

VERBUM SOLATII

Epištola Židům a pastýřská péče

Pavel Filipi

Epištolu Žd jsme zvyklí spojovat s problematikou liturgickou. Avšak kultické názvosloví, jímž je tato epištola přeplněna, slouží prokazatelně jinému záměru: výkladům o jedinečnosti vykupitelského božího díla v Kristu, která zpětně odhodnocuje pokusy o svou liturgickou reprezentaci. Tak lze vysvětlit, že historik křesťanské bohoslužby shledává v epištole tak nečetné a nejisté údaje<sup>1</sup>.

Ježíš však v epištole Žd není nazýván jen LEITÚRGOS (8,2), nýbrž i POIMÉN MEGAS (13,20). Tento titul není v novozákonním písemnictví obvyklý<sup>2</sup>.

Avšak nejde jen o tuto terminologickou indicii, která se kromě toho vyskytuje na místě textově-kriticky nikoli nesporném<sup>3</sup>. Zvláštní pastorální motiv je v úvahách epištoly přítomen především věcně. Řada autorů komentářů a studií jej registruje (Michel, Kuss, Grässer a j.)<sup>4</sup>.

Detailnější rozbor tohoto motivu může být příspěvkem k otázce místa pastorační a jejího vztahu k praxi bohoslužebné<sup>5</sup>.

## I.

Vycházíme z toho, že epištola sama sebe označuje (13,22) za "LOGOS TÉS PARAKLÉSEÓS. Tím je dán směr našich úvah, ale i jejich omezení. Omezení potud, že pastýřský motiv v Žd je zakomponován do projevu, určeného nikoli jednotlivci, nýbrž celému sboru (či podle některých vykladačů: skupině ve sboru). Zato významový okruh PARAKLÉSIS vede dosti zřetelně dovnitř sborů, k souboru činností pastorálních<sup>6</sup>.

Ojedinele označuje tento termín i řeč misijní (1 Tes 2,3; Sk 2,40). Ze Sk 13,15-49 vyznívá, že LOGOS PARAKLÉSEÓS měl místo v synagogální bohoslužbě (srv. 1 4, 21), přičemž perikopa pointovaně sděluje, jak oslovení, určené synagoze, přešlo v kázání pohandm. Převahou je však paraklése určena těm, kdo již Krista přijali (srv. např. 1 Tm 6,2; Ti 2,6). V této rovině mohou být koncipovány celé epištoly (kromě Žd ještě 1 P - 5,12 - a Ju - 3 -), a zvláště jejich parenetické části (Ř 12,1; 2 K 10,1; Ef 4,1; 1 Tes 4,1). Skoro pravidelně je odvedena pozornost od autora k autoritě těchto paraklése, a to odkazy typu "skrze milosrdenství boží" (Ř 12,1), "v Pánu Ježíši" (1 Tes 4,1) a pod. A 2 K 1,3-4 nabízí pregnantní paradigma všeho, co se jmenuje paraklése. Paraklése patří mezi projevy Ducha (Sk 11,23-24; Ř 12,8). Zvláštní "charisma consolationis" je uvedeno 1 K 14,3.31 v souvislosti s prorockým, snad jako jeho součástí<sup>7</sup>.

Kontexty a paralelismy ukazují, že paraklése je obsažena určena snahou vyložit zvěst evangelia do situace posluchačů v jednotlivých ohroženích, jimiž na ně doléhá přítomný věk. Odtud má svou u r č i t o s t (MARTYRESTHAI, ELENCHHEIN aj.) i svůj zřetel k ú č i n k u na posluchače (PARAMYTHEISTHAI, STERIZEIN, OIKODOMEIN aj.). To je jejím distinktivním znakem, nikoli to, zda se obrací k jednotlivci nebo ke skupině.

Sledujeme tedy pastorální motiv křesťanského k á z á - n í , které si klade cílem nově vyjádřit potěšení a napomenutí evangelia posluchačům, jejichž víra je vystavena zkouškám.

## II.

"Nevýslovně hlubokou lidskost" konstatuje u c h r i s - t o l o g i c k ý c h výkladů epištoly Žd E. Schillebeeckx<sup>8</sup>.

Pastorální motiv nestanovil sice ústřední téma listu, ale hluboce ovlivnil způsob, jakým je toto základní téma traktováno. Neubráníme se dojmu, že autorův starostlivý zájem o posluchače prohloubil, zpřesnil a rozšířil obzor jeho teologického poznání a dal vyniknout novým momentům zvěsti.

Žd klade otázku po smyslu Kristova díla jako otázku jeho účinku. Kristus - jako poníženy a trpící i jako vyvýšený a oslavený, jedná pro nás, v našem zájmu, k našemu prospěchu. Není nesnadné rozeznat tento úběžník i v rozsáhlých výkladech o Kristově velekněžské cti a funkci (7,1 - 10,18). Kristus je na boží pravici "pro nás" (HYPER 5,1; 6,20; 7,25; 9,24), aby se přimlouval (ENTYANCHANEIN 7,25 srv. Ř 8,34; 1 J 2,1), aby se objevil před boží tváří - nyní (9,24) a už trvale (7,3; 10,14). Jde tu o svéráznou interpretaci "sedění na pravici", v níž sice motiv vlády a přemožení nepřátel není zcela umlčen (2,5-9; 10,13), ale ustupuje myšlence zástupné přítomnosti za lid<sup>9</sup>. Syn i po svém vstoupení k Otci pokračuje ve své starosti o lid. Vykupitelská obět, jejíž jednodobost Žd nepřestává podtrhávat (EFAPAX 7,27; 9,12.26nn; 10,12) pokračuje svými účinky trvale v čase (EIS TO DIÉNEKES 7,3; 10,14). Jednodobá expiační a trvalá interpelační stránka Kristova vykoupení tvoří jednotu v jediné k n ě ž s k é funkci.

Paraklétický locus této teologické konstrukce je patrně určen rozparem mezi vyznáním "Syna na pravici" a zkušeností s pokračující mocí hříchu a pokušení (srv. též 1 J 2ln). Odpověď PANTOTE ZÓN EIS TO ENTYANCHANEIN (7,25) je zvěstí, jež dostatečně umožňuje obnovit důvěru (PARRÉSIA 3,6; 4,16; 10,19.35), že vyznání platí<sup>10</sup>.

Týž paraklétický zřetel k posluchačům lze sledovat ve výkladech o Ježíšovi poníženy, jež se objevují hlavně v první části Žd. Málakterý novozákonní spis klade nejhlubší nízkost a nejvyšší důstojenství Ježíše Krista tak důrazně vedle sebe, ano pointovaně obě spojuje a přiřazuje k jedinému

títulu: Syn (srv. 5,8)<sup>11</sup>. Smysl Synova ponížení (EPREPEN 2,10) je vyjádřen jako "sourodst" (2,14) Syna a mnohých synů. Ježíš měl reálnou účast v lidském údělu a nebyla mu cizí žádná zkušenost utrpení (2,18; 4,15; 5,7n). Pro naši úvahu není rozhodující, zda za těmito výklady je již nějaké formální učení (o SYNGENEIA, METOCHÉ) a jakého je původu<sup>12</sup>. Se značnou stylistickou obratností epištola své tvrzení o příbuznosti Syna a synů (např. PEIRASTHEIS - PEIRAZOMENOI 2,18) a spěchá k teologické pointě: milosrdný, scoutrpný vykupitel (2,18; 4,15; 5,2), podobný nám ve všem, PRODRAMOS (6,20), ARCHÉGOS KAI TELEIÓTÉS (12,2).

Časté reference k tradici Ježíšových pokušení (kterou nezná Pavel) naznačují také paraklétickou intenci těchto výkladů. Následování toho, který byl vystaven pokušení, nese s sebou zkoušky, není to nic nového (J 15,18-21; 1 P 4,12), ale právě proto smí společenství následovníků očekávat a přijímat ve zkouškách reálnou pomoc (2,18; 4,16); takovou pomocí je již zvěst o poníženém (2,9) a "memoria passionis" (12,3).

Epištola črtá obraz Krista jako toho, "qui dei causam apud nos agit, causam nostram apud deum agit" (Bengel). Že v Kristu Bůh jedná pro člověka - v jeho prospěch, k jeho záchráně - to je arci obsahem všeho apoštolského kázání a jádrem evangelia. Epištola Žd nehlasá jiné evangelium. Nechce však toto "pro nobis" jenom opakovat jako společnou vyznavačskou tradici, nýbrž má odvahu nově je interpretovat, vyložit znovu svým čtenářům a posluchačům, co vyznávají o Ježíši Kristu. Užívá k tomu interpretačních postupů dosti svérázných, pro něž těžko nacházíme obdoby v ostatním novozákonním písemnictví.

### III.

Velmi zřetelným svědectvím paraklétického záměru Žd je její kompozice, v níž jsou christologické výklady

svérázným způsobem pointovány oddíly parenetickými. V těch leží její teologická váha. Mnohem zřetelněji než ve spisech pavlovských je v epištole Žd teologický výklad ve službách parenése a parenése závislá na teologickém výkladu. Tento kruh je zvýrazněn i stylisticky: parenése navazuje na předchozí výklad zpravidla jako na své zdůvodnění - DIA TOUTO, OTHEN, ÚN, TOIGARÚN atd. - a zase skoro plynule (GAR, DE a pod.) přechází ve výklad následující, na jehož vrcholu resumuje novou parenési<sup>13</sup>.

Parenétické části epištoly dávají konkrétní výraz hluboce afirmativní tendenci jejích ostatních výkladů. To platí i pro ty nečetné případy, kde parenése užívá ostrého, polemického tónu - v oddílech o tzv. nemožnosti "druhé pokání" (6,4-8; 10,26-30; 12,15-17), které mají svůj základní kladný smysl v tom, že podtrhují definitivní platnost Kristovy oběti<sup>14</sup>.

Parenése ukazují, že smyslem christologických výkladů je (re)afirmovat definitivní platnost vykoupění skrze Krista, univerzalitu Kristovy oběti, a to tentokrát ne ve smyslu geograficko-prostorovém (židé i pohané, do posledních koutů země): tento problém, který tolik zaměstnává Pavla a Lukáše, zde není vysunut do popředí. Řešen je problém univerzality v čase. Postupující čas hromadí před vyznávajícími společenství nové a nové těžkosti, jež se zdají ležet mimo dosah zvěstovaného a vyznávajícího spasení; nová problematika se zdá volat po nových řešeních, nová tíseň po doplňkových zdrojích duchovní energie. Nebezpečí apostaze, o němž epištola ví, nemá asi původ ve vnějším tlaku (srv. 10,32nn), nýbrž v tom, že "počáteční parametry" zvěstovaného Slova, křestního vyznání a sborového společenství jakoby již nestačily zvládat nové situace.

Role časového faktoru je v epištole naznačena mnohokrát, dvakrát však výslovně v detailním záběru do sborové historie: 5,12 - 6,12 a 10,32-35. V obou případech dopadá srovnání minulosti a současného stavu ve prospěch "předošlých dnů". Vyústěním však není nesmyslná výzva k návratu k počátkům (naopak: 6,1), nýbrž poukaz k tomu, co sboru (dosud, od počátku) bylo da-

rováno: PLÉROFORIA TÉS ELPIDOS (6,11) a PARRÉSIA (10,35). Důraz neleží na tom, co chybí, nýbrž na tom, co má být "až do konce" (6,11) zachováno, resp. nemá být odhozeno (10,35). Srv. též 3,6.14.

V parenetických částech objevíme snadno tři hlavní motivy. (1) Parenése prvních kapitol (do 4,13) jsou soustředěny ke slyšení a přijetí Slova, a to jako zvěstovaného, mluveného<sup>15</sup>. (2) V druhé části (4,14-10,31) dominuje motiv vyznání svobodného přístupu (PARRÉSIA) k Bohu, který věřící získává pro Kristovu obět. (3) Závěrečná část (10,32-13) je ovládána motivem "setrvání", který se promítá do různých poloh života sboru.

Jednotlivé motivy se ovšem prostupují poněkud komplikovaněji, než tu schématicky naznačujeme. Snad by bylo lépe hovořit o jediném tématu, pareneticky rozvinutém do tří souvisejících okruhů. Schéma mělo sloužit k tomu, aby jasněji vyniklo, že výklady epištoly Žd svými parenetickými koncovkami vedou posluchače v tísní tohoto věku hlouběji ke Slovu, k vyznání, do sboru, nikoli nad ně nebo mimo ně<sup>16</sup>.

Budme ještě konkrétnější: parenése vedou do bohoslužebného shromáždění, a to nejen přímou výzvou "Neopouštějte" (10,25), nýbrž i opakovaným motivem "přistupování" (PROSERCHESTHAI 4,16; 10,22; srv. 12,18.22; 10,1; ENGYZEIN 7,19). V bohoslužebném dění, k němuž podle 3,12-15 (též 12,25 v kontextu) patří i živá zvěst evangelia, přijímá sbor službu Krista, sedícího na pravici: účast na nebeské PANÉGYRIS (12,23). Eschatologická zakotvenost (ANKYRA ASPALÉS KAI BEBAIA KTL 6,19) církve, její úběžník v POLIS MELLÚSA (13,14) má svůj první a přední výraz a zároveň zdroj své obnovy v bohoslužbě.

Autor epištoly je velmi skoupný na konkrétní údaje o situaci adresátů svého kázání. Jeho nepolemický charakter nedovoluje činit přesné závěry o zhoubnosti "cizích učení" (13,9), o příčinách vytýkané stagnace (5,11-14) anebo snad hrozícího odpadlictví (3,12 aj.). Vykладаči zpravidla, když byli vyzkoušeli různé slepé uličky, končí u konstatování jakési "duchovní anémie", která nese typické a obecné znaky hnutí druhé generace. Věc lze vysvětlit tak, že v epištole máme

před sebou teologickou interpretaci situace. Epištola je LOGOS TÉS PARAKLĚSĚOS už tím, že situaci posluchačů pouze neregistruje, nýbrž podrobuje teologické reflexi; výsledkem je v našem případě diagnóza: nejvládnějším nebezpečím je ztráta eschatologické parésie, neschopnost vyrovnat se s novými skutečnostmi a tlaky (dějin) z eschatologického středu, od Krista na pravici.

O. Kuss<sup>17</sup> se domnívá, že hlavním problémem adresátů bylo "scandalum fundamentale", pohoršení kříže. Avšak plný důraz ve výkladech epištoly na sebe nestrhává "kříž", nýbrž "sedění na pravici" (8,1, srv. 1,3-14) a zájem jejího zvěstování krouží kolem OIKUMENĚ MELLÚSA (2,5). Epištola nezačíná výkladem o kříži, nýbrž o Kristově důstojenství, a tím se teprve kříž dostává do eschatologické perspektivy, jejíž slábnutí autor s obavami pozoruje. V tomto slábnutí ležela příčina ostatních jevů, i toho, že kříž se opět stal kamenem úrazu. Kde vadně vyznání Krista jako dědice všeho, který svým slovem všecko nese (1,2-3); tam se objeví tisíc a jeden důvod urážet se nad jeho nízkou postavou a charakternou podobou jeho díla ve světě, jež neobstojí ve vznešené konkurenci, když Kristus nestačí konečně ani na to, aby své vyznavače uchránil smutné zkušenosti krvavého zápasu s mocí hříchu (12,4-11) a asi ani před postupující společenskou izolovaností.

Snahou epištoly je tedy zakotvit znovu existenci společenství v eschatologickém dění, jež má univerzální platnost a dosah. Toho cíle může být dosaženo ne vyvracením jednotlivých bludů, polemikou s úchytkami anebo násilnými spely na věrnost tradici<sup>18</sup>, nýbrž novým zvěstováním onoho Slova, jež Bůh promluvil ve svém Synu (1,1). Proto je ústřední výzva - Drž se toho, co máš - tak široce podložena výklady o stabilitě, spolehlivosti a definitivní platnosti božského vykoupení v Kristu. Dokonanost tohoto vykoupení je vynata ze souvislosti přítomného věku: nebeská bohoslužba se nyní děje v nebeské svatyni (8,1nn; 9,23nn). Tím si epištola zakazuje spekulaci o procesuálním rozvíjení božského díla v čase a o jeho případných transformacích v dějinách. (Snad proto se vyhýbá i schématu dějin spásy.)

A přece se v ní čelí dojmu, že na přítomný věk už nezbyvá

nic leč repristinace, že budoucnost znamená návrat a že křesťanské společenství je odsouzené ke ztrnuté zahleděnosti do minula, ke konzervaci "deposita fidei". Vše je již uskutečněno - ale také ještě otevřeno (APOLEIPETAI 4,6,9)<sup>19</sup>. Mezitím se ovšem něco děje. Mezi počátkem a koncem se zvěstuje Slovo. Zvěstování je dynamickou stránkou božího díla v tomto čase; jím se uvádí do pohybu drama, zápas, ne už zápas nebeských bytostí a sil, nýbrž zápas o víru, poslušnost a vděčnost. Slovo má své dějiny (2,3n), ano i svou prehistorii (častokrát a rozličnými způsoby 1,1; kap. 11). Bytostnou neuzavřenost dění Slova v tomto věku vyjadřuje pojem EPANGELIA<sup>20</sup>. I evangelium se zvěstuje jako EPANGELIA (4,1 - 4,2; malá hříčka velkého dosahu). Slovo, jež osvědčilo svou spolehlivost už tolikrát, otevírá přítomnou chvíli směrem ke své budoucnosti. Proto je možno se spolehnout na TA ELPIZOMENA, Ú BLEPOMENA (11,1).

#### IV.

Důležitým způsobem, jímž boží lid zvládá svou situaci v době mezi počátkem a koncem, je služba vzájemné paraklése. Podle 3,13 tato služba těsně přiléhá ke zvěstování; 10,25 může naznačovat, že byla náplní "společných shromáždění". Tato služba patří k eschatologické existenci sboru: Koná se, dokud se říká Dnes, dokud se ještě zvěstuje evangelium milosti. Vzájemná paraklése je s tímto zvěstováním co nejužší spojena, skoro bychom řekli: je to rozměr tohoto zvěstování; v něm je podtrženo, že součástí zvěstování je eminentní zájem a péče o to, aby evangelium bylo přijato (MÉ SKLÉRYNTHÉ TIS 3,13 srv. 4,2), aby nebylo přehlaceno "klamem hříchu"<sup>21</sup>.

Smyslem vzájemné paraklése není tedy teprve kultivace ovoce přijatého Slova - i když Žd zná i to: 10,24 doporučuje, aby láska a dobré skutky nebyly ponechány každému jako

jeho soukromá záležitost, nýbrž aby se staly věcí společného zájmu, povzbuzení a dohledu. Ale paraklése začíná již v okamžiku, kdy se má rozhodnout o samém přijetí Slova. Starost o to je uložena každému údu věřícího společenství.

\*

Vzájemná pastýřská služba má dále sloužit tomu, aby až do konce vydržel a byl zachován lid celý a jako celek. Náznak toho pozorujeme již v 3,12n (HINA MÉ TIS EX HYMÓN = aby ani jeden z vás); do popředí vystupuje tento moment v 12,12n a 12,15.

Posilovat (ruce a kolena) - výzva převzatá ze sz mesiášského proroctví Iz 35,3 - má syté sz pozadí (h-z-q): původně patrně výklad dobrého znamení (orakula)<sup>22</sup>. Výraz si i v Iz 35 zachoval povahu sdělení dobré zprávy těm, kdo ji potřebují nebo očekávají (35,4; srv. Job 4,3). Jde o to, aby se i oni mohli připojit k eschatologickému procesí k Siónu (Iz 35,8-10 srv. Žd 12,22nn), k průvodu, v němž nemá být klesajících (Iz 5,27) jako jich nebylo při exodu (Ž 105,37).

Obrazy Iz 35 asi ovládají vyjadřování Žd ještě i v 12,13, třebaže je zde uveden nový citát (Př 4,26a 0'); formálně je připojen k ANORTHÓSATE (→ TROCHIAS ORTHAS), ale věcně spíše k PARALELYMENA GONATA, neboť váha druhé poloviny verše spočívá na TO CHÓLON (srv. HO CHÓLOS Iz 35,6 0'). Nejde jen o to, že chromý (spolu se slepým) je neschopen kráčet v procesí; je i diskvalifikován pro kněžství před boží tváří (Lv 21,28). Ale myšlenka míří ještě dál: chromé má být spíše uzdraveno. Uzdravování chromých je znamením mesiášského věku (Iz 35,6 → Mt 11,5 aj.). Vzájemná strážná a sílicí služba při "plachých srdcích" je znakem eschatologického společenství, v němž propuklo dění posledního času, směřující k tomu, aby při nebeské slavnosti nechyběl nikdo<sup>23</sup>.

\*

Do podobné problematiky vede také 12,15, místo nápadné už tím, že činnost, k níž vyzývá, označuje jako EPISKOPEIN. Vyzváni jsou všichni, netoliko HÉGUMENOI, o jejichž strážné péči je řečeno: AGRYPNÚSIN HYPER TÓN PSYCHÓN (13,17). Nejde tedy o úřad, nýbrž o bratrskou starostlivost.

Velmi přitažlivá je hypotéza, která pro EPISKOPEIN hledá sz podklad v hebr. b-q-r, a to přes "mbqrm", kteří stáli v čele damašské obce nové smlouvy (Jeremias). Hebrejské a aramejské b-q-r - zjišťování (zkoumáním božích znamení<sup>24</sup>) za účelem rozlišení (Lv 27,33) vede jak ke kněžskému (Lv 13,36), tak k pastýřskému kruhu činností (Ez 34,11n). V tomto ohledu je zajímavé spojení EPISKOPOS KAI POIMÉN 1 P 2,25, resp. Sk 20,28, které má analogii v Damašském spisu (Jeremias v ThWNT VI, 488).

Ale i v případě, že bychom tyto asociace nemohli předpokládat, je v Žd 12,15 vzájemná "dozorčí" služba vymezena obdobně ve věci: Jde o to zkoumat, aby ve stádcí, v bohoslužebně (CHARIS<sup>25</sup>) shromážděném společenství jednak nikdo nechyběl a jednak aby se doň nevetřel cizí duch: tedy zjišťovat za účelem rozlišení.

Slovesem HYSTEREIN je podtržena naléhavost úkolu: lhůta milosti má svůj blízký konec (podobně 4,1; 10,25; 10,37).  
- Že v RIXA PIKRIAS jde o vliv cizího náboženství, prozrazuje jednak kontext, z něhož je tento citát (či vlastně malé podobenství) převzat: v Dt 29 17 (= 18 K) jde o službu "bohům národů"; jednak také způsob, jak je označen zhoubný vliv "hořkého kořene": sloveso MIAINEIN<sup>26</sup> znamená znečištění především kultické a rituální (J 18,28).

Sotva tedy jde o to, aby nebyl dáván špatný příklad odpadnutí, jak se domnívá řada vykladačů. Mnohem spíše o to, aby do společenství nebylo vneseno něco, co tam nepatří, cizí moc, (protikristovská) duchovní orientace, dlouho utajená (ANÓ FYUSA), a přece jako kvas působící na mnohé poskvrou v tom smyslu, že "odejdou po těle cizím" (Ju 7n) jako vzápětí - obrazy plnými zvěstné symboliky (BRÓISIS) - uvedený Ezau, smilník (PORNOS), který se posléze, když se zřekl prvorozenství, připojil k cizímu společenství (Gn 26,34n). Vždyť ani "poskvrouení" nebudou v eschatologickém procesí (Iz 35,8).

V.

Všimli jsme si, že autor epištoly Žd plní své pastýřské předsevzetí už tím, že má odvahu k nové teologické tvorbě, ke smělé interpretaci zvěsti evangelia i situace posluchačů. Právě jako "pastýř" je bohoslovcem mimořádného formátu. O. Kuss<sup>27</sup> vidí v této odvěze pastýřskou příkladnost a spolu i doklad, že tvůrčí bohosloví, mobilizující všechny myšlenkové schopnosti a metodické nástroje, není zhoubou pro "praxi v terénu". Pastorální činnost není pouhým souborem praktik a technik a nekoná se pohybem odstředivým, jako by zřetel k člověku odváděl od jádra evangelijní zvěsti.

Nutnost teologické práce ve službách interpretace zvěsti se běžně uznává v úvahách o misijním kázání. Zde však jde o něco jiného: špičková teologická tvorba je ve službách paraklése, kázání, zaměřeného dovnitř společenství. To je méně běžné. A přece problém posluchače, který začíná pochybovat o platnosti svého křestního vyznání a o pravdivosti biblického poselství, není problém vymyšlený a měl by vstupovat do kazatelské a bohoslovecké tvorby častěji a metodičtěji, než se to děje. 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 nevyslovená otázka hlubší: co smím věřit o Kristu, nač se spolehnout? Až k těmto hloubkám má pronikat a promlouvat LOGOS PARAKLÉSEÓS.

Metodickým místem, na kterém se dnes tato problematika zvládá, je homiletická meditace. Augusta i Komenský radí, aby kazatel nejdříve otevřel "rejstra" či "postilu" svých posluchačů. Což je docela v linii bratrské teologie, jejíž zájem na tom, "co se z přísluhování rodí", byl tak silný, že si vymohl místo i v konfesi (VIII, 4 a 5).

Starost o to, aby zvěst působila, aby byla přijata ve víře a v poslušnosti, patří legitimně k věci samé, není to zájem

druhotný nebo nahodilý. Pastorační tvoří s predikací jeden celek, to věděl už Daněk<sup>28</sup>. Posluchač patří ke kázání tak bytostně, že Bohren neváhá jej označit za "druhý text", jehož váha je dána tím, že "první posluchač" - Bůh - se bez něj nechce obejít<sup>29</sup>.

Ovšem pozorovali jsme, že jde o respekt kvalifikovaný; posluchač je reflektován ve svém vztahu ke Slovu a k vyznání, ke službě Kristově a k bohoslužbě církve. Chtěná konkrétnost nejednoho kázání jde mimoběžně s pastorální směrnicí paraklése proto, že bere posluchače v úvahu ve všech možných směrech a rozměrech kromě tohoto nejdůležitějšího. Zvěst o Kristově kříži "pro nás" tvoří nikoli náhodnou kulisu, nýbrž je středem a zároveň úběžníkem kazatelské paraklése.

Tudy se tato paraklése nenásilně zařazuje do tradice zvěstování jako nový zvěstovatelský krok Slova, "jež jste slyšeli od počátku" (1 J 2,7n). Nová situace nevyžaduje nové Slovo, nový princip výkladu lidské existence coram Deo, vyžaduje však odvahu k bohoslovecké interpretaci, a to tak, aby jasně vyniklo, že a jak zvěst v nové situaci platí. Paraklése vstupuje do souvislosti s předchozím zvěstováním a vyznáváním. Kazatel ani posluchač nejsou "nepopsaný list", stojí v určitých "dějinách Slova", na něž se můžeme odvolat (Žd 2,1-4; 5,11nn).

Epištola Žd provádí tento vstup do tradice na závratně široké ploše, když do "oblaku svědků" přivolává postavy, děje a instituce starozákonní, ujišťující, že Bůh, který častokrát a rozličně mluvil k otcům, je též, který promluvil k nám<sup>30</sup>.

Jejich svědeckost však je paradoxní; svědčí svou zjevnou nedokonalostí, torzovitostí, nedokončeností; v příběhu staré smlouvy je nápadná mezera, která odkazuje k dokonalosti Syna na pravici, a stává se tak potěšením pro přítomný čas.

A konečně přibližuje Žd našim úvahám ještě jeden aspekt problematiky. Paraklése má smysl dostředivý; vede do shromáždění, ke Slovu, k vyznání. Tato dostředivost však není moti-

vována přirozenou snahou konzervovat a udržet církev, nýbrž je inspirována vizí božního lidu jako celku. Pastýřská charismata jsou projevem Ježíšovy prosby a Kristovy péče o to, aby z těch, které mu Otec dal, nebyl nikdo ztracen (J 17,11-15). Konečné, eschatologické svolání všech božích dětí "ode čtyř větrů", za něž se církev modlí, se promítá i do strážného zájmu o bratra, ohroženého odstředivými tlaky, jimiž působí tento věk.

### Poznámky

1. Srv. M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief (Botschaft u. Geschichte II, 160-176). Nechybí ovšem ani pokusy opačné, rekonstruuující "mši svatou podle píšto-ly Židům" (H. Middendorf). Širokou diskusí o otázce, zda a jak Žd, zejména 13,7-17, obsahuje reference k liturgické slavnosti eucharistie, shrnuje O. Kuss (Der theologische Grundgedanke des Hb, Auslegung und Verkündigung I, 320-328), sám zaujímá stanovisko střídavě vyvážené: zájem epístoly leží jinde a příležitostné zmínky nejsou pro otázku litur-gickou dost směrodatné.
2. V epistolách se objevuje už jen v 1 Pt 2,25 (spolu s EPISKOPOS) a 5,4 (ARCHIPOIMÉN). Pastýřská symbolika me-siášská ovšem v NZ neobvyklá není. V navázání na prorocké sz motivy (Jr 3,15; 23,1-4; Mi 5,3n; Ez 34,23; Iz 40,11 aj., srv. též Ž. Šal. 17,40) se objevuje u synoptiků (Mt 15,24; 10,6; 26,31 a paralely, Mt 25,32) a v J 10. Poměrně konstantní je v těchto obrazech - u proroků i u evangelistů - motiv vyhledávání, shromažďování (a třídění) stáda, v němž nemá chybět ztracený a hynoucí.
3. K problematice epistolního závěru 13,18-25 viz Ph. Viel-hauer, Gesch. der urchristl. Literatur, 240n.
4. Samostatnou studii věnoval otázce O Kuss: Der Verfasser des Hb als Seelsorger (Auslegung und Verkündigung I, 329-358).
5. K tomuto problému nejnověji: M. Seiz: Ist der Gottesdienst die Mitte der Seelsorge? (Praxis des Glaubens, 64-72).
6. "Theologie heisst im NT Didache, Seelsorge heisst Paraklese" (J. Schniewind, Theologie u. Seelsorge, EvTh VI, 1946-47, 363.)
7. K problému srv. J. Smolík, Prorocký motiv v pastýřské péči, KR XLV (1976), 74-78
8. Christus und die Christen, 231
9. Věc sama (k ní viz Heller, Kněžství a zástupnost, SAT 1, 7-25), totiž myšlenka, že oslavený Kristus odešel k Otci,

- aby tam hájil zájmy lidu, má v NZ obdoby (např. J 14,2nn; 17 aj.), nikde však není vyložena tak rozvitě a akcento-vané jako v Žd. Viz též E. Lohse: Die alttestam. Bezüge im neuttest. Zeugnis vom Tode Jesu Christi, Zur Bedeutung des Todes Jesu 110.
10. Na souvislost mezi HOMOLOGIA a PARRÉSIA v Žd správně upo-zornuje O. Michel, Der Hebräerbrief<sup>9</sup>, 99.
  11. Srv. též J. B. Souček, Utrpení Páně podle evangelií, 103.
  12. O. Kuss správně poznamenává na adresu Käsemanna pokusu vyložit 2,5 - 3,6 z pozadí gnostického mýtu: tento pokus je činěn s tolikerou výhradou a s tolika podstatnými ome-zeními, že nakonec potvrzuje teologickou samostatnost Žd (Der theol. Grundgedanke, 314). Pokud jde o METOChÉ, do-chází k podobnému závěru Hanse v ThWNT II, 830n.- Destru-ován je především "naturalistický" předpoklad gnostické spekulace; je proto povážlivé, že nový český překlad kla-de "bylo přirozené" za EPREPEN 2,10.
  13. W. Nauck (Zum Aufbau des Hb: Judentum - Urchristentum - Kirche, 199-206) uvádí tento příklad: celý výklad o vele-kněžství je uzavřen mezi 2 parenésé (4,14-16 a 10,19-22), jež jsou si užitou terminologií a myšlenkovou kadencí navzájem nápadně podobny. Hermeneutický kánon parenésí podtrhuje základní linii christologického výkladu.
  14. To dobře vystihl Luther, který jindy v těchto oddílech viděl "harten Knoten", když vykládá: "Apoštol... mluví o pádu víry v nevěru, který je způsoben bláznivou před-stavou, že by mohli být spaseni bez Krista, vlastní spravedlností." (Cit. podle Michela, 27). Hřích, který je zde vytýká, je "dobrovolný" (10,26) v tom smyslu, že se zří-ká Kristovy spravedlnosti. A o to vskutku v těchto oddí-lech jde, nikoli o předčasnou variantu novatiánského problému. - Bornkamm (Das Anathema in der urchr. Abend-mahls-liturgie, Das Ende des Gesetzes, 130) nadhazuje možnost, že tyto oddíly souvisejí s anathematy eucharis-tického rituálu.

15. Nápadně častý je v této části výskyt sloves LALEIN a AKUÉIN. Svérázná "teologie Slova" epištoly Žd je zřetelně situována do kazatelského dění. Jde o LOGOS TĚS AKOÉS 4,2. Stejně i při mnoha sz citátech v epištole je znát, že nejsou uváděny jako "argumentum e scriptura", nýbrž jako kazatelské, zvěstovatelské "loci". (Podobně Grässer 24 s odvoláním na další autory.)
16. Program, inzerovaný 5,11-6,20; toto zjištění nikterak nepochybňuje, naopak podpírá. "Vyspělí" (TELEIOI 5,14) nejsou jen někteří, schopní přijímat "hutný pokrm" esoterického učení, nýbrž jde o to, aby hutný pokrm snesli všichni (6,1-4). Skutečnost, že je zde užito názvosloví známého z mysterijních projevů, nemůže zastřít fakt, že v podstatném bodě se epištola od těchto projevů odklání; n e - c h c e být esoterickým učením. Tvrzení, že epištola "Žd jako celek je mysterijní promluvou" (Vielhauer, op. cit. 242n podle Dibelia), je možné jen v povrchním smyslu.
17. Auslegung ud Verkündigung, 352n
18. Žd arci zná fenomén tradice. Ale je to (ještě) tradice aktuálního zvěstování Slova (2,1-4). Pozornost neplatí samému procesu předávání, ani autoritě tradenta: epištola zná jediného "apoštola" - Ježíše (3,1); zvěstování potvrzuje Bůh projevy Ducha přímo (2,3). Zvěstovatelé mají svou autoritu ze Slova (13,7) a z pastýřské služby (13,17).
19. Je zajímavé, jak se epištola podařilo udržet časovou kategorií budoucnosti vzdor tomu, že modifikovala apokalyptické schéma převahou kategorií topických, prostorových nad časovými: KATAPPAUSIS, OIKUMENÉ, PATRIS, POLIS, BASILEIA, SIÓN, IERUSALEM atd. Opačný proces než v Alexandrii (Filón), kde časové schéma bylo přetvořeno ve schéma prostorové.
20. Vyskytuje se v Žd nápadně často, většinou v souvislosti s postavami, institucemi a ději SZ. EPANGELIA je v Žd "samonosná" kategorie: nepotřebuje bližšího vymezení svým předmětem; pojmu se užívá absolutně, dokonce se i sám stá-

- vá označením zaslíbené věci (10,31; 11,33). Slouží nepochybně k vyjádření dynamické a budoucnostní tendence Slova (Slova: neboť postavy a příběhy sz mají v Žd funkci zvěstovatelskou, nesou svědectví 11,2.5 aj.). Slovo vždy odkazuje před sebe. Spásné dění není ve Slově beze zbytku rozpuštěno.
21. APATÉ TĚS HAMARTIAS, podle Michela (106) výraz již převzatý (srv. Ř 7,11), označuje buďto sumu protivenství tohoto věku (podobně jako HAMARTIA 12,47), anebo (spíše) se specificky vztahuje k varujícím událostem na poušti: Nu 14,34 (srv. 14,40) je hříchem nazvána ztráta důvěry v zaslíbení pod dojmem nepříznivé zprávy zvědů. (Že "den pokušení na poušti" odpovídá událostem v Kádes, prokázal přesvědčivě O. Hofius, Katapausis.)
22. ThHWAT I, 538nn
23. Tento výklad platí bez ohledu na to, zda se rozhodneme MÉ EKTRAPÉ překládat ve smyslu technicky medicinském (aby se nevykloubilo) nebo běžněji: aby se heuhnulo, neuchýlilo z cesty.
24. Bič, Palestina II, 153
25. Michel 308n
26. V Ó' je jeho podkladem jednoznačné hebr. t-m-' (o něm v ThHWAT I, 664nn)
27. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger, 357.
28. VID 3, 112.
29. Predigtlehre 454nn. Také M. Seitz (Zum Problem der sog. Predigtmeditation: Praxis des Glaubens 22-32) doporučuje vzít posluchače do procesu tvorby kázání poměrně záhy a konkrétně, metodicky.
30. Zajímavou kapitolou by bylo sledovat výběr sz materiálu; pozornost Žd není rovnoměrně rozložena na celý příběh lidu staré smlouvy - dobu králů a proroků přeskakuje jen letmou zkratkou (srv. 11,32nn), zato prodlévá u praotců, Mojžíše a u putování pouští. Tím se také vysvětlí řada věcných nesrovnalostí v líčení izraelské bohoslužby: autor nemá na mysli chrám, nýbrž stánek.