

Eschatologický sabat v Žd 3,7–4,11 a Bar 15

Eliška Havelková

Eschatological Sabbath in Heb 3,7–4,11 and Bar 15: This article discusses the transition of the first and second century church out of the Synagogue in respect to the understanding of the Sabbath. While the rabbinic stream leads to specification of required behaviour during this feast, Christian church tends to loosen the binds connected with its practices. This free approach to Sabbath is foremost shown in the work of the authors of the letter to Hebrews and of the Barnabas' epistle, which both build upon the Jewish apocalyptic. The author of this article comes out of the Rordorf's classification of mathematics of eschatological aeons and in narrative exegesis of Heb 3,7–4,11 and Bar 15 shows how their concept of eschatological Sabbath, despite many similarities, differs. The author of Hebrews speaks of *katapausis*, the rest of God, prepared for everyone from the creation of the earth, the seventh day of creation. It is also the place of the ultimate rest, heavenly Jerusalem. In the epistle of Barnabas, on the other hand, the eschatological Sabbath is a matter of the end of the days.

Úvod

Církev došla během prvních dvou století uvědomění, že není pouze židovskou sektou. Převzala sice spisy SZ za autoritativní, ale již se rozešla s pozdější mišnaickou interpretací. Inherentní znaky židovského života, jako jsou předpisy kašrutu, rituální omývání či dodržování sabatu, velmi záhy vymizely z bohoslužebného života křesťanů. V tomto článku zběžně *monitoruji přechod* církve ze sekty v rámci synagogy do samostatné sebevědomé skupiny se svým vlastním pochopením sabatu.

Opuštění sabatu křesťany je zakotveno již v samotném Ježíšově přístupu k tomuto svátku.¹ Jak má církev interpretovat sabat? Platí pro ni vůbec ještě? Dva spisy, které se věnují příkázání o svěcení sabatu, se oba nacházely v kodexu Sinaitiku, ovšem jeden z nich se v novozákonním kánonu neudržel. Oba spisy se zcela odlišují od mišnaického přístupu zpříšňování

¹ O případech, kdy Ježíš porušil příkázání, viz níže. Zde zmíním jen odkaz na Rordorfovou interpretaci, že když se tak děje, pak proto, že Ježíš sleduje vyšší zákon, než je ten o sabatu.

pravidel chování během sabatu, oba vykládají sabat alegoricky. Epištola Židům mluví o Boží *καταπαυσις*, odpočnutí, jež je připraveno Bohem pro věřící, aby do něj vešli skrze víru. Barnabášova epištola chápe sabat zcela eschatologicky, a proto vylučuje jakoukoli snahu o dodržování tohoto svátku.

Starozákonní východiska

Sabat je jedním z nejdůležitějších židovských svátků, jeho slavením se Židé vydělovali z většinové společnosti. Sedmidenní týden nabyl své důležitosti především po babylonském exilu, ovšem kněžská teologie jej literárně zasadila na počátek, do samotného stvoření. První kapitola Genesis končí šestým dnem stvoření, druhá pak začíná ustanovením sabatu (ČEP Gen 2,2n): „Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo. A Bůh požehnal a posvětil sedmý den, neboť v něm přestal konat veškeré své stvořitelské dílo.“² Příkázání o sabatu, je pak, jako jediné z Desatera, zakotvené přímo ve stvořitelském řádu (Ex 20,8–11).

Sabatem ustanovil Bůh se svým lidem věčnou smlouvu, „berít ha olam“ (Ex 31,16)³. Má to pro ně být svatý den,⁴ nemají v něm po vzoru stvořitele dělat vůbec nic. Sobotní den si proto mají věřící naplánovat a strávit před Hospodinem, v jeho blízkosti. Všeobecný požadavek sabatu prozrazuje, že Bůh v tomto dni přebývá uprostřed svého lidu zvláštním způsobem. Závažnost ustanovení je zesílena také výhrůžkou, že každý, kdo by vykonával nějakou práci v tento den, musí zemřít (Ex 31,15).

Lze mluvit o tzv. sabbatikálním principu,⁵ jenž řídil celý život Božího lidu. Týdenní cyklus se vztahoval též na zemi zaslíbenou, která si měla odpo-

² Oba spisy, kterými se budeme podrobněji věnovat, používají tento verš ke své teologii.

³ V Tóře se setkáváme s frází „berít ha olam“ 6krát. Hospodin vzpomene na svou věčnou smlouvu, že už nevyhladí lidstvo potopou, kdykoliv bude duha. Dále např. smlouva s Abrahamem a jeho potomstvem: On jim bude Bohem, oni budou jeho lidem, na její znamení se budou chlapi osmého dne obřezávat. Bůh ustanoví smlouvu s Izákem jako smlouvu věčnou. Dodržování sabatu je smlouva věčná stejně jako uspořádání chlebu předložení před Hospodina v sobotu. Mimo Pentateuch se spojení vyskytuje ještě 10krát. David ve svých posledních slovech říká, že dostal trůn od Hospodina jako smlouvu věčnou. Izajáš si nařká, že lid věčnou smlouvu s Bohem porušuje, přesto s nimi Hospodin uzavře novou a věčnou smlouvu, která už nebude zapomenuta, nepřestane jim prokazovat dobro (tak i Jer a Ezech).

⁴ Oddělený pro Boha.

⁵ Zajímavé shrnutí významu sabatu Jenson, P. P. *Graded Holiness; A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield Academic Press 1992, s. 182–209. Autor zde mluví o celém *sabbatikálním principu* reflektujícím pojetí času.

činout každých sedm let. Každý padesátý rok byl tzv. milostivým létem, v němž se měly napravit všechny křivdy (Lv 25).

Rabínský judaismus

Pro rabínský judaismus byl důležitý především *praktický aspekt* přikázání, můžeme zde sledovat snahu zpřísnit požadavky kladené Tórou. Mišna pak především specifikuje jednotlivé příkazy⁶ a zákazy činností vhodných a nevhodných pro tento slavnostní den.⁷ Vytváří se ideál člověka, který svěťí sabat, tzv. „strážce sabatu“, „Šomer Šabat“.

Židovská apokalyptika

Kromě klasického praktického čtení přikázání o sabatu se na přelomu letopočtu vyrojilo množství jiných škol, jež se nezabývaly aktuální interpretací jednotlivých příkazů, nýbrž vykládaly text apokalyptickým způsobem. Židovská apokalyptika se tedy zabývá *eschatologickým aspektem* přikázání.

Pozdně židovská apokalyptika sice vychází z kněžské teologie stvoření, ovšem čte ji optikou Žalmu 90,4 (ČEP): „Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.“ Dochází k jakémusi „světotýdnu“, v němž má každý den 1000 let.⁸ V židovské apokalyptice je sabat popisován metaforicko-eschatologicky a lze tedy mluvit o *eschatologickým sabatu*. Je to odpočinek buď v posledním světodni tohoto stvoření,

⁶ Níže uvedené činnosti jsou vybrány vzhledem k záměru článku: V sobotu se například nesmí žnout, mnout a prosívat zrna. Zpočátku nebylo dovoleno bojovat, ovšem po masakru popsaném v 1. Mak. 2/39–41, který se udál právě o sabatu, je povoleno bránit svůj život. Je-li člověk v bezprostředním ohrožení života, smí se např. zachránit útekem. Kromě toho se smí konat bohoslužba a smí se i obřezávat.

⁷ V judaismu bylo zvykem kolem Tóry tzv. „postavit plot“, tedy rozšířit hranice příkazů a zákazů, aby se v každém případě zabránilo jejímu porušení. Takový plot mělo kolem sebe i přikázání ohledně sabatu. V Mišně je velká část druhé knihy Moed věnovaná právě tomuto svátku. Destro, A – Pesce, M. „La normativa del Levitico: Interpretazioni ebraiche e protocristiane“, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13/1 (1996), s. 26: „L'interpretazione mishnaica del testo biblico non consiste primariamente nell'elaborazione di una teoria religiosa, ma nella comprensione del come i modelli performativi e precettivi normativi del testo biblico possano essere messi in pratica. La Mishnah perciò si concentra nell'individuazione di quegli atti che rendano possibile l'esecuzione delle prescrizioni del Levitico.“ Vytvářely se seznamy povolených a zakázaných činností, které se různě překrývaly a doplňovaly. V zásadě především platilo omezit jakoukoli činnost. Vše se mělo připravit na den odpočinku.

⁸ Lane, W. L. *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, Waco, Texas: Word Books, 1991, s. 98: Postupně se vyvinul eschatologický koncept odpočinku, pravděpodobně přes synagogální kázání a školní debaty. Počátkem 2. století bylo časté téma rabínů, zda v Nu 14 a Ž 95 Boží přísaha vylučovala poutníky po Kadeši ze vstupu do jeho odpočinku i ve smyslu vyloučení z budoucího světa.

nebo může být i chápán jako odpočinek v nové zemi nového stvoření. Zejména spisy helénistického judaismu spojují odpočinek sabatu s novým nebeským světem,⁹ v němž duše odpočívá a očekává vzkříšení.

W. Rordorf ve své knize *Der Sonntag*¹⁰ shrnuje různá chápání a přichází s přehlednou tabulkou třech základních proudů pochopení eschatologického sabatu:

	Olam ha ze, tento svět		Olam ha ba, budoucí svět
A	1.–6. tisíciletí		Znovuobnovený ráj, mesiášovy dny
B ¹¹	1.–6. tisíciletí mesiášovy dny naplnění již na zemi	sabat jako pramlčení totožné s počátkem bezobsažné bezčasí	Nový eón
C ¹²	1.–6. tisíciletí	sabat jako chiliasmus mesiášovy dny předposlední svět, radikálně odlišen od nového stvoření	Nový eón

Ve všech třech teologiích se objevují motivy sedmého dne a mesiášský věk. Všechna tři chápání kladou budoucí svět do sedmého světodne. Ovšem autoři příklánějící se k variantě B a C kladou *eschatologický sabat* i mesiášskou říši ještě *do tohoto světa*. Rozdíl mezi nimi je pak v tom, že skupina B chápe eschatologický sabat jako *návrat k počátku stvoření*, v němž Bůh dlel ve svém bezčasí, ale skupina C klade eschatologický sabat

⁹ H. W. Attridge upozorňuje zejména na T Dan 5,12 a 4 Ezra 8,52, viz Attridge, H. W. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989, s. 126–127

¹⁰ Rordorf, W. *Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, AthANT 43, Zutrich: Zwingli, 1962, s. 46–79, tabulka 51.

¹¹ Odpovídá Žd.

¹² Odpovídá Bar.

do jednoho světodne s tisíciletou mesiášskou říší, která bude předcházet novému světu.¹³

Eschatologická interpretace textů týkajících se sabatu je zakotvena již v samotném hebrejském textu Starého Zákona, který kromě termínu sabat zná též termín MeNuChaH (např.: Joz 1,18, Dt 12,8–11, Ž 92, Ž 95). Slovo, které se do řečtiny překládá *καταπαυσις*, či u Filóna *αναπαυσις*, znamená odpočinek vázaný místně na zemi zaslíbenou, chápanou ve smyslu jak pozemském, tak eschatologickém. Pro interpretaci sabatu s přesahem do eschatologie nás především zajímá Žalm 95, protože je vykládán v listu Židům.

V Septuagintě, a proto i ve spisech ji citujících, je Žalm 95 připisován Davidovi. Byl to žalm, který se recitoval při vstupu do chrámu.¹⁴ Dělí se na dvě části, z nichž první, pozitivní, povzbuzuje lid Boží, aby vstoupil do chrámu a uctíval Hospodina. Ve verši 7b se změní na varování a končí velmi dramaticky. Zde je relevantní druhá část žalmu, jež se obrací na posluchače s varovným „dnes“, obdobím, v němž mají přijít před Hospodina s věřícím srdcem, uslyší-li jeho hlas. Uzavřou-li se a neodpoví-li, čeká je osud jejich praotců. Nejprve je zmíněn svár v Meribě a Masse (Ex 17,1–7 a Nu 20), kde si lid na Hospodinu vykřičel vodu ze skály. Druhý je příklad konfliktu u Kadéše. Lid vyšlý z Egypta se zde zastavil před branami země zaslíbené, ale pro nevíru a ze strachu před jejími obyvateli se rozhodl raději vrátit. Bůh se zapřísáhl, že tato generace nevzkročí do odpočínutí země zaslíbené, a tak začalo jejich čtyřicet let¹⁵ dlouhé putování. Oba příběhy spojuje zatvrzelá nevíra otců, jež ústí v bloudění.

Všimněme si motivu cesty: Z cesty do chrámu, při níž Boží lid recituje žalm, se přesouváme k cestě po poušti, ale také k cestě srdce člověka, který byl sice kdysi vysvobozen, přesto se zatvrdil a jeho srdce bloudí. Lid vstupující do chrámu k bohoslužbě musí mít na paměti všechny prohry otců, aby se jich sám mohl vyvarovat. Žalm končí bezútěšnou a pro zbloudilé poutníky bezvýchodnou Boží přísahou. Nevejdou do Božího odpočínutí.

¹³ Toto schéma s christologickými úpravami přejali křesťané. C, chiliasmus, byl ale nejoblíbenější, protože neděle, coby 8. den navazující na sabat, se v rámci chiliasmu bere jako přicházející eón, konečné naplnění. Podle tohoto pojetí je sabat pouze jakési přednaplnění, viz Rordorf, *Der Sonntag*, s. 51.

¹⁴ Elbogen, J. *Der jüdische Gottesdienst, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin: Mayer & Müller, 1907, s. 110, 115. V synagogální liturgii se na počátku sabatu čte nejprve Ž 95 a hned za ním Gen 2,1–3. Podobný sled drží i Žd 3 a 4.

¹⁵ Čtyřicet let putování pouští, z verše 10, se nevztahuje na vyvedení z Egypta, tehdy ještě lid na obtíž nebyl, ale na druhých čtyřicet let, při nichž celá generace, vyšedše z Egypta, zahynula, až na dva lidi. Nu 14,30.34 a Dt 32,2.20. Žalm 95,10 mluví o těchto druhých čtyřiceti letech.

Exkurs: Hofiova *Katapausis*

Emeritní profesor na Thübingenské univerzitě, Otfried Hofius, napsal roku 1970 svoji první knihu: „*Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*“. Kniha je hojně citována ve všech pozdějších monografiích a článcích věnujících se eschatologickému sabatu, a proto považují za vhodné ji podrobněji představit.¹⁶

Hofius vychází z Käsemannovy monografie *Das wandernde Gottesvolk* (1957), vůči jejímuž gnostickému čtení Žd 3,7–4,13 se kriticky vymezuje.¹⁷ V průběhu knihy vykládá tři možná pojetí termínu *καταπαυσις* v prvních stoletích našeho letopočtu. Jednak se chápala, jak popsal právě Käsemann, jako nejvyšší eón v gnózi coby cíl putování svobodné duše do nebe. Ovšem běžnější bylo chápat ji jako čistě lokální veličinu, místo odpočinku pro lid i pro Boha,¹⁸ či jako nejvyšší eón, *σαββατισμός* zmíněný v Žd 4,9 (podobně i Bar 15).¹⁹ Hofius se ptá po významu *καταπαυσις* i *σαββατισμός*, zda jsou identické a zda lze *καταπαυσις* číst v gnostickém smyslu slova.

¹⁶ Hofius, O. *Katapausis: die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort am Hebräerbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, s. 16. Obdivuhodné je to, že ačkoli s ním mnoho autorů nesouhlasí, neustále se k němu vrací. Ukazuje to, že své otázky uměl vhodně klást.

¹⁷ Hofius, *Katapausis*, s. 1. Käsemann považuje za hlavní téma epištoly Židům putování Božího lidu interpretované gnostickou mytickou představou o putování duše do nebe, je to cesta k dokonalosti. Podle Käsemanna tato perikopa vychází především z alexandrijsko-gnostického mudrosloví a citáty na SZ jsou sekundární – viz Käsemann, E. *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957. Podle mého názoru je v Žd cesta k dokonalosti tematizovaná opakovaným tvrzením, že Ježíš byl zdokonalen tím, co vytrpěl. Mathemata pathemata. Kristus slouží jako příklad věřícím k následování. I oni trpí tím, že jsou pronásledováni, ale v Kristu mají naději, Kristus je prodromos, předchůdce, či pionýr spasení. On prošel utrpením, křesťané tedy v jejich utrpení také dochází zdokonalování.

¹⁸ V Žd je to pak nebeský kosmos v protikladu s pozemským.

¹⁹ Hofius, *Katapausis*, s. 14 cituje Käsemanna, s. 415: Hb 4,9 „Die seltsame Verbindung von *καταπαυσις* und *σαββατισμός*. Hinter dieser Verbindung, die in der Sabbath-*καταπαυσις*-Anschauung im 15. kap. des Barnabasbriefs ihre Parallele hat, wird eine in gewissen rabinischen Texten präformierte, aber erst sowohl bei Philo, wie auch in der Gnosis voll ausgeprägte ‚Äon-Vorstellung‘ sichtbar, nach welcher Äon, der Bereich des göttlichen Geistes, der Sabbath und die Anapausis identisch ist.“

Καταπαυσις může být místem odpočinku spravedlivých na konci časů, tedy ráj,²⁰ nebo helénismem ovlivněné záhrobí,²¹ anebo mezičasí duší zemřelých, jež očekávají vzkříšení.²² Původ termínu je temný. Καταπαυσις v Žd 3 a 4 podle Hofia vychází z kontextu Žalmu 95, nikoli z gnostické literatury,²³ jak tvrdil Käsemann. Pro lepší argumentaci připojuje i podrobnou lexikální analýzu termínu MeNuChaH v Žalmu 95.²⁴ Dochází k závěru, že je jedním ze stvoření. Místem tohoto odpočinku pro Boha a jeho lid je nebeský Jeruzalém. Zaslíbení o vejítí do odpočinutí je stále platné. Ono „dnes“ v Ž 95 a Žd je čas prolomený Božím slovem v Synu. Aby ještě lépe dokázal, že καταπαυσις v Žd není gnostického původu, připo-

²⁰ Hofius jmenuje především 4. knihu Ezdrášovu jako nejdůležitější pro představu konečného místa zbožných. Podle něj přijde eón, který nyní spí, vzbudí se (7,31). Konečný ráj a místo odpočinku jsou totožné (Hofius, *Katapausis*, s. 61... paralela v 1 Klem např. 5.7. Pavel v místě nebeského odpočinku podobně jako Petr o pár veršů dále. Více viz Havelková, E. *Semantic Field of Holiness in the NT and AF*, dizertace UK ETF, Praha 2014, kapitola o svatosti v 1. Klem). Tento budoucí čas a budoucí eón je již připraven, jsou tam připravená obydlí pro zbožné. 4. Ezdr operuje s preexistencí eschata. V této skupině textů zmiňuje Hofius ještě další: Etiopský Henoch, Danův Testament, PseudoPhilo liber antiquitatum, syrská Báruchova apokalypsa a koptská Eliášova apokalypsa. Zmiňuje též rabínskou tendenci očekávat obnovení a znovusestavení nebeského Jeruzaléma, Hofius, *Katapausis*, s. 60–67.

²¹ Místo posledního odpočinku duší. Hellénský judaismus se nacházel pod vlivem řeckého mýtu o nesmrtelnosti duše, která se podle odměny vydává do různých míst. Hofius především podrobně zmiňuje starověký apokryf na Genezi o Josefovi a jeho ženě Aseneth. Josef zde v chvalozpěvu žehná své ženě a žádá Boha, aby mohla dojít odpočinku. Doslova εἰσεληθῶ εἰς τὴν καταπαυσιν σου. Zde je obrácení požadavkem pro vstup do nebeského místa pokoje, do Boží καταπαυσις. Podle mého názoru má ovšem Hofius tendenci rozumět καταπαυσις extrémně lokálně i v místech, která takto nutně být vykládána nemusí, například právě zde. Zdá se, že zrovna v případě Jos As provádí spíš eisegezi, závěr Josefovy modlitby lze totiž vykládat i jinak. Hofius místo interpretuje na s. 67: „Die Voraussetzung für das Eingehen in den himmlischen Ort der Ruhe“, nicméně zde by právě bylo vhodné text číst nikoli jako „do místa odpočinku“, ale jen prostě „dovést odpočinku“.

²² Mezičasé místo odpočinku duší. Lidské duše jdou do blaženosti, zatímco jejich těla odpočívají připravená na den zmrtvýchvstání. Jako příklad uvádí opět 4. Ezdráša a Liber antiquitatum biblicarum, také Závět Abrahamovu a Jákobovu.

²³ Co se týče gnostické literatury, lze termín najít na dvou místech (Ref VI 32,8 a Ref VIII 14,1), na nichž je identifikován se sabatem, tedy tzv. hebdomem, sedmým eónem. Nicméně ani jedno z gnostických míst neukazuje na to, že by mohly být základem pochopení καταπαυσις v Žd. (Hofius, *Katapausis*, s 32 a 33).

²⁴ Uvádí, že rabínská exegze chápe MeNuChaH v Ž 95,11 jak historicky, tak eschatologicky. Především pak lokálně jako místo odpočinutí lidu či odpočinutí Božího (Chrám, Jeruzalém, svatá zem). Zaštiťuje svou argumentaci tvrzením, že sloveso εἰσερχεσθαι se logicky pojí s nějakým místem, do něhož se vchází. Proto je καταπαυσις v epístole identická s nebem (11,14), nebeským Jeruzalémem (11,10.16, 12/22, 13/14), je to svatyně svatých nebeského chrámu. Starověké židovstvo operovalo s představou nebeského Jeruzaléma s vlastním chrámem, jehož pozemským je odrazem.

juje navíc svůj výklad jejího pojetí odpočinku.²⁵ *Σαββατισμός* je biblické hapax legomenon v Žd 4,9; mimobiblická užití²⁶ jsou pak velmi spora-
dická.²⁷ Hofius termín považuje za zpřesnění eschatologického významu
καταπαυσις,²⁸ jako odpočinutí na konci časů.²⁹

Hofius byl schopen najít odpovědi na všechny své otázky. Harmonizuje
odlišné počítání času v obou epištolách.³⁰ Bojuje s Käsemannem někdy za
cenu jednostrannosti. Jeho kniha je výborným úvodem do problematiky,

²⁵ Odpočinutí/Pokoj má božský prazáklad, je to prastav, v němž se nacházelo božské Pléróma, ale též pravlast duší. To, že na zemi *καταπαυσις* nezažíváme, je důsledkem kosmického pádu. Nicméně osvětlením shůry, ze světa světél, může být pokoj opět zje-
ven. Dosáhnutí *καταπαυσις* je ovocem gnóze, dochází se k ní po smrti a na konci částí, kdy nastane univerzální *καταπαυσις* všeho. Tento exkurz utvrzuje autora v názoru, že výroky o pokoji či odpočinutí v Žd nejsou vyvozeny z Gnóze, nýbrž že vyrůstají z eschatologicko-apokalyptického myšlení antického židovstva. Pro ilustraci porovnává styčné motivy ve 4. Ezdráša a Žd: V každém ohledu eschatologického očekávání judaismu je charakteristická víra v existenci cíle spásy připraveného Bohem, odpočinku pro bla-
žené. To, co je ve 4. Ezdrášovi *locus requietionis*, to je v Žd *καταπαυσις*. V Žd se ale především myslí na nebeskou svatyni. Jak 4. Ezdr. tak Žd učí, že nevíra a neposlušnost zavírají dveře. Ovšem jsou tu i rozdíly: „Der Hb sucht den eschatologischen ‚Ruheort‘ des Volkes Gottes im Heiligtum der Heilszeit. Das hat im 4. Ezdr keine Entsprechung“ (s. 96). Hlavní motivy popisovaného textu pocházejí bez výjimky z antického judaismu. Lze identifikovat *εβδομας* s *το ποσ της αναπαυσεως*. Bůh v sedmém coby nejvyšším nebi bydlí a tam má i své místo odpočinku.

²⁶ Mimo biblické spisy stojí za to zmínit například rabínský judaismus očekávající svět, jenž bude celý sabatem. Autor uvádí například úvod do Žalmu 92, resp. 91,1: „*ψαλμὸς ᾠδῆς εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου*“, jenž komentuje následovně: „ein Psalmlied für die zukünftige Welt, für den Tag, der ganz Sabbat und Ruhe sein wird zum ewigen Leben“ (s. 111), dále pak Targ Jer II Ex 20,2 „Weil sie dem Sabbat geerht haben, werden die Kinder Israel die zukünftige Welt in Besitz nehmen, die ganz Sabbat ist.“ A i v jiných spi-
sech se uplatňuje představa světa, který celý bude sabatem. Bůh stvořil sedmého dne celý nový věk a nový svět „*ha olam ha ba*“. Hofius klade Käsemannovi k dobru, že upozornil na podobnost s Barnabášovou 15. kapitolou, kde, jak se domnívá, je stejné pojetí saba-
tismos/*καταπαυσις*, viz Hofius, *Katapausis*, s. 113–115. Jak uvidíme níže, s tím nelze vůbec souhlasit. Zaprvé Barnabáš nemluví o sabbatismu a zadruhé se jeho časové pojetí eschatologického sabbatu, mnohem propracovanější než to v Žd, zcela liší. Porovnání obou spisů, jejich podobnosti a rozdíly, viz závěrečná část.

²⁷ Plutarchos, *Moralia*, Justin, *Dialog s Tryphem* 23,3, Epiphaniův *Panarion* ve 30. kapitole pojednává o Ebjonitech. Relevantní text je verš 2,2, dále 1. kapitola *Martyrium Petri et Pauli* a *Constitutio Apostolica* II 36,2.

²⁸ Hofius polemizuje s Käsemannem, který chápe *σαββατισμός* coby gnostický *hebdomas*, tedy sedmý a nejvyšší bohem stvořený eón, který identifikuje s filónskou *αναπαυσις*.

²⁹ První generace, již bylo podle Žd zaslíbení dáno, do tohoto druhu odpočinutí nevěšla, a proto Bůh skrze ústa Davida nechal vyhlásit nový den spásy, jenž se aktivoval příchodem Krista.

³⁰ Sedmý den se po uplynutí 6000 let prolomí v nový svět, objeví se Syn Boží, aby odsoudil svět bezbožných ke konci. Jeho příchod rozpustí starý svět se vším jeho zlem, pak i Kristus sám odpočine v 7. den a s ním jeho vykoupění. Srovnání s Barn. viz níže.

ovšem čtenář musí mít na paměti, že je těžké při dalším studiu narazit na autora, který by s ním dokázal plně souhlasit. Hofius vyvolal především diskusi, která se promítá na stránkách všech komentářů exegetujících Žd 3 a 4.

Rané křesťanství

Ježíš evangelii

Jak Rordorf dobře poznamenává,³¹ první křesťanstvo se muselo hned od začátku vyrovnávat s židovským pojetím sabatu už jen proto, že zdědilo nelehkou situaci. Ježíš se stavěl k sabatu kontroverzně,³² nicméně „On sám byl odpovědí na tu otázku, kterou svými provokacemi vzbuzoval“.³³ Podívejme se nyní ve stručnosti, jak evangelia popisují relevantní příběhy, které vypráví o Ježíšově vztahu k sabatu.³⁴ Zaměříme se podrobněji pouze na dva texty: Mt 12,1–14 a Jan 5,1–18.

Matouš 12,1–14. Tento oddíl se skládá ze dvou perikop, které mají každá své paralely v synoptických evangeliiích. První část (v. 1–8) vypráví o tom, jak sabat porušili Ježíšovi učedníci, a druhá část (v. 9–14) o tom, jak jej porušil sám Ježíš. Nesmí nám uniknout detail, že 11. kapitola končí pro nás velmi důležitým veršem (11,28): „Pojďte ke mě všichni ... a já vám dám odpočinout (ἀναπαύσω ὑμᾶς)“. Na toto prohlášení navazuje kapitola o sporech Ježíše s farizeji, o tom, zda je odpočinutí Ježíše a jeho učedníků během sabatu dostačující.

Učedníci jdou s Ježíšem v sobotu polem, dostanou hlad, mnou zrní a jedí ho. Zahlédnou je farizeové. Využijí příležitosti a stěžují si na jejich jednání u Ježíše, zodpovědného za své žáky. Jak je možné, že toleruje takovou neomalenost, to se přece *nesluší*. Ježíš vzpomene dva příklady ze SZ, v nichž jinak velmi příkladné postavy, hnány nutností, musely porušit Zákon, aby naplnily své poslání.³⁵ Davidova družina v extrémní situaci také udělala

³¹ Rordorf, *Der Sonntag*, s. 80.

³² Ježíš porušuje sabat především proto, že musí. Rordorf, *Der Sonntag*, s. 79–84. Rordorf argumentuje tak, že všechny Ježíšovy případy porušení sabatu se neuskutečnily proto, že by např. jeho učedníci umírali hladu nebo že by umírali ti, které uzdravil, ale proto, že stejně jako kněží konají bohoslužbu, tak i Ježíš, velekněz, také musel konat bohoslužbu (s. 80): „Denn Jesus hatte wohl das Sabbatgebot verletzt, aber er war die ausdrückliche Antwort auf die Frage, aus welchem tieferen Grund er das getan hatte, letztlich doch schuldig geblieben“ a především s. 82: „Er musste handeln, auch am Sabbat, um nicht sein ‚Gesetz‘, nämlich seinen Gehorsam gegenüber dem Vater, zu durchbrechen“.

³³ Rordorf, *Der Sonntag*, s. 80.

³⁴ Mt 12,1–8 / Mk 2,23–28 / Lk 6,1–5; Mt 12,9–14 / Mk 3,1–6 / Lk 6,6–11; Lk 13,10–17 a J 5,1–18.

³⁵ Interpretace zdůrazňující motiv naplnění poslání je přejatá od Rordorfa.

něco, co se nesluší, a sice Davidovi muži vzali z chrámu svatost svatostí, chleby předkládání, a snědli je, aniž byl kdokoli z nich adekvátně rituálně vybaven k takovému počínání.³⁶ Podobně i kněží v chrámu musejí zajišťovat chod bohoslužeb i o sabatu, jenže tím fakticky porušují množství z příkazů a zákazů.

Lidská nouze je zde nadřazena zákonu. Ježíš se staví na roveň krále Davida, což musí farizeje popouzet mnohem více než samotné počínání učedníků. Z pohledu farizeů to vypadá, jako by se Ježíš kromě neskonale povýšenosti navíc také vymlouval, aby tím obhájil porušení zákona svých učedníků. Ježíš naznačuje, že se nachází v situaci podobně výjimečné, jako když David směl překročit Zákon.

Druhá analogie srovnává učedníky a kněze z hlediska nevinnosti. Kněží museli zajistit chod chrámu, a proto se jim jejich práce, i když porušovali³⁷ sabat, nepočítala za hřích. Co je větší, co je svatější než chrám? A přesto i chrám je znesvěcován prací v sobotu. A je jí vskutku znesvěcován? Na rovnici chrám a sabat zvítězí chrám.

Hlad učedníků omlouvá přestoupení.³⁸ Ježíš odkazuje na Ozeáš 6,6a: „Chci milosrdenství, ne obět.“ Kdyby farizeové nejen četli, ale také rozuměli Písmům, nesoudili by nevinné, podobně jako je nenapadne odsuzovat kněze v pracující v chrámu. Syn člověka je nad chrámem, ale i nad sabatem, je to její *kyrios*. To vysvětluje jeho suverenitu. Jakožto Pán může dát sabatu nový význam, má moc rozhodnout, co znamená poslušnost, a co ne.

„Odtud šel dál a přišel do jejich synagogy,“ čteme dál ve verši 9. U výše zmiňované roztržky totiž nezůstalo. Jestliže je Ježíš pánem nad sabatem, co ještě si dovolí? V synagoze byl muž s uschlou rukou. Farizeové tohoto nemocného muže využijí ve svůj prospěch jako návnadu na Ježíše. Snaží se Ježíše nacytat, když se ho ptají, zda se tedy smí uzdravovat v sobotu? Bude Ježíš „pracovat“? Je-li prokázání milosrdenství a vysvobozování nemocných prací, pak ano. Bude pracovat jako kněží v chrámu nezávisle na tom,

³⁶ Ježíš přiznává, že za normálních okolností se nesměly chleby předkládání jíst a že svým chováním David přestoupil zákon, protože dělal něco, co mu *nebylo dovoleno*.

³⁷ Slovo, které Ježíš používá, je silné, znamená znesvěcovat, činit bezbožným.

³⁸ Rordorf polemizuje. Tvrdí, že prostý hlad neomlouvá jednání učedníků. Jediná možnost omluvit jejich jednání by byla, kdyby byli na pokraji života a smrti a mnutí klasů by jim zachránilo život. Pouhý hlad jen ukazuje na to, že se špatně připravili na sabat, a tak nemají výmluvu. Argumentuje pak tím, že Ježíš dovoluje učedníkům porušit sabat, protože je on sám Kristem, jenž vyvádí lid do eschatologického odpočinutí, o němž mluví v 11,38. Podle mého názoru však Ježíš v tomto oddílu učí, že je důležitější milosrdenství než snaha za každou cenu dodržet přikázání o sabatu. Rordorf naproti tomu říká, že Ježíš přikázání neruší a že toleruje chování učedníků jen k tomu, aby vyprovokoval diskusi. Více v Rordorf, *Der Sonntag*, s. 55–79, podkapitola s názvem *Die Stellung Jesu zum Sabbat*.

jaký den je. Přiblížilo se totiž Království nebeské a Pán se vlamuje do tohoto světa, aby zachránil nemocné.

Tento text sice vůbec nemluví o eschatologickém sabatu, ale jak jsem právě naznačila, lze v Ježíšově interpretaci sabatu spatřit obnovení onoho „dnes“, v němž je jeho lid zván do odpočinutí. Boží království se v Kristu vlamuje do tohoto světa a Pán nad sobotou přeznačuje její význam.

Jan 5,1–18 vypráví příběh muže, jenž byl Ježíšem v sobotu uzdraven u rybníku Bethesda. Podle evangelia se zde děly zázraky. Kdo se dostal k vodě, když se rozvířila, mohl být uzdraven. Chromý muž se k vodě nemohl dostat, protože neměl, kdo by ho tam odnesl, a tak bezmocně čekal na zázrak. V tomto příběhu je Ježíš zcela aktivním agentem. Vyhledne si nemocného, uzdraví ho a přikáže mu, aby se *procházel* (sic!) se svým ložem. Uzdravený člověk je zde absolutně pasivně poslušný a dělá vše tak, jak mu to Ježíš přikázal. Ovšem vykonávat práci je o sabatu zakázáno, Ježíš tak přikázal uzdravenému muži dělat něco, co se nesmí.³⁹ Farizeové se chytli na návnadu, kterou Ježíš nastražil a uzdravený muž prozradí, kdo je za vše zodpovědný. Co lze tvrdit s jistotou, je, že Ježíš toto vše zinscenoval záměrně, aby farizeům mohl zvěstovat svoji teologii sabatu (v. 17b): „Můj Otec pracuje bez přestání, a proto i já pracuji.“⁴⁰

Oba uvedené případy z evangelií končí rozhořčenými farizeji, kteří se rozhodnou Ježíše pronásledovat (Jan 5,16), ba dokonce zabít (Mt 12,14) „protože nejen znesvěcoval sobotu, ale dokonce nazýval Boha vlastním Otcem, a tak se mu stavěl na roveň“ (Jan 5,18b). Tímto svým postojem Ježíš přenechal svým učedníkům nelehkou situaci. Bude tedy pro křesťany sabat relevantním svátkem?⁴¹

Nyní, v rámci monitoringu vývoje křesťanského pojetí eschatologického sabatu, se budeme věnovat dvěma raně křesťanským textům, jež se oba specificky věnují eschatologickému sabatu. Oba spisy jsou z období kolem přelomu prvního a druhého století, oba jsou zařazeny v kodexu Sinaitiku, ovšem jen jeden vydržel v uznávaném NZ kánonu.

³⁹ Za takové provokativně ostentativní procházení se s ložem v ruce o sabatu hrozilo muži, alespoň podle zákona, ukamenování.

⁴⁰ Na tomto místě je dobré zdůraznit, že je vidět, že nemůžeme počítat s jednotnou novozákonní teologií eschatologického sabatu a vyvozovat nějaké absolutní závěry. Pokud Otec neustále pracuje, pak nemůže čekat v odpočinutí na svůj lid, jak třeba může tvrdit Žd (viz výše).

⁴¹ Ve svém článku z konference evropských teologů v Debrecenu 2011 *From Clean Hands to Clean Heart* se zabývám především tím, jak církev prvních dvou století opustila rituální zákony. Slavení sabatu je jedním z nich, vedle nutnosti umývání rukou, dietních předpisů atp. Již velmi záhy církev slavila neděli.

Epištola Židům

Jediným vskutku novozákonním místem, které se specificky věnuje eschatologickému sabatu, je 3. a 4. kapitola epištoly Židům. Jedná se o křesťanskou midraš na již mnohokrát zmíněný Žalm 95.

Autor nejprve cituje jeho výhrůžnou část (v. 7–11). Srovnáme-li text, který uvádí autor epištoly Židům se zněním LXX a MS, zjistíme, že velmi přesně cituje Septuagintu, a to dokonce i tam, kde se liší od hebrejského textu. Původní text mluví o sváru v Meribě a Masse,⁴² ovšem řecký text již interpretuje, když používá termín „παραπικρασμος“, tedy zahořknutí. Paralelismem pak zpřesňuje, že se jedná o zahořknutí na poušti. Mluví tedy o Numeri 14, o momentu, kdy se u Kadéše, před branami země zaslíbené, chtěl Boží lid otočit zpět a vrátit do Egypta.⁴³ Bůh se zde zavázal přísahou, že až na Káleba a Jozueho lid nevejde do odpočinku, a kdyby nebylo Mojžíše, byl by je zahubil všechny. Kadéš se pak stala symbolem Izraelské neposlušnosti,⁴⁴ místem, kde lid pokouší Hospodina.⁴⁵

Verše 12–15: Žd 3,12. Poté, co pisatel přečetl text, se začíná věnovat jednotlivým částem žalmu a oslovuje posluchače. Nejprve však vybere to, co si z žalmu mají zapamatovat především. Mají se starat o svá srdce, aby nebyla nevěrná.⁴⁶ Srdce je zde užito ve smyslu existenciálním, nikoli morálním.⁴⁷ Nevěřící, zlé srdce je bloudící (v. 10), je totiž odvráceno od živého Boha.⁴⁸ Nejedná se zde o nedostatek víry, je to cesta pryč od Boha.⁴⁹ Zlé srdce uvnitř člověka je zde aktivní silou, která obluzuje poutníky a bere jim víru.

Žd 3,13. Proti této síle zlého srdce zde stojí společenství, v němž se poutníci mají navzájem povzbuzovat či napomínat, protože hrozí

⁴² Viz výše. Ex 17,1–7; Nu 20, 2–13.

⁴³ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 85.

⁴⁴ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 85: „Kadesh became the symbol of Israel's disobedience, the place where God's past redemption was forgotten and where divine promise no longer impelled the people to obedience“.

⁴⁵ Ono snášení Hospodinem se pak ukazuje v Nu 14,27. V Otčenáši „neuveď nás v pokušení“. Zde je pokušení zesílené, lid Boha pokoušel zkoušením, tedy velmi, velmi pokoušel.

⁴⁶ V Sk je víra očišťovacím agentem srdcí pohanů. Opakovaně Petr obhájuje jejich místo v lidu Božím, na základě právě toho, že vírou očistil jejich srdce. Víra tedy dělá z pohanů a nepřijatelných nový Boží lid. Co teprve potom její absence.

⁴⁷ Gräßer, E. *An die Hebräer*, Teilband 1–3, EKK (17), Neukirchen-Vluyn: Benzinger, 1190, s. 185: Srdce je buď zlé, anebo je pravdivé. Člověk je bez víry, anebo s vírou, tyto si odpovídají. Srdce je zde ve smyslu hebrejského lev, tedy nikoli pojaté morálně, ale existenciálně.

⁴⁸ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 86.

⁴⁹ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 86: „The allusions to Nu 14 are significant because they indicate that unbelief is not a lack of faith or trust. It is the refusal to believe God. It leads inevitably to a turning away from God as a deliberate act of rejection“.

reálné nebezpečí zapomenutí se, či dokonce zatvrzení. Proč se mají tak vehementně povzbuzovat? Protože jsou na cestě jako praotcové vyšedší z Egypta. Protože ono „dnes“, které bylo adresováno jim, je obnoveno. Evangelium zní: „stále trvá ono dnes“. ⁵⁰ Autor tak existencionálně aplikuje starou situaci, která by jinak mohla zůstat relativně neškodná, na situaci čtenářů a ruší je v jejich zdánlivém bezpečí. Ono naléhavé „dnes“ staví člověka do situace, v níž se musí rozhodnout. ⁵¹ Cesta je zatím jasná, ale není jasné, zda po ní člověk dokáže dojít až do cíle.

Žd 3,14. Adresáti se stali dědici Krista. ⁵² Dědictví je ovšem vázáno, stejně jako i v jiných případech, kde se o něm mluví (12 nebo 6 kapitola), na neodpadnutí od milosti. Varování před odpadnutím je epištola plná. Po věřících se žádá, aby vydrželi. Připomeňme si, že epištola byla pravděpodobně psaná jako kázání do pronásledované církve, proto je pro ni motiv vytrvalosti tak důležitý. V utrpení se rozhoduje o budoucnosti. O Kristu je na několika místech Žd napsáno, že se stal dokonalým tím, co vytrpěl. Kristus je (Žd 2,10; 6,19; 12,2) vůdce a pionýr víry. Utrpení lze v epištole číst jako jakýsi prubířský kámen víry. Buď čtenáře zdokonalí, jako Krista, ovšem pokud se budou chtít vzdát a vrátit se, pak dopadnou stejně jako otcové u Kaděše. Proto je vydržet ve zkouškách nejen možné, ale i nutné. ⁵³

Žd 3,15–19. Autor se vrací k žalmu a opět připomíná aktuálnost onoho „dnes.“ Klade si tři otázky. Kdo jsou ti, kdo zahořkli? Kým se Bůh znechucoval 40 let? ⁵⁴ Komu přísahal, že nevejdou? Odpověď je vždy stejná. Je to ta slavná generace, kterou Bůh mocnou rukou vyvedl z Egypta. ⁵⁵ Ano, i tak vzácní a vyvolení lidé, jako ti, kdo opouštěli ve chvatu Egypt, dokázali přijít o své dědictví. Staří praotcové, s nimiž začalo slavení Pesachu, jsou zde kladeni za špatný příklad, který není hodný následování. A nejen to, autor Židům komentuje Žalm 95,10 ve smyslu Nu 14,29: Vyvolená generace si znechutila Boha svoji zarputilou nevírou. ⁵⁶ Verš 19 uzavírá tuto část

⁵⁰ Podobné zpřítomnění „dnes“ najdeme i u Pavla, např. v 1 Kor 10,1–13.

⁵¹ Podobně jako v Dt 30,15–20.

⁵² Motiv dědictví je pro epištolu důležitý. Například v 9. kapitole se mluví dokonce podrobně o závěti, která dochází platnosti až po smrti. Musí tedy tento svět nejprve zemřít, abychom se dědictví mohli ujmout? Nebo je již naše? A co je to za dědictví? Ve 12. kapitole je o věřících napsáno, že jsou dědici podílu na svatosti, samozřejmě skrze Krista. Více viz kapitola o svatosti a čistotě v ep. Židům v dizertaci: Havelková, *Semantic Filed of Holiness in the NT and AF*.

⁵³ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 191.

⁵⁴ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 89: Autor má na mysli dvě různá období, která jsou oddělena Boží přísahou. Čtyřicet let prozřetelného vedení a čtyřicet let hněvu. Ve verši 9 je to čas spásy, ale ve v. 17 je to čas zatracení.

⁵⁵ Autor se nyní vrací k Mojžíšovi, kterého dával za příklad na začátku kapitoly.

⁵⁶ On to ovšem byl asi spíš strach.

s ponaučením: „vidíme, že nemohli vejít pro svoji nevíru.“ Se třetí kapitolou končí i vyprávění o tom, co postihlo otce.

Čtvrtá kapitola navazuje na výzvu 12. verše a aktualizuje text žalmu na situaci posluchačů. Začíná výzvou,⁵⁷ aby se nebáli těch, kdo je pronásledují, „Kenaánců“,⁵⁸ ale Boha. Z čeho mají mít strach je možná ztráta podílu na dědictví, dveře jsou stále ještě otevřené.⁵⁹ Autor sice varuje, ale zároveň přináší evangelium:⁶⁰ zaslíbení trvá,⁶¹ připravené pro ty, jimž Bůh otevřel lepší šanci svým novým „dnes“. Původní šance nebyla Bohem anulována a stále čeká na své dědice.⁶²

Žd 4,1. Zaslíbení o vejítí⁶³ do καταπαυσις trvá. Καταπαυσις se již v textu vyskytlo v citaci Žalmu 95,11, kde překládá hebrejské MeNuChaH (tedy nikoli šabat). Je to odpočinek v dobyté zemi, většinou je míněn lokálně, ale Žd na tomto místě mluví o odpočinku v zemi zaslíbené mimo tento svět.⁶⁴ Lid totiž nedošel spásy. Autor zamlčuje, že Jozue a Káleb vešli.⁶⁵ Zde se totiž nemluví o pozemském Kenaánu, ale nebeské zemi zaslíbené. Opět se καταπαυσις objevuje ještě v 3,18. Neposlušnost a spása se vzájemně vylučují.

⁵⁷ 3,12: „pozor na to, abyste neměli zlé srdce“.

⁵⁸ Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 98: připouští, že posluchači znali eschatologické pochopení „můj odpočinek“ v Žalmu 95,11 přes synagogu. Ovšem to, že nevíra způsobuje vyloučení z Božího odpočinku 3,19, zůstává v přítomnosti platné a nabývá nových, soteriologických hlubin, když je pochopeno takto eschatologicky.

⁵⁹ Attridge si dobře všímá, že ačkoli z Numeri 14,2 jasně vyplývá, že slib zůstal aktuální k naplnění i po přísaze, její aktuálnost i po obsazení Jozuem vyžaduje důkaz. Posluchači nepřišli příliš pozdě, než aby dosáhli na naplnění slibu.

⁶⁰ Επαγγελια, zvěstování, je v tomto případě velmi radostné. Navíc přímo evangelium se objevuje ve verši 2.

⁶¹ Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 97: Křesťané již na zemi dochází zaslíbených věcí. V Žd to, co Bůh zaslíbil otcům, naplnil v PJK a svůj slib nyní zopakoval ve smyslu nové smlouvy. Zaslíbení dané otcům nepřestalo platit.

⁶² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 201: Ono právě naplněné zaslíbení je očištění dosažené skrze Syna a naše spojení s ním. Je to zaslíbení, které se ještě má naplnit: zaslíbené věčné dědictví 9,13; *eschatologický šabat* 4,9; *neotřesitelná říše* 12,26.28 a *lepší nebeská domovina* 11,13.

⁶³ Absurdně 4. kapitola začíná výzvou doslova „bojme se“. Absurdní je to proto, že Izraelci u Kaděše měli z obyvatel Kenaánu strach, a proto nevěřili Hospodinu. Měli z nich větší strach než z Egypťanů, nemluvě o Hospodinu.

⁶⁴ Nesouhlasím s ICC 46, kde se tvrdí, že καταπαυσις je na tomto místě ve smyslu Kenaánu, jako hmotná země zaslíbená, protože jsme stále ještě u citace. Tvrdí také, že mystický význam je dále rozpracovaný v 4,3. Nicméně jak jsme již viděli, samotný žalm vyzývá k mystickému výkladu.

⁶⁵ Gräßer se domnívá, že kdyby autor Jozuovi přiznal, že lid nakonec do země zaslíbené přivedl, byl by nemohl rozvést myšlenku, že tím, kdo je skutečně přivádí, je Ježíš (Gräßer, *An die Hebräer*, s. 181n.).

Žd 4,2. Ve druhém verši se promítá oblíbená autorova dualita.⁶⁶ Zvěstováním evangelia se jen prohloubil původní slib.⁶⁷ Dobré zprávy byly zvěstovány v obou situacích, ovšem předchozí generaci zvěstování neprospělo, protože je nepřijala vírou.⁶⁸

Žd 4,3. Do odpočínutí se vchází vírou. Posluchači jsou zvěstováním zahrnuti mezi ty, kdo vcházejí. Ovšem jen pokud evangelium přijmou vírou, jinak nikoli. Autor se posouvá na hlubší rovinu výkladu, když mluví o tom, co bylo stvořeno při založení světa a co stále trvá. Odpočínutí trvá od založení světa.⁶⁹ Většina komentářů se domnívá, že *καταπαυσις*, o které se zde mluví, je opět ta nebeská. Otcové nevešli nikoli do Kenaánu, ale do nebeské *καταπαυσις*⁷⁰ Na časovém určení tohoto vstupu se však komentáře neshodují.⁷¹ Co se týče rozdílu „oni“ (otcové) a „my“ (adresáti epištoly), nevejítí otců se zde nevnímá jako důsledek nedostatečné, totiž nekřesťanské víry, tak jak tomu je u Barn. Křesťané jsou v Žd vystaveni stejné hrozbě odpadnutí jako kdokoli jiný.

Žd 4,4. Bez vysvětlení či úvodu si autor jakoby najednou vzpomene na další koncept vedle *καταπαυσις*, totiž *εβδομη*.

Z odpočinku chápaného jednoznačně místně (nebeská země zaslíbená) se autor bez předchozího varování přesouvá do časové dimenze. *Εβδομη*⁷² má být sedmý den, v němž Bůh podle Gn 2,2 odpočinul (*κατεπαυση*).

⁶⁶ V 7. kap. máme dvě kněžství, v 9. kap. máme dva chrámy a zde máme dvoji lid.

⁶⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 204: „Hebr denkt nicht in den Kategorien von Verheißung und Erfüllung. Sondern für ihn erneuert sich in der Gestalt des Evangeliums das alttestamentliche Verheißungswort in vertiefter Form“.

⁶⁸ Lane, *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 98: „It is a quality of response that appropriates the divine promise and recognizes the reliability of God“.

⁶⁹ Mt 25,34: království připravené pro spravedlivé od založení světa.

⁷⁰ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 207 a 208: To, že nevešli, není vnímáno antijudaisticky (protože neměli tu správnou, křesťanskou víru, což bude argumentem Barnabáše), nýbrž křesťané smějí vejít, protože je obnovena nabídka z Boží strany. „Denn daß wir die Beati possidentes wären, weil Israel ungehorsam war, ist ein von der bei Mt, Lk und Paulus vorliegenden Juden/Heiden Problematik her eingelassener Gedanke, den Hebr schon deswegen nicht denkt, weil diese Problematik bei ihm überhaupt nicht Thema ist.“

⁷¹ Komentáře se však neshodují na časovém určení tohoto vejítí, zda se jedná o futuristický presens onoho „do odpočínutí vcházíme jen my, kdo jsme uvěřili“, či nikoli. Lane tvrdí, že víra zpřítomňuje to, co je budoucí, neviditelné a nebeské, proto o těch, kdo už uvěřili, lze říci, že již vešli do Božího odpočínutí. Tudiž ono „vcházíme“ Lane vnímá jako opravdu současnou záležitost, viz *Word Biblical Commentary, Vol. 47, Hebrews*, s. 99. Stejně tak i Attridge tvrdí, že se zde jedná o komplexní proces, na němž se většíc podílí už nyní, ačkoli to ještě v budoucnu vyústí, viz Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 126. Zatímco ICC 51 a Hofius tomuto místu rozumí jako zaslíbení do budoucnosti.

⁷² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 210: Hebdomé je v celém NZ jen zde. Rozumí se tím eschatologický sabat. Rabínská apokalyptika zná místo odpočinku, tedy sedmý eón coby sabat,

Toto Boží odpočinutí trvajícím od založení světa je připraveno pro všechny, kdo věří. Citovaný text tedy autor používá, aby ukázal na druhou dimenzi svého pochopení *καταπαυσις* jako *eschatologického* sabatu.⁷³ Bůh odpočinul ode všech svých činů, to je odpočinek v *hebdomu*, který stojí mimo lidskou historii.

Žd 4,5n. Jediný důvod, proč otcové nevešli do odpočinutí, byla jejich nevíra. Existuje-li totiž někdo, kdo by ještě mohl vejít, pak pro něj ono zaslíbení stále platí. Proto zůstává nabídka otevřena těm, kdo věří.⁷⁴

Žd 4,7. Bůh tedy ustanovuje nový den, nové „dnes“.⁷⁵ Jako refrén se nám vrací dokola první verš, kterým autor začal. Bůh znovuobnovil svoji nabídku a chce lidi dovést do svého pokoje.⁷⁶ Slib zůstává otevřený. Boží zaslíbený odpočinek se zde opět nevztahuje na zemi Kenaán, ale na nebeskou realitu.⁷⁷

Žd 4,8. „Kdyby byl Jozue již uvedl lid do odpočinutí, nemluvil by Bůh o jiném, pozdějším dnu.“ Autor si zde hraje s podobností jmen Ježíše a Jozueho.⁷⁸ Vracíme se zpět před brány země zaslíbené, kde lid stojí tentokrát již podruhé. Nyní vede lid Jozue, nikoli Mojžíš. Ovšem Jozue přece do země zaslíbené vešel! Ano, ale nevešel do *καταπαυσις*. Je to podmínka nesplněná v minulosti. Kdyby byl Jozue skutečně přivedl lid do země oplývající „mlékem a strdím“, kde si bude „hrát beránek s vlkem“, pak už by zde nebyl prostor pro Mesiáše. Ani zde se tedy nemluví o pozemském Kenaánu, nýbrž o nebeské zemi zaslíbené.⁷⁹ Snad o samotné *nebeské svatyni*,

který bude znamenat obnovení země: PRE 18 (9d) Bůh učinil 7 eonů, 6 pro lidi a jeden, ten sedmý, je celý sabat a odpočinek ve věčném životě.

⁷³ Gräßer rozvíjí myšlenku, že pokud je napsáno, že Bůh odpočinul od všech svých činů, pak musela být hotová i sama *καταπαυσις* v sedmý den, již chápe jako jedno z těchto děl. Jinak by si Bůh nebyl mohl odpočinout, jinak by v ní nemohl být, viz *An die Hebräer*, s. 210. S tím nesouhlasí Lane: apokalyptická a rabínská literatura je plná názorů na eschatologické místo odpočinku připraveného od založení světa. Taková argumentace by v tomto konkrétním případě byla možná jen pokud by byl Boží odpočinek jedním ze stvoření. Ale autor sleduje Gn 2,1–2 a odděluje Boží odpočinek od jeho činů. „God's rest consists in the completion of his works, and consequently his rest has been in existence since the foundation of the world“, viz *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 99.

⁷⁴ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 212: Spása není křesťanům otevřena kvůli zamítnutí Izraele, ale protože Bůh obnovil zaslíbení. Zde se Žd liší od Barn 15.

⁷⁵ Slavnostní vyhlášení zní podobně aktuálně jako Ježíšovo vyhlášení zahájení jeho služby v Lk 4,21.

⁷⁶ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 213.

⁷⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, s. 123.

⁷⁸ Více o typologii Jozue-Ježíš v Žd v Ounsworth, R. *Joshua Typology in the New Testament*, WUNT II 328, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2012, s. 78–88.

⁷⁹ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 214: vstup do země / vstup vělekněže do svatyně. V pozemské kopii se nedocházelo naplnění nebo dokonalosti, nebyla dokonalá, byl to obraz.

do které *velekněz Ježíš otevřel cestu jako ten, kdo přivádí lid před Boha*.⁸⁰ On je ten původce spásy (Žd 2,10). Podobnosti jmen Jozue-Ježíš využívá i Barnabášova epištola.⁸¹

Žd 4,9. „*ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*“: Lidu Božím tak zůstává *σαββατισμὸς*.⁸² Stejně jako autor použil výše bez předchozího varování termín *hebdomas*, zde zavádí *σαββατισμὸς*. Tento velmi krátký verš klade minimálně tři velmi složité otázky. Kdo to je Boží lid? Co je to *σαββατισμὸς*? A v jakých časových intencích se pohybujeme?

Kdo to je Boží lid? Boží lid jsou nyní křesťané.⁸³ V epištole to jsou ti, jejichž srdce byla očištěna vírou.⁸⁴ Víra však musí být přezkoušena a o její pravosti rozhoduje jen poslušnost.

Co je to σαββατισμὸς? Jak jsme viděli výše, podrobně se hledání odpovědi věnuje Hofius. Můžeme jeho poznatky nyní srovnat s komentáři. Všichni se shodují v tom, že termín je pravděpodobně autorův neologismus, který se kromě křesťanské literatury⁸⁵ objevuje jen u Plutarcha.⁸⁶ Je to především oslava sabatu, spíše než jeho dodržování. Sabatismos je zde bližším určením konečné *καταπαυσις*, o níž je v tomto verši řeč.

V jakých časových intencích se pohybujeme? V textu čteme „*ἀπολείπεται*“, tedy přítomný čas. „Zůstává“, to je odpověď na to, že se vejítí doposud neuskutečnilo.⁸⁷ Lze je vykládat jako skutečný praesens, ale i jako

⁸⁰ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 215 a 216: Ve skutečnosti je Jozue historicky dovedl, z toho Gräßer vyvozuje, že autor epištoly odkazuje na dualismus. Kenaán nemůže být *καταπαυσις*, protože je pozemský. Pravá *καταπαυσις* představuje eschatologický sabat, do něhož církev vejde, pokud se nebude držet špatného příkladu poustníků.

⁸¹ Sice na jiném místě než v 15. kapitole, ale i v Barn. se mluví o eschatologickém vyvedení lidu mesiášským Jozuem. Jedná se o verš 12,9. Hoole komentuje následovně: „Moses therefore saith unto Jesus the son of Nun, having given him this name, when he sent him to spy out the land, take the book into thy hands and write what the Lord saith, even that the Son of God, in the last days, will cut off the whole house of Amalek from the roots.“ Komentář ICC (52) přidává navíc odkaz na Jozue 1,13, kde je taky užito již v hebrejštině MeNuChaH a nikoli sabbat. Tento výklad se tedy evidentně sám nabízí.

⁸² ČEP se rozhodl toto místo překládat časově futurem, podle mě takový výklad není nutný.

⁸³ Co všechno přejme nejstarší církev jako znaky odlišující tento lid? Viz Havelková, E. „Rituální zákony v Barnabášově epištole“, in: sborník z konference „Jednota v mnohosti“, Bratislava 2011.

⁸⁴ Pokud byli ve sboru posluchači z helénistů, mohli si teoreticky říkat, že pro ně toto zaslíbení neplatí, jejich otcové přece nepadli na poušti. Ale vírou jsou přijati do Božího lidu, spravedlivého zstatku, církve.

⁸⁵ Lane udává následující příklady: Justin, Trypho 23,3; Epiphanius x haeres 30, 2,2; mart Pet et Pau ch 1; Apost Const 2,36,2 (též viz Hof 103–6), viz Lane, *Word Biblical Commentary*, Vol. 47, *Hebrews*, s. 101.

⁸⁶ *Moralia* 166A, kde mluví o slavení sabatu.

⁸⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 218 pozn. 138: Pro Hofia je sabatismos vstup velekněžského Božího lidu do svatyně konce časů. V tomto verši se sjednocuje to, co je v listu většinou

praesentní futurum. Pokud čteme text praesentně, pak volíme *dualistické čtení*.⁸⁸ Zatímco jsme zde na zemi, již můžeme vstoupit, σαββατισμός nám zůstává, je tu pro nás, vstupujeme mysticky. Ovšem můžeme je číst i tak, že nám sice zůstává nyní,⁸⁹ ale vejdemo plně v budoucnosti, již je připravené, ale vstoupíme v budoucnu, toto je *eschatologické čtení*.⁹⁰

Žd 4,10. Ten, kdo vstupuje do καταπαυσις, je ten, kdo již odpočinul od svých skutků jako Bůh. V tomto verši se nevstupuje vírou, ale *odpočinkem*

jinak oddělováno, a sice: *již* (lid má přístup do svatyně skrze Krista) a *ještě ne* (vstup je úkol před církví). Rissi, M. *Die Theologie des Hebräerbriefs: ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, s. 128 a proti tomu opačné pochopení Hofius, *Katapausis*, s. 53nn.

⁸⁸ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 218: Dualistické pochopení časových událostí (tedy lid vstupuje Josefov život s jeho Egyptskou ženou. V 8,11 se Josef přimlouvá za svou ženu a žehná jí, aby i ona vešla do odpočinku, sabbatismu, připraveného pro vyvolené. („Obnov ji svým duchem a přeměň svojí skrytou rukou a zrychlí ji svým životem, kéž může jist chléb tvého života a může pít kalich tvého požehnání. Vyvólil jsi ji dřív, než se narodila. Kéž vejde do tvého odpočinku, který jsi připravil pro své vyvolené.“) Gräßer Josefově modlitbě rozumí tak, že Aseneth může již za života svojí vírou vstupovat do sabbatismu, může již nyní slavit eschatologický sabat ve svém životě. Upozorňuje také na podobnou argumentaci u Filóna ve spisu o Abrahamovi (Philo Abr 28–30).

⁸⁹ Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, s. 81: „...nach dem Hebr ist irdische Volk Gottes schon Zutritt zum Himmel hat, daß er also schon zu den himmlischen Dingen hinzugehört, obwohl es noch auf Erde lebt.“ Rissi říká: „vstupuje se nyní“. Dále (s. 128): Věřící již mají přístup do svatyně, nejedná se o vejtití tím, že člověk umře. My jsme ještě nevešli, protože jsme neskončili s našimi skutky. Ten, kdo vešel do katapausis odpočívá od svých skutků jako Bůh od jeho. „Wir sind noch nicht in Gottes Ruheort eingegangen – denn noch haben wir nicht aufgehört, unsre Werke zu schaffen (ale není to smrt)“. Podobně též Wendebourg, N. *Der Tag des Herrn, zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WmzANT 96, Neukirchener Verlag 2003, s. 308: Presentní eschatologie vychází z velebněšské teologie. „Für eine sachliche Priorität der präsentischen Eschatologie im Hb spricht nach Meinung einen Forscher zum anderen die zentrale Stellung der Hohenspriester-Eschatologie. Die soteriologische Kraft Christi als des Hohenpriesters entfaltet sich in der gegenwart.“ Již nyní máme svobodu v přístupu.

⁹⁰ Gräßer vyděluje čtyři možná pochopení časového umístění sabbatismu. Buď jej lze chápat jako preexistentní *olam ha ba*, nebo jej lze chápat (alexandrijsky) jako totožný s hebdomem a καταπαυσις. Další možné čtení je očima Barnabášovy epištoly se schématem šesti světů, eónů, anebo jej lze chápat v rámci gnostické představy světotýdne a světosa-batu. Autor sám dovoluje identifikovat hebdomas a καταπαυσις. Jakkoli jsou tyto čtyři představy rozdílné, jsou zároveň analogické a jednotlivé náhledy od sebe nelze striktně oddělit. Proto Gräßer nesouhlasí s Hofiovým oddělením καταπαυσις a σαββατισμός, viz Gräßer, *An die Hebräer*, s. 219; Pro Filóna je pokoj nehybnost Boží jako cíl bytí; sabbata zde odpovídá anapausis. Stejně mu rozumí i Theissen. Proti nim stojí Williamson a Hofius. Williamson (Philo 544–557) je proti spojování představ odpočinku u Filóna a Žd, s tím souhlasí i Hofius, *Katapausis*, s. 248–57.

samotným. Kdo napodobuje, resp. aoristně „napodobil“ Boha odpočinutím, ten do něj vstupuje.⁹¹

Poslední verš naší perikopy, **Žd 4,11**, vyzývá čtenáře, aby nezůstali před branami země zaslíbené, ale vírou vešli dovnitř.⁹² Vyžaduje se po nich snažení, vstup není zdarma. Způsob vejítí autor již jen skrytě připomíná varovným „pro neposlušnost nepadli“, připomíná poslušnost, víru a odpočinek.⁹³ Autor se vrací na začátek svého kázání, zpět k otcům, kteří padli na poušti. Končí však pozitivněji než samotný žalm, jenž vykládá.

Co tedy říká tento text o eschatologickém sabatu? Bůh v sedmý stvořitelský den, *hebdomas*, odpočinul. Od té doby je tento jeho odpočinek (coby veselé slavení sabatu, radování se před Bohem, *σαββατισμός*) připravený i pro ty, kdo mu patří. Lid putující pouští z Egypta je kazatelem využit jako odstrašující příklad lidí, kteří se zastaví před vstupem do odpočinku a nevejdou pro nevíru. Z textu jasně nevyplývá, zda se do tohoto odpočinutí dá vejít nyní, nebo zda se jedná o čistě eschatologický akt. Na základě textu se nelze oddat eschatologické matematice. Nelze také říci, zda autor chápe *καταπαυσις* čistě místně nebo časově, nebo zda ji chápe smíšeně. Lze ovšem vyčíst, že *καταπαυσις* je onen pravý sabat a že představuje soteriologickou a eschatologickou veličinu.

Barnabášova epištola

Barnabášova epištola z přelomu prvního a druhého století byla též součástí novozákonního kánonu. Dochovala se na Sinajském a Jeruzalémském kodexu. Jedná se však o nyní již nekanonický spis z období cca 50 let po zničení chrámu. Autor je neznámý, diskuse o autorovi sice střídavě připouští a odmítají možnost sepsání biblickým Barnabášem, to však pro nás není relevantní. Spis má především velkou hodnotu v zaznamenání oddělování se rané církve od své mateřské skupiny, judaismu. List byl adresován nejspíše židokřesťanům nebo křesťanům koketujícím s židovským prosely-

⁹¹ Jedná se o jistý druh tautologie. Tím, že se odpočine, se odpočine. Jako Bůh odpočinul. Ovšem komentáře většinou mluví buď o vstupu smrtí, anebo jakýmsi mystickým vstoupením do Boha. Bůh, po stvoření *καταπαυσις*, sám do ní vešel. Nyní, kdo vstupuje za Bohem do *καταπαυσις*, odpočívá. Anebo též: Kdo si udělá *καταπαυσις*, jako Bůh, dojde odpočinutí jako On. Autor je velmi mnohoznačný, stejně jako v předchozích verších.

⁹² Gräßer, *An die Hebräer*, s. 222: Boží lid je stále na cestě a vůbec ještě nemá jistý cíl. Pospěšme tedy, coby *vandrující lid* (x Hofius, *Katapausis*, s. 220). Ani Jozueho společenství, ani Ježíšovo nejsou vyzývána, aby čekala, ale mají jít dál, i když je cíl mimo jejich oči.

⁹³ Gräßer, *An die Hebräer*, s. 225: Kdo je neposlušný slova v Kristu, ten opakuje příklad pouštní generace, což s sebou nese důsledek, že nevejdou do odpočinutí. Věřící však jdou do odpočinutí. Tato jistota nepramení z nich, nýbrž z Boha, který chce svůj sabat slavit se svým lidem.

tismem. Vyrovnává se s následujícími tématy: Pravý smysl obětí (2), půstu (3), vytrvalost na cestě víry (4), očistění od hříchů (5), nový člověk panující (6), oběť – Ježíš (7), správný význam Jom Kippuru (8), obřízka (9), jídelní zákony (10), o kříži (11–12), role Židů (13–14), sabat (15), chrám (16), traktát dvou cest (17–21).

Co se týče svčení sabatu, Barnabášova epištola se k němu vyjadřuje v patnácté kapitole (15,1). Autor začíná, stejně jako tomu bylo v homilii Žd, citací z Písma. Vychází však od Desatera a jeho příkázání světit sabat. „Ἐπι οὖν καὶ περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον· Καὶ ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου χερσὶν καθαραῖς καὶ καρδίᾳ καθαρᾷ.“⁹⁴ Ačkoli tvrdí, že verš pochází z Desatera, není tomu tak. Ačkoli intence Dekalogu může být ve smyslu posvěcení onoho dne, explicitní je zde pouze příkaz ke svčení Božího Jména, a to ještě v pasivu. Slovní spojení „ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου“, tedy výzva: „Světěte Pánův sabat“ vůbec nepochází z Pentateuchu. Nejbližší znění najdeme v Jeremjáši 17,22 (ČEP): „Nevynášejte břemena ze svých domů v den odpočinku a nevykonávejte žádnou práci, ale *at' je vám den odpočinku svatý*, jak jsem přikázal vašim otcům“. V řečtině odpovídá Barnabášovo „Καὶ ἁγιασατε τὸ σάββατον κυρίου“ u Jeremjášovu „ἁγιάσατε τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων“.

Druhou část zmiňované citace, která se týká čistých rukou a čistého srdce, nalézají komentáře většinou v Žalmu 24,4 (ČEP): „Ten, kdo má čisté ruce a srdce ryzí, ten, kdo nezneužije mou duši, ten, kdo nepřísahá lstivě“. V řečtině pak čteme: „ἄθῳος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ“, nejedná se tedy o doslovnou citaci, ale záměr je analogický: ἄθῳος se překládá jako neposkvrněný, což ve svém důsledku vyjadřuje čistotu.⁹⁵

Druhý verš rozšiřuje základnu starozákonních citátů, z nichž autor vychází: **Barn 15,2**. Na jiném místě říká: „Budou-li moji synové zachovávat sabat, dám jim svoji milost“.⁹⁶ Až ve třetím verši se skutečně dostane k Desateru.

⁹⁴ „Ještě o sabatu je napsáno v Dekalogu, v němž mluvil na hoře Sinaj k Mojžíšovi tváří v tvář: „A světěte Pánův sabat čistýma rukama a čistým srdcem.“

⁹⁵ Zdroj, z něhož čerpal autor tento spletec veršů, není znám. Osobně bych se přiklonila k ústní tradici církve, v níž verš koloval jako přísloví či pravidlo a nikdo jej už nedokázal lokalizovat, tak jak se často děje v církvi dodnes.

⁹⁶ H. Windisch identifikuje text jako volnou inspiraci Jer 7,24n a Ex 31,13–17 „d.h. zu belegen sind nur εαν (Jer), φυλασσειν (Ex), το σαββατον (Jer Ex), τότε...-allgemeine Zusammenfassung Jer 25f“, viz Windisch, H. *Der Hebräerbrief*, Handbuch zum Neuen Testament 14, Tübingen: Mohr, 1931, s. 381.

Barn 15,3: „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ἑξ ἡμέραις τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατέπαυσεν ἐν αὐτῇ καὶ ἡγίασεν αὐτήν.“⁹⁷ Částečně je zde citována Genesis 2,2 (ČEP): „Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo.“ Autor epištoly Židům citoval týž verš, ale na rozdíl od Barnabáše jej citoval přesně. Autor ponechává z biblického originálu následující: Hospodin přestal pracovat, odpočinul a ten den posvětil. Číselná hodnota dne se nepatrně liší: v Genesis v den sedmý Hospodin dokončil, v Barnabášovi je proces rozdělen mezi den šestý (dokončil) a sedmý (odpočinul). Změna je to čistě formální.⁹⁸ Nejdůležitější je, že Hospodin sabbat požehnal a posvětil. Všimněme si hned několika styčných bodů Žd a Barn. Je zde sedmý den *hebdomas* (Žd 4,4), též se vyskytuje *καταπαυσις* nikoli v lokálním, nýbrž časovém smyslu.⁹⁹

Bar 15,4. Barnabáš zavádí explicitně eschatologickou matematiku pomocí Žalmu 90,4, a tak navazuje otevřeně na apokalyptickou židovskou literaturu. Žd se takovým otevřeným spekulacím vyhnu a text vydržel v nejasnosti, a proto tam není jasné, kdy se do *καταπαυσις* vstupuje, zda nyní, anebo v budoucnosti. Autor Barnabášovy epištoly ovšem usiluje o jednoznačnost. Proto také předtím jasně rozdělil citaci Gen 2,2 na šest a jeden den. Šest tisíc let je doba vyměřená tomuto světu, po ní Bůh ukončí vše, protože u Boha je jeden den jako tisíc. Na konci těchto šesti tisíc let přijde konec, věci budou dovedeny konce.¹⁰⁰

⁹⁷ „A učinil Bůh v šesti dnech práce svých rukou, a dokončil v den sedmý a odpočinul v něm a posvětil jej.“

⁹⁸ Ukazuje to především na to, z jakého zdroje Barnabáš čerpal. Den šestý a sedmý je obsažen v některých rukopisech, na nichž byl pravděpodobně závislý. Uvedená změna by mohla mít i dopad na interpretaci, pokud bychom chtěli začít počítat jednotlivé eóny. Respektive pokud bychom chtěli hledat rozdíly, určitě by se našly. Např. ve srovnání s Barn by se mohlo zdát, že ještě v sedmý den Hospodin práci dokončoval, zatímco v Barn jsou dvě periody jasně a zřetelně odděleny. Barnabáš pravděpodobně přizpůsobil biblický text svému milenialistickému názoru, anebo měl k dispozici jiný rukopis.

⁹⁹ Téměř všichni komentátoři Žd 3 a 4 či teologové popisující eschatologii Žd zmiňují tuto paralelu. Řekneme, že na extrémních stranách přístupu by byli Käsemann a Hofius, a to jako protiklady toho, zda se takovým čtením napříč můžeme nechat ovlivnit pro exegezi oddílu z epištoly Žd. Hofius se správně drží textu Žd, ovšem ve snaze zabránit infikaci exegeze gnózi, se uzavírá před jakoukoliv myšlenkou, která by termín *καταπαυσις* mohla obohatit i pro samotné čtení Žd. Osobně jsem toho názoru, že se použitím termínu v Barn 15,3 ovlivnit nechat můžeme. Hofiova studie byla přínosem v tom, že potrhla primární význam *καταπαυσις* jako lokální veličiny, ale zde vidíme, že se takto nutně interpretovat nemusí. Můžeme tedy v Žd také vykládat *καταπαυσις* nejen lokálně, ale i temporálně eschatologicky.

¹⁰⁰ „συντελεσθήσεται τὰ σύμπαντα“. Pokud bychom chtěli spekulovat, mohli bychom též přeložit: „bude vše dovedeno dokonalosti“.

Bar 15,5. Co tedy znamená *sedmý den*? Poté, co Syn přijde a ukončí čas toho zlého, odsoudí bezbožné a změní slunce, měsíc a hvězdy, pak odpočine v sedmý den. Καταπαθσις se v tomto verši chápe jako *ustání od činnosti*. Po tom, co vše bude vykonáno a Kristus bude vítězem, pak i on sám odpočine. Všimněme si rozdílu oproti Žd, kde je καταπαυσις *místem*,¹⁰¹ kde Hospodin odpočívá od počátku stvoření a Syn do ní vchází jako do nebeské svatyně, když připravuje cestu svému lidu. V Barn se však καταπαυσις *odkládá až do eschata* „τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ.“ Sedmý den, eschatologický sabat, se očekává až ve vzdálené budoucnosti.¹⁰² Naopak, nyní jsme ve věku šestého dne. Bůh dal světu šest tisíc let, ale až přijde Ježíš a ukončí čas nadvlády zlého, pak nastane skutečný sabat.

Bar 15,6. V šestém verši se epištola vrací k druhé části úvodního verše, ke svěcení sabatu. Ptá se: „Kdo tedy může světit sabat, ne-li ten, kdo má čisté ruce a čisté srdce?“, na závěr shrnuje: „ve všem jsme byli podvedeni“. Ono „všechno“, v čem jsme byli podvedeni, je samotný *požadavek reálného svěcení*.

Čisté ruce potřebné ke svěcení sabatu nejsou výsledkem dodržování 39 rabínských předpisů. K dostatečné čistotě se nelze dostat lidskými silami. Čistota k lidem přijde v posvěcení shůry.¹⁰³ Zde Barnabáš tvrdí, že samotný pokus o svěcení sabatu je špatně. Epištola Židům nebyla ochotna v argumentaci dojít tak daleko. Sice udává jako špatný příklad otce na poušti, ale nevyvozuje z toho v žádném případě, že by nevešli, protože věřili špatně. Barnabáš se takového závěru nebojí, možná i proto nezůstala jeho epištola v kánonu.

¹⁰¹ Katapausis má v Žd stejnou funkci jako hebdomas v Barn.

¹⁰² V Žd byl eschatologický sabat preexistentní, ovšem připravený do budoucna. Zde se na něj teprve čeká.

¹⁰³ Haeuser, *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt*, Paderborn 1912, s. 83: „Wie Christus der Herr seinen Sabbat erst in der Zukunft halten darf, so wird nun aber auch ... für die Christen die wahre Sabbatfeier und Sabbatruhe erst noch kommen. Zwar ist Heiligkeit und Gerechtigkeit notwendige Vorbedingung für diese Feier, aber doch gibt ein reines Herz allein noch nicht die Möglichkeit, Sabbatruhe zu halten.“

Bar 15,7.¹⁰⁴ V sedmém verši dává klíč ke svému porozumění příkázání o svěcení sabatu. Správné naplnění bude možné,¹⁰⁵ ale je vázáno na samotný eschatologický sabat inaugurovaný vítězstvím Mesiáše. Až tehdy budeme hodni, protože až tehdy budeme i my proměněni do takového stavu, v němž budeme hodni, ospravedlněni, očištěni a posvěceni. Tehdy budeme hodni přijmout zaslíbení¹⁰⁶ „ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν“.¹⁰⁷ Toto nastane až v novém světě, v sedmém světodni. Až Pán stvoří všechno nové: „καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου“.

¹⁰⁴ Počítání času v Barn 15 (Hofius s. 113) odpovídá Rordorfově řádku A (viz výše):

1.–6. den stvoření	6000 let	tento svět
7. den – den odpočínutí	věčnost	Nový svět, věčný sabat

V popisované Barnabášově 15. kapitole se ovšem setkávají dvě odlišná pojetí času: První částí, verše 3–7, které jsou paralelní s Žd 3–4, odpovídá tato první tabulka. Viz též Rab Qattina (un 270) 6000 let bude svět stát a v 1000 zničen ... tady není světový sabat časem odpočinku a pokoje, ale časem zkázy a Sedh Elij R2 (6,31ff) i b Sanh 97a jako má rok sedmidenní cyklus, tak bude mít svět 7000 let a 1000 let bude ležet ladem. Ovšem od 8. verše najednou začíná nové počítání času: (Hofius, *Katapausis*, s. 114)

1.–6. den stvoření	6 světodní	6000 let	Olam ha ze
7. den sabat od stvoření	Světosabat	1000 let	Olam ha ba Bezčasý věčný svět

Podle tohoto druhého pojetí nepatří světový sabat do nadcházejícího věku, ale patří ještě do tohoto. Hofius dva koncepty striktně odděluje a toto druhé počítání považuje za pozdější redakční dodatek.

¹⁰⁵ Z toho usuzuje R. Hvalvik podle mého názoru nesprávně, že Barnabáš sabat neruší, dokonce že není chiliastou. Ani s druhou částí jeho argumentace, v níž tvrdí, že Bůh přikázal světit eschatologický sabat, nesouhlasím. Jak by to mohl přikázat, když to může naplnit jen On sám? Hvalvik pro své tvrzení sice používá podpory jiných textů, nicméně Barnabášova epištola je zrovna v těchto dvou záležitostech poměrně jasná. „Though he can refer to the celebration of the eight day (15,9), he is not arguing that the Sabbath has been replaced by the Lord's day. Neither is his interest connected with chiliasm. His concern is the right interpretation of the commandment to sanctify the Sabbath – obviously prompted by the Jewish Sabbath observance...“, viz Hvalvik, R. *The Struggle for Scripture and Covenant: the purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, s. 126 a 127.

¹⁰⁶ V Žd je víra hnacím elementem spásy. Vírou se přijímala zaslíbení. Avšak zde je přijímání zaslíbení eschatologickou záležitostí, není něčím, co se očekává nyní, není něčím, co aktivuje zaslíbení. Ona schopnost přijmout zaslíbení ve víře je, podle Bar., otázkou milosti projevené v eschatu.

¹⁰⁷ Zaslíbení evangelia. Ačkoli to pravděpodobně není autorovým záměrem, kopíruje evangelia/euangelion z Žd 4,1.

Mluví se zde samozřejmě o druhém, eschatologickém, příchodu Mesiáše.¹⁰⁸ Tento den je podle Bar 15,7 dnem odpočinutí a slavení „τότε καλῶς¹⁰⁹ καταπαυόμενοι ἀγιάσομεν αὐτήν“.¹¹⁰

Barn 15,8. V osmém verši je citován mírně upravený úryvek Izaiáše 1,14: „Z duše nenávidím vaše novoluní a slavnosti, jsou mi jen na obtíž, jsem vyčerpán, když je musím snášet“. Za slavnosti si autor listu doplnil sabaty. Barnabáš myslí svůj antijudaismus zcela vážně. Správné pochopení příkázání netkví v rabínském zpřísnění, nýbrž v alegorickém odevzdání se. Lze tedy vůbec zachovávat sabat, máme se o to pokoušet, a když, pak jakým způsobem? Autor odpovídá: „οὐ τὰ σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὁ πεποιήκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὃ ἐστὶν ἄλλου κόσμου ἀρχήν.“ Sabaty slavené doposud prý Hospodina nejsou hodny. Bůh tedy udělá nový začátek. Kdy? V den *osmý*, kdy stvoří jiný nový svět. Po aktuálně probíhajícím světovýdnu, který bude ukončen světosabatem, inaugurovaným příchodem Mesiáše, nastane celý nový týden s novým, osmým, dnem, v němž vše začne znovu, tentokrát však svatě a dokonale.¹¹¹ Svěcení sabatu je podle listu mimo naše schopnosti a stane se zcela shůry a bez našeho zásahu, je to čistě Boží záležitost. Až totiž Hospodin posvětit nás, pak i my budeme moci náležitě světit den odpočinutí. V Žd se očekává jistá aktivita vytrvalé víry, dokonce jsou čtenáři vyzýváni, aby si pospíšili, zde se vůbec neřeší otázka vstupu, vše je kladeno do rukou Bohu.

Barn 15,9. Devátý verš ukončuje výklad. Protože lidé nejsou schopni dostatečně kvalitně posvětit sabat, církve opustila pokusy o jeho svěcení. Světí místo něj den *osmý*, v němž byl Kristus vzkříšen, a který je také předzvěstí zcela nového světa. Onen pravý *eschatologický sabat* je den *sedmý*. Ovšem po něm nastává celá nová *eschatologická říše* a vše začíná nově *osmým* dnem. Namísto sabatu nastupuje neděle, sabat je pak otázkou eschatologie.

¹⁰⁸ Zde nám ovšem začne dělat potíže eschatologická matematika. Mnoho komentátorů píše velkou čáru mezi 7. a 8. veršem kvůli jinému počítání eónů a považují osmý verš jako ediční dodatek. Podíváme-li se přesněji již na sedmý verš, pak zjistíme, že ačkoli se tu mluví o *hebdomu*, tedy sedmém dni, mluví se o tvoreni nových věcí. Není to snad den světoodpočinku?

¹⁰⁹ Prostmeier, F. R. *Der Barnabasbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, s. 493: „Eine Ruhe, die sich kalos nennen darf, steht unter dem eschatologischen Vorbehalt des Gebots zur Sabbat-Heiligung insgesamt ... Die gegenwärtige Sabbatruhe besitzt also keine Dignität, und sie beweist nichts...“

¹¹⁰ Připomíná svým způsobem σαββατισμὸς ze Žd 4,9. Tam je již aktivně připraven, nicméně většina překladatelů se stejně přimlouvá k futuristickému čtení. Tak např. ČEP překládá, že má Boží lid odpočinek ještě před sebou.

¹¹¹ Vidíme, že text není třeba oddělovat na dva různé zdroje, jak říká Hofius (x Prostmeier).

Shrnutí

První pokusy mladé církve o interpretaci přikázání ohledně svčení sabatu se už od samého začátku odklání od snahy specifikovat konkrétní požadavky chování v tento den. Církev se přiklání spíše k alexandrijské alegorizaci a vnímání sabatu jako eschatologického světodne Boží *καταπαυσις*. *Epištola Židům* není explicitně antijudaistická, chápe sabat jako dědictví, z nějž může čerpat. Generace otců, kteří pro neposlušnost nevešli do země zalíbené, je kladena za špatný příklad nevíry. Odpočinutí je přeneseno ze země zaslíbené do Božího světa, v němž je originál svatyně svatých a jež má jiné pojetí času. Sabat je tedy jakýsi časoprostor spásy připravený od počátku, do nějž Kristus přivádí svůj lid. *Barnabášova epištola* se pak vědomě a razantně odděluje od myšlenky sabatu svým manifestem ohledně osmého dne, neděle, již začíná nový život, čas a nový svět.

Literatura:

- ANGEL, J. L. *Otherworldly and Eschatological Prisetood in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 86, Leiden: Brill, 2010
- ATTRIDGE, H. W. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989
- DESTRO, A – PESCE, M. „La normativa del Levitico: Interpretazioni ebraiche e protocristiane“, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13/1 (1996)
- ELBOGEN, J. *Der jüdische Gottesdienst, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, Berlin: Mayer & Müller, 1907
- GRÄßER, E. *An die Hebräer*, Teilband 1–3, EKK (17), Neukirchen-Vluyn: Benziger, 1990
- HAEUSER, P. *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11/2, Paderborn 1912
- HAVELKOVÁ, E. *From Clean Hands to Clean Heart*, Commenius Conference of Central European Theologians, Debrecen 2012
- HAVELKOVÁ, E. *Rituální zákony v Barnabášově epištole*, Konference Jednota v mnohosti, Bratislava 2012
- HAVELKOVÁ, E. *Semantic Field of Holiness in the NT and AF*, dizertační práce, Univerzita Karlova – Evangelická teologická fakulta, Praha 2014
- HOFIUS, O. *Katapausis: die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort om Hebräerbrief*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970

- HVALVIK, R. *The Struggle for Scripture and Covenant: the purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996
- MOFFAT, J. J. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh: T&T Clark, 1924
- JENSON, P. P. *Graded Holiness; A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOT suppl. 106, Sheffield Academic Press 1992
- KÄSEMANN, E. *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957
- LANE, W. L. *Word Biblical Commentary. Vol 47, Hebrews*, Waco, Texas: Word Books, 1991
- OUNSWORTH, R. *Joshua Typology in the New Testament*, WUNT II 328, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2012
- PAGET, C. J. *The Epistle of Barnabas, Outlook and Background*, WUNT II 64, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994
- PROSTMEIER, F. R. *Der Barnabasbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999
- RISSI, M. *Die Theologie des Hebräerbriefs: ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987
- ROLOFF, J. *Die Kirche im Neuen Testament*, NDT 10, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1992
- RORDORF, W. *Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum*, AthANT 43, Zurich: Zwingli, 1962
- WENDEBOURG, N. *Der Tag des Herrn, zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WmzANT 96, Neukirchener Verlag 2003
- WINDISCH, H. *Der Hebräerbrief*, Handbuch zum Neuen Testament 14, Tübingen: Mohr, 1931