3,1)					
DRŽME VYZNANÍ		οἶκος ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάν[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατᾶσχωμεν (3,6b)	κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας (14)	ισχυρὰν παρακλησίαν ἔχουμεν οἱ καταφυγόντες κρατήσασθαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος (6,18)	κατεχόμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλιτῆ, πίστος γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος (23)	ἔχουμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύομεν εὐφρότως τῷ θεῷ (28)	
VÝZVA K VZÁJEMNÉ PARAKLÉZI	μήποτε παρρησώμεν (1b)	μέτογοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γενόμεθα, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατᾶσχωμεν (3,14)			Μὴ ἀποβῶλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν (36)		Διδαχὰς ποικίλας καὶ ξέναις μὴ παρᾶφρασε (9)
	ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ὅχις οὐ τὸ σήμερον καλεῖται, (3,13)				καὶ κατανοώμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων (24)	Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἀγασμὸν (14) ἐπισκοποῦντες... (15)	Ἡ φιλαδέλφια μενέτω. τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε... μνησθεσθε τῶν δεσμῶν (1-3,16) ὁ γάμος... ἀφιλάργυρος... ἀρκοῦμενοι (4-5) ἠνιμονεύετε μμμεθε: πέιθεσθε/ὕπεικετε (7;17)
					ἀναμνησθεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας (32)	Τινώσκατε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολαύμενον... (23) Ἀσπᾶσασθε πᾶντας (24)	

Hlavní a vedlejší sémantické okruhy výzev

Okruhy výzev můžeme na základě syntaxe vět, ve kterých se apely nachází, podle širšího kontextu daných apelů a podle častosti výskytu daných okruhů v listu dále seřadit. Podle těchto volně formulovaných kritérií můžeme za hlavní okruh výzev listu určit A) exhortaci ke slyšení Božího hlasu a B) apely s dynamickým obsahem: vytrvalost na cestě až do splnění zaslíbení a přistupování k Ježíši do svatyně. Výzvy k pohybu se přitom někdy prolínají.

Tyto hlavní významové okruhy výzev jsou podporovány exhortacemi vyjadřující jistou statickou kvalitu („držet vyznání“), které jen málokdy stojí samostatně (10,28). Většinou se nachází v těsné blízkosti dynamických apelů (na stejné úrovni s nimi ve 4,14; 10,23) a často v kontextu naděje, která bývá spojena se zaslíbením dojití do cíle nebo s otevřenou cestou do svatyně (3,6b.14; 6,18; 10,23). Zároveň je zřejmé, že to, co má být pevně drženo (vyznání, naděje, přesvědčení), je sémanticky úzce spojeno s dřívějším i současným zvěstováním Krista.

Podobně výzvy k hledění k Ježíši a přemýšlení o jeho příkladu, ač někdy stojí formálně samostatně (3,1), v kontextu opět souvisí s požadovanou věrností, kterou je potřeba udržet při běhu víry až do konce (3,6; 12,2n) a mohou být vnímány jako doplňující apel ke slyšení Božího slova v Kristu.

Posledním sémantickým okruhem jsou výzvy k vzájemné paraklézi, které konkrétněji určují, jak nepřeslechnout Boží slovo (3,13; 13,7.17), jsou motivovány eschatologicky (10,24n) a obrazem běhu do cíle (12,14n) a přicházením k Ježíši mimo tábor (13,13).

Vztah hlavních a vedlejších apelů lze zhruba nastínit takto:

HLAVNÍ SÉMANTICKÉ OKRUHY PARENETICKÝCH VÝZEV	DOPLŇUJÍCÍ PARENETICKÉ VÝZVY
Slyšme hlas Boží v Písmu, v kázání, v Kristu (resp. varování odmítnout či nevěnovat pozornost tomu, kdo mluví)	Uchopme a držme vyznání/naději Napomínejte se navzájem Mějme čisté svědomí a tělo ve křtu obmyté
Přistupujme do svatyně k Ježíši	Neopouštějme společná shromáždění Mějme radost, skrze kterou sloužíme Přinášejte oběti Modlete se
Vytrvejme na cestě za Kristem až do nebeského cíle	Hleďme na Ježíše a jeho příklad věrnosti Opusťme počátky, nepokládejme znovu základy Odkládejme každou přítěž a hřích

Shrnutí

V úvodu této kapitoly jsem vyjádřil, že kategorizace parenetických apelů z hlediska sémantiky slouží k tomu, aby: a) pomohla pochopit význam jednotlivých apelů v rámci širšího sémantického okruhu, v němž se daný apel nachází b) ukázala hlavní důrazy autora v exhortacích a pomohla tak definovat charakter pareneze epištoly Židům c) demonstrovala tematickou návaznost na hlavní teologické motivy v listu, ze které budou vycházet naše úvahy o záměru a funkci pareneze v listu Židům

Ad a) Ze souhrnné analýzy a syntézy parenetických apelů můžeme shrnout, že autor pracuje s parenezi zaměřenou širěji na adresátovy postoje (vyjádřené apely kognitivními, dynamickými a statickými), a s úžeji formulovanou parenezi zaměřenou na morálně-etické otázky. Konkrétně se pareneze orientuje na apely ke slyšení slova, přicházení do svatyně a vytrvalosti na cestě k cíli. Těmto apelům sekunduje důraz na držení vyznání naděje, pohled ke Kristu a vzájemné napomínání. Takto kategorizované pochopení klíčových parenetických apelů usnadňuje orientaci a pochopení hlavního parenetického záměru autora.

Vzhledem k rozprostření sémantických okruhů napříč listem a rétorické provázanosti epištoly je vhodné, ne-li přímo nutné, aby byl význam jednotlivých parenetických apelů posuzován jednak v bezprostředním kontextu, ve kterém se nachází, ale následně také v rámci daného sémantického okruhu, který se vyskytuje i v ostatních parenetických pasážích.¹⁰⁹¹

Ad b) Analýza exhortací v parenetických pasážích listu Žd potvrzuje postoj těch badatelů, kteří parenezi (nejen) v listu Židům definují širěji, a ne úzce morálně-eticky. Vrátime-li se ke konferenci v Oslo (2001),¹⁰⁹² tak se spolu Popkesem přikláním k tomu, že z perspektivy epištoly Židům by z obecné definice pareneze měla být vypustěna fráze „stručný pokyn“, respektive „tradiční etický materiál“ a zdůrazněno „upevnění oddanosti ke sdíleným ideovým otázkám“.

¹⁰⁹¹ Srv. McKnight: „nemůžeme pochopit jednu varovnou pasáž listu, zvláště 6,4-6, dokud neporozumíme všem ostatním varovným pasážím, protože jedna vrhá světlo na tu další“. MCKNIGHT, *The Warning Passages*, s. 27.

¹⁰⁹² Viz kapitola 1.4.2

V duchu výše uvedené definice smíme shrnout několik závěrů ohledně povahy exhortací v epištole Židům, které vyplývají ze závěrů exegeze parenetických pasáží. Pareneze míří ke zkušenějším věřícím, kteří již nějakou dobu s autorem sdílí společnou víru, nikoliv k nováčkům (list Židům není misijním dokumentem). Cílem pareneze je vyzvat k prohloubení této společné víry v nové situaci (pisatel nepřináší ve své zvěsti zcela novou nauku).¹⁰⁹³ Pareneze – doslova „dobrá rada“ – je vykonávána z pozice duchovní autority pastýře a pisatele listu. Může mít naději na úspěch jediné proto, že je „dobře míněna“, autor sdílí s adresáty stejný duchovní svět a stejnou víru v Krista. Proto v rétorice autora hraje důležitou roli užitá „my“ forma a symbolika přátelství či bratrství (v listu Žd se kořen $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi$ - vyskytuje devětkrát, převážně v parenetických pasážích). Pro parenezi je charakteristická výzva, doporučení, přání, příkaz, napomenutí a varování, a to za účelem změny postoje adresáta – ať už ve změně dosavadního chování, v příklonu k dobrému anebo odmítnutí špatných alternativ. Přínosný je rovněž poznatek, že takto pojaté chápání pareneze se ve své podstatě soustředí na budování identity adresátů.¹⁰⁹⁴ Pareneze má v listu i morálně-etický rozměr, který jsme viděli v sémantickém okruhu „vzájemná parakléze“.

Ad c) Jak kategorizace sémantických okruhů výzev navazuje na hlavní teologické motivy, proč je takto formulovaná a jaký sleduje cíl, se pokusím zodpovědět v následující kapitole 4.3. Před tím se ještě zastavím u formy parenetických pasáží.

4.2 Formální a rétorické prostředky pareneze

Cílem této kapitoly je ukázat na literární a rétorické prostředky, kterými autor parenezi listu strukturuje a přesvědčuje posluchače. Výše zmíněné sémantické okruhy výzev jsou pečlivě vloženy do sedmi bloků parenetických pasáží, z nichž každá má svébytnou strukturu, kterou jsem popsal zvlášť ke každé parenetické pasáži v kapitole 3.¹⁰⁹⁵ Zde pouze shrnu použití

¹⁰⁹³ „funkce pareneze spočívala v tom, že již sdílený společný názor dovádí k hlubšímu zralejšímu vyjádření.“ STARR, *Was Paraenesis for Beginners?*, s. 73.

¹⁰⁹⁴ „pareneze se z velké míry zabývá budováním identity“. AASGARD, *Brotherly Advice*, s. 264.

¹⁰⁹⁵ Viz také srovnání řazení komponentů u varovné pasáže 6,4-8 a 10,26-31 (kap. 3.5.3).

základních literárních a rétorických nástrojů a prostředků přesvědčování.¹⁰⁹⁶ Ty vytváří komponenty parenetických pasáží, podle kterých lze dané perikopy členit. Zastavíme se u zhodnocení parenezi z perspektivy antických nástrojů přesvědčování, zvláště pak u přesvědčování skrze *pathos*, jehož použití v parenezi je významné. Na závěr shrnu, v čem jsou tato pozorování přínosná.

Obvyklé komponenty parenetických pasáží listu Židům

Níže uvádím seznam obvyklých komponentů, ze kterých je parenetická pasáž v listu Židům zpravidla vystavěna. Tyto prvky se vyskytují v jednotlivých pasážích ve variabilním pořadí, někdy se opakují, jindy některý z těchto prvků v pasáži chybí zcela.

1. Posluchač (odkaz na příjemce)
2. Exhortace (povzbuzující / varovný apel)
3. Popis problému (postoj hříchu)
4. Argument (zdůvodnění)
5. Starý zákon (citace či aluze)
6. Příklad jednání (pozitivní / negativní)
7. Důsledky (pozitivní / negativní)

Posluchač

Ve více parenetických oddílech autor přímo či nepřímo oslovuje posluchače. Odkaz k posluchači se děje jednak skrze oslovení (bratři, milovaní, apod.) nebo skrze *anamnésis*. Autor připomíná u adresátů období konverze (2,3-4), křestního vyučování (5,12-14 a 6,1-4) i negativní vzpomínky na pronásledování, ve kterých obstáli (10,32-34). Smysl vzpomínání je naplněn tehdy, když směřuje k výhledu do budoucnosti a aktivaci jednání v současnosti.¹⁰⁹⁷ Věřící si mají uchovat smělou důvěru v Boha, kterou kdysi prokázali v postoji vůči pronásledovaným a ve vzájemné solidaritě s postiženými. Přesvědčování, které míří na *ethos* adresáta, je pro autora důležitým prostředkem.

¹⁰⁹⁶ Navazuji zde na základní představení literárních a rétorických prostředků v listu Židům v kapitolách 2.5.1. a 2.5.2

¹⁰⁹⁷ Anamnéze v listu Židům chce „zpřítomnit v mysli a srdci ty zkušenosti, které utvářely a dosud utvářejí jejich totožnost.“ JOHNSON, *Hebrews: a Commentary*, s. 268.

Exhortace

Každá parenetická pasáž obsahuje nějakou exhortaci, která má buď varovnou nebo povzbuzující či jinak vybízející formu (viz přehled apelů a sémantických okruhů v kapitole 4.2). Po formální stránce stojí za zmínku zvláště exhortace v první osobě plurálu v konjunktivu, tzv. vybízející hortativy (3,6.14; 4,1.11.14.16; 6,1.18; 10,19.23.24; 12,1.28; 13,13.15). Často pisatel v exhortacích užívá argumentaci *a fortiori*, kdy na základě předchozího výkladu či předloženého příkladu formuluje výzvu typu „o co více my musíme...“

Popis problému

Většina pasáží obsahuje také autorovo varování před problémem. Největším nebezpečím, před kterým pisatel varuje je hřích odpadnutí. Autorův slovník týkající se hříchu apostáze je doslova impozantní.¹⁰⁹⁸ Použití termínů osciluje od významu přestupku či hříchu, který je možné odložit, až po pošlapání Krista, tedy postoj apostáze. Podle McKnighta¹⁰⁹⁹ v popisech hříchu můžeme spatřit tři charakteristiky: 1. úmyslné jednání proti Bohu 2. hřích, který souvisí s Boží trojicí (Otec, Syn, Duch) 3. opuštění Bohem daných etických požadavků. Nebezpečí postoje, který vede k apostázi je pro pisatele reálné. Nicméně, v případě adresátů je vždy popisováno v gramatickém módu jako hypotetická možnost. Nejostřejší varování před odpadnutím jsou zároveň vyvažována velmi silným ujištěním o dobré cestě posluchačů a věrnosti Boží (typicky 6,4-8/6,9-20; 10,26-31/10,39; 12,14-17/12,18-29).

¹⁰⁹⁸ παραρρέω - 2,1; παράβαση - 2,2; παρακοή - 2,2; ἀμελέω σωτηρίαν - 2,3; σκληρύνω τὰς καρδίας... ἐν τῷ παραπικρασμῷ - 3,8; πειρασμός, πειράζω - 3,8.9; πλανάω τῇ καρδίᾳ... „οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου“ - 3,10; καρδία πονηρὰ ἀπιστίας - 3,12.19; ἐν τῷ ἀποστήναι ἀπὸ Θεοῦ ζώντος - 3,12; παραπικραίνω - 3,16; ἁμαρτάνω - 3,17; ср. 12,4; ἀπειθεω 3,18; 4,6.11; ὑστερεω ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν - 4,1; οὐκ ὠφέλησεν ... μη συγκεκριασμενους τη πίστει τοις ἀκούσασιν - 4,2; πίπτω - 4,11; παραπίπτω - 6,6; ἀνασταυρόω και παραδειγματίζω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ - 6,6; νωθρός - 5,11; 6,12); ἁμαρτάνω εκουσίως - 10,26; οἱ ὑπεναντίοι - 10,27; ἀθετέω - 10,28; τον υἱον του Θεου καταπατέω - 10,29a; τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγέομαι - 29b; , τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίζω - 10,29; ἀποβάλλω την παρρησίαν - 10,35; υποστολή εἰς ἀπώλειαν - 10,38n; εὐπερίστατος ἁμαρτία - 12,1; ἐκλανθάνομαι της παρακλήσεως - 12,5); ὑστερεω ἀπὸ της χάριτος του θεοῦ - 12,15; ρίζα πικρίας - 12,15; πόρνος ἢ βέβηλος ως Ἴησαυ -12,16; παραιτεομαι - 12,25; αποστρέφω - 12,25.

¹⁰⁹⁹ MCKNIGHT, *The Warning Passagases*, s. 39-40.

Argument

Exhortace jsou v drtivé většině případů doprovázeny o stručný nebo i docela obsáhle formulovaný argument (přesvědčování technikou *logos*). Autor své myšlenky nejčastěji opírá o výklady starozákonních textů. Jednou z nejobvyklejších argumentačních strategií autora pak je *syncrisis*, kdy pisatel srovnává postavy a hodnoty způsobem *a minore ad maius*.

Starý zákon

Zásadní roli v parenetických pasážích mají citace ze Starého zákona nebo narážky na postavy, příběhy a situace z biblického narativu.¹¹⁰⁰ Ty mají podepřít přesvědčování (např. Iz 26,20 a Abk 2,3-4 v Žd 10,19-39). Autor rád vykládá Písmo formou *gezera šawa* (viz užití termínu odpočinout v Ž 95 a Gn 2 v oddíle Žd 3,7-4,13) nebo *kal wahomer* (např. 10,28n; 12,25). Částo doslovně využívá některých formulací a slov z citací, na které zavěšuje svůj další výklad a exhortaci (např. termín „dnes“ ve 4,7-8). Nejednou biblické citáty fungují i jako přímé apely pro čtenáře (12,3-5), někdy zakončují celý parenetický oddíl či jeho část (6,8; 10,37-38; 12,29). Ukazuje se, že autor pracuje i s širším kontextem, odkud jsou starozákonní citace převzaty.¹¹⁰¹

Příklad

Pisatel opakovaně využívá *exempla*. Mezi nejvýznamnější příklady víry patří postava Mojžíše, Abrahama, s nimi pak další postavy (viz např. Žd 11), na které pisatel odkazuje. Vrcholným příkladem většiny parenetických pasáží je však samotný Ježíš, který je připomínán nejen kvůli svému dílu spásy, ale právě jako lidský příklad k následování ve věrnosti, poslušnosti, utrpení a konečném vítězství. Významnou roli mají v parenezích i odstrašující příklady (jednání Božího lidu nebo jednotlivců - např. Ezau).

Důsledky

Všechny parenetické pasáže zmiňují, jaké *důsledky* bude mít chování posluchače, který poslechne či odmítne výzvu. Autor vykresluje bohatými ilustracemi pozitivní (4,9-11; 6,9.11.19; 10,35-39; 12,2.10.14.28; 13,14) nebo

¹¹⁰⁰ Viz také GUTHRIE, *Hebrews' use of the OT*, s. 277–283.

¹¹⁰¹ Whitlark se domnívá, že citáty ze Septuaginty ve varovných pasážích listu (10,28.30; 10,37n; 12,15.29) zohledňují původní kontext, tj. varování před idolatrií, a argumentuje, že autor je použil v listu Židům jako varování před modloslužbou pohanského světa. WHITLARK, J. A., *The Warning against Idolatry: An Intertextual Examination of Septuagintal Warnings in Hebrews*. In: *Journal for the Study of the New Testament*. 2012, sv. 34, č. 4.

negativní (2,2-3; 3,10n.17n; 4,1.12n; 6,4-6; 10,26-29.30n; 12,15.17.25) důsledky jednání.

Ethos, logos, pathos

Výše uvedenou formální organizaci parenetických pasáží lze také vhodně doplnit optikou aristotelovské argumentační strategie skrze *logos*, *ethos* a *pathos*.¹¹⁰² V exegetické části jsem ukázal, že všechny tři apelativní složky jsou v parenetických pasážích jasně patrné. Dominantní používání racionálního argumentu vidíme v celkovém teologickém zakotvení pareneze (viz 4.4).

Apelování skrze *ethos* má v listu Židům dva rozměry. Jednak pisatel oslovuje adresáta a připomíná jeho jednání, což posiluje naději pro přijetí aktuálních exhortací. Zadruhé, autor v parenezích (ale i ve výkladových pasážích) přechází do první osoby množného čísla, čímž se staví po bok těch, kteří jsou napomínáni, ale i ohroženi (např. 2,3!).

V analýze parenetických pasáží se osvědčilo brát v potaz autorovu práci s emocemi, které chce vyvolat na straně posluchačů. Tato rétorická strategie skrze *pathos* má v listu řadu podob, jak jsem ukázal v exegetické části práce. Z negativních emocí to je nejčastěji emoce strachu a studu. Nejobvyklejší pozitivní emoce jsou naděje, důvěra, vděčnost. K přesvědčování skrze *pathos* patří také práce s figurami jako hyperbola, sarkasmus, ironie, ale i použití výrazných metafor a antitezí (typicky obraz kouřící a dunící hory Sinaj vedle mohutného zástupu svědků, andělů v čele s Kristem nebeského Jeruzaléma v Žd 12). Pečlivá práce s emocemi obvykle kopíruje typické střídání povzbuzení a varování. Strach je jednou z nejčastěji vyvolávaných emocí, přesto pisatel nepovažuje obavu a strach jen za negativní emoci, která má odstrašit, ale často i za pozitivní emoci, která má přiblížit k Bohu budícímu bázeň. Ten sice ve své

¹¹⁰² Viz kapitolu 2.5.2

moci soudí i zachraňuje (typicky je tento přístup vidět v delších parenetických pasážích 3,7-4,13 a 12,14-29).

Přesvědčování skrze negativní emoci		Přesvědčování skrze pozitivní emoci	
2,1-3a	Obava (ze stržení proudem)	2,3b-4	Vděčnost (vzpomínka na přijetí evangelia a mocné činy)
4,1 (aj.)	Strach (přeslechnout hlas a nevejít do odpočinutí)	3,7 (aj.)	Naděje (Bůh mluví „dnes“)
		4,14-16	Radost (z otevřeného přístupu k veleknězi, který je na naší straně)
5,11	Stud (ještě nejste schopni přijmout tuhou stravu)		
6,4-8	Strach (odpadnutí, znovu křížování Krista, nemožnost se vrátit k pokání)	6,9-20	Naděje (jste na dobré cestě ke spáse, osvědčili jste se, příklad Abrahama, Ježíše, Boží věrnost)
10,29	Strach (pošlapání Krista a hrozný trest)	10,32-34	Vděčnost (vzpomínka na radostnou solidaritu s vězněnými)
12,15-17	Strach (varování před promeškáním Boží milosti, nebuďte jako nevěrný smilník Ezau, neměl cestu k nápravě)	12,1,5-11	Radost (nejste sami – oblak svědků a máte pravého Otce)
12,18-27,29	Strach a bázeň (ze soudu, hrozné hory, hlasu, bázeň před Bohem, který je stravující oheň)	12,28	Radost a naděje (dostáváte neotřesitelné království)
13,4,9	Strach (nevěrné v manželství bude soudit Bůh; nedejte se strhnout cizími naukami)	13,6.8.10-14 (aj.)	Naděje („nikdy tě neopustím, nikdy se tě nezřeknu“, Ježíš je stejný včera, dnes i navěky, máme oltář, vyhlížíme trvalé město atd.)

Shrnutí

Z autorova používání formálních a rétorických prostředků v parenetických pasáží plyne několik závěrů. Parenetické pasáže jsou pečlivě vystaveny z osmi nejobvyklejších komponentů, které mají za cíl oslovit, biblicky a teologicky zakotvit a důrazně vyjádřit jednotlivé exhortace. Obvyklé střídání povzbuzení a varování, uvádění pozitivních a odstrašujících příkladů, slouží společnému parenetickému záměru. Toto formální uspořádání parenezí výrazně zesiluje účinky výzev.

Autor pečlivě užívá racionálního argumentu, role emocí a odkazu na adresáta či sám sebe. Dějiny výkladu parenetických pasáží jsou plné příkladů,¹¹⁰³ kdy interpret nevzal v úvahu tyto obvyklé strategie přesvědčování. Zvláště je užitečné se věnovat autorově práci s emocemi, kdy vidíme, že ne všechny výroky v parenetických pasážích mají být chápány jako dogmatické výpovědi.

Výše uvedené využití formálních komponent a střídání apelativních složek je nedílnou součástí nejen písemného, ale i ústního projevu, který byl

¹¹⁰³ Viz kapitola 1.3.1 a 1.3.4

používán v antickém řečnictví a v raném židovsko-křesťanském typu kázání.¹¹⁰⁴

4.3 Teologie listu ve službách pareneze

Teologické ukotvení pareneze se v listu prakticky projevuje více způsoby. Zaprvé, autor v parenetických pasážích explicitně navazuje na teologická témata výkladových pasáží (viz diagram níže) a i většina sémantických okruhů apelů (viz 4.2) je formulována teologicky. Zadruhé, teologická argumentace se nachází přímo v parenetických pasážích a bezprostředně doplňuje pastorační výzvy (viz shrnutí formální a rétorické prostředky pareneze ve 4.3). Zatřetí, významné teologické koncepty v epistole (ve výkladových i parenetických pasážích) obsahují parenetickou tendenci a jsou pareneticky pointované.

V této kapitole se pokusím tyto tři způsoby shrnout. Nejprve se zaměřím na svébytný vztah (znázorněné i graficky vyznačenými vazbami) mezi expozicemi a exhortacemi v listu. Následně se pokusím vyjádřit funkci pareneze v listu a její teologické zakotvení (viz závěr c) v kapitole 4.1). Zaměříme se tak na ona „paradigmata“ či „symbolický svět“ (slovy Hayse) a „implicitní etiku“ (slovy Zimmermanna a Popkese),¹¹⁰⁵ která v epistole spoluutváří autorovu parenetickou strategii.

Vztah expozic a exhortací v listu Židům

Vztah mezi expozicemi a exhortacemi tvoří kompozici celého listu. Níže předkládám schéma autorova postupu v listu,¹¹⁰⁶ které vychází z analytické části této práce (kapitola 3) a zaměřuje se na roli parenetických pasáží. Cílem předloženého diagramu je ukázat důmyslné propojení výkladových a

¹¹⁰⁴ Viz kap. 2.5.1. V tomto smyslu snese list Židům srovnání i se současnou homiletickou praxí. Přesvědčování pomocí techniky *logos*, *ethos* a *pathos* na vzorku 100 česky a anglicky psaných současných kázáních z protestantského okruhu ukazuje např.: ADAM, M., Vrstvení apelativních složek jako přesvědčovací strategie v závěrečných oddílech českých a anglických kázání. In: *Časopis pro moderní filologii*. 2019, sv. 101.

¹¹⁰⁵ Viz kapitoly 1.4.1 a 1.4.2

¹¹⁰⁶ Nepředkládám zde komplexní pojetí struktury listu. Ve skutečnosti autor váže jednotlivé sekce přes sebe ještě mnohem pestřeji. Samostatnou grafickou analýzu by si například zasloužily tematické vazby ve velké pasáži 7,1-10,18, kde identifikujeme řadu oznamovacích a vázacích slov, vět, z nichž mnohá tvoří menší *inclusio* či chiasmy. V předloženém diagramu se zaměřuji především na roli parenezí v textu. Další podstatné charakteristiky struktury listu a různé přístupy k členění listu jsem podrobněji popsal v kapitole 2.5.4

parenetických pasáží, zvýraznit roli parenetických pasáží v rámci struktury listu a naznačit moje pochopení rétorické dynamiky této homílie.

Střídání expozičních s exhortacemi je zajištěno zřetelnými jazykovými signály. Změnu módu diskursu zajišťují řecké částice, příslovce nebo spojky: οὖν (4,1.11.14.16; 10,19.35; 13,15),¹¹⁰⁷ διό (6,1; 12,12.28), δια τοῦτο (2,1), ὅθεν (3,1), τοιγαροῦν (12,1) a τοίνυν (13,13), které zdůrazňují aplikaci a důvod toho, co bylo řečeno předtím. Dále jsou parenetické pasáže organizovány parenetickými apely v konkrétní gramatické formě (popsáno v 1.4.3).

Prakticky ve schématu odděluji výkladové a parenetické pasáže do dvou bloků (podobně jako Guthrie). Zároveň zde schematicky naznačuji myšlenkovou soudržnost daného typu řeči napříč listem, které spoluvytváří rétorickou strategii autora v teologických i parenetických částech listu. K tomu připojuji i nejjasněji rozpoznatelné vazby mezi oběma typy řeči skrze jednotlivá témata. Specifickou provázanost podtrhuje použití *syncrisis* v epideiktických i deliberativních částech textu. Ve schématu výrazněji pracuji i s prvkem *inclusio*, jehož vliv na organizaci jednotlivých textových jednotek se i mně prokázal jako zcela zásadní. Ač se díky bližšímu rétoricko-literárnímu zkoumání nepřikláním k variantě strukturovat chiasticky celý list, je zřejmé, že mnohé menší celky chiasticky strukturované jsou a zřejmě mohly takto dobře fungovat i v mluvené řeči.

Z mého pochopení vztahu expozičních a exhortací vyplývají tři hlavní závěry:

a) teologické pasáže pečlivě připravují myšlenkový základ pro parenetické výzvy, které *vždy* využívají myšlenek předchozí expoziční. Parenetické pasáže zároveň připravují půdu pro následné expoziční. Oba typy diskursu srovnávají větší skutečnosti s menšími a vyvozují z toho důsledky pro posluchače. Mezi výrazná společná témata obou typů diskursu patří: slovo spásy zvěstované v Synu, milosrdný velekněz, který skrze utrpení došel do cíle (k dokonalosti), melchisedekovský kněz ustanovující nový nebeský kult, víra a věrnost až do cíle

b) členění listu slouží autorově parenetické strategii. Z hlediska formální návaznosti parenetických pasáží na výkladové perikopy listu je zřejmé, že pisatelův záměr spočívá především v aplikaci a požaduje změnu (či potvrzení) konkrétního způsobu jednání a postojů čtenáře/posluchače. Souhlasím tak s vyjádřením Attridge, že „výklad Písma a doktrinální konstrukce (v listu

¹¹⁰⁷ Tato častá funkce částice/spojky οὖν v NZ získala označení „οὖν paraeneticum“.

Židům) sledují zásadně hortativní cíl¹¹⁰⁸. Tento charakter listu a provázanost obsáhlé exhortace s dogmatickými částmi epištoly zároveň ukazuje na specifický způsob využití teologie v pastýřské péči.

c) dynamika vztahu výkladových a parenetických perikop podporuje spíše lineární čtení textu. Autor ve své rétorické strategii nejprve získává pozornost a srdce posluchačů, postupně rozvíjí svůj argument i výzvy, neboť si nemůže být jist, že bude ve svém záměru úspěšný.¹¹⁰⁹

Tato základní pozorování se pokusím vysvětlit podrobněji v následujících podkapitolách.

Vysvětlivky

V rámečku identifikuji a) oznamovací slova na konci jednoho oddílu a začátku druhého, skrze které autor jednotlivé pasáže na sebe váže, b) klíčová slova, která oddíl drží vnitřně pospolu. Šipky s plnou čarou (→) zdůrazňují přímý tok řeči s bezprostřední návazností na sebe. Šipky s čárkovanou linií (- ->) ukazují návaznost myšlenek diskursu přes sebe zvláště ve výkladových a zvláště v parenetických pasážích. Silné vazby mezi expozicemi a exhortacemi jsou podtržené rovněž použitím argumentační metody srovnání *a fortiore* (v tabulce uvedené poznámkou = *syncrisis*), která se pravidelně vyskytuje jak v epideiktických, tak deliberativních pasážích s tím, že jednotlivá deliberativní *syncrises* většinou tematicky navazují na ta epideiktická.

¹¹⁰⁸ ATTRIDGE, *Paraenesis in a homily*, s. 215. (Závorka je moje)

¹¹⁰⁹ Lindars tedy má zřejmě pravdu. Viz LINDARS, *The Rhetorical Structure*, s. 386, 391.

VÝKLADOVÁ ČÁST	PARENETICKÁ ČÁST	
Prolog 1,1-4: BŮH K NÁM PROMLUVIL V SYNU V POSLEDNÍM ČASE		
Synovo vyznění nad anděly (= syncrisis): 1,5-14 Spasení (1,14) anděl (1,4; aj.)	Bůh promluvil v Synu (1,1.2.3)	Dynamika vybraných sémantických okruhů <i>pareneze</i>
Syn ponížen pod anděly (= syncrisis): 2,5-18 Spasení (2,10) anděl (2,5, aj.) Milosrdný velekněz (2,17)	Dbejme na zvětované slovo spásy: 2,1-4 <i>O co více nemůžeme uniknout my (= syncrisis)</i> Spasení (2,3) anděl (2,2)	co jsme slyšeli (1)
Trpící velekněz a Syn, jako Áron (= syncrisis), dokonalost: 5,1-10 Velekněz podle ř. Melchisedeka (5,10)	Hleďte na velekněze...jako Mojžíš (= syncrisis) Věrnost (3,2.12) Nezatvrdíme srdce, <i>Nedopadněme jako lid na poušti (= syncrisis)</i> vejděme do odpočínutí: 3,1-4,13 velekněz schopný soucitu (4,15) Máme velekněze, schopného soucitu přistupme s důvěrou k trůnu: 4,14-16	jestliže dnes uslyšíte jeho hlas (3,7, aj.) Bojme se zameškat vstup do odpočínutí (4,1) Přistupme k trůnu, máme velekněze (14)
Směřujte k dokonalosti, neochabujte, cíl zaslíbení jako měl Abraham (= syncrisis) mějme naději: 5,11-6,20 Velekněz podle ř. Melchisedeka (6,20)	Směřujte k dokonalosti (6,1) Nesme se k dokonalosti, neochabujte, cíl zaslíbení jako měl Abraham (= syncrisis) mějme naději: 5,11-6,20 Velekněz podle ř. Melchisedeka (6,20)	jste líni slyšet, Bůh svrzuje zaslíbení přísahou a něže (5,11; 6,12-18) Nesme se k dokonalosti, splnění cíle naší naděje (6,1.11.20)

<p>Velebný podle ř. Melchisedeka (7,1.11...28)</p> <p>Velebný podle řádu Melchisedeka: 7, 1-28</p> <p>Nová a lepší bohoslužba (8,1-6) (= <i>synctis</i>)</p> <p>Nová a lepší smlouva (8,7-13) (= <i>synctis</i>)</p> <p>Nový a lepší stánek (9,1-10) (= <i>synctis</i>)</p> <p>Nová a dokonalá oběť (9,11-10,18) (= <i>synctis</i>)</p> <p>Jediná oběť Kristova (10,10.12.14)</p>	<p>Držíme vyznání naděje, protože ten, kdo nám dal zasilbení je věrný (10,22)</p>	<p>Ježíš obětoval svou krev (10,19)</p> <p>Máme důvěru, novou cestu, velebně přistupme před Boha... Držíme se naděje... Hledme na Ježíše ...</p> <p>Oč horší trest za zneuctění Ježíšovy krve než za zneuctění zákona Mojžíšova (= <i>synctis</i>)</p> <p>Vzpomeňte si, neodhodte smělou důvěru, potřebujete vytrvalost (10,19-39)</p> <p>Patříme k těm, kdo věří (10,39)</p>	<p>Potřebujete vytrvalost, abyste činili Boží vůli a obrželi splnění zasilbení (10,36)</p> <p>Přistupme do svatyně novou cestou skrze oponu, jeho těla s opravdovým srdcem a čistým svědomím (10,19-22)</p>
<p>Víra (11,1)</p> <p>Víra spojená s vytrvalostí, směřuje ke splnění naděje (11,1-40)</p> <p>Osvědčili víru, nedosáhli cíle bez nás (11,39-40)</p>	<p>Hledte, ať neodmítnete toho, kdo k vám mluví, jeho hlas ještě jednou zazní zemi i nebem a promění vše (12,25-27)</p>	<p>Ježíš dovádí do cíle naši víru (12,2)</p> <p>Běžme závod s pohledem upřeným na Ježíše</p> <p>Myslete na to, co vydržel, vytrvejte pod Boží výchovou, posilněte ruce i kolena, usilujte o pokoj se všemi...</p> <p>Nestojte jako Izrael před horou <u>Sinaj</u>, stojte před horou <u>Sión</u> (= <i>synctis</i>)</p> <p>Ani oni neumikli, o co více vy (= <i>synctis</i>)</p> <p>Budme vděční a služme Bohu s bázní (12,1-29)</p> <p>Služme Bohu tak, jak se líbí jemu (12,28)</p>	<p>Běžme závod s vytrvalostí, s pohledem upřeným na Ježíše, posilněte ruce, kolena, narovnejte stezky, neochabujte (12,1.3.12-13)</p> <p>Přišli jsme (a stojíte) před horou Sión... před Ježíšem (12,22-24)</p>
<p>Brátrská láska, vězni, trpící, manželství, peníze... Pamatuje na vedoucí</p> <p>Vyjďeme k Ježíši za hrady</p> <p>Přinášejme oběť chvaly, dobročinnosti, středrosti, modlete se (13,1-21)</p> <p>On v nás působí, co se mu líbí (13,16.21)</p>	<p>Mějte v paměti ty, kteří vás vedli a kázali slovo Boží (13,7)</p> <p>Přijměte toto slovo napomenutí (13,22)</p>	<p>Máme oltář, služme mu, přinášejte oběti, modlete se (13,10.15n.18)</p>	<p>Máme oltář, služme mu, přinášejte oběti, modlete se (13,10.15n.18)</p>

Implicitní pareneze

Mezi nepřímé parenetické exhortace patří výpovědi, které sice nesplňují gramatickou formu apelu, ale mají v textu emfatickou roli. Například takto fungují řečnické otázky v textu (typicky ve 2,3 „πὼς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα“ nebo v 10,29 „πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας“).

Často jde o pastoračně zabarvené výpovědi, ať už se týkají varování nebo povzbuzení, důrazná či častěji se opakující slova, která zpravidla nepřinášejí novou myšlenku, ale doplňují hlavní apely v pasáži a navazují na teologii listu. Z tohoto hlediska formální ohraničení parenetického textu v epištole není pro komplexní určení parenetického směřování autora dostačující, neboť může pominout i další parenetické signály ve výkladové části textu. Důležitá je tedy i parenetická funkce konkrétního oddílu.¹¹¹⁰

Za typickou implicitní parenezi v listu Židům můžeme považovat autorovo oblíbené zvolání „máme“ (ἔχοντες; ἔχομεν), které pisatel vztahuje k veleknězi a apoštolu Ježíši, trůnu, odvaze vyznání, naději, zástupu svědků, oltáři (4,14.15; 6,19; 8,1; 10,19; 12,1) nebo naopak zdůrazňuje, že některé věci nemáme („nemáme zde trvalé město“ ve 13,14). Nejen, že tyto výroky kotví parenezi teologicky (k tomu více níže), ale autor touto vyznavačskou formulí nepřímou vyzývá posluchače k přijetí daných skutečností pro sebe. Někdy pak tímto slovesem (ἔχωμεν) i přímo vyjadřuje své přání (6,18; 12,28).

Podobně sem můžeme zařadit i pisatelovo oslovování posluchačů, které není jen formálním prvkem, ale zpravidla podtrhuje důležitost varování nebo ujištění v rámci parenetických pasáží. Typicky těmito oslovenými jsou ἀδελφοί (3,1.12; 10,19; 13,12; srv. 2,12.17), jednou doplněné o ἅγιοι κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (3,1) a v pasáži s jedním z nejhrozivějších varování pak i ἀγαπητοί (6,9). Nemálo důležité je apelování na posluchače v první osobě množného čísla, čímž se autor pastoračně identifikuje se svými posluchači (např. 2,1-4; 3,14; 4,1.11, 14-16; 6,1; 10,19; 12,1-3, 25-29). Celkově platí, že použití první osoby plurálu v listu zpravidla ukazuje na pastorační náboj výpovědi.

Do kategorie implicitní pareneze patří narážky na jednání komunity, výběr a výklad starozákonních perikop, které nacházíme ve výkladových pasážích listu a teologické výpovědi, které slouží parenezi nejen formálním

¹¹¹⁰ „Sémantický aspekt pareneze je důležitější než ten formální.“ POPKES, *Paraenesis in the New Testament*, s. 30. Viz také AASGARD, *Brotherly Advice*, s. 262–264.

propojením pasáží, ale předně svým obsahem. Níže shrnuji, jak hlavní teologické okruhy listu sledují parenetický záměr spisu.

Parenetická stránka Božího promluvení

Ve schématu postupu autorovy řeči v listu (viz schéma výše v kap. 4.3) jsem nadřadil nad oba typy diskursu prolog listu (Žd 1,1-4), který s většinou badatelů chápu jako uvedení hlavních myšlenek listu. Zřejmě nejsilnějším sdělením v prologu je téma Božího slova v dřívější době a konečném promluvení v Kristu. Pareneze čerpá sílu z této teologie slova (k tomu více také kap. 2.6.1 a 2.6.2), což explicitně vidíme v pasážích 2,1-4; 3,7-4,13; 5,11-6,12 či v závěru dvanácté kapitoly. Ale i samotný způsob kompozice listu, který je vyztužen odkazy do Písma (viz 2.1.2) vytváří z Božího promluvení dominantní kontext pro autorovy pareneze.

Důsledné uvození starozákonních citací orální formou (často v přítomném čase) má parenetický rozměr. Bůh skrze autorovo převyprávění Písem přímo hovoří k posluchačům. Ono „dnes“, které Duch svatý „říká“ v Ž 95,7 (Žd 3,7) je ve skutečnosti momentem, kdy adresáti listu slyší toto kázání v křesťanském shromáždění. Slovo Boží je podle autora „živé“ a jako ostrý meč má moc rozsuzovat a třídit (4,12-13). Součástí pastýřské péče je varovat i povzbuzovat, ujišťovat i odrazovat. Proto i další citáty a narážky na texty Písma můžeme chápat nejen jako racionální podporu pisatelova argumentu, ale zároveň jako živou Boží řeč k posluchačům. I na první pohled zdlouhavé popisy nebeské svatyně a obětí založené na typologii starozákonního kultu popisovaném v knize Leviticus, se zřejmě mají stát živým oslovením posluchače skrze vyjádření reality, do které lze vstoupit. Příklady svědků víry neslouží jen k poučení z minulosti, ale Bůh doslova nechtěl, „aby dosáhli cíle bez nás“ (11,40). Právě Abraham, Izák, Jákob, Josef, Možíš, Gedeon, Barák, Samson, David, Samuel a proroci jsou vykresleni jako „kolem stojící svědkové“ putování křesťanské komunity do cíle (12,1).

Teologie Božího promluvení v obrazech Písma vrcholí srovnáním situace čtenářů se sinajskou teofanií (12,14-29). Ač jde o epideiktickou pasáž v rámci parenetického oddílu, je jednoznačně pareneticky motivovaná díky onomu zpřítomnění (došli jste a stojíte) jako to vidíme v závěru knihy Deuteronomium. Z rétorického hlediska je zřejmě možné říci, že výzva ke

slyšení Božího hlasu je tou základní výzvou listu Židům, kam autor směřuje pozornost svých posluchačů (srv. závěr exhortací ve 12,25nn a 13,22).¹¹¹¹

Sémantický okruh parenetických výzev (4.1), který jsem pracovně nazval, „slyšme Boží slovo“, představuje onu správnou reakci na učení o Bohu, který mluví. Zároveň víme, že adresáti prošli důkladnou katechezí v minulosti, Písmo s velkou pravděpodobností dobře znají, hlavním problémem posluchačů tedy není nedostatek vyučování, omezené znalosti ani v nějak vysoké míře ohrožení věrouky z vnějšího zdroje. Problém pisatel popisuje spíše jako „neochotu věnovat slovu pozornost“ či jakousi „otupělost“ a „lenost“ slyšet a poslechnout. Kazatel exhortací ke slyšení a varování před nedbalým postojem k Božímu slovu reaguje na – z jeho pohledu – největší nebezpečí křesťanského sboru. Ten díky své situaci „neslyší“ Boží řeč a je „přehlušen“ jinými hlasy, problémy a svými vlastními pochybnostmi. Ty mají reálnou schopnost docela zadusit slovo spásy. Je možné, že zmínka o opouštění společných shromáždění (10,25) je jednou z praktických příčin (ale i důsledků) neslyšení slova. Proto autor vyzývá k přijetí této homílie (13,22).

Parenetická stránka christologické zvěsti

Centrem Božího promluvení je osoba Ježíše Krista ukřižovaného a posazeného na pravici Boží v nebesích (více k rozvinuté christologii listu také v kap. 2.6.1-3). Ve všech sedmi sledovaných blocích exhortací listu Židům hraje postava a dílo Ježíšovo klíčovou roli.¹¹¹² Explicitně je osoba Ježíšova zmíněna ve všech parenetických pasážích, v některých přináší christologické výpovědi, které se v samostatných výkladových celcích nevyskytují (Ježíšovo zvěstování spásení; Ježíš nad domem Božím je větší než Mojžíš; ve všem byl pokoušen a zůstal bez hříchu; je stejný včera, dnes i navěky; trpěl za hradbami a nesl potupu, aj.).

¹¹¹¹ Přikláním se k tomuto pohledu jako Lane, Übelacker, Miller, Griffiths a další (viz 2.6.1)

¹¹¹² Na první pohled méně christologicky motivované jsou pareneze ve 2,1-4 a 3,7-4,13.

Nicméně, obsah zvěstovaného spásení, kterému je třeba věnovat pozornost je jasně spojeno jak s Ježíšovou pozemskou službou (2,3), tak zasazením pareneze doprostřed christocentrického oddílu srovnávající Krista a anděly (1,4-2,18). Podobně oddíl 3,7-4,13, který tvoří jakousi těsnější jednotku, obsahuje pouze jednou zmíněné jméno Kristovo (3,14). Na oddíl ovšem obsahově úzce navázané pareneze 3,1-6 a 4,14-16 jasně ukazují, že i tato varovná pasáž je christologicky podepřena. Především to však je zřejmé z hlavního tématu varování před odmítnutím Božího hlasu, které je v rétorické linii propojeno právě s promluvením v Synu.

Mohutně jsou pak pareneze zakotveny v přiléhajících výkladových pasážích (jak můžeme vidět i ve schématu výše ve 4.3), jejichž centrem je výpověď o Ježíši jako Synu a veleknězi podle řádu Melchisedeka na základě Ž 110. Výklad o Ježíši je pravidelně konstruován na základě srovnání většího s menším. *Syncrisis* zřejmě neslouží polemice vůči konkurenčnímu učení, které by ohrožovalo sbor (2.4.5), ale dává do popředí důvěryhodnost a velikost Ježíše.

Zásadní otázkou není jen to, kde se autor inspiroval pro tuto svou originální a centrální christologickou výpověď v listu,¹¹¹³ ale v jakém smyslu tento koncept slouží parenetickému záměru epištoly. Na tuto otázku můžeme najít několik odpovědí.

Není bez významu, že Ježíšova role (melchisedekovského) kněze je přednostně představena *pastoračně* jako kněz „náš“, ten, který zbavuje strachu, milosrdný, ochotný pomoci (2,17; 3,1; 4,15; 5,2). Jedná po vzoru áronského kněze jako empatický kněz, který rozumí lidské slabosti, hříchu a obětuje za ty, které zastupuje (5,1-10). Teprve poté se autor více zaměřuje na podstatu kněžské služby, jeho zástupnou oběť, krev smlouvy a další klíčové teologické motivy.¹¹¹⁴ Tento pastorační důraz na velekněžství Kristovo je tedy zřetelně patrný i v literárně-rétorickém schématu epištoly (viz kap. 4.1.).

Oddíly 2,10-18; 4,14-16 a 5,1-10 patří k nejvýznamnějším oddílům popisujícím nízkou christologii v celém Novém zákoně. Stručně řečeno, Ježíšovo lidství představuje Boha na naší straně, který rozumí slabostem. Autor posluchače nabádá k cestě poslušnosti až do konce. Kristus sedí na trůnu v nebesích a do cíle spásy dovádí poutníky. Vyjádření rodinné příslušnosti „synů“ k Ježíši (2,11-12) je paralelou k Božímu obtisku v Synu (1,3) a cílí na upevnění totožnosti věřícího v utrpení. Představení Krista jako Syna a Velekněze (a také jako průvodce, dokonavatele víry, původce spásy, apoštola, bratra, předběžce) tak mají důležitou roli v pastorační strategii pisatele.

I střední popisná pasáž epištoly (7,1-10,18) obsahuje parenetické signály, když ubezpečuje posluchače v přítomném čase, že takového velekněze „máme“ (8,1) a představuje jej jako toho, který je živý, je k dispozici a přimlouvá se „za nás“ (7,25). Spojení Ježíše s velekněžstvím a králem Melchisedekem autorovi posloužilo (na základě kombinace jediných dvou odkazů na tuto postavu ve

¹¹¹³ O myšlenkovém pozadí a možné návaznosti na henochovské spisy, kumránskou komunitu, gnostické spisy a andělskou christologii viz kap. 2.1.2; 2.1.3.

¹¹¹⁴ Správně na to poukazuje WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, s. 204, 226. Srv. LINDARS, *The theology of Hebrews*, s. 62–63, 137–138.

Starém zákoně) k ukotvení ojedinelé christologické koncepce k vyjádření Kristova božství, lidství a jeho díla spásy, díky kterému křesťané mohou vírou přijmout novou identitu (viz 2.6.2).

Melchisedekovský typ kněžství zároveň pisateli umožnil představit Ježíše jako „jiného“ kněze vůči všem jiným, předchozím (i budoucím - ἄπαξ) typům kněžství (zastoupené pojmem áronského kněžství). Důraz na velekněze podle řádu Melchisedeka může být autorovou konkrétní pastorační reakcí na obavy křesťanů (židovského a řeckého původu) ze zničení jeruzalémského kultu,¹¹¹⁵ ale stejně takto autor mohl posilovat identitu křesťanů tváří tvář kultickým alternativám helenistického světa (2.4).

Sémantické okruhy výzev „hledme k Ježíši“ a „držme vyznání“ (viz 4.2) jsou přímou aplikací této christologie *pro nobis*. Srovnání Krista s anděly, Mojžíšem, áronským knězem (atd.) autor dostává do konfliktu starý způsob smýšlení bez Krista a smýšlení s Kristem. *Syncrisis* můžeme považovat za polemiku se starým řádem, s otupujícím svědomím, neochotou slyšet Boží hlas a se slábnoucí horlivostí.

Pastýřskou reakcí na krizi je christocentrické kázání. Pisatel má naději, že jediné tak se u věřících opět objeví žádoucí kristovský postoj činné víry, který je zdobil v druhé fázi existence jejich komunity. Vždyť „přece vidíme Ježíše, který vede naši víru od počátku do cíle“ (Žd 12,2), říká autor listu Židům. Pohled ke Kristu a přemýšlení o něm směřuje adresáty k následování Krista cestou utrpení. Autor se snaží připomenout, že Kristus stojí na jejich straně jako jejich patron. Trpěl sice za branou, potupen a oddělen od společnosti, ale v jeho vzkříšení a vyvýšení jsou překonány všechny staré vazby. Následováním Krista je věřícím otevřena budoucnost, ve které i oni dojdou cti.

Parenetická stránka eschatologické zvěsti

Zatřetí, pareneze jsou zakotveny eschatologicky (více k eschatologickým motivům v listu viz kapitolu 2.6.4). Už prolog listu vsazuje Boží promluvení v Synu do „posledních dní“ (1,2). Pisatel zřetelně pracuje s přítomností i futurální eschatologií. Nový věk již nastal dnes skrze Krista a bude završen v budoucnosti. Existence věřících se odehrává na této eschatologické trajektorii dvou věků. Všechny parenetické pasáže¹¹¹⁶ obsahují eschatologický

¹¹¹⁵ Ač není docela jisté, že list Židům byl napsán až po roce 70. Více v kap. 2.2.

¹¹¹⁶ Zřejmě pouze 4,14-16 neobsahuje žádné explicitní zaměření do budoucnosti, „milost a pomoc v pravý čas“ se spíše týká aktuálního času, kdy věřící v modlitbě přistupuje ke Kristu.

motiv výhledu do budoucnosti, který je vyjádřen v pozitivní výzvě (dojít do dne odpočinutí, s vytrvalostí běžet, zaslíbení a splnění naděje, život, Ježíš je stejný navěky, vyhlížíme město, které přijde, atp.) a neméně často ve varování (nelze uniknout, odpadnutí, Boží soud, záhuba, apod.). Pareneticky popsanou eschatologickou situaci čtenářů vyjadřuje verš Žd 2,8 („nyní ještě ovšem nevidíme, že by mu vše bylo podřízeno“), který pomáhá vysvětlit důvod utrpení, ve kterém se adresáti nachází (např. 10,32-35; 12,3n). Na cestě do cíle věřícího provází příklady mnoha věrných a vytrvalých poutníků v čele s Kristem (Žd 11).

Na eschatologii listu navazuje sémantický okruh výzev, který jsem pracovníčně pojmenoval „vytrvale běžme k cíli“ (4.1). Autor kombinuje vertikální rozměr eschatologie (trůn a svatyně v nebi – viz další oddíl níže) s horizontálním či apokalyptickým pohledem. Cílem pouti křesťanů totiž není odchod z toho pozemského světa, ale stát se součástí budoucí apokalyptické proměny, kdy Bůh zatřese nebem i zemí (12,27n). Časté výzvy k vytrvalosti jsou proto součástí tohoto pohybu do cíle. Pisatelův důraz na trénink, výchovu, zbavování se přítěže a „všelijakého“ hříchu naznačuje, že se leccos může dostat do střetu s nesením vyznání – například i vlastní reputace, dobré bydlo a majetek, jak to zažili adresáti listu. Hřích je na této cestě charakterizován jako „snadno při nás stojící“ (12,1), poutníkům hrozí únava, zchromnutí nohou, klesání na duchu (12,3-5), takže mohou pozbýt milosti (12,14) a do cíle nedojít (4,1). Proto jsou opakovaně povzbuzováni k vytrvalosti a úsilí (4,11; 6,11n; 10,36), než dojde k završení těchto „posledních dní“ (1,2).

Cesta do cíle je zároveň cestou k „dokonalosti“ (odvozeno z kořene slova τέλος – více v exegezi příslušných oddílů), tedy nejen k cíli eschatologické pouti, ale i jejich zralosti, dospělosti a splnění úkolu, který je věřícím dán podobně jako Kristu. I oni musí projít stezkou ježíšovského utrpení a potupy (13,13) jako Mojžíš (11,24) a neodporovat „slovu spravedlnosti“, postavit se na správnou stranu ve svých úsudcích a v rozhodování morálního charakteru. Motivací je splnění naděje, den odpočinutí, ale i bázeň před Bohem, který trestá ty, kteří pohrdnou jeho výchovou, takže do cíle nedojdou. Není to zároveň cesta do neznáma, křesťan v tomto běhu víry hledí k Ježíši, na biblické svědky víry,

Aspekt eschatologického očekávání však je nepřímou (ale zřetelně) přítomen ve vykreslení Ježíše jako mocného velekněze, „který prošel nebesy“ s následnou exhortací „držme vyznání“. Vícekrát se v listu objevuje myšlenka, že Krista máme následovat do nebeské svatyně či trůnu, kde je cíl naší cesty (např. 12,2).

ale i příklad svých vlastních vedoucích pastýřů, kteří je předešli (13,7). Nedílnou součástí exhortací k vytrvalosti je proto i vzájemná parakléze členů sboru na této cestě. Cíl jejich pouti je na dohled.

Parenetický rozměr kosmologie: liminalita

Začtvrté, pareneze listu Židům je teologicky zakotvena v novém prostoru, který se nachází v nebi, vně tohoto světa. Prostoru, který je otevřen pro věřícího Kristem (skrže jeho tělo, které je tou cestou – 10,20). Ježíš byl obětován sice „za hradbami“ na této zemi (13,13) a přece přináší svou krev a své tělo do nebeského stánku (9,23), kam prošel po svém vzkříšení „skrže nebesa“ (4,14). Tímto prostorem je v listu Židům nebeský stánek, svatyně, která je naplněním typologického předobrazu pozemského židovského stánku a svatyně. Její součástí je také oltář, který věřící mají (13,10). Je jím ale také trůn (4,16), přicházející město (13,14), neotřesitelné království (13,28).

Není zcela jasné, „kde“ se přesně tento prostor nachází, respektive, odkud jeho představa vychází (platónský model - idea skutečného v nebesích a stín skutečnosti zde na zemi? chrám je Boží stvoření, jehož součástí je nebe i země, které budou proměněny?) – více v kapitole 2.6.4. Je ovšem podstatné, že autorovo zásadní zaměření na kult, svatyni, oběti a srovnání starého s novým má zásadně pomoci čtenářům „nalézt svůj prostor“, kam patří, kde je jejich identita, kde Bohu slouží, kde jsou v bezpečí a kam mají směřovat. Pro tuto strategii eschatologicko-kosmologického zakotvení pareneze se autor jistě rozhodl z konkrétních důvodů, které se týkají trpících adresátů (více v 4.4). Toto nebeské místo se nachází v protikladu vůči ohrožujícímu prostoru na zemi (spojené v 13,14 s „zůstávajícím městem“ a nebezpečím)¹¹¹⁷ a pozitivně navazuje (a zároveň i završuje a překonává) na dřívější posvátné prostory židovského stánku, kde Bůh také mluvil, jednal, odpouštěl hříchy a zachraňoval.

Většina parenetických pasáží vybízí do tohoto nového prostoru vstoupit. Domnívám se, že autor tyto apely dynamického typu používá ve dvou rozměrech, které zároveň kopírují dvojí eschatologii listu.

a) výzvy k přistoupení k trůnu, do svatyně a k Bohu jsou zřetelně opakovaně motivovány a doplňovány kultickou, chceme-li liturgickou, terminologií (viz sémantický okruh „přístupme do svatyně“ v kap. 4.1) a

¹¹¹⁷ Jedná se o narážku na městský způsob života a lokalizaci adresátů ve městě?

zaměřují se na přítomnost věřícího. Jinými slovy, můžeme v těchto pobídkách k trůnu a do svatyně k Ježíši vidět výzvy k obnově spirituality v modlitbě, bohoslužbě, praktické službě potřebným a přinášení obětí chval.

b) v listu slyšíme dynamické výzvy k cestě do cíle pouti, nebeského Jeruzaléma, dne odpočínutí (viz sémantický okruh „vytrvale běžme k cíli“ v kap. 4.1), který teprve leží před věřícími. Tento prostor je již dostupný v modlitbě a v budoucnosti sem budou věřící přivedeny vůdcem výpravy a dokonavatelem víry, samotným Kristem.

Parenetická funkce tohoto alternativního prostoru spočívá v tom, že poskytuje věřícím nový domov, který je zajištěn novou smlouvou a obětí Kristovou. Tento teologický, ale i pastorační, koncept je z velké části vykreslen na pozadí starozákonní kultické typologie v Žd 7-10 (čímž je mu dodána i potřebná autorita) a dává důraz nejen na slyšení Božího slova, ale i vidění neviditelného. Čtenáři totiž už stojí před horou Sión, jsou jim skrze Ježíšovo obětované tělo otevřena nebesa a oni už mohou (podobně jako Štěpán ve Sk 7) vidět nejen Krista, ale i Boha, svědky víry, prvorozené z mrtvých, desetitisíce andělů, nebeský Jeruzalém. Boží pomoc je nadosah.

Součástí orientace na nový alternativní prostor je oddělení své identity od pozemského prostoru „města“. Autor ukazuje marginalizovanému společenství křesťanů v nepřátelském světě jeho místo. To se nachází v nebi, to jest z hlediska společnosti „za táborem“ (Žd 13,12n), na místě potupy, kam vyšel i Ježíš. Posluchači jsou vyzváni žít konstatně na jakémsi okraji společnosti, přijmout posměch sousedů jako potupu Kristova kříže s vědomím, že jejich město už přichází a neotřesitelné království je jim už dáno (12,28).

Parenetická stránka eklesiologie

Zapáté, pareneze jsou zakotveny v autorově chápání eklesiologie. Pisatel používá řadu termínů, metafor a starozákonních obrazů Božího lidu, které utváří eklesiologii listu, z nichž je asi nejvýznamnější obraz putujícího lidu do cíle, který navazuje na starozákonní předky (viz kapitola 2.6.4).

Přímo v parenetických pasážích autor své posluchače nazývá bratry, milovanými, svatými, účastníky zaslíbení, Ježíšovým domem, Božími syny, poutníky víry. Všechny tyto obrazy utváří teologické přesvědčení pisatele o identitě posluchačů. Bez tohoto by varovné pasáže mohly být chybně interpretovány například tak, že autor píše dosud nerozhodnutým posluchačům váhajícím, zda zůstat v židovské (či jiné) komunitě nebo se

přiklonit ke křesťanské církvi. Z portrétu adresátů (více v kap. 4.4) je zřejmé, že posluchači nejsou ani noví katechumeni, ale již zkušené věřící.

Nebezpečí apostáze se dotýká křesťanů v církvi. Zároveň však na tuto otázku nemůžeme nahlížet jen zúženou perspektivou arminiánského či kalvinistického pohledu, protože autor sice varuje před skutečným ohrožením ztráty víry, ale zároveň deklaruje silnou jistotu o budoucnosti těchto věřících.

Život komunity věřících se odehrává na periferii a musí být proto posilován sdílenou teologií, vyznáním víry, bohoslužbou i konkrétními etickými postoji (sémantický okruh „vzájemná parakléze“ ve 4.1). A přece tento postoj neznamená únik ze světa. Kristus trpěl v těle, zůstává v těle, zajímá se o pozemské starosti a vyzývá ke službě lásky vůči cizím (pohostinnosti), praktické štedrosti a dobročinnosti.

4.4 Pastorační a sociální profil adresáta

Analýza situace adresátů má svoje úskalí v charakteru zdrojů, které máme k dispozici. Jsou to texty, které jsou už zároveň nabídkou řešení problému komunity listu. Ne vždy je přitom zřejmé, nakolik jsou věrným portrétem *komunity* a nakolik originálním *autorovým* viděním tendencí, které se ve sboru vyskytovaly. Analýza parenexe listu však bezesporu musí zohlednit pravděpodobný historický a sociální kontext komunity, které je tento dopis poslán.¹¹¹⁸ Protože máme z textu jen základní povědomí o historických a sociálních souvislostech adresátů, formulace konkrétního záměru sepsání parenetických pasáží (potažmo celého listu) zůstává do jisté míry jen hypotetická a nemůže být zcela konkrétní. Ohledně lokace, nábožensko-kulturního pozadí, a zda je list psán konkrétnímu sboru nebo jde o obecný spis, vycházím ze závěrů, které jsem zmínil v úvodu (kap. 2.3). Navazuji zde také na závěry z obsáhlejší diskuse ohledně situace adresáta a případného oponenta listu, které jsem prezentoval v kap. 2.4.

V této kapitole se pokusím shrnout portrét adresáta, jak je vykreslen v parenetických pasážích, resp. zajímám se především o pastoračně-sociální

¹¹¹⁸ Dyer na základě teorie o funkční lingvistice (M.A.K. Halliday) považuje za důležité, aby se při analýze historicko-sociálního kontextu, ve kterém se daná slova užívají, sledovalo pole diskursu (co se děje; sociální akce, ve které jsou účastníci angažováni), tenor diskursu (statut a role účastníků, vztahy), mód diskursu (čeho chce užitý jazyk dosáhnout; rétorika). DYER, *Suffering in the Face of Death*, s. 73.

profil posluchačů. Zdá se, že tato perspektiva je v textu zdaleka nejzřetelnější a nejlépe ob stojí v otázce správného zrcadlového čtení textu (podle Barclay, Gupta, Dyer),¹¹¹⁹ a i když nezodpoví ty nejkonkrétnější otázky ohledně adresáta, dostatečně zdůvodňuje smysl parenezí v listu.

Historie komunity: konverze, katecheze, perzekuce

Domnívám se spolu s Koesterem,¹¹²⁰ že pisatelovy

„poznámky týkající se zkušeností s konverzí, pronásledováním a únavou jsou užitečné k pochopení, jak autor vnímal výzvy, kterým čelili čtenáři, a jak mělo přesvědčování v listu Židům pomoci čtenářům, aby vytrvali v důvěře v Boha a budoucnost, kterou nevidí.“

Z analýzy parentických pasáží vyplývá, že autor popisuje dvě až tři fáze, kterými si komunita adresátů v minulosti prošla. Všechna tato období jsou zároveň využita v pastorační strategii autora.

První fázi můžeme nazvat *dobou konverze*. Autor se k počátkům komunity vrací v 2,3-4; 6,1-8; případně 13,7. Komunita listu Židům nemá zkušenost fyzického setkání se vzkříšeným Kristem. Jejich víra stojí na slově kazatelů, kteří tuto zvěst potvrdili. Ale ani oni již pravděpodobně nejsou všichni v dosahu sboru. Výzva k pamatování na ty, kteří jim kázali slovo Boží, vedli je v minulosti a dovršili svůj život (13,7), je výzvou k jejich následování a tedy připomenutí jejich věrohodnosti. Podobně apeluje autor na poslušnost a podřizování se současným vedoucím sboru, kteří nad nimi bdí (13,17). Je možné, že u členů společenství tváří v tvář současným problémům byla zpochybněna validita jejich zkušenosti s Kristem „pouze zvěstovaným“ a „pouze tradicí dosvědčeným“. Pisatel ve druhé i šesté kapitole zmiňuje charismatické zkušenosti věřících, působení Ducha svatého, který se mocně a rozličně projevoval při počátku jejich víry.

Adresáti prošli také obsáhlou *raněkřesťanskou katechezí* (6,1n), která nese znaky misijního vyučování raněžidovských komunit a zahrnovala témata o vnitřní proměně a změně orientace (pokání a víra), iniciaci do Božího lidu (křest a vkládání rukou) a zakotvení v budoucnosti (vzkříšení a soud). Podle 5,12 měli být čtenáři listu za již proběhlou dobu učiteli, což ukazuje na to, že katecheze proběhla před delší dobou. Konverze, křestní katecheze a zapojení

¹¹¹⁹ Viz kapitola 2.4.1

¹¹²⁰ KOESTER, *Conversion, persecution, and malaise*, s. 233.

do společenství křesťanů znamenalo pro posluchače zlomový moment v otázce sebeurčení, pozice ve společnosti, kdy se dobrovolně oddělili od hodnot nekřesťanského světa. Autor na obě tyto fáze nepřímo odkazuje ve varováních před apostázi, která se týká právě těch, kteří si už prošli těmito fázemi křesťanské iniciace.

Třetím významným obdobím v životě komunity bylo *období perzekuce a solidarity s uvězněnými*. Dočítáme se o něm nejvíce v Žd 10,32-34. Autor zmiňuje čtyři oblasti utrpení: výhrůžky, fyzický útisk, uvěznění a ztrátu majetku. To ukazuje na alespoň částečně řízené pronásledování křesťanské komunity ze strany úřadů, ale i zapojení dalších (sousedů, apod.). Zkušenost trvajících utrpení v křesťanské komunitě listu Žd zasáhlo věřící nejen fyzicky, ale poznamenalo i psychicky a sociálně. Veřejné vystavení křesťanů nelibosti okolí, urážkám, tísní, společenství zneklidnilo ve víře. Přesto komunita v této situaci pronásledování obstála a získala cennou zkušenost s nesením „Kristovy potupy“. Autor také tuto zkušenost využívá ve svém parentetickém programu. Jeho cílem je, aby věřící měli onu *smělou důvěru* v Boha (Žd 10,35), kterou kdysi prokázali v postoji vůči konkrétnímu pronásledování i ve vzájemné solidaritě s postiženými, dnes neodhodili.

Aktuální situace komunity

Komunita se nachází už v jiné fázi, než byla ta, kterou popisoval autor ještě v Žd 10,32-34. To je zřejmé změnou tónu, kdy od veskrze pozitivních vzpomínek na minulost autor přistupuje k aktuálním výzvám, varováním a výkladům, které mají něco změnit či něco znovu probudit. Vnější se situace změnit mnoho nemusela, tlak okolí trvá (12,4), ale proměnila se vnitřní motivace i způsob reakce na trvalou represe.

Kontury problému křesťanského sboru lze zahédnout i v oddílu 4,14-16 (srv. 2,17-18). Klade se zde důraz na slabost, pokušení, utrpení, spíše než na deficit poznání v oblasti christologie. Představení Krista milosrdného, soucitného a s pokušením dříve bojujícího, tuto domněnku potvrzuje. Oddíl 5,11-6,12 popisuje, že společenství je poznamenáno duchovní letargií. Autor ji pojmenovává jako netečnost či neochotu slyšet, čímž navazuje už i na předchozí pasáže (zvláště Žd 3-4).

V listu je tento stav různými termíny popsán jako duchovní malátnost, ztráta motivace křesťanského vyznání a života ve společenství směřující k apostázi. Apostáze může nastat skrze jistý druh pasivity křesťanského života a

nikoliv jen přímou aktivní účastí v hříšném jednání. Den zkoušky/pokoušení (3,8) je situace komunity, která se podle autora nachází na jistém rozcestí. Také jí hrozí neposlušnost, nevěrné (nevěřící) srdce, zatvrzelost, odstup, podlehnutí podvodu jako Izraelcům na poušti. To jsou některé ze zásadních negativních termínů, které naznačují pastýřovo přemýšlení o rizicích sboru, kterému adresuje svůj list. Terminologie je to natolik silná, že nemůžeme hovořit o „nevědomém“ postoji věřícího. Přesto žádný z těchto termínů nevyjadřuje otevřenou revoltu, odmítnutí Boha. Sbor však podceňuje, že tento přístup nakonec znamená „pohrdnutí spásou“. Podobně jako jsme to pozorovali v Žd 2, to co nejvíce ohrožuje společenství, není pokračující nepřátelství sousedů, trpění nedostatkem úcty a majetku, ale nedůvěra v Boha.

Tendence k apostázi se mohou projevit i v etických postojích (neochota nést ztráty majetku, utrpení, navštěvování vězňů, neochota k pohostinnosti, nedostatek úcty k manželství) a v otázkách eklesiologických (opouštění společných shromáždění či ztráta respektu k církevním vedoucím). Zároveň však platí, že v listu Žd nikdo není nařčen z apostáze ani z toho, že by se některý z výše uvedených problémů týkal většiny.

Situace adresáta, jak se nám jeví z parenetických pasáží, naznačuje složité soužití křesťanské minority s helenistickým prostředím, které vytvářelo na společenství trvalý psychický, materiální i fyzický tlak. Situaci dokreslují výzvy a metafory, které pracují s motivy potupy a cti, resp. vztahu patrona a klienta.

Příčiny současného stavu ale mají vedle této sociologické stránky,¹¹²¹ spirituální povahu. Řečeno jinak, u komunity věřících se bojuje o motivační složku jejich spirituality a s ní spojenou křesťanskou identitu. Největším problémem komunity je absence pozitivní zkušenosti víry v Krista, ztráta živé eschatologie, kterou provází ochabnutí vztahu vůči komunitě církve. Čtenáři vidí, že vše ještě není podřízeno Kristu (2,8). Zdá se, že chyběly nové duchovní impulsy, doba apoštolská je již pouze vzpomínaná, Kristus je daleko lidským problémům. Na tuto situaci autor listu Židům reaguje svým slovem napomenutí (13,22).

¹¹²¹ DeSilva správně poukazuje na sociologickou povahu problému adresátů listu Žd. Přesto nelze souhlasit, že problém komunity listu Žd spočívá jen v „neschopnosti žít na nižší sociální úrovni“ (DESILVA, *Despising shame*, s. 177).

4.5 Závěr

Shrnutí

V této práci jsem se zabýval povahou, funkcí a teologickým zakotvením parenezí v epištole Židům. Studium parenetických pasáží získáváme důležitou perspektivu na komplexní parenetickou strategii autora napříč listem, stejně jako na podstatu a funkci jeho teologické argumentace. Epištola Židům se vyznačuje jedinečnou kompozicí skrze propojení expozičních a exhortačních a důmyslného využití literárních a rétorických prostředků. Pareneze listu Židům je z větší části teologicky orientovaná a vždy se opírá o výkladové pasáže, které do ní ústí. Parenetické apely je možné roztrždit do tří základních typů výpovědí a zhruba šesti sémantických okruhů.

Autor v listu cílí na obnovení spirituality skrze slyšení Božího slova v christocentrickém kázání. Chce obnovit modlitební a bohoslužebné přicházení ke Kristu do nebeské svatyně, která se má stát alternativním prostorem, kde věřící nachází svůj domov a kotví svou identitu. Pisatel také povzbuzuje ostrakizované společenství křesťanů k věrnosti Bohu a vytrvalému vyznávání evangelia naděje s pohledem upřeným na Ježíšův příklad.

Výsledky exegeticko-teologické analýzy parenetických pasáží v listu Židům ukazují, že vztah teologie a pareneze je potřeba chápat v mnohem hlubší perspektivě, než pouze ve věroučném zakotvení morálního chování. Christologie, kosmologie a eschatologie listu slouží pastoračnímu důrazu kazatele a pastýře sboru. List není polemikou vůči konkrétnímu oponentovi, ale skrze pečlivě formulovanou a teologicky zakotvenou parenezi sleduje zřetelný záměr, ve kterém nabádá adresáta k vytrvalé důvěře v Krista navzdory zkušenosti utrpení a pochybnostem.

Čtení listu z parenetické perspektivy

Pravidelné střídání expozičních a exhortačních udržuje pozornost posluchače stejně jako pravidelný rytmus povzbuzujících a varovných pasáží. Počáteční varování před odmítnutím hlasu Božího (3,1-4,13) zazní poté, co autor skrze citáty Písma vykreslil božského Syna většího (a na čas menšího) než andělů (1,4-2,18). Následuje popis Ježíše jako pravého člověka, milosrdného velekněze (5,1-10), který nám byl ve všem podobný kromě hříchu. Díky veleknězi božského řádu Melchisedekova je možné s důvěrou přistupovat k trůnu milosti

(4,14-16), ale také je nutné se vyvarovat nedbalému naslouchání jeho slovu a znevážení jeho díla spásy a ochabnutí v horlivosti (5,11-6,20).

Jisté zklidnění v kázání působí prostřední pasáž 7,1-10,18, která posluchačům ukazuje Kristem otevřený fantastický nebeský alternativní prostor svatyně s novou smlouvou a Kristovou obětí, která zaručuje naději na spásu skrze uzavřenou smlouvu.

Poté již epištola akceleruje téměř samými parenetickými pasážemi, jež čerpají sílu z prostřední pasáže o Ježíši podle řádu Melchisedekova a předchozích výkladů. Ač Žd 11 z hlediska formy neobsahuje parenetický apel, jako celek jednoznačně doplňuje parenetické vyvrcholení epištoly mohutnou výpovědí o vytrvalých svědcích víry očekávající splnění naděje.¹¹²²

Za vrcholnou pasáž můžeme považovat oddíl Žd 12,18-29, který stavi čtenáře před slavnostně vyhlížející horu Sión a zpřítomňuje křesťanskému sboru situaci Izraelců těsně před vejítím do zaslíbené země. Motiv Božího lidu putujícího do zaslíbené země zde vrcholí vznešeným – a opět bázeň budícím - vizuálním obrazem i vyslovenou výzvou slyšet Boží hlas. Hlavní sémantické okruhy parenetických výzev (ve formě povzbuzení i varování), ale i nejobvyklejší teologické zakotvení těchto výzev se tu z velké míry spojují v jeden celek.¹¹²³

Adekvátní odpovědí na toto Boží volání je radostné odevzdání a služba Spasiteli. Rolí třinácté kapitoly je tak do velké míry to, aby propojila exhortace prvních dvanácti kapitol s konkrétním morálně-etickým plánem pro posluchače (jakkoliv to autor činil příležitostně i v předchozím diskursu). Vyžadovaná poslušnost těmto apelům se opírá o hloubku předchozích teologických výpovědí. Třináctá kapitola vrcholí typickou teologicky orientovanou – a přece takto jen zde formulovanou - výzvou: „vyjděme za Ježíšem mimo tábor a nesme jeho potupu“ (13,13). Ta – spolu s apelem ve 13,22 – ještě jednou připomene záměr listu, který autor od začátku píše s vidinou křesťanského společenství, které složitě zápasí o svou identitu v helenistickém světě.

¹¹²² Někteří badatelé zřejmě i proto Žd 11 řadí mezi exhortace (viz kap. 1.4.3)

¹¹²³ Z uvedeného schématu výše (kap. 4.3) je patrné postupné rozšiřování výzev o další sémantické okruhy až do této pasáže.

Podněty pro další bádání v oblasti pareneze listu Židům

I když jsem se v rámci této práce do jisté míry věnoval i níže položeným otázkám, mnohé z nich by si zasluhovaly samostatné zpracování.

Mezi důležité oblasti dalšího bádání týkající se pareneze listu Židům patří její srovnání s dalšími spisy Nového zákona. Myšlenkový svět epištoly doslova vybízí k ještě pečlivějším komparativním studiím zaměřeným na knihu Skutků (zvláště Sk 7), Janovo evangelium, z parenetického hlediska pak na První list Petřův, teologicky pointované parenetické pasáže pavlovských spisů a další dokumenty z období raného křesťanství.

Pareneze listu Židům se významným způsobem opírá o starozákonní texty. Bádání ve využití starozákonních předloh v novozákonních spisech zažívá opětovnou renesanci. Bylo by na místě věnovat samostatnou studii parenetickému zpracování nejvýznamnějších starozákonních citátů a obrazů z listu Židům a využití židovského Písma v parenezi dalších raněkřesťanských spisů.

Bezesporu se dá očekávat, že list Židům bude nadále studován v aktuálním tématu novozákonní biblistiky týkající se náboženské a sociální identity křesťanských komunit v římské říši v prvním století.

Můžeme také předpokládat příchod dalších upřesňujících studií týkající se rétoriky, žánru a struktury listu Židům na pozadí raněkřesťanských, raněžidovských a antických spisů, které mohou ještě lépe podtrhnout roli pareneze v listu.

Na samotný závěr zmíním už jen pareneticky formulovanou výzvu do vlastních řad. Vzhledem ke složitým dějinám výkladu listu Židům je na místě se ptát, jakým způsobem navrátit tuto homílii i na kazatelny církve, a jak čerstvým způsobem zprostředkovávat její výzvy o Bohu a Kristu, který mluví zvláště k těm, kteří se v pluralitní společnosti cítí být na okraji a o své víře pochybují.¹¹²⁴

¹¹²⁴ „Běžná praxe mlčky vychází z předpokladu, že posluchačův problém je povahy etické, že od kázání, sboru a faráře čeká radu, co má *dělat* a jak se rozhodovat. Často však za těmito otázkami je skryta nevyřčená otázka hlubší: co smím *věřit* o Kristu, nač se spolehnout? Až k těmto hloubkám má pronikat a promlouvat LOGOS PARAKLÉSEÓS.“ FILIPÍ, *Verbum Solatii*, s. 99.

5 ZKRATKY A BIBLIOGRAFIE

5.1 Použité zkratky

Biblické spisy¹¹²⁵

Raněžidovské, raněkřesťanské a antické spisy¹¹²⁶

AdvNat	Adversus nationes (Arnobius ze Sikky)
Barn	Barnabášův list
Conf	De confusione linguarum (Filón Alexandrijský)
Dial	Dialog s Tryfónem (Justin Mučedník)
Did	Didaché
Diog	List Diognetovi
Ep	Epistolae (Cyprián z Kartága)
4Ezd	Čtvrtá kniha Ezdrášova
HE	Historia Ecclesiastica (Eusebius)
1Hen	První (etiopská) kniha Henochova
2Hen	Druhá (staroslověnská) kniha Henochova
HomHeb	Enarratio in Epistulam ad Hebraeos (Jan Zlatoústý)
IgnEf	Ignácův list Efezským
IgnFd	Ignácův list Filadelfským
IgnMag	Ignácův list Magneským
IgnPol	Ignácův list Polykarpovi
IgnŘ	Ignácův list Římanům
IgnSm	Ignácův list Smyrnenským
IgnTr	Ignácův list Tralleským
Jub	Knihy Jubileí
1Kl	První list Klementův
MPol	Umučení Polykarpovo
Opif.	De opificio mundi (O stvoření světa; Filón Alexandrijský)
PastH	Pastýř Hermův
	- Vis. (Visiones)
	- Mand. (Mandata)
	- Sim. (Similitudines)

¹¹²⁵ Zkratky biblických knih podle ČEP.

¹¹²⁶ Zkratky deuterokanonických, apokryfních a pseudoepigrafických knih užívám podle SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Knihy tajemství 1*, s. 14.; zkratky raněkřesťanských a dalších spisů užívám z větší části podle DUS, J. A., *První list Petrův*. Praha: Česká biblická společnost: Centrum biblických studií, 2017, s. 290..

Poen	De Poenitentia, Libri Duo (Ambrož)
Pol	List Polykarpův
PliM	Plinius Mladší
Sib	Sibylliny věštby (3., 4. a 5. kniha)
Tób	Tóbit / Tóbijáš
ZJos	Závěť Josefova (Závěti dvanácti patriarchů)
ZJud	Závěť Judova (Závěti dvanácti patriarchů)
ZLev	Závěť Léviho (Závěti dvanácti patriarchů)
ZRúb	Závěť Rúbenova (Závěti dvanácti patriarchů)

Ostatní zkratky

ANLEX	Friberg, Timothy, Friberg, Barbara, Miller, Neva F., <i>Analytical Lexicon to the Greek New Testament</i> . Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000. [Logos Bible software]
BDAG	Bauer, Walter, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . ed. Frederick William Danker. 3.vyd. Chicago: University of Chicago Press, 2000. [Logos Bible software]
BKR	<i>Bible svatá aneb všechna písmena Starého i Nového zákona</i> podle posledního vydání Kralického z roku 1613. [BibleWorks 9]
B21	<i>Bible, překlad 21. století</i> , Praha: Biblion, 2009. Přel. A. Flek.
CCEL	Christian Classics Ethereal Library. https://ccel.org/
ČSP	<i>Bible. Český studijní překlad</i> . Praha: Nakladatelství KMS, 2009
ČEP	<i>Bible. Písmo svaté Staré a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)</i> , podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha: Česká biblická společnost, 2006. <i>Nový zákon</i> . Český ekumenický překlad. Text odpovídá 17. (8. opravenému) vydání (2009). Vydala ČBS v roce 2011.
ELB	<i>Elberfelder Bibel</i> , revidierte Fassung 1993, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1994. [BibleWorks 9]
KJV	1769 Blayney Edition of the 1611 <i>King James Version of the English Bible</i> , Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, Canada, 1988-1997. [BibleWorks 9]
LUT	<i>Lutherbibel 1912</i> , mit Englishman's-Strong's Kodierungen, Dordrecht, 1995 [BibleWorks 9]
NAS	<i>The New American Standard Bible</i> , The Lockman Foundation, 1995 [BibleWorks 9]
NH	Nag Hammádi

- NRS *New Revised Standard Version Bible*. Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989. [BibleWorks 9]
- NZ Nový zákon
- PG *Patrologiae cursus completus..., Series graeca et orientalis*, J. P. Migne (ed.), Paris, 1857-1886 [online] Dostupné na internetu: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>
- PL *Patrologiae cursus completus..., Series latina*, J. P. Migne (ed.), Paris, 1877-1890 [online] Dostupné na internetu: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>
- LXX *Septuaginta* (řecký překlad SZ). A. Rahlphs (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. [BibleWorks 9]
- SZ Starý zákon
- ThWNT (TDNT) *Theologisches Wörterbuch zum Neuem Testament*, 1-10, G. Kittel – G. Friedrich (ed.), Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979. *Theological Dictionary of the New Testament*, 1-10, G. Kittel – G. Friedrich (ed.), W. Bromiley (přel. a ed.), Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1964 [Logos Bible software]
- VUL *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983 [BibleWorks 9]
- WDNT AUNE, David Edward. (ed.), *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. 1st ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003

5.2 Použitá literatura

- AASGARD, Reidar, „Brotherly Advice“ : Christian Siblingship and New Testament Paraenesis. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research 125, sv. 2004, s. 237–265.
- ADAM, Martin, Vrstvení apelativních složek jako přesvědčovací strategie v závěrečných oddílech českých a anglických kázání. In: *Časopis pro moderní filologii*. 2019, sv. 101, s. 7–20.
- AITKEN, Ellen Bradshaw, Portraying the temple in stone and text : the arch of Titus and the epistle to the Hebrews. In: *Gelardini, G. (ed.): Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 131–148.
- AITKEN, Ellen Bradshaw, Reading Hebrews in Flavian Rome. In: *Union Seminary Quarterly Review* [rfh]. 2005, sv. 59, č. 3–4, s. 82–85.
- AITKEN, Ellen Bradshaw, The Body of Jesus Outside the Eternal City: Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 194–209.
- ALEXANDER, Philip S., „The Parting of the Ways“ from the Perspective of Rabbinic Judaism. In: DUNN, J. D. G. (ed.), *Jews and Christians: the parting of the ways, A.D. 70 to 135*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66, s. 1–25.
- ALLEN, David L., *Lukan Authorship of Hebrews*. Nashville: B&H Academic, 2010. NAC Studies in Bible and Theology 8.
- AMBROŽ, *De Poenitentia, Libri Duo*, PL 16.
- AQUINAS, Thomas, *Biblica. Super Epistulam ad Hebraeos* [online]. ED. Ricardo M. Rom. Bonis Auris, 1998. [cit. 06.02.2021]. Dostupné na internetu: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Biblica._Super_Epistulam_ad_Hebraeos,_LT.pdf
- ATTRIDGE, Harold W., Jesus the Incarnate High Priest: Intracanonical Readings of Hebrews and John. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 95, s. 283–298.
- ATTRIDGE, Harold W., Paraenesis in a Homily (logos parakleseos), the Possible Location of, and Socialization in, 'the Epistle to the Hebrews'. In: PERDUE, LEO G., GAMMIE, JOHN G. (ed.), *Paraenesis: Act and Form*. Atlanta: Scholar Press, 1990. Semeia 50, sv. 1990, s. 211–226.

- ATTRIDGE, Harold W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. ED. Helmut Koester. Philadelphia: Fortress Press, 1989. Hermeneia - Critical and Historical Commentary on the Bible.
- AUNE, David Edward. (ed.), *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. 1st ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- BACKHAUS, Knut, Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule. In: BACKHAUS, Knut. (ed.), *Der sprechende Gott: Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 240, s. 21–48.
- BACKHAUS, Knut, How to Entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews. In: GELARDINI, Gabriella. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden: Brill, 2005, s. 149–175.
- BALZ, H., SCHNEIDER, G. (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 3. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993.
- BARCLAY, J.M.G., Mirror-reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 1987, č. 31, s. 73–93.
- BATEMAN IV, H.W., *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids, Ind: Kregel Publications, 2007.
- BAUER, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. ED. Frederick William Danker. 3.vyd. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BENESH, Dana T., Thomas Aquinas on Hebrews: The Excellence of Christ. In: *Tyndale Bulletin*. 2014, sv. 65, č. 2, s. 317–320.
- BERGER, Klaus, Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement series* 90, s. 390–396.
- BERQUIST, Jon L., Critical Spatiality and the Book of Hebrews. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 181–193.
- BLACK II, C. Clifton, The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills. In: *The Harvard Theological Review*. 1988, sv. 81, č. 1, s. 1–18.

- BONHOEFFER, D., *Christology*. [Bonhoeffer's reconstructed lectures given in 1933]. London: Collins, 1966.
- BOYARIN, Daniel, Midrash in Hebrews / Hebrews as Midrash. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Contexts*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 15–30.
- BROŽ, Jaroslav, Cesty Melchisedekovy proměny (Židovské spisy Druhého chrámu). In: BROŽ, Jaroslav. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019. *Pro Oriente: dědictví křesťanského východu* 47, s. 57–99
- BROŽ, Jaroslav, Dva nebeští prostředníci (Druhá kniha Henochova). In: BROŽ, Jaroslav. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, s. 145–170.
- BROŽ, Jaroslav, Kristus - nový velekněz podle řádu Melchisedeka. In: BROŽ, Jaroslav. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, s. 101–119.
- BROŽ, Jaroslav, *List Židům. Český ekumenický komentář k Novému zákonu*. 1.vydání. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2015.
- BROŽ, Jaroslav, Melchisedek v Listu Židům a v kumránských listech. In: KUBÍN, P. (ed.), *Sborník Katolické teologické fakulty*. Praha: Karolinum, 2000. svazek III, s. 9–23.
- BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*. 2. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- CALVIN, John, *Commentaries on the Epistle to the Hebrews* [online]. ED. A PŘEL. John Owen. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1948. [cit. 06.02.2021]. Calvins commentaries. Dostupné na internetu: <https://ccel.org>
- CASEY, M., *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*. Cambridge, Louisville: James Clarke, John Knox Press, 1991.
- COCKERILL, Gareth L., *The epistle to the Hebrews*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- CULLMANN, O., *The Christology of the New Testament*. London: SCM Press, 1959.
- CYPRIÁN, *Epistolae*, PL 4.
- DESILVA, David Arthur, *Despising shame: honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*. 2.vyd. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. *Studies in Biblical Literature* no. 21.

- DESILVA, David Arthur, *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- DESILVA, David Arthur, *The Letter to the Hebrews in social-scientific perspective*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012.
- DI SANTE, Carmine, *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*. Praha: Oikúmené, 1995.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*. Edingburgh: T&T Clark, 1998.
- DUNNILL, John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Society for New Testament Studies Monograph Series 75.
- DUS, Jan Amos, *První list Petrův*. Praha: Česká biblická společnost : Centrum biblických studií, 2017. Český ekumenický komentář k Novému zákonu svazek 18.
- DYER, Bryan R., The Epistle to the Hebrews in Recent Research: Studies on the Author's Identity, His Use of the Old Testament, and Theology. In: *Journal of Greco-Roman Christianity & Judaism* [Supplemental Index]. 2013, sv. 9, s. 104–131.
- DYER, R.Bryen, *Suffering in the Face of Death: The Social Context of the Epistle to the Hebrews*. Hamilton, Ontario: McMaster Divinity College, 2015. (disertační práce pod vedením C.L. Westfall a S.E. Porter).
- EISENBAUM, Pamela M., Locating Hebrews within the literary landscape of Christian origins. In: GELARDINI, Gabriella. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Boston, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 213–237.
- EISENBAUM, Pamela M., Ritual and Religion, Sacrifice and Supersession: A Utopian Reading of Hebrews. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 343–356.
- ELLINGWORTH, Paul, *The Epistle to the Hebrews: a Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, Concept of Paraenesis. In: STARR, James, ENGBERG-PEDERSEN, Troels. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research 125, sv. 2004, s. 47–72.
- EUSEBIUS, Pamphili, *Církevní dějiny: Ecclesiastica Historia*. PŘEL. Josef Novák. 1. vydání. Praha: Česká katolická charita, 1988. Teologické studie.
- FILIPI, Pavel, Kázání na starozákonní text: Janu Hellerovi k šedesátým narozeninám. In: *Křesťanská revue*. 1985, sv. 52, s. 78–81.

- FILIPÍ, Pavel, Verbum Solatii. Epištola Židům a pastýřská péče. In: MOLNÁR, A., SMOLÍK, J. (ed.), *Biblické studie*. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Praha: Kalich, 1982, s. 89–101.
- FILÓN, z Alexandreie, *O stvoření světa: O gigantech; O neměnnosti boží: řecko-česky*. PŘEL.Miroslav Šedina. První vydání. Praha: OIKOYMENH, 2001. Knihovna antické tradice svazek 2.
- FILÓN, z Alexandreie, *Život Mojžíšův = . Περι του βίου Μωυσεως: (řecko-česká edice)*. PŘEL.Lucie Kopecká. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2015.
- FRIBERG, Timothy, FRIBERG, Barbara, MILLER, Neva F., *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000. Baker's Greek New Testament Library 4.
- FRÖHLICH, Roland, *Dva tisíce let dějin církve*. PŘEL.Tomáš Bastl, Ondřej Bastl. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. Teologie.
- GELARDINI, Gabriella, Hebrews, an ancient synagogue homily for Tisha Be-Av: its function, its basis, its theological interpretation. In: GELARDINI, Gabriella. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 107–127.
- GELARDINI, Gabriella, Charting “Outside the Camp” with Edward W. Soja: Critical Spatiality and Hebrews 13. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 211–237.
- GEORGI, Dieter, Hebrews and the heritage of Paul. In: GELARDINI, Gabriella. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 239–244.
- GINGRICH, F.W., DANKER, Frederick William, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. second edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.
- GOODSPEED, E.J., *Die ältesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- GRASSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)*. Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag/Neukirchener Verlag, 1990.
- GRAY, Patrick, *Godly Fear: The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*. Atlanta: Society of Biblical Literature Academia Biblica, 2003.
- GRIFFITHS, Jonathan I., *Hebrews and Divine Speech*. Library of New Testament Studies. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

- GUPTA, Nijay K, Mirror-reading Moral Issues in Paul's letters. In: *Journal for the Study of the New Testament* [Atla Religion Database with AtlaSerials]. 2012, sv. 34, č. 4, s. 361–381.
- GUTHRIE, G. H., *The Structure of Hebrews: a Text linguistic Analysis*. Supplements to Novum Testamentum vol.73. Leiden/New York: E. J. Brill, 1994.
- GUTHRIE, George H., Hebrews in its First Century Contexts: Recent Research. In: SCOT MCKNIGHT AND GRANT R. OSBORNE. (ed.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker, 2004, s. 421–41.
- GUTHRIE, George H., Hebrews' use of the Old Testament : Recent Trends in Research. In: *Currents in Biblical Research* [RAMBI]. 2003, sv. 1, č. 2, s. 271–294.
- GUTHRIE, George H, Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric (recenze knihy M. Martina a J. Whitlarka). In: *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2019, sv. 62, č. 3, s. 662–665.
- HAGNER, Donald A., *Hebrews*. New International Biblical Commentary. Peabody Massachusetts: Paternoster, 1990.
- HAHN, Ferdinand, *The titles of Jesus in Christology: Their history in early Christianity*. London: Lutterworth Press, 1969.
- HAVELKOVÁ, Eliška, Eschatologický Sabat v Žd 3,7-4,11 a Bar 15. In: *Studie a Texty Evangelické Teologické Fakulty*. 2014, sv. 2014, č. 24, s. 57–82.
- HAYS, Richard B, „Here we have no lasting city“: new covenantalism in Hebrews. In: *Epistle to the Hebrews and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, s. 151–173.
- HAYS, Richard B, Mapping the Field: Approaches to New Testament Ethics. In: VAN DER WATT, Jan G. (ed.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*. Berlin, New York: De Gruyter, 2006. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 141, s. 3–20.
- HAYS, Richard B, *The moral vision of the New Testament : Community, Cross, New Creation : A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York: Harper Collins Publishers, 1996.
- HEIL, John Paul, *Hebrews: Chiastic Structures and Audience Response*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2010. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 46.
- HENGEL, Martin, *Studies in Early Christology*. Edingburgh: T&T Clark, 1995.

- HERBERT, D. (přel.) *Tractate Sanhedrin : Mishnah and Tosefta. The judicial procedure of the Jews as codified towards the end of the second century A.D.* London/New York: Society for promoting Christian knowledge/The MacMillan Company.
- HOLMES, Christopher T., *The Function of Sublime Rhetoric in Hebrews*. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II* 465.
- HOLSTEEN, Nathan D., The Trinity in the book of Hebrews. In: *Bibliotheca Sacra*. 2011, sv. 2011, č. 168:671, s. 334–346.
- HURST, L. D., *The Epistle to the Hebrews : Its background of thought*. paperback version 2005. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Society for the New Testament studies - monograph series 65.
- HURST, L.D., The Christology of Hebrews 1 and 2. In: HURST, L.D., WRIGHT, N.T. (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament: studies in Christology : in memory of George Bradford Caird*. Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 151–164.
- HUS, Jan, *O církvi*. PŘEL.František Mrázek Dobiáš, Amedeo Molnár. 1. vydání. Praha: Československá akademie věd, 1965. *Památky staré literatury české* 29.
- CHURCH, Philip, *Hebrews and the Temple: Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews*. Leiden, Boston: Brill, 2017. *Supplements to Novum Testamentum* 171.
- ISAACS, Marie E, Hebrew 13:9-16 Revisited. In: *New Testament Studies*, 1997, sv. 43, č. 2, s. 268–284.
- ISAACS, Marie E, *Sacred space: an approach to the theology of the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series* 73.
- ISAAK, Jon M., *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*. Lewiston: E. Mellen, 2002. *SBEC* 53.
- JACKSON, H. M., Christ as Archegos. In: *New Testament Studies*, 1981, č. 27, s. 381–385.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Enarratio in Epistulam ad Hebraeos*, PG, 63.
- JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilia de Melchisedeco*, PG, 56.
- JAUBERT, A. (ed.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* [online]. Paris: Éditions du Cerf, 1971. *Sources chrétiennes* 167. Dostupné na internetu: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1271:001:7225>
- JEFFORD, Clayton N., Why Bother with the Apostolic Fathers? In: *Journal for the Liberal Arts and Sciences*. 2009, č. 13, s. 40–54.

- JIRÍ OTTER, *Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení. List Židům. List Judův*. Praha: Kalich, 2009.
- JOHNSON, Luke Timothy, *Hebrews: a Commentary*. New Testament Library. Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2006.
- JOHNSON, Richard W., *Going Outside the Camp: the Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Journal for the study of the New Testament. Supplement series 209.
- KAMPLING, Rainer, Sich dem Rätsel nähern. Fragen zu den Einleitungsfragen des Hebräerbriefes. In: *Kampling, Rainer (ed.): Ausharren in der Verheissung: Studien zum Hebräerbrief*. Stuttgarter Bibelstudien. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, s. 11–34.
- KIBBE, Michael, *Godly Fear of Ungodly Failure? Hebrews 12 and the Sinai Theophanies*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- KIM, Lloyd, *Polemic in the book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?*. Princeton Theological Monograph Series. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2006. 64.
- KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard. (ed.), *Theological dictionary of the New testament. 1-10*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. PŘEL. Daniel P. Bailey. Orig. Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn, Germany, 1998, with revisions and additions for the English edition. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.
- KLAUCK, Hans-Josef, Moving in and moving out: Ethics and ethos in Hebrews. In: VAN DER WATT, Jan G. (ed.), *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*. Berlin, New York: De Gruyter, 2006. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 141, s. 417–443.
- KOESTER, Craig R., Conversion, persecution, and malaise: life in the community for which Hebrews was written. In: *Hervormde theologiese studies*. 2005, č. 61.1–2, s. 231–252.
- KOESTER, Craig R., *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2001.
- KOESTER, Craig R., Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity. In: MASON, Eric F., MCCRUDEN, Kevin B. (ed.), *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. Society of Biblical Literature 66, s. 99–120.

- KOESTER, Craig R., Hebrews, rhetoric, and the future of humanity. In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 2002, sv. 64, č. 1, s. 103–123.
- KOESTER, Craig R., „In Many and Various Ways”: Theological Interpretation of Hebrews in the Modern Period. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 299–315.
- KOMÁRKOVÁ, Božena, Novozákonní bohoslužba. In: *Křesťanská revue*. 1990, sv. 57, č. 3, s. 60–62.
- KRAUS, Wolfgang, Heb 3,7-4,11 as a Midrash on Ps 94 (LXX). In: *Florilegium lovaniense: studies in Septuagint and textual criticism in honour of Florentino García Martínez [rfh]*. Leuven: Peeters, 2008, s. 275–290.
- LAANSMA, Jon C., Hebrews: Yesterday, Today, and Future; Illustrative Survey, Diagnosis, Prescription. In: LAANSMA, Jon C., TREIER, Daniel J. (ed.), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. New York: T&T Clark, 2012, s. 1–32.
- LAANSMA, Jon C., TREIER, Daniel J. (ed.), *Christology, Hermeneutics and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*. 1. London, New York: T&T Clark, 2012.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- LANE, W. L., *Hebrews 1-8*. Dallas: Word Books Publishers, 1991. *Word Biblical Commentary* 47A.
- LANE, W. L., *Hebrews 9-13*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. *Word Biblical Commentary* 47B.
- LANGRAF, Paul David, The structure of Hebrews: a word of exhortation in light of the Day of Atonement. In: BAUCKHAM, Richard. (ed.), *A cloud of witnesses: the theology of Hebrews in its ancient contexts*. London, New York: T&T Clark, 2008. *Library of New Testament Studies* 387, s. 19–27.
- LARSSON, E., How Mighty was the Mighty Minority? In: HELLHOLM, David, MOXNES, Halvor, SEIM, Turid Karlsen. (ed.), *Mighty Minorities?: Minorities in Early Christianity - Positions and Strategies: Essays in Honour of Jacob Jervell on His 70th Birthday*. Oslo: Scandinavian University Press, 1995, s. 93–105.
- LINDARS, Barnabas, The Rhetorical Structure of Hebrews. In: *New Testament Studies*. 1989, sv. 35, č. 3, s. 382–406.
- LINDARS, Barnabas, *The theology of the letter to the Hebrews*. 1. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 1991.

- LOHSE, Eduard, *Teologická etika Nového zákona*. 1. vydání německy 1988. Bratislava: Serafin, 2008.
- LOUW, Johannes P. et al. (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1989.
- LUCIAN OF SAMOSATA, *The Passing of Peregrinus* [online]. PŘEL. Harmon, A. M. Dostupné na internetu: <http://www.tertullian.org/rpearse/lucian/peregrinus.htm>
- LUKEŠ, Jiří, „Rétorická kritika“ - její vznik, vývoj a přínos pro oblast novozákonní exegeze. In: *Theologická revue*. sv. 2009, č. 1–2, s. 89–107 (www.academia.edu)
- LUTHER, Martin, *Gesammelte Werke : Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. ED.Kurt Aland. Berlin: Directmedia, 2002. Digitale Bibliothek Band 63. Dostupné na CD ROM
- LUTHER, Martin, Von den Juden und ihren Lügen : Neu bearbeitet und kommentiert von Matthias Morgenstern. In: *BlickPunkt.e : Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*. 2016, sv. 4, s. 20–21.
- LUTHER, Martin, Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/1518). In: LUTHER, Martin *Gesammelte Werke : Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. Berlin: Directmedia, 2002, s. 789–882. Dostupné na CD ROM
- LUTHER, Martin, Vorrede zum Hebräerbrief (1522). In: LUTHER, Martin *Gesammelte Werke : Mit einer illustrierten Lebenschronik und einer Einführung in Werk und Theologie* [online]. Berlin: Directmedia, 2002, s. 3089–3092. Dostupné na CD ROM
- MACKIE, Scott D, Confession of the Son of God in the exordium of Hebrews. In: *Journal for the Study of the New Testament* [rfh]. 2008, sv. 30, č. 4, s. 437–453.
- MACKIE, Scott D, *Eschatology and exhortation in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- MALHERBE, Abraham J., Paraenesis in the Epistle to Titus. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 297–317.
- MARTIN, Michael W, WHITLARK, Jason A, Choosing What is Advantageous : the Relationship Between Epideictic and Deliberative Syncrisis in Hebrews. In: *New Testament Studies* [rfh]. 2012, sv. 58, č. 3, s. 379–400.
- MARTIN, Michael W., WHITLARK, Jason A., The Encomiastic Topics of Syncrisis as the Key to the Structure and Argument of Hebrews. In: *New Testament Studies*. 2011, č. 57, s. 415–439.

- MASON, Eric Farrel, The epistle (not necessarily) to the „Hebrews”: a call to renunciation of Judaism or encouragement to Christian commitment? In: *Perspectives in Religious Studies*. 2010, sv. 37, č. 1, s. 7–20.
- MATĚJEC, Cyril Tomáš, „Kněz navěky podle řádu Melchisedeka" v raněnovověké katolické exegezi. In: BROŽ, Jaroslav. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, s. 219–247.
- MATERA, Frank J., Moral Exhortation: The Relation between Moral Exhortation and Doctrinal Exposition in the Letter to the Hebrews. In: *Toronto Journal of Theology*. 1994, sv. 10, č. 2, s. 169–182.
- MATERA, Frank J., *New Testament Christology*. 1st ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999.
- MATERA, Frank J., The Theology of the Epistle to the Hebrews. In: MASON, Eric F., MCCRUDEN, Kevin B. (ed.), *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students*. Atlanta: SBL Press, 2011. Society of Biblical Literature 66, s. 189–208.
- MCCULLOUGH, J. C., “Hebrews in Recent Scholarship”. In: *Irish Biblical Studies*. 1994, č. 16, s. 66-86 (April), 108-120 (July).
- MCCULLOUGH, J. C., The Old Testament Quotations in Hebrews. In: *New Testament Studies*. 1980, č. 26, s. 363–379.
- MCKNIGHT, Scot, The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions. In: *Trinity Journal*. 1992, sv. 13NS, s. 21–59.
- MIKULICOVÁ, Mlada, Figura Christi: Melchisedek v interpretaci raněkřesťanských autorů. In: BROŽ, Jaroslav. (ed.), *Kdo byl Melchisedek? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019. Pro Oriente: dědictví křesťanského východu 47
- MIKULICOVÁ, MLADA, Vyvolený liturg (traktát „Melchisedek" z Nag Hammádi). In: Brož, J. (ed.): *Kdo byl Melchisedek?* Pavel Mervart, 2019, s. 171–217.
- MILLER, James C., Paul and Hebrews: a comparison of narrative worlds. In: *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 75, s. 245–264.
- MITCHELL, Alan C., *Hebrews*. ED. Daniel J. Harrington. Sacra Pagina Series. Collegeville: Liturgical Press, 2007.

- MOFFIT, David M., Serving in the Tabernacle in Heaven: Sacred Space, Jesus's High-Priestly Sacrifice, and Hebrews' Analogical Theology. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. *Ancient Judaism and Early Christianity* 91, s. 259–279.
- MOFFITT, David M., *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Leiden, Boston: Brill, 2011. *Supplements to Novum Testamentum* 141.
- MOULTON, J. H., MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- MUIR, Steven, The anti-imperial rhetoric of Hebrews 1.3: χαρακτήρ as a 'double-edged sword'. In: *Bauckham, R. et al. eds. : A cloud of witnesses: the theology of Hebrews in its ancient contexts*. London, New York: T&T Clark, 2008. *Library of New Testament Studies* 387, s. 170–186.
- MUSURILLO, H., *The acts of the Christian martyrs* [online]. Oxford: Clarendon Press, 1972. Dostupné na internetu: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1484:001:9658>
- NIEBUHR, Richard R., Archegos. An Essay on the Relation between the Biblical Jesus Christ and the Present-day Reader. In: FARMER, W. F., MOULE, C. F. D., NIEBUHR, R. R. (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 79–100.
- NYENDE, Peter, Why Bother with Hebrews? An African Perspective. In: *HeyĴ*. 2005, sv. XLVI, s. 512–524.
- OAKES, Peter, *Philippians. From people to letter*. Society for New Testament Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. *Monograph Series* 110.
- O'BRIEN, Peter T., *The Letter to the Hebrews*. ED. D.A. Carson. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company/Apollos, 2010. *The Pillar New Testament commentary*.
- OERTER, Wolf B., POKORNÝ, Petr. (ed.), *Rukopisy z Nag Hammádí. 1: Kodex II/2-7, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata Archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*. Vydání první. Praha: Vyšehrad, 2017. *Knihovna rané křesťanské literatury svazek* 4.
- OLBRICHT, Thomas H., Hebrews as Amplification. In: *Rhetoric and the New Testament : Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. *Journal for the study of the New testament, Supplement series* 90, s. 375–387.
- OMAR, Abdul Rashied, Embracing the „other“ as an extension of the self: Muslim reflections on the Epistle to the Hebrews 13:2. In: *Anglican Theological Review*. 2009, sv. 91, č. 3, s. 433–441.

- OROPEZA, B. J., *Churches under Siege of Persecution and Assimilation: Apostasy in the New Testament Communities, Volume 3: The General Epistles and Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- OROPEZA, B. J., The Warning Passages in Hebrews: Revised Theologies and New Methods of Interpretation. In: *Currents in Biblical Research*. 2011, sv. 10, s. 81–100.
- OWEN, John, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews with Preliminary Exercitations. Vol. I-VII* [online]. ED.W.H. Goold. Edinburgh, London: Johnstone and Hunter (Logos Bible Software), 1862. [cit. 05.02.2021]. Dostupné na internetu: WordModules.com
- PALUCHNÍK, Pavel, *A unique role of Jesus' humanity in paraenesis in the epistle to the Hebrews*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova - Evangelická teologická fakulta, 2005.
- PALUCHNÍK, Pavel, Cesta k dospělosti : Analýza problému komunity a pastorační strategie autora v listu Židům 5,11-6,12. In: *Jednota v mnohosti: sborník konferenčních příspěvků = Unity in Diversity: conference proceedings = In pluribus unitas: 2016*. 1. Chomutov: Luboš Marek, 2018. 5, s. 66–76.
- PALUCHNÍK, Pavel, Let Us Go Outside the Camp: Hebrews 13:13 and the Purpose of the Epistle. In: *Communio Viatorum*. 63, 2021/3 (přijato k publikaci)
- PETERSON, David, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge Press, 1982.
- PFITZNER, Victor C., *Hebrews*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- PLINIUS MLADŠÍ, *Dopisy*. PŘEL.Ladislav Vidman. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1988. Antická knihovna 58.
- POKORNÝ, Petr, *Od Ježíše k teologii: soubor studií*. Jihlava: Mlýn, 2008. Studie a texty Evangelické teologické fakulty č. 12 (2008/1).
- POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie..* PŘEL.Pavel Moskala, Lucie Kopecká. Praha: Vyšehrad, 2013. 00000.
- POKORNÝ, Petr, MRÁZEK, Jiří, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1993.
- POPKES, Wiard, Paraenesis in the New Testament. An Exercise in Conceptuality. In: STARR, James, ENGBERG-PEDERSEN, Troels. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 14–46.

- PORTER, Stanley E., The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (ed.), *Rhetoric and The New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Journal for the Study of the New Testament, Supplement series 90, s. 100–122.
- PŘIBYL, Stanislav, Církevní praxe v listu Židům. In: *Revue církevního práva*. sv. 2/19, č. 75, s. 11–27.
- RAMELLI, Illaria L. E., The Universal and Eternal Validity of Jesus' Priestly Sacrifice: The Epistle to the Hebrews in Support of Origen's Theory of Apokastasis. In: BAUCKHAM, Richard et al. (ed.), *A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts*. London: T&T Clark, 2008, s. 210–221.
- ROBINSON, J. A. T., *The Human Face of God*. London: SCM Press, 1977.
- RYŠKOVÁ, Mireia, *První list Tesalonickým*. 1. vydání. Praha: Centrum biblických studií: Česká biblická společnost, 2007. Český ekumenický komentář k Novému zákonu svazek 13.
- ŘÍHOVÁ, Ladislava, *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*. Centrum pro náboženský a kulturní dialog při HTF UK v Praze. Chomutov: L. Marek, 2017. Pontes pragenses svazek 79.
- SALEVAO, Iutisone, *Legitimation in the Letter to the Hebrews: the construction and maintenance of a symbolic universe*. London: Sheffield Academic Press, 2002. Journal for the study of the New Testament. Supplement series 219.
- SCHÄFER, Peter, *Rabínské židovství a rané křesťanství*. Z německého originálu Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, nakl. Mohr Siebeck Tübingen, 2010. Praha: Vyšehrad, 2017.
- SCHENCK, Kenneth L., An Archaeology of Hebrews' Tabernacle Imagery. In: GELARDINI, Gabriella, ATTRIDGE, Harold W. (ed.), *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 238–258.
- SCHENCK, Kenneth L., *Cosmology and Eschatology in Hebrews: The Settings of the Sacrifice*. ED. John M. Court. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Society for the New Testament studies - monograph series 143.
- SCHMIDT, Thomas E., Moral lethargy and the Epistle to the Hebrews. In: *The Westminster Theological Journal*. 1992, sv. 54, č. 1/2, s. 167–173.
- SOUŠEK, ZDENĚK. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti 1. Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 2013.

- SOUŠEK, Zdeněk. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. 3: Mimobiblické židovské spisy - pseudoepigrafy*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999.
- SOUŠEK, Zdeněk. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti: pseudepigrafy. 2: Mimobiblické židovské spisy*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1998.
- STARR, James, Was Paraenesis for Beginners? In: STARR, James, ENGBERG-PEDERSEN, Troels. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 73–111.
- STARR, James, ENGBERG-PEDERSEN, Troels. (ed.), *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125.
- STOLZ, Lukas, *Der Höhepunkt des Hebräerbriefs: Hebräer 12,18–29 und seine Bedeutung für die Struktur und die Theologie des Hebräerbriefs*. 1. Mohr Siebeck, 2018.
- SUETONIUS TRANQUILLUS, Gaius, *Životopisy dvanácti císařů spolu se zlomky jeho spisu o význačných literátech*. PŘEL. Bohumil Ryba, Jana Nechutová. Praha: Svoboda Servis, 1998. Historica Sv. 3.
- SUŠIL, František. (ed.), *Spisy Sv. Otcův apoštolských a Justina mučedníka*. 3. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1874.
- SVARTVIK, Jesper, Stumbling Block or Stepping Stone? On the Reception History of Hebrews 8:13. In: *Hebrews in Context*. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ancient Judaism and Early Christianity 91, s. 316–342.
- SWANCUTT, Diana M., Paraenesis in Light of Protrepis: Troubling the Typical Dichotomy. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 113–153.
- TACITUS, Publius Cornelius, *Letopisy*. PŘEL. Antonín Minařík, Antonín Hartmann. III. přepracované vydání. Praha: Svoboda, 1975. Antická knihovna svazek 27.
- THOMPSON, James W., *Hebrews*. Baker Academic, 2008. Paideia: commentaries on the New Testament.
- THOMPSON, James W., Insider ethics for outsiders: ethics for aliens in Hebrews. In: *Restoration Quarterly*. 2011, sv. 53, č. 4, s. 207–219.

- THURÉN, Lauri, On Studying Ethical Argumentation and Persuasion in the New Testament. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (ed.), *Rhetoric and The New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Journal for the Study of the New Testament, Supplement series 90, s. 464–478.
- THURÉN, Lauri, The General New Testament Writings. In: Porter, Stanley E. (ed) *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.-A.D.400)*. Leiden: Brill, 1997, s. 587–607.
- TICHÝ, Ladislav, Kam patří list Židům? In: KEŘKOVSKÝ, Jan et al. (ed.), *EPITOAYTO: Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného*. Třebenice: Mlýn, 1998, s. 213–224.
- TICHÝ, Ladislav, Slovník novozákonní řečtiny. In: *ŘECKO-ČESKÝ NOVÝ ZÁKON*. 2. Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 1556–1758.
- TICHÝ, Ladislav, Smlouva v Listu Židům. In: TICHÝ, Ladislav et al. (ed.), *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta UP, 2007, s. 127–148.
- TICHÝ, Ladislav, *Úvod do Nového zákona*. 2., přeprac. vyd. Svitavy: Trinitas, 2003. Studium sv. 166.
- TÖNGES, Elke, The Epistle to the Hebrews as A „Jesus-Midrash“. In: GELARDINI, Gabriella. (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods - New Insights*. Leiden, Boston: Brill, 2005. Biblical Interpretation Series 77, s. 89–105.
- ÜBELACKER, Walter G, Hebrews and the implied author's rhetorical ethos. In: *Rhetoric, ethic, and moral persuasion in biblical discourse: essays from the 2002 Heidelberg conference*. New York: T & T Clark International, 2005, s. 316–334.
- ÜBELACKER, Walter G, Paraenesis or Paraclesis - Hebrews as a Test Case. In: *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2005. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (BZNW) 125, sv. 2004, s. 319–352.
- URBAN, Jan, *Svědkové víry: úvahy o galerii mužů a žen víry podle Židům 11*. Praha: Církev bratrská, 1984.
- VANHOYE, Albert, *A Different Priest: The Letter to the Hebrews*. For the English Edition: Rafael Luciani (ed), Leo Arnold (transl). Miami: Convivium Press, 2011. *Rhetorica semitica*.
- VARCL, L., SOKOL, J., DRÁPAL, D. (přel.), *Spisy apoštolských otců. 3. revid. vydání. Praha: Kalich, 2004. Studijní texty sv. 2*.
- WEDDERBURN, A. J. M., The „Letter“ to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter. In: *New Testament Studies*. 2004, sv. 50, č. 3, s. 390–405.

- WEISS, H.-F., *Der Brief an die Hebräer*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- WHITLARK, Jason A., *Resisting Empire: Rethinking the Purpose of the Letter to 'the Hebrews'*. London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- WHITLARK, Jason A., The Warning against Idolatry: An Intertextual Examination of Septuagintal Warnings in Hebrews. In: *Journal for the Study of the New Testament*. 2012, sv. 34, č. 4, s. 382–401.
- WILLIAMSON, R., Hebrews 4:15 and the Sinlessness of Jesus. In: *The Expository Times*. 1974, č. 1, Vol. 86, s. 4–8.
- WILLS, Lawrence, The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity. In: *The Harvard Theological Review*. 1984, sv. 77, č. 3/4, s. 277–299.
- WILSON, Stephen G., *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- WRIGHT, N.T., *Paul: In Fresh Perspective*. (1.vyd. 2005). Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- YOUNG, Norman H., „Bearing his reproach“ (Heb 13.9-14). In: *New Testament Studies* [rfh]. 2002, sv. 48, č. 2, s. 243–261.
- ZIMMERMANN, Ruben, The “Implicit Ethics” of New Testament Writing: A Draft on o New Methodology For Analysing New Testament Ethics. In: *Neotestamenica*. 2009, sv. 43, č. 2, s. 399–423.