

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

br. Marek Jan Vilímek OFM

**Křesťanské odmítnutí zvířecích obětí a
novozákonní pojetí Kristovy smrti**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. David Bouma, Th.D.

Praha 2021

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 30. 11. 2020

Bibliografická citace

Křesťanské odmítnutí zvířecích obětí a novozákonní pojetí Kristovy smrti [rukopis] : Diplomová práce / Marek Jan Vilímek ; vedoucí práce: David Bouma. -- Praha, 2021. -- 74 s.

Anotace

Námětem práce je rozbor vztahu mezi fenoménem zvířecí oběti a smrtí Ježíše Krista. Nejprve jsou uváděny základní interpretační kategorie, které napomáhají porozumět roli a významu krvavých obětních praktik v rámci rituální aktivity archaických kultur. Zvláštní pozornost je v této souvislosti věnována především starozákonnímu kultu, protože obětní terminologie pocházející z tohoto prostředí posloužila v rámci novozákonního kánonu jako jeden z ústředních způsobů vyjádření tajemství Kristovy smrti. Tématizovány jsou také moderní antropologické teorie zvířecí oběti, aby se v porovnání se specificky křesťanských pojetím oběti konkrétně ukázalo, v jakém smyslu jsou Kristova nerituální smrt a způsoby jejího přivlastnění věřícími naplněním a překonáním všech dosavadních forem oběti.

Klíčová slova

zvířecí oběť, Kristova smrt, soteriologie, rituální praxe, křesťanská výkladová schémata oběti

Abstract

The thesis describes the relationship between the phenomenon of the animal sacrifice and the death of Jesus Christ. At the beginning of my study, I explain the basic interpretative categories that can help answer the role and substance of the blood sacrifice practice in the context of ritual activities of the archaic civilizations. Particular attention is paid to the Old Testament cult, because the sacrificial terminology, originating from this milieu, served within the framework of the New Testament canon as one of the fundamental ways to express Jesus Christ's death mystery. The thesis follows up on modern anthropological theories of the animal sacrifice; in comparison with the specific Christian concept of the sacrifice, it shows how Christ's unritual death and forms of its appropriation by believers might be considered the fulfillment and surpassing of all existing forms of sacrifice.

Keywords

Animal sacrifice, Christ's death, soteriology, ritual practices, Christian explanatory schemes of sacrifice

Počet znaků (včetně mezer): 150 869

Poděkování

Za pomoc při realizaci této práce děkuji panu Mgr. Davidu Boumovi, Th.D., spolubratřím v pražské i plzeňské komunitě, v neposlední řadě také Zuzaně Rebcové, která byla první čtenářkou všech postupně vznikajících částí a korektorkou anglického překladu anotace.

Obsah

Úvod.....	8
1. Fenomén zvířecí oběti.....	11
1.1. Role obětní rituality a její interpretace.....	12
1.2. Oběť jako nástroj udržování a posilování moci.....	16
1.3. Obětní ekonomie.....	18
1.4. Etika obětování.....	20
2. Starozákonní obětní kult.....	24
2.1 Zápálná oběť.....	24
2.2. Pokojná oběť.....	26
2.3. Oběť očistná a oběť na odškodnění.....	28
2.4. Výklad významu smírčích obřadů.....	31
2.5. Role krve v obětních rituálech.....	34
3. Antropologická pojetí zvířecí oběti a oběť Kristova.....	37
3.1. Očistná oběť a její omezená účinnost.....	37
3.2. Z oběti v lovce.....	40
3.3. Obětní beránek.....	44
3.4. Substituce a posvěcení.....	46
3.5. Oběť jako dar příjemci.....	49
4. Specificky křesťanské přivlastnění oběti.....	52
4.1. Obětní charakter Ježíšova života.....	52
4.2. Vnitřní souvislost Ježíšovy oběti a zmrtvýchvstání.....	54
4.3. Novozákonní vyjádření podob zástupnosti.....	56
4.4. Oběť jako výkupné.....	58
4.5. Křest jako účast na Ježíšově oběti.....	62
4.6. Oběť a eucharistie.....	63
Závěr.....	67
Seznam literatury.....	70
Přílohy.....	74

Úvod

Jak poznamenává Robert J. Daly, oběť byla v oblasti Středomoří a Blízkého východu v době starověkého judaismu a raného křesťanství spojována se zcela jinými významy, než je tomu v dnešním postmoderním západním světě.¹ Tehdy byl tento rituál chápán jako kultický akt náboženského charakteru. Oběť, která měla být tak velká a nákladná jak jen možno, byla nabízena Bohu či božstvům, čímž se vyjadřovalo uznání jejich výsostného postavení a superiority. Celý ritus měl zpravidla slavnostní, veřejný a integrující rozměr. Důraz byl kladen na dobrovolné darování a aktivní jednání, nikoli na útrpnou pasivitu či vzdávání se něčeho. V dnešním sekulárním světě je oběť chápána jako nekultická a vesměs čistě privátní záležitost. Je spíše žádoucí, aby byla tak malá a skromná, jak jen může být, přičemž tato oběť, v níž obětující je zpravidla v nějakém smyslu současně i obětí, pak není nikomu nabízena a bývá provázena pocity sklíčenosti a smutku. Zcela se tedy vytrácí její oslavný a radostný charakter, protože se jedná o nepříjemnou záležitost, které je nejlépe se pokud možno vyhnout. Z tohoto hlediska není až tak překvapující, že se někteří pastorální teologové domnívají, že slovo „oběť“ by mělo být ze slovníku křesťanských kázání zcela vypuštěno.

Nicméně určitý typ novozákonních výpovědí o Ježíši Kristu charakterizuje jeho život a dílo právě pomocí odkazů na obětní kult starozákonního židovství. A skutečně se zdá, že tato christologická vstupní cesta není pro dnešního člověka intuitivně zřejmá ani snadno pochopitelná. Následující odstavce mají být proto pokusem o přiblížení se původnímu, už dávno ztracenému výchozímu světu těchto christologických symbolů a představ.

Pojem oběti je navíc zatížen mnoha nejednoznačnostmi. Užívá se pro rituální i nerituální sféru. Jeho prostřednictvím se popisuje jednání, které je moderním interpretům zkušenostně vzdálené, ale slouží také jako hodnotící kategorie i pro skutečnosti bezprostředně důvěrné a známé. Mělo by tedy jít o vytvoření jakéhosi kontextového pole biblických, liturgických, teologických, religionistických a antropologických údajů o fenoménu oběti. Ve spleťtém předivě vzájemně provázaných vztahů budou

¹ Srov. DALY, Robert J. The Power of Sacrifice in Ancient Judaism and Christianity. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 345–346.

zdůrazňovány především ty souvislosti, které jsou nějakým způsobem určující pro křesťanskou novozákonní soteriologii a její následnou nejen liturgickou praxi.

Krvavá oběť, která směřuje proti životu zvířete, je rituální činnost úzce provázaná s představami religiózního charakteru. Obětující, intuitivně veden praktickou racionalitou, v závislosti na potřebách, podmínkách a kulturních danostech usiluje v tomto jednání o zcela určité dobro v některé z jeho četných podob. Mezi rituální porážkou obětního zvířete a Ježíšovou smrtí na kříži neexistuje na viditelné rovině žádná zřetelná souvislost. Způsob zabití je ke *zvířeti* co nejvíce šetrný a samotné provedení tohoto krvavého aktu usměrňují předpisy, jejichž dodržováním je zaručena rituální čistota. Naproti tomu poprava ukřižováním je jako krutý a neslavnostní čin odvetné spravedlnosti pro odsouzeného *člověka* něčím nesnesitelně trýznivým, zdlouhavým a potupným. Pro tehdejšího pozorovatele, který participoval na židovském nebo řecko-římském obětním kultu a nebyl obeznámen s křesťanským interpretačním schématem, by muselo být přirovnání Ježíšovy smrti k smrti obětního zvířete patrně velmi zarážející.

Autoři raně křesťanských spisů pochopitelně nikde přímo netvrdí, že Ježíšova smrt je skutečná zvířecí oběť. Mají ale za to, že tato smrt je v některém svém aspektu jako zvířecí oběť, přičemž obětní terminologie se zprvu užívá spíše metaforickým způsobem jako jedna z možných výkladových kategorií této události. Rozvinutá obětní teologie Listu Židům, která postuluje mezi oběma skutečnostmi detailní funkční analogii a Ježíšovu smrt chápe jako překonání a definitivní nahrazení všech dosavadních zvířecích obětí, je mnohem více než prostým vyvozením ze smyslově přístupných údajů.

Co je však základem tohoto srovnání, když tedy mezi rituálním zabitím zvířete a nábožensky a mocensky motivovanou justiční vraždou vlastně neexistuje žádná zřetelná vnější jevová podobnost? Jaký je vztah raně křesťanských komunit k této obětní praxi? Kdy s ní křesťané přestali? A jakým způsobem nám může porozumění fenoménu zvířecí oběti přiblížit tajemství Kristovy smrti?

Metodologicky práce vychází z pojetí J. S. Dreye, jednoho z předchůdců soudobé fundamentální teologie. Podle jeho apologeticky orientované koncepce má být křesťanství – i ve vztahu k ostatním formám religiozity – chápáno a vykládáno jako náboženství, které má největší možnou míru kredibility, protože je zcela slučitelné s nároky kriticky zkoumající racionality a přichází s odpověďmi i na ty nejhlubší touhy a aspirace lidské bytosti.² Vrcholí-li tedy náboženské dějiny ve zjevení v Kristu, pak i

² Srov. BOUMA, David. *Provokatér Klaus Berger: Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 22–23.

křesťanská forma oběti v sobě nutně musí nést všechny pozitivní obsahy dřívějších obětních schémat v jejich ryzí a očištěné podobě.

1. Fenomén zvířecí oběti

Latinské slovo *sacrificium* (*sacer, facere* – posvěcovat, činit posvátným) se překládá jako oběť. S tímto slovem je spojováno sloveso *offerre* – nabízet, darovat. Rovněž angličtina spolu se slovem *sacrifice* užívá i výraz *offering* jako více zahrnující kategorii, která obsahuje i *sacrifice* (ve významu krvavé oběti) jako úžeji specifikuji termín. Čeština zná kromě samotného slova *oběť* i blíže vymezuji termín *obětina*, sloužící k označení především nekrvavých typů nabízené oběti.

Jak už napovídá užívaná terminologie, škála toho, co může být obětováno, je velmi široká. Oběťmi se mohou stát lidé, zvířata, rostliny, potraviny, nápoje, neživé předměty, díla lidských rukou, dokonce i niterná hnutí či fyzické projevy. Požadované vlastnosti obětovaných předmětů souvisí s tím, komu a kdy je oběť nabízena³, stejně jako způsob provádění oběti úzce souvisí s vlastnostmi obětovaného materiálu (např. tekutiny jsou vylévány na zem). Úkon obětování může sestávat pouze z rituálního gesta nabídnutí nebo pozdvihnutí, aniž by obětovaný předmět byl vystaven jakémukoliv násilí (např. votivní dar). Obětování živých bytostí zpravidla spočívá v jejich destrukci.

Existuje celá řada uváděných intencí, záměrů a důvodů, s nimiž, kvůli nimž a pro něž se obětní rituály provádějí. Oběť může být vzdání pocty a uctívání, díkůvzdání, úplatek nebo výměnný dar; usmíření; ochrana nebo odvrácení; posvěcování míst, osob a předmětů; navázání nebo posílení vztahů, které poutají společenství zevnitř, s okolím nebo posvátnem; prostředek obnovy a zajištění kontinuity kosmického řádu; doprovodný projev iniciací, svateb a pohřebních rituálů; akt uzavření mírových nebo jiných smluv a slibů; opakování primordiálního aktu či jednorázové vzorové události; jev vyskytující se před zahájením vojenské expanze, votivní dar... Zpravidla platí, že jednotlivé, vzájemně se nevyklučující intence mohou koexistovat v součinnosti při jediném aktu oběti, přičemž hranice mezi nimi často nelze zřetelně vymezit.⁴

Vznik fenoménu zvířecí oběti je spojován s obdobím neolitické revoluce. Hospodářství lovu a sběru je v tisíciletém vývoji pozvolna nahrazováno zemědělstvím a pastevectvím. Spolu s osvojováním a užíváním přírodních procesů k získávání potravy (především pěstování obilovin) dochází i k domestikaci prvních zvířat. Obětní systém se

³ V Řecku byla uranickým božstvům obětována zvířata světlé barvy, oběti určené podsvětí byly tmavé. Na jaře jsou jako prvotiny obětována nově narozená mláďata, v časech žní pak symbolická část úrody.

⁴ Srov. HENNINGER, Joseph. Sacrifice. in *Encyclopedia of Religion, second edition*, ed. L. Jones, New York: Thomson Gale, 2005, str. 8001–8002.

s jednoznačnou doložitelností vyskytuje u patrilineárních společností pokrevně spřízněných klanů, které zabíjejí chovné druhy zvířat a jejich maso následně rozdělují. V oblasti starověkého mediteránu byl tento institut zavedenou praxí přibližně od počátku mladší doby kamenné (zhruba 8000 let před Kr.) až do 6. století po Kr., tedy přibližně po dobu osmi a půl tisíce let.⁵

1.1. Role obětní rituality a její interpretace

Abychom se přiblížili k „viditelnému jádru“ obětních rituálů, hypoteticky přijmeme krajně reduktivní pohled na veškerou náboženskou praxi, jak jej vypracovala psychologická teorie kognitivních dispozic a procesů („Theory of Mind“). Lidské vědomí má poznávat realitu prostřednictvím projekce svých vlastních kognitivních schémat a modelů. Veškerý sociální život je založen a spočívá právě v této schopnosti rozpoznávat, odhadovat a předvídat pocity, myšlenky a motivace jednání u sebe i jiných lidí. Specifikem náboženského rituálu – na rozdíl od rituálů nenáboženských – je předpoklad existence ne/nad-lidských činitelů (bohové) uvnitř vlastního schématu prováděné akce. Tendence projektovat své kognitivní vzory a obdařovat je – právě na základě zkušenosti s vlastní mentální činností – personálními charakteristikami, zakládá specifičnost náboženských rituálů. „Bohové“ jako projekce lidských kognitivních vzorů mohou mít nadlidské vlastnosti (všemohoucnost, vševědoucnost), ale pro komunikaci s nimi – právě pro jejich antropomorfní založení – podle logiky zmíněného předpokladu postačí tytéž komunikační dovednosti, v rámci nichž se odehrává i běžná lidská interakce. Jednání je v náboženském rituálu zevnitř modifikováno faktem svého vztahu k ‚bohům‘. V této nivelizující perspektivě se ukazuje viditelná identita veškeré náboženské praxe. Starozákonnímu obětnímu kultu („rituální manipulace s krví obětních zvířat“) nebo křesťanskému slavení eucharistie („rituální manipulace s chlebem a vínem“) jako jednáním s představou ‚bohů‘ v této perspektivě náleží stejný status jako kterémukoli jiným náboženským praktikám. Zmíněné hledisko, jakkoli je nepřijatelné, způsobem svého popisu poukazuje na viditelný základ náboženské rituality – na religiózní nakládání s „předměty“, na jejich pozemské a zcela viditelné vztahování k „bohům“, přístupné i očím „nevěřících“. Bylo by omylem domnívat se, že křesťanská liturgická aktivita tento

⁵ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. New York: Oxford University Press, 2012, s. 19.

původní substrát zcela absorbovala nebo popřela. Ježíšova oběť je jedinečná a nerituální, křesťanská praxe však ritualizovaná a opakovatelná – ve viditelném prostoru rituality spočívající –, a přesto mezi obojím existuje hluboká a oživující jednota.

Tam, kde byla krvavá oběť nedílnou součástí života společnosti, nemusel mít obětník žádnou přesnější představu o mechanismu jejího fungování. Jako by se vlastní „smysl“ celého počínání dával pouze smyslům a citovým hnutím bez potřeby jej interpretačně zpracovávat. Teoretikové náboženství mohou být frustrováni faktem, že tradiční kultury reálně přinášející oběť se příliš nenamáhají s jejím vysvětlením. Např. biblické popisy v knize Leviticus (1 – 7; 16) podrobně určují kdy a za jakých okolností se má oběť přinášet, ale neobsahují žádné teoretické úvahy o smyslu a způsobu fungování těchto komplexních symbolických úkonů. Vysoce rozvinuté písemnictví římské společnosti, jejíž důležitou součástí byla obětní praxe, obsahuje jen velmi málo spekulací o významu obětních úkonů. S okamžikem, kdy se oběť přestala provádět, jakoby se ztrácel i vlastní a původní přístup k ní.

Samotné provádění rituálů se ukazuje být v určitých svých částech dokazatelně starší a původnější než interpretace vlastního významu, kterou pak podávají rituální specialisté. Svátost eucharistie jako zpřítomnění Ježíšovy oběti je vystavěna na půdorysu židovského svátku *Pesach*, svátku nekvašených chlebů, kdy si Židé v předvečer 15. nisanu připomínají obětování pesachové beránka před Božím překročením izraelských domů a následným odchodem z Egypta i jeho obětování v pozdějších chrámových dnech. Ale už samotná pesachová slavnost je rituální adaptací staršího syrsko-palestinského zemědělského ritu.

Obětní úkon se tedy jeví jako nediskurzivní praktická činnost, a právě jako taková nenese v sobě univerzální význam nebo esenci, protože významy (vyslovené nebo psané) jsou produktem diskurzivního myšlení. Některé rituály dokonce žádnou jazykovou složku nevyžadují. Rituální akce je vedena vlastním nonverbálním rozuměním a praktickou přiměřeností. Účastníci mohou procházet obřadem s různými představami, proč dělají právě to, co dělají, a přesto tato odlišnost ve sféře významu nebude na překážku samotnému provedení. Jednajícímu jednoduše dává praktický smysl to, co se má v průběhu celé akce v následném kroku udělat. (Účastnice tradiční řecké oběti „věděla“, kdy a jakým způsobem má v průběhu rituálu propuknout v obřadný nářek a pláč, a současně „rozuměla“, že v dané chvíli tak činí i ostatní přítomné ženy a jednou

budou činit i její dcery.)⁶ Také věřící přítomný slavení eucharistie nemusí mít aktuálně na mysli všechny významové roviny právě se dějícího, přesto bude vědět, jaké je náležité chování v tom kterém okamžiku mešní liturgie. Součástí rituálu je nezbytně i významová složka, ale ta není z hlediska nonverbálního a konkrétního postupu rituálu naprosto rozhodující. Samotná obětní sekvence probíhá v určité nezávislosti na tom, co si zúčastnění mohou myslet. Diskurzivní vysvětlení je vzhledem k odehrávajícímu se až druhotné a nikdy bezesbýtku objasňující. Je-li obětní úkon obdařen vlastní praktickou racionalitou, nelze jej plně uchopit pouze slovním popisem. Je přiměřenější spíše se ptát na praktický smysl, který má dané jednání pro všechny na něm zúčastněné, než hledat jeden neměnný význam, které by měl být jednou provždy a bez ohledu na měnící se okolnosti v nediskurzivních rituálních sekvencích nějak zakódován.

*

Jiné náboženské tradice se orientují především na interpretaci významu rituálu. Spisy bráhmanského období tvořivě reinterpretovaly původní védský rituál. V židovském náboženství zůstávají obětní praktiky i po zničení chrámu v roce 70 po Kr. předmětem zkoumání a detailní debaty. Rituální zabití náleží výhradně minulosti a nyní se neprovádí. A jestliže se děje, pak jiným způsobem, přičemž nepoměr mezi dřívější podobou oběti a současnou praxí vyžaduje teologicky motivované interpretační zdůvodnění. Důsledkem je určité rozdvojení v samotném významu oběti: na jedné straně existují vypracované rubriky nebo popisy provedení obětního rituálu (kniha Leviticus, moderní etnografická literatura), na druhé straně je tu nutnost vyložit změnu praxe a objasnit zvolené způsoby nahrazení.

Jsou to tedy především narativní tradice, které určují, jak se slovo „obět“ používá. Židovské předpisy týkající se jídla (*kašrut*) podrobně určují „předepsaný způsob porážky zvířat a ptáků, které židé podle biblického zákona smějí jíst.“⁷ Tento čin může provádět pouze profesionální řezník (*šochet*), který je k tomu kvalifikován rabínem nebo rabínským orgánem. Předepsaná metoda porážky brání obyčejnému Židovi provozovat řeznickou činnost. Především však tento ritualizovaný způsob náležitého obstarávání masa v sobě nenese žádnou stopu obětního charakteru. Totéž platí i pro připomínku „spoutání“ (*akeda*) Izáka Abrahamem (Gn 22,1–18), o kterém se jako o archetypálním

⁶ Srov. tamtéž, s. 22.

⁷ NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 1992, s. 208.

projevu odříkání nebo sebeobětování čte v druhý den svátku *Roš ha-šana*.⁸ Zvířecí oběť po zničení chrámu totiž už není možná. Naproti tomu předpis muslimského práva opravňuje každého muslima ve vyhrazeném dnu dvanáctého měsíce vykonat rituální oběť zvířete jako symbolickou nápodobu Abrahámovy téměř obětování Izáka/Izmaele. Tento obětní svátek upomíná na „... exemplární stav, kdy se bez zaváhání a odmítnutí má splnit Boží příkaz, i kdyby byl jakkoliv nelogický. Rituální praktiky tohoto obětování tak vyjadřují připravenost pravověrných muslimů obětovat se pro Boha ...“⁹

Životnost a bohatství narativní síly příběhu o oběti zakládá následné užívání tohoto termínu i pro ty náboženské rituály, které v sobě žádný prvek fyzicky uskutečněné násilné smrti neobsahují (mše svatá, asketické techniky). Týmž slovem se popisují i události, při nichž dochází k násilné smrti mimo rituální kontext (mučednictví, smrt vojáků). A konečně se obětní terminologie užívá i pro označení nerituálních, k přímé ztrátě nevedoucích činností (dar náboženské společnosti, práce ve prospěch celku). Pro všechny tyto typy jednání je příznačné, že jsou těmi, kdo je provádějí nebo popisují, alespoň implicitně vždy vztaženy k zakládajícímu příběhu o oběti jako jeho následné imitace.¹⁰

Jazykové užití obětní terminologie má také silně hodnotící a normativní konotace. Tvrzení, že někdo např. kvůli vlastnímu prospěchu „obětoval“ důležité zásady nebo druhé osoby, bude v právním nebo politickém kontextu chápáno jako závažné obvinění. V židovsko-křesťanském kulturním prostředí se i v současnosti na každou nábožensky motivovanou zvířecí oběť pohlíží s jistou nedůvěrou. Náboženskému hnutí *Santería* bylo vyhláškami floridských správních úřadů bráněno v zabíjení zvířat během veřejných rituálů, protože k němu dochází za jiným než primárním účelem, tj. kvůli obstarávání a konzumaci masa. Podobné postoje poukazují k hluboce zakořeněné animozitě k danému typu jednání v západním myšlení i cítění. Velké příběhy o oběti způsobily, že nábožensky motivované rituální porážky se v křesťanském kulturním prostoru i po sekularizaci jeví jako nadbytečné akty nezdravého, až podezřelého obsahu.¹¹

Ale i zde existuje překvapující výjimka. V mnoha oblastech Arménie se jako *matagh* (zvířecí oběť) Bohu obětuje – např. s prosbou za odpuštění nebo jako poděkování – nejčastěji beránek nebo kohout. Jakmile je zvíře knězem požehnáno, je mu na krk připevněna stuha symbolizující jeho očištění. Poté je k tomu určený řezník podřeže přímo

⁸ Srov. tamtéž, s. 14.

⁹ ČECH, Libor. *Írán a kultura mučednictví: od zbožnosti k protestu*. Praha: Academia, 2016, s. 112.

¹⁰ Srov. WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus: from Sacrifice to Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2007, s. 187.

¹¹ Srov. tamtéž, s. 188.

před chrámem. Maso se rozdělí mezi vícero rodin a okamžitě je vařeno ve vodě, do níž se – na odlišení od pohanských obětí – přidává požehnaná sůl. Podle Arménské apoštolské církve pochází rituál *matagh* přímo od Ábela, Noema, Abraháma, Izáka, Jáкова a dalších praotců. Sám Kristus měl během Poslední večeře jíst jako *matagh* maso velikonočního beránka. Tato praxe je dosud velmi živá a průběžně je obdařována stále novými náboženskými významy. (V současnosti je v církevním společenství často spojována s upomínkou na arménskou genocidu mezi léty 1915 až 1918.)

1.2. Oběť jako nástroj udržování a posilování moci

V obětních sekvencích dochází k silnému propojení i nanejvýš abstraktních konceptů a představ s tím, co je smyslově přístupné a působivé. Abstraktní představy jsou specifickým způsobem „promítány“ na tělo oběti, která jim svou vitalitou doslova dává život. Prolévání krve, která na sebe váže život a zároveň symbolizuje smrt, tvoří podstatnou součást obětní zkušenosti. Rituálně zinscenované zabití evokuje blízkost transcendentní moci, která neomezeně disponuje životem i smrtí a oba tyto protiklady současně přesahuje i spojuje. Obětní rituály z tohoto důvodu mohou být velmi účinným nástrojem legitimace a udržování společenské moci.

*

Náboženství podle B. Lincolna umožňuje prosazovat určitý diskurz (systém hodnot a vztahů a způsob jejich klasifikace) na úkor alternativních výkladů.¹² Vlastně jde o ideologický mechanismus udržování a posilování stávajícího řádu v jeho hierarchickém uspořádání. Tím, že náboženství obdařuje jeden možný způsob výkladu skutečnosti transcendentní hodnotou, přispívá k diskvalifikaci a potlačení odlišných typů porozumění či hodnot, případně i jednotlivců nebo skupin, které takové hodnoty zastávají. Významným prostředkem ve službách udržování náboženské autority je i fenomén oběti. Lincoln v něm nachází zvláštní logiku, jazyk a jednání, při nichž dochází k popření jedné entity (rostlina, zvíře, tělesná část, určitý aspekt osobního života, vlastnictví nebo život samotný) ve prospěch toho, co je považováno za vyšší nebo cennější (vlastní druh, skupina, bůh, princip). Důraz je ale vždy kladen na radikální asymetrii mezi obětníkem a

¹² LINCOLN, Bruce. Debreasting, Disarming, Beheading: Some Sacrificial Practices of the Scyths and Amazons. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 359–369.

obětí. Podle tohoto autora je příznačné, že obětník je schopen definovat sebe a své zájmy jako vyšší a nadřazenější, a svoji moc a privilegované postavení se nezdráhá bez zábran potvrzovat a posilovat na úkor jiných, z jeho hlediska nižších entit – jejich obětováním.

*

Ze sociologického hlediska je výhradním významem obětních aktivit ustavovat a udržovat konkrétní ekonomicko-politický řád v jeho hierarchickém uspořádání, stratifikacích a formalizovaných vztazích mezi jednotlivci dané společnosti. Obětní rituální praxe v sobě obsahuje určitá neuvědomělá, ale právě proto účinná *nerozpoznání* těchto primárních funkcí.¹³ Obětní schéma je obětujícími aktualizováno v přesvědčení, že samotná oběť je ještě o jiných věcech: jedná se např. o činnost, v níž má bůh zalíbení, jde o kontakt a vzájemný vztah s božstvem, o udržování kosmického řádu atd. Právě prostřednictvím těchto vlivných přesvědčení, která nereflektují a zakrývají vlastní performativně mocenský význam rituálu, je konkrétní společenské uspořádání, které by stejně dobře mohlo vypadat i úplně jinak, legitimně upevněno. V procesu navozeném touto „ideologickou alchymí“ se arbitrární mocenské uspořádání stává jakoby přirozeným nebo nadpřirozeně založeným řádem věcí.¹⁴

*

Jako konkrétní příklad funkce těchto účinných nerozpoznání může posloužit analýza obětních rituálů vycházející z feministických pozic.¹⁵ Společnosti, jejichž součástí je obětní systém, jsou výhradně patrilineární – členství v příbuzenské skupině, moc, postavení a prostředky k životu se dědí pouze přes otce, který je získal od svého otce a tak dále do minulosti. Pouze *přirozené* biologické otcovství se v této souvislosti ukazuje jako nedostatečný nástroj pro jasné vymezení a udržování kontinuity této mezigenerační rodové linie. Společenství proto disponují *kulturními* nástroji, které potvrzují – případně modifikují (např. adopce) – konkrétní podobu stávající rodové linie. Právě obětní rituál v relativní nezávislosti na nejistě ověřitelném biologickém otcovství má sloužit k upevnění a legitimaci nástupnictví v rámci kmenového společenství. V patrilineárních společnostech tedy obětní sekvence nepřímo slouží k udržování a posilování mužské

¹³ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, s. 66.

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. The Genesis and Structure of the Religious Field. In Calhoun, C. (ed.). *Comparative Social Research*, vol. 13. Oxford: JAI Press Inc., 1991, s. 4.

¹⁵ JAY, Nancy. *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 16–41.

dominance – zabití, porcování, tepelné zpracovávání a rozdělování masa obětního zvířete, které vytváří a upevňuje společenské vazby, je totiž výhradně mužskou záležitostí. Obětní rituály ze své podstaty primárně spojují pouze muže s muži, a to za účelem vytváření kmenového společenství. Ženy tak nemají žádnou přímou kontrolu nad procesy, v rámci nichž se ustavuje následnictví či dědictví – jejich pozice ve společenství se zakládá výlučně na jejich příslušnosti k otci či manželovi.

Mezi obětním systémem a konkrétním společenským uspořádáním existuje vzájemná souvislost: změny ve společenském systému (v tomto případě posun od mocenského uspořádání patrilinéární společnosti směrem k jinému typu distribuce moci) povedou k proměně či destrukci obětních rituálů. A naopak změna obětního systému může vyvolat posun ve struktuře společenského uspořádání. Fenomén oběti tedy není jakousi antropologickou konstantou, která by nevyhnutelně patřila k lidské societě jako podmínka její existence. Mnohem spíše se jedná o kulturní produkt určitého typu společenské konfigurace.

1.3. Obětní ekonomie

Je zřejmé, že obětní praktiky úzce souvisejí se získáváním, distribucí a spotřebou konkrétních „statků a dober“. Na základě dochovaných záznamů je možné podrobně určit, která část obětovaného zvířete náležela jako dar bohům. Intencí velké části obětních praktik je skutečně snaha o navázání kontaktu a směny se světem bohů. Všechny tyto vztahy lze alespoň do určité míry podrobit deskripci, a proto musí existovat také něco jako „ekonomie oběti“. Ale lze přesněji určit podobu této směny probíhající mezi obětujícími a světem bohů? A je možné prohloubit a přesněji analyzovat až příliš vágní představu, podle níž si lidé prostřednictvím přinášených obětí (např. na způsob úplatku) zavazují nebo podněcují bohy k protidaru? S podnětnou analýzou těchto vztahů přichází Daniel C. Ullucci, na jehož monografii se i v této souvislosti v následujících odstavcích odvoláváme.¹⁶

*

Užívání peněz jako univerzálního prostředku směny nahradilo původnější formu ekonomické výměny – směnný obchod. V jeho rámci měly komodity přesně určenou hodnotu, na níž se předem dohodly obě vyměňující strany. (Např. švec se dohodl s

¹⁶ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, s. 24–30.

uhlířem na přesně stanoveném množství dřevěného uhlí za pár nové obuvi apod.) Z důvodu přesně stanovené ekvivalence zboží vytváří ekonomická výměna *spíše vztahy mezi směňovanými komoditami* než mezi lidmi, kteří je vyměňují. Navíc ekonomická výměna, je-li dosaženo ekvivalence, je uzavřena, a právě jako taková jednorázová a *konečná*. Pouze směna proto nemusí nutně vést k navázání dalších vztahů mezi stranami. Do směnného vztahu se také vstupuje s vědomím, že obě zúčastněné strany se snaží co nejvíce maximalizovat svůj vlastní zisk, a to i za cenu možného podvedení protistrany. Vůdčím motivem je tedy především *vlastní zájem* směňujících, a proto celý proces probíhá v režimu obezřetnosti: směna bývá stranou, která se domnívá, že by mohla být oklamána, okamžitě přerušena, přičemž komplexnější formy výměny jsou regulovány kontrolními mechanismy, zajišťujícími *vynutitelnost* náležité směny.

Naproti tomu logika reciprocity a vzájemnosti, která vytváří podloží sociálních interakce v rámci obětního kultu, vykazuje přesně opačné rysy: směňované komodity nemají fixně stanovenou hodnotu, respektive jejich vyčíslitelná hodnota není v jejich funkci daru tolik podstatná. Z tohoto důvodu se nejedná – jako v předchozím modelu – o směnu ekvivalentních položek. Důležitým rozdílem je také fakt, že takto navázaný vztah není omezen na jediný, v sobě završený akt výměny. V poskytování i přijímání zúčastněné strany nehledají, ani nechtějí dosáhnout pouze jednorázového ekonomického vyrovnání. Mnohem spíše tím, že se prostřednictvím darů opakovaně stávají dárci a posléze i obdarovanými, navazují, rozvíjí a upevňují *dlouhodobé vztahy*. Reciprocita tedy přednostně zakládá *relace mezi směňujícími lidmi*, a proto může být z tohoto hlediska vlastní hodnota vyměňovaných položek až druhořadá nebo pouze symbolická (v našem kulturním kontextu např. levná bižuterie nebo pozornost přivezená z cest). Ve vzájemném obdarování navíc osobní zájem a egoistické motivace ustupují ve prospěch *pocitu soudělosti*. A konečně směny probíhající v rámci logiky reciprocity jako neobligatorní a dobrosrdečné akty *nejsou vynutitelné* a jejich neplnění nepodléhá sankcím.

Obětní systém z tohoto důvodu nelze chápat ve smyslu „*do ut des*“ pouze jako zjištěný kalkul nebo uzavření obchodu. Aniž by to porušilo logiku reciprocity, dárci může čekat na své obdarování i delší čas, a obdržení protidaru se může zcela lišit od jím původně poskytnutého daru. Jedná se tedy o systém „odlišného a odloženého návratu“.¹⁷ Protože pro reciproční výměnu není podstatná rovnocenná hodnota poskytovaných darů a

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 24.

protože vždy existují strany, které jsou schopny poskytnout darem víc než protistrana, dochází v rámci vztahu dárce/obdarovaný (analogicky ke vztahu věřitel/dlužník) k vyznačování a nastolování hierarchických pozic mezi jednotlivými skupinami či jednotlivci v rámci dané skupiny. Takto logika vzájemnosti – na rozdíl od výhradně ekonomické výměny – vytváří konkrétní konfigurace mocenských vztahů uvnitř dané společnosti. Je příznačné, že právě popsany mechanismus zůstává participujícím stranám skryt, a proto nerozpoznávají, jak účinně logika reciprocity spoluvytváří a upevňuje vztahy a mocenské pozice mezi vyměňujícími.

Institut zvířecí oběť, kterou je možno chápat jako ritualizovanou formu tohoto typu výměny, propojuje na základě logiky reciprocity lidskou a nadlidskou sféru. Samotná jeho existence implikuje přesvědčení, že bohové existují a jsou účastni reciproční výměny podobným způsobem, jako to činí lidé mezi sebou. Zvířecí oběť proto neznamená převedení určité komodity do vlastnictví bohů, které by je jakkoli zavazovalo k poskytnutí ekvivalentní protihodnoty. Nesprávná a zavádějící je tudíž také interpretace oběti jako úplatku – jakoby nesmrtelní bohové měli zapotřebí dober poskytovaných lidmi. Logika reciprocity nás tak přivádí k otázce po přiměřeném a náležitém způsobu obětování. Ve hře je ještě něco jiného než pouze technicistně bezchybné provedení samotného obřadu. Záleží rovněž na úmyslu, smýšlení a mravních kvalitách obětujících.

1.4. Etika obětování

V Platónově dialogu Euthyfrón se hledá výměr zbožnosti. V jednom z předložených řešení je určena jako spravedlivé jednání ve vztahu k bohům: „... zbožné je ta část spravedlivého, která se týká péče věnované bohům...“¹⁸ Projevuje se jako schopnost náležitě a s věděním k nim a o nich mluvit, a také konáním toho, co je jim milé a libé – modlitbou a přinášením obětí, tj. prošením „za ty věci, které od nich potřebujeme“ a darováním těch věcí, „kterých právě oni potřebují od nás.“¹⁹ Zbožnost je v tomto ohledu podle Sókratova poněkud ironizujícího líčení jako jakési obchodnické umění, odehrávající se mezi lidským a božským světem. Lidé přijímají všechny dobré dary od bohů, shodují se diskutující, ale jaký prospěch mají bohové z těch věcí, které dostávají od smrtelníků? Odpověď zní: prokazovaná čest a obětní pocta je jim pouze a jen milá. Lidská péče nesaturuje jejich potřeby, ani je nečiní lepšími. Dary, kterých se jim od

¹⁸ PLATÓN. *Euthyphr.* 12e.

¹⁹ Tamtéž, 14d–e.

smrtelníků dostává, nemají ve své soběstačné dokonalosti zapotřebí a *nejsou jim nijak prospěšné*.²⁰

Bohové dále *nejsou úplatní*. Naděje člověka, který usiluje o nespravedlivý zisk, a chce mít „... mezi lidmi nepoměrně více, než mají jiní, a přitom netrpěti nic zlého...“²¹ je v tomto smyslu klamná. Jejich přízeň si nelze zakoupit nabídnutím podílu – zvířecí oběť akceptaci spáchaného bezpráví automaticky nezajistí. Představa přijetí úplatku bohy a jejich následného benevolentního jednání ve vztahu k nespravedlivým a bezprávně jednajícím je sama o sobě karikurní, protože připodobňuje bohy hlídacím psům: „... jako kdyby vlci dávali malé podíly ze svých lupů psům a ti, jsouce uchlácholeni těmi dary, jim dopouštěli dávit stáda.“²²

Čtvrtá kniha Ústavy líčí s kritickým odstupem praxi zvířecí oběti, jak ji provádějí „žebreví kněží a věštcí“, kteří navštěvují domy boháčů a snaží se je přesvědčit, „... že právě oni nabyli od bohů moc zažehnavat oběťmi a zaklínáním uprostřed rozkoší a slavností vinu, jestliže se jí někdo z oněch sám nebo jeho předek dopustil...“²³ Z kontextu celé pasáže zaznívá odmítnutí nerozumnosti pošetilých lidí a současně kritika bezskrupulóznosti „náboženských specialistů“, kteří daným potřebám vycházejí vstříc a zneužíváním zvířecích obětí na nich profitují.

V kontrastu s kritizovanými představami je zřejmé, že podle Platóna nutně existuje vnitřní *souvislost mezi náležitým přinášením oběti a morálními dispozicemi* toho, kdo ji přináší. V platónském univerzu obětování ustavuje vztah a vytváří společenství vzájemného sdílení jen tehdy, nebrání-li tomu morální překážky nebo chybějící dispozice na straně obětujícího. Obětník musí být podoben rozumným bohům ve svém myšlení i postojích. Jen dar od takového dárce je vůbec doručitelný a lze se nadít jeho přijetí. Neodmítá se tedy obětní praxe jako celek, ale pouze praktiky a představy neslučitelné s Platónovou filosofickou koncepcí oběti.

...konati bohům oběti a stále s bohy obcovat modlitbami, věnováním darů a všelikou bohoslužbou je dobrému člověku věc nejkrásnější, nejlepší, nejúčinnější k šťastnému životu a také vynikajícím způsobem mu slušející, avšak pro zlého se to má naopak. Neboť zlý je na duši nečistý, onen však čistý, a od poskvrněného přijímat dary nemůže správně ani dobrý člověk, ani bůh; marná je tedy lidem bezbožným velká námaha vztahující se k bohům, avšak všem zbožným je nejprospěšnější.²⁴

²⁰ Srov. tamtéž, 14e–15b.

²¹ PLATÓN. *Leg.* 906b–c.

²² Tamtéž, 906d.

²³ PLATÓN. *Resp.* II, 364b–c.

²⁴ PLATÓN. *Leg.* 716d–717a.

*

Obdobná kritika nesprávného obětního smýšlení se objevuje také v knihách Starého zákona. Když Saul neuposlechl Hospodinův příkaz a nevyhubil jako klaté vše, co patřilo králi Amálekovi, ale rozhodl se obětovat Hospodinu ty nejlepší kusy z ušetřeného bravu a skotu, je pokárán posledním izraelským soudcem Samuelem: „Líbí se Hospodinu zápalné oběti a obětní hody víc než poslouchat Hospodina? Hle, poslouchat je lepší než obětní hod, pozorně rozvažovat je víc než tuk beranů“ (1S 15,22). Kdybychom tuto výtku vytrhli z jejího celkového kontextu, zdálo by se, že se jejím prostřednictvím vyjadřuje jasné a radikální odmítnutí zvířecí oběti jako pouze nižšího a podřadného způsobu uctívání pravého Boha. Ve skutečnosti se však z důvodu předchozího porušení Hospodinova příkazu jedná jen o odmítnutí tohoto konkrétního aktu obětování. Odsouzena není oběť jako taková, ale spíše okolnosti (Saulova neposlušnost a svévole), které v tomto jednotlivém případě akt obětování učinily nepřijatelným. „Saul se provinil vůči Hospodinu právě tím, že převedl kořist z oblasti klatby do sféry obětní ...“²⁵

Podobně i slova žalmů odmítají přinášení obětí, jestliže se obětující vzdalují od Hospodina srdcem. Problémem nejsou samotné oběti: „Má žaloba se netýká tvých obětí, tvé zápalny mám před sebou stále“ (Ž 50,8). Důvodem výtek je především absence pravého poznání transcendentního Boha a mylné přesvědčení, že jeho život na přinášených zvířecích obětech nevyhnutelně závisí: „Všechna lesní zvířata mi patří i dobytek na tisíci horách, v horách vím o každém ptáku, polní havěť též mám kolem sebe. Kdybych měl hlad, neřeknu si tobě, mně patří svět se vším, co je na něm. Jídám snad já maso z tura nebo napájím se kozlí krví?“ (Ž 50,10–13). Důvody znemožňující náležitou a Bohu milou oběť shrnují závěrečné pasáže téhož žalmu: lehkomyšlné spoléhání na Boží přízeň bez opravdového vnitřního přilnutí a proklamativní, pouze vnějškový příklon ke slovům smlouvy; účast na činech, které jsou v rozporu s Božími příkázáními: krádež, cizoložství, křivá přísaha, užívání lstí a pomluv; bezohledné vyhledávání vlastního prospěchu a ignorance a nerespektování etického rozměru naprosté Boží přesaznosti (srov. vv. 16–21).

I slova bezprostředně následujícího žalmu vzata sama o sobě vyznívají jako jednoznačná výzva k opuštění deficientního obětního kultu: „Oběť, kterou bych dal, se ti nezalíbí, na zápalných obětech ti nezáleží“ (Ž 51,18). Nicméně bližší kontext celého textu

²⁵ BIČ, Miloš et al. *Výklady ke Starému zákonu: II. Knihy výpravné (Joz – Est)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 194.

opět ukazuje, že důvodem neakceptovatelnosti obětí je i v tomto případě předcházející odklon člověka od svého Stvořitele. Dar nabízený poskvřenými rukama je nepřijatelný. „Zato tam, kde nebylo vzájemné pouto mezi Bohem a lidem narušeno lidským hříchem, byly Bohu milé i oběti, které lid přinášel, ať už to byly obětní hody, tj. oběti obecenství, či zápalý a celopaly, tj. oběti darovné.“²⁶

Ani prorockou kritiku obětního kultu nelze chápat jako jeho naprosté odmítnutí, nýbrž jako pobídku k celkové nápravě situace obětujících. Mezi proroky a vykonavateli chrámového kultu existovalo napětí vysvětlitelné jako střet mezi prorockou akcentací spirituálního a etického rozměru obětních praktik, se kterou měla nekorespondovat domnělá tendence kněžských vrstev k pouhému vnějšímu obřadnictví a vnitřně prázdné ritualitě. Podle Jonathana Klawanse byla důležitým podnětem prorocké kritiky především ekonomicky neutěšená situace, která nutila obětující z důvodu jejich celkové chudoby opatřovat si obětní zvířata i nezákonnými a nedovolenými způsoby.²⁷ Zatímco kněží měli dovolovat lidu účastnit se i za těchto podmínek obětního kultu, proroci se stávali nesmiřitelnými odpůrci právě jen této – z jejich hlediska zvrácené – podoby obětních praktik. Kritizován tedy není obětní kult jako takový, ale celkové sociálně-ekonomické nastavení, které vede v důsledku zchudnutí a vykořisťování širokých vrstev obyvatelstva k přinášení Bohem neakceptovatelných obětí.

I tu nejintenzivnější kritiku obětního kultu (srov. Oz 6,6; Am 5,21–24; Iz 1,11; Jr 7,21–24; Mi 6,6–7), pokud ji náležitě zařadíme do celkové souvislosti prorockých knih, nelze jednoduše považovat za naprosté odmítnutí zvířecích obětí v jeruzalémském chrámu. Podobně jako v Platónově filosofické interpretaci i zde je vyzdvižována skutečnost, že náležitá oběť ve vztahu k Bohu vyžaduje na straně obětujících ještě něco zcela jiného než jen rituálně bezchybné provedení: milosrdenství a poznání Boha (Oz), právo a spravedlnost (Am), vyhýbání se zlu a činění dobrých skutků (Iz), poslušnost (Jr) a pokoru (Mi). Proroci tedy zdůrazňují především náležité dispozice potřebné k vykonávání obětí, které by nebyly jen maskou a podvodem či prostředkem, jak donutit Hospodina, aby jednal podle vůle obětujících.²⁸ Avšak jakých forem nabýval, a s jakými významy je spojován starozákonní obětní kult?

²⁶ TITÍŽ. *Výklady ke Starému zákonu: III. Knihy naučné (Jb – Pís)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 362.

²⁷ Srov. KLAWANS, Jonathan. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 84–100.

²⁸ Srov. BIČ, Miloš et al. *Výklady ke Starému zákonu: IV. Knihy prorocké (Iz – Mal)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 648, 700.

2. Starozákonní obětní kult

Náboženství Izraele se vehementně zasazuje za Bohem ustavený řád, který prostupuje celým stvořením a vymezuje hranice a náležité formy vztahů ve všech oblastech univerza. Podle principu „odstupňované svatosti“ je každé stvořené entitě vyhrazeno její náležité místo v rámci hierarchicky uspořádaných a vzájemně vztažených prostorových a časových relací. Na vrcholu sociálního uspořádání poexilního židovství stojí především kněží ze Sádokova domu, následováni ostatními kněžími, levity, židovskými muži a ženami; a naopak pohané jako neobřezaní se nemohou plně stát podílníky Božích zaslíbení, ani bezesbytku požívat všech společenských výsad. Také ostatní živé bytosti jsou podle kodifikovaných pravidel považovány za čisté, či nečisté. V prostorovém uspořádání míra svatosti klesá úměrně se vzdáleností od chrámu jako eminentnímu místu Boží přítomnosti. Čas se člení na dny sváteční a běžné, a sedmidenní cyklus je zaměřen ke svému „atemporálnímu“ vrcholu – šabatu. Kosmická, sociální, kultická a morální rovina existence je vzájemně těsně provázána a jako celek závisí na náležitém vztahu mezi Hospodinem a Izraelem. Je-li lid poslušen příkázáním smlouvy a uchovává-li se ve stavu předepsané rituální čistoty, je zahrnován přízní a těší se ze všech dobrodiní vyplývajících z náležitého chodu Bohem stvořeného řádu. Naproti tomu neposlušnost jako překračování jakýchsi demarkačních linií svatosti podle kněžské teologie porušuje rovnováhu stvořeného řádu a ulpívajícími důsledky hříchu kontaminuje nejsvětější místa chrámového okrsku, čímž přímo „vyhání“ Hospodina ze středu jím vyvoleného lidu. Nicméně je to právě Hospodin, kdo touží po znovunavázání vztahu, a proto nabízí svému lidu kultické jednání jako výsostný prostředek obnovující porušenou jednotu. Z tohoto důvodu je bytostnou úlohou kněžské třídy s děkováním a v odevzdanosti spravovat a využívat darovaných nástrojů spásy. Každý, kdo se na nich podílí, už svou přítomností vyznává vlastní vinu a současně uznává, že rozhodujícím aktérem celého procesu odpuštění a navrácení ztracené čistoty je výhradně Hospodin.

2.1 Zápalná oběť

Postup a obřad byl tento: zvíře, určené k oběti, bylo postaveno před svatyni. Ten, jenž obětoval, položil ruku na jeho hlavu na znamení ztotožnění se zvířetem. Pak bylo zvíře na severní straně oltáře zabito.

Zatím, co kněz kropil krví zvířete na oltář, stáhl obětující kůži zvířete, rozsekal je na kusy, střeva a nohy umyl. Kněz položil potom to vše na dříví na oltáři i s hlavou a tukem a cele vše spálil [Lv 1 – 5].²⁹

Přednostní postavení celopalu (*'oláh*) a náboženské koncepty s ním spojené nejsou význačným rysem židovského náboženství. Písemné záznamy pocházející ze syrského Ugaritu dosvědčují obdobné nakládání s tělem obětovaného zvířete již pro první polovinu druhého tisíciletí před Kristem. V prvním tisíciletí před Kristem se praktikování zápalných obětí šířilo ze severozápadní Sýrie a stalo se příznačným také pro náboženství v oblastech Středomoří. Jedná se tedy o rituální praxi, která překračuje hranice židovství a utváří náboženské prostředí, jeho jazyk a symboliku až do období po počátku našeho letopočtu.

Celopal je prominentním typem židovské oběti. V katalogích, seznamech či správních řádech přinášených obětí je obvykle uváděn na prvním místě jako nejdůležitější liturgický akt. S tímto ústředním postavením ovšem nemusí kvantitativně korespondovat tomu odpovídající počet obětovaných zvířat. Kdyby co do množství převažoval způsob oběti, při kterém je tělo obětovaného zvířete, aniž by poté následovala posvátná obětní hostina, kompletně stráveno ohněm, patrně by to vedlo v důsledku zchudnutí k hospodářské destabilizaci. Zápalná oběť tedy byla považována za nejposvátnější projev bohoocty, nicméně srovnání s prováděním pokojných obětí (*šelámím*), které komunitě zajišťovaly rituálně náležitě ošetřený přísun masa, ukazuje, že nebyla, pokud jde o počet obětovaných zvířat, nejhojněji zastoupena.

Priorita celopalu je patrná i v jeho předpokládané rituální funkci: měl sloužit jako uctivé pozvání či usmiřující prosba vzbuzující Boží přízeň a pozornost. Z tohoto důvodu je pochopitelné, že celopal – chápaný právě jako jakési přivábení či přitáhnutí Božího zájmu – zajišťoval akceptovatelnost ostatních forem oběti, a proto jim předcházel.

V židovském obětním symbolismu měla zápalná oběť ve své úplnosti totálního daru prvořadý teologický význam. Biblické spisy ji charakterizují jako modelový a reprezentativní způsob náležité bohoocty. Celopal v jejich podání ztělesňuje nejdůležitější intenci kněžského chrámového kultu, protože se jedná o tu nejčistší formu oběti, při níž se vše odevzdává Bohu, aniž by z toho obětujícím kněžím – až na kůži obětovaného zvířete (srov. Lv 7,8) – plynul jakýkoli jiný hmotný prospěch. A nejen to: v praxi zápalných obětí spíše než záměr nezištně poskytnout dar převažuje nábožensky

²⁹ NOVOTNÝ, Adolf. Oběť. In *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956, s. 519–520.

motivované zřeknutí se něčeho, co má pro obětníka velkou nebo dokonce nesmírnou hodnotu. Zvláště patrné je to i ve „skandálních“ vyprávěních o obětování vlastního dítěte, ke kterému mělo dojít nebo došlo právě prostřednictvím neliturgické formy celopalu: Abrahám (srov. Gn 22) i Jiftách Gileádský (srov. Sd 11, 29–39) svým jednáním prokázali ochotu a odhodlanost nabídnout Bohu mnohem více než jen zvíře.

Toto pojetí zápalné oběti formovalo podstatným způsobem myšlení židů i křesťanů, a to i po zničení druhého chrámu vojskem císaře Tita v roce 70 po Kr., kdy starozákonní obětní praxe definitivně ustává. V obou tradicích je smrt jako důsledek náboženského pronásledování nadále interpretována pomocí asociací tradičně spojovaných s celopalem. Např. Perpetua, křesťanka raného třetího století, „... prezentuje svou mučednickou smrt i mučednictví svých druhů jako oběť Bohu, což je idea, kterou křesťané přejali z judaismu a jež se vyskytuje již u Ignatia Antiochijského.“³⁰ Imaginativní přenos představy zápalné oběti – ve smyslu úplného odevzdání se Bohu – do nekultické sféry dal vzniknout ideji „oběti“, která ovlivnila náboženství a kulturu až do dnešních dnů. Fenomén *'oláh* a jeho biblické chápání coby paradigmatického typu oběti vnitřně souvisí s ustavením nezištné odevzdanosti a úplné vydanosti do Božích služeb jako ideální formy křesťanského života vůbec.

2.2. Pokojná oběť

Termínem pokojná oběť (*šélámím*) se označují všechny typy obětí, kterých se ve stanu rituální čistoty účastnil obětník, jeho rodina, pozvaní hosté a kněz či kněží. Původně byla tímto způsobem zvířata rituálně porážena na lokálních oltářích, přičemž určená část obětovaného zvířete byla poskytnuta Bohu jako dar. Obětní smýšlení tohoto rituálního nabídnutí, které vždy předcházelo následnou hostinu, je určeno stejným motivem jako v případě obětování prvotin: člověk nemá užívat darů, aniž by předtím Bohu – jako skutečnému dárci všeho – v gestu vděčnosti něco z nich poskytl. A stejně jako společné stolování jakožto kulturní forma jednání vytváří mezi lidmi pouta vzájemných vztahů, tak i pokojné oběti reprezentovaly a svým provedením performativně zjednávaly blízkost mezi Hospodinem a jeho věrnými. Oběť tohoto typu byla radostnou událostí „před Hospodinem“ (Dt 14,26), v níž kromě samotného díkůvzdání hrála ústřední roli i myšlenka v minulosti už navázaného, právě se dějícího a do budoucna otevřeného

³⁰ *Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury.* In Kitzler, P. (ed.). Praha: Vyšehrad, 2009, s. 164.

společenství zúčastněných stran. Důležitým motivem konání pokojných obětí tak byla představa smlouvy potvrzované a zpečetěné stolováním.³¹

Společná hostina provázela uzavírání smluv mezi jednotlivými kmeny: po uzavření smlouvy o vzájemné akceptaci a ustavení hranice mezi jejich rody pořádají Jákob a Lában obětní hod (srov. Gn 31,45–54). Obětní hostina hrála důležitou roli rovněž mezi Bohem a jím vyvoleným králem. Samuel poté, co mu Hospodin oznámil svůj úmysl ustanovit prvního izraelské krále, zve Saula jako výjimečného hosta a spolu s privilegovaným místem mu vyhrazuje i zvlášť cennou část obětního zvířete (srov. 1S 9,17–24). Pokojná oběť posléze stvrzuje nejen převzetí královské hodnosti Pomazaným, ale i jeho přijetí ze strany lidu (srov. 1S 11,15). Výraznou úlohu mají pokojné oběti i ve vztahu mezi Hospodinem a jeho vyvoleným lidem jako celkem. K uzavření smlouvy patří spolu s vyhotovením jejího znění i slavení oběti: „Přineseš pokojné oběti, budeš tam jíst a radovat se před Hospodinem, svým Bohem. Do kamenů zřetelně vytesáš všechna slova tohoto zákona“ (Dt 27,7–8).

Od okamžiku zamýšlené, ale reálně patrně nikdy zcela neuskutečněné centralizace veškerého kultu mohly být pokojné oběti náležitě přinášeny pouze v oblasti chrámového okrsku. Tato situace, která prakticky znemožňovala obyvatelstvu, žijícímu ve větší vzdálenosti od Jeruzaléma, jakýkoli nábožensky legitimní přístup k masu domestikovaných zvířat, pravděpodobně vedla k postupnému oslabování významu pokojných obětí. V deuteronomickém zákoníku se v této souvislosti objevuje nařízení, jež povoluje neobětní porážku zvířete výhradně za účelem získávání masa: „Porážet dobytek a jíst maso můžeš ovšem ve všech svých branách, kdykoli po něm zatoužíš, podle požehnání, které ti dal Hospodin, tvůj Bůh; smí je jíst nečistý i čistý, jako gazelu nebo jelena“ (Dt 12,15). V případě nekultické porážky rovněž platil přísný zákaz požívání krve, nicméně krev takto zabitých zvířat se nestávala předmětem rituální manipulace (kropení či cedění krve na oltář, potírání rohů oltáře atd.), ale byla jednoduše vylita na zem.³²

³¹ Srov. LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 342.

³² Srov. BÍČ, Miloš et al. *Výklady ke Starému zákonu: I. Zákon (Gn – Dt)*. Praha: Kalich, 1991, s. 524.

2.3. Oběť očištná a oběť na odškodnění

Záměrem oběti očištné (*hatta't*) a oběti na odškodnění (*'ašam*) bylo odčinění hříchu a očista od poskvrnění způsobeného hříšným či nedovoleným jednáním, ať už nevědomě (z nepozornosti či neznalosti) nebo vědomě. Tento typ obětí odděloval a rituálně separoval provinilce od přečinu, a tak obnovoval jejich status nábožensky způsobilých osob. Tímto způsobem byla odstraňována a zahlazovaná rituální nečistota, která ulpívala nejen na kněžích a laických osobách, ale i na chrámovém prostoru s veškerým jeho příslušenstvím.

Pokud jde o výše zmiňovanou zápalnou oběť, inspirovaný text se omezuje pouze na neurčité konstatování: „Když někdo z vás přinese dar Hospodinu, přinesete svůj dar z dobytka, ze skotu nebo z bravu“ (Lv 1,2). Naproti tomu nápadným rysem 4. až 7. kapitoly knihy Leviticus, které tvoří hlavní zdroj našeho poznání obětí *hatta't* a *'ašam*, je nápadná proměna traktování celé problematiky i slovního vyjadřování, které se stává určitějším a v detailech mnohem přesnějším. K tomuto rozdílu obrátíme pozornost po představení obou typů obětí.

V případě obětí *hatta't* (srov. Lv 4,1 – 5,13; 6,17–23) se pečlivě rozlišuje mezi osobami, které mají oběť přinést (pomazaný kněz, celé izraelské společenství, přední muž, někdo z lidu), specifikuje se povaha onoho přečinu, který má být obětmi očištěn (např. přestoupení zákazu z neznalosti, kontakt s nečistotou, lehkovážná přísaha), je určen druh obětního zvířete a detailně se líčí způsob, jak má být s jeho tělem naloženo. Např. přestoupí-li z nepozornosti příkázání pomazaný kněz, má přivést ke vchodu svatyně býčka, položit na něj ruku, porazit jej, jeho krví sedmkrát stříknout proti oponě svatyně, potřít rohy kadidlového oltáře a zbytek krve vylít u paty kadidlového oltáře. Poté na oltáři spálí tuk a vybrané vnitřnosti (jaterní lalok a obě ledviny). Zbytek býčka spálí mimo tábor na místě, kde se ukládá mastný popel (srov. Lv 4,3–12).

Oběti na odškodnění *'ašam* (srov. Lv 5,14–26; 7,1–7) mají, pokud jde o způsob provedení, mnoho společného s obětmi očištnými. Liší se však druh přečinů, kvůli nimž jsou přinášeny. Mají napravovat „... přestupky proti „svatým věcem Hospodinovým““ (Lv 5,15), tedy možná provinění ve všem, co se týká obětí a obětních podílů náležejících kněžím. Jejich prostřednictvím jsou rovněž odpouštěny prohřešky v nesakrální oblasti

majetkoprávních vztahů. Rituál *'ašam* navíc jako svou součást „... vyžaduje dodatečné zaplacení dvaceti procent jako náhrady za přestupek ...“³³

Výše zmíněný rozdíl lze vysvětlit následujícím způsobem: pisatel podrobně nelíčí oběti typu *'oláh* a *šelámím*, protože předpokládá, že jeho čtenáři jsou s nimi důvěrně obeznámeni. Totéž však neplatí pro oběti očištné a oběti na odškodnění. Jejich znalost není všeobecně rozšířena, a proto už nestačí se o nich pouze enumerativně zmínit, ale je nutno připojit podrobnější popis a instrukce pro jejich provádění. Tento postup lze chápat jako nepřímé svědectví pozdějšího začlenění obětí typu *hatta't* i *'ašam* do celku starozákonního náboženského systému.

Zápalné a pokojné oběti byly v době rostoucího významu chrámu a k němu se vážící kultické centralizace doplněny o oběti, kterými byla svatá místa zbavována všech nečistot a desakralizujících kontaminací. Úsilí soustředit veškerou bohopoctu do Jeruzaléma vedlo v 7. stol. před Kr. patrně také k výraznému nárůstu počtu kněží a levitů v této lokalitě. Zavedení nových forem obětí, z nichž kněžím podle správního řádu obětí připadala nezanedbatelná část masa (srov. Lv 6 – 7), se může proto i z ekonomického hlediska jevit jako nezbytné. Posléze *hatta't* a *'ašam* jako purifikační a reparační oběti par excellence získaly i funkci, pro kterou byl za účelem očisty jednotlivých osob původně vyhrazen celopal.³⁴ M. Buber v této souvislosti mluví o židovství jako o duchovní síle, která posvěcuje svět a lidský život tím, že je ve všech jejích aspektech do posvátnosti přijímá a v posvátnosti umocňuje vzájemným provázáním. V případě pudů se tak děje v oblasti sakramentální: např. hlad je integrován „... ve svátosti oběti, kde je jakékoli požití masa zvířete spojeno s obětováním Bohu, jehož prvotním smyslem je, že se člověk sám vyzná z hříchu vůči Bohu a smí se usmířit jenom prostřednictvím zvířete.“³⁵

Septuaginta – Bible prvních křesťanů –, která zajistila uchování Starého zákona v rané církvi a zároveň usnadnila její vstup do kulturního prostředí helénistické civilizace,³⁶ používá při překladu termínu *hatta't* řecké slovo *ἀμαρτία* (hřích) a tlumočí-li výraz *'ašam*, vypomáhá si sémantickým polem slova *πλημμελεία* (vina, provinění, urážka).³⁷ Také na tomto základě pak raně křesťanští interpreti uchopí očistu od hříchu a zahlazení viny jako

³³ DILLARD, Raymond B. – LONGMAN III., Tremper. *Úvod do starého zákona*. Praha: Návrat domů, 2003, s. 71.

³⁴ MILGROM, Jakob. *Leviticus 1–16, The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1991, s. 176.

³⁵ BUBER, Martin. *Biblický humanismus: Vybrané spisy k Bibli a židovství*. Praha: Malvern, 2019, s. 147.

³⁶ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 68–71.

³⁷ Český ekumenický překládá *hatta't* jako „oběť za hřích“ a *'ašam* jako „oběť za vinu“. Český katolický překlad, jehož znění se zde přidržujeme, překládá první typ oběti jako „oběť očištná“ a druhý jako „oběť na odškodnění“.

vlastní jádro veškerého židovského kultu, přičemž v této věci konstatují jeho bytostnou nedostatečnost. Pouze Kristova smrt na kříži, hodnocena jako skutečná a ryzí oběť, je dokonalým naplněním všech starozákonních kultických aspirací.

2.4. Výklad významu smírčích obřadů

Oběť, jejíž život a krev jsou zástupně nabízeny za život obětujícího, „... hraje velkou roli při uzdravení trhlin ve smluvním vztahu. Tato funkce se běžně vyjadřuje odborným teologickým pojmem *smíření*.“³⁸ Lidé mohou být svázáni pouty, z nichž se sami nemohou vyprostit. K osvobození je proto nutná intervence někoho silnějšího. Záměrem je „naklonit“ si Boha přineseným darem, aby přispěchal obětujícímu na pomoc a vysvobodil jej z otroctví hříchu a viny. V tomto významu může být obětní jednání nástrojem a projevem lidské touhy po *vykoupení*. Jestliže oběť smývá poskvrnění hříchem, zbavuje viny a obnovuje vztah mezi hříšníkem a Bohem, lze ji charakterizovat jako *odpuštění*. Pakliže oběť odstraňuje kultickou nečistotu, je její bytostnou funkcí přinášet *očistění*.

Kněžská tradice (biblisty označovaná zkratkou P), která vzniká v babylonském zajetí i následném poexilním období,³⁹ neposkytuje příliš výkladových pasáží usnadňujících interpretaci v ní předepsaných rituálů. Výjimku tvoří sloveso *kipper*, které se v 3. knize Mojžíšově vyskytuje celkem čtyřicet pětkrát.⁴⁰ Význam tohoto hebrejského „jednoslovného vysvětlení“ – do moderních jazyků obvykle překládaného výrazem „smiřovat“ – je mezi odborníky předmětem mnoha diskuzí. V současnosti se má za to, že termín *kipper* pravděpodobně souvisí s příbuzným akkadským slovesem „setřít“, které je v textech této starobylé kultury ve smyslu dekontaminace či purifikace spojováno s očistnou rituální aktivitou. S příkladným užitím tohoto slovesa v právě zmiňovaném tranzitivním významu se setkáváme v předpisech regulujících liturgické slavení Dne smíření. Teprve po obřadech, během nichž jsou krví býčka a kozla očišťovány výsostně bohoslužebné prostory od nákazy hříchu (srov. Lv 16,11–19), může následovat rituální vyhnání kozla na poušť (srov. Lv 16,20–22). Kněžská tradice, formulující tyto instrukce ve formě příkazů daných Áronovi, popisuje předěl mezi oběma sekvencemi následujícím způsobem: „Jakmile dokončí *smiřování* svatyně, Stanu setkávání a oltáře, dá si přivést dosud živého kozla“ (Lv 16,20).⁴¹

³⁸ DILLARD, Raymond B. – LONGMAN III., Tremper. *Úvod do starého zákona*, s. 68.

³⁹ Srov. VĚTROVEC, Pavel. *Hospodinův Zákon v pěti knihách Mojžíšových*. Cervený Kostelec: Pavel Mervart, 2016, s. 36.

⁴⁰ Srov. WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, s. 130.

⁴¹ V tomto případě cituji podle znění *Jeruzalémské Bible*. James W. Watts převádí hebrejský originál následovně: „When he finished *kippering* the sanctuary and the tent of meeting and the altar ...“

Podle jiného výkladu je toto slovo odvozeno od podstatného jména *kōper* s významem „výkupné“, „platba“, či „vyrovnání“. Tímto termínem měl být míněn jakýsi veřejnoprávní institut vzájemného urovnání způsobených a utrpených křivd: jednotlivci, rodina, klan nebo větší sociální skupina poskytovali poškozené straně něco cenného ze svého vlastnictví, aby odškodněním vzniklého bezpráví mohlo dojít k obnově porušených vazeb. Takto mohla být kompenzovaná provinění proti Bohu a lidem, ale i plnění nejrůznější závazky a pohledávky.⁴² V této souvislosti se v biblických textech slovesný tvar *kipper* uvádí spolu s předložkou, které v češtině odpovídá prepozice *za* (někoho, něco). Podle tzv. zákoníku svatosti má kněz např. *za* hřích muže, který obcoval s otrokyní náležející jinému, vykonat smírčí obřad (srov. Lv 19,20–22). V tomto případě se jedná o aplikaci principu *quid pro quo* (něco za něco), přičemž platbou či vyrovnáním za uvedený hřích je *'ašam* – oběť berana na odškodnění.

Ačkoli sloveso *kipper* z hlediska našeho jazykového rozumění nabývá dvou odlišných významů, přesto se jeví jako pravděpodobné, že v původním hebrejském kontextu nešlo o homonymii. Významy ‚očistit‘ a ‚vykoupit‘ jsou spíše protilehlé okraje téhož sémantického pole, a nikoli dvě odlišná slova.⁴³

Pokusíme-li se přenést výše uvedené etymologické rozlišení do sféry novozákonní soteriologie, může být Kristova smírná oběť na kříži uchopena v souladu s tranzitivním užitím slovesa *kipper* jako naše *očistění* (tzn. setření všech hříchů), a současně také jako *kōper*, tedy kompenzační jednání ve smyslu ceny, kterou bylo nutno zaplatit za naše *vykoupení*.

*

Podle kněžské tradice náleží oprávnění činit smírčí obřady (*kipper*) výlučně kněžím, a tato kněžská aktivita se jeví jako naprosto nepostradatelná, protože bez jejího zprostředkování by celý lid Izraele nikdy nemohl dosáhnout *odpuštění* hříchů a *očistění* od poskvrn. V rituálních směrnicích pro oběti očistné (*hatta't*) a oběti na odškodnění (*'ašam*) vždy po výčtu provinění a popisu, jak má být to které přestoupení prostřednictvím blíže určeného typu zvířecí oběti zahlazeno, opakovaně zaznívá refrén charakterizující důležitý aspekt starozákonního kněžského poslání i vlastní význam předepsaných rituálních sekvencí: „kněz za něj/ni vykoná smírčí obřady a bude mu/jí

⁴² BRICHTO, Herbert Ch. On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement. *Hebrew Union College Annual* 1976, roč. 47, s. 27–28.

⁴³ Srov. WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, s. 132.

odpuštěno“ (Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26). Podobně je i v tzv. rádech očišťování (srov. Lv 12 – 15) vyzdvížena důležitost kněžské role v procesu obnovování rituální čistoty po porodu, po vyléčení z malomocenství a pohlavních nemocí. Příslušné obětní instrukce, zpravidla nařizující zápalnou oběť v kombinaci s obětí očištnou, jsou opět uzavřeny neměnnou formulací: „kněz za něj/ni vykoná smírčí obřady a bude *čistý/čistá*“ (Lv 12,7–8; 14,20.21.53).

Odpuštění hříchů a očištění od závažných poskvrn je také ústředním motivem největšího svátku a liturgického vrcholu knihy Leviticus – Dne smíření (srov. Lv 16,1–34). Sféry hříchu/viny a nečistoty, které byly jako dvě neblahé součásti lidského života líčeny v předešlých kapitolách odděleně a vyžadovaly do jisté míry i odlišný nápravný přístup, jsou rituálním řádem Dne smíření ošetřeny současně. Velekněz každoročně vstoupí s krví obětního zvířete do velesvatyně, aby tak završil „smírčí obřady za svatyni pro *nečistotu* Izraelců, pro jejich přestoupení a všechny jejich *hříchy*“ (Lv 16, 16). Kněžské kultické jednání tedy během Dne smíření naplňuje a vzájemně propojuje oba aspekty termínu *kipper*. Očištění a odpuštění jsou zde uchopeny jako paralelní, ale odlišné účinky jediného rituálního aktu smíření.⁴⁴

Obsahová náplň termínu *kipper* byla v židovské i křesťanské náboženské tradici dále rozvíjena. Předpokladem pozdějšího vývoje je jistá nevymezenost tohoto ústředního konceptu kněžské tradice. Ústřední pasáže Levitiku jej sice blíže specifikují, ale v rámci obětního systému nikdy přesně nevymezují hranice jeho užití.⁴⁵ Navíc těsná a působivá provázanost mezi protiklady hřích/odpuštění a znečištění/čistota, která je vlastní tomuto interpretačnímu schématu obětních rituálů, je velmi dobře uplatnitelná i mimo rámec kultického jednání, protože jejím prostřednictvím lze klasifikovat i lidské nerituální jednání jako náležité či nenáležité, mravně dobré či zlé. Sémantické bohatství, obsažené ve starozákonní koncepci *kipper*, tak může být v náboženské oblasti redukováno na pouhou záležitost lidské morálky (krajně antiritualistický postoj), nebo přispět k zvnitřnění a duchovnímu prohloubení veškeré lidské rituální aktivity.

⁴⁴ Srov. WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, s. 135.

⁴⁵ Např. i provádění pokojných obětí (*šelámim*) je implicitně motivováno a chápáno jako usmiřující akt. Srov. BUBER, Martin. *Biblický humanismus*, s. 147; WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, s. 137–138.

2.5. Role krve v obětních rituálech

Krev je bytostně provázána s životem. Ten trvá jen tak dlouho, dokud krev proudí tělem, a proto ztráta krve nevyhnutelně vede i ke ztrátě života. Krev je navíc těsně spojena s posvátnem a nerespektování tohoto pouta vyvolává neblahé důsledky: po usmrcení Ábela jeho krev přímo volá k Bohu o pomstu, země přestává Kainovi poskytovat úrodu a celý svět se mu stává místem bezútěšného bloudění (srov. Gn 4,10–12). I po potopě Bůh stvrzuje své výhradní panství nad životem: Noe a jeho potomci nesmějí jíst maso obsahující krev, a z téhož důvodu je přísně zapovězeno i prolévání lidské krve. „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita...“ (Gn 9,6). Starozákonní reference týkající se krve ve většině případů pojednávají o jejím násilném prolévání, jehož důsledkem je smrt. A právě prolítí lidské krve je chápáno jako to nejtěžší provinění.

Avšak prolévání krve zvířecí je ve Starém zákoně dovoleno. Manipulace s prolitou krví dokonce tvoří ústřední část celého obětního kultu. Obětní řád Levitiků předepisuje náležité způsoby zacházení s krví obětních zvířat: krev se má prostřednictvím kněžské rituální služby dostávat do přímého fyzického kontaktu s předměty ztělesňujícími Boží moc a přítomnost. Je jí kropen oltář ze všech stran, je nanášena na jeho stěny, stříká se jí proti oponě svatyně, slouží k potírání rohů oltáře nebo je vylévána k jeho spodní části (srov. Lv 1,5.15; 4,6–7).

Existuje-li tedy nejen symbolická, ale i reálná souvislost mezi krví a životem (srov. Dt 12,23) a je-li Bůh vlastním původcem a dárce života, pak obojí – krev i život – je ve velmi těsném, přímo hmatatelně konkrétním vztahu k Boží moci. Život pochází od Boha, a proto krev, která život nese a zároveň odkazuje na moc stojící nad každým životem, je vně rituálního kontextu nedotknutelná. Je-li však legitimně využívána v rámci kultu, obdařuje obětní rituály právě pro svůj původ posvátnou účinností.

Na počátku rituální sekvence obětující obřadně položí ruku na hlavu zvířete, aby oběť „byla přijata v jeho jménu a on aby došel usmíření“ (Lv 1,4). Následné prolítí obětní krve je pak reálným znamením života, který byl ukončen a odebrán, přičemž krev obětního zvířete nahrazuje krev a život obětníka. V procesu rituální identifikace se tedy jedná o substituční smrt – smrt obětníka v zastoupení – a zprostředkované odevzdání hříchem zatíženého života jeho původci, který jej jako jediný může transformovat.⁴⁶

⁴⁶ VENTER, Pieter M. Atonement through blood in Leviticus. *Verbum et Ecclesia* 2005, roč. 26, č. 1, s. 288.

Obětní sekvence pro vzájemnou souvislost krve a života umožňují obětujícímu vstoupit do nejtěsnější blízkosti boží moci, aniž by byl nucen prolít vlastní krev. Jestliže prolítí krve mimo kultický kontext znamená ztrátu života, pak v rámci rituálu dochází k proměně celého procesu: smrt způsobená prolitím krve vyvádí obětujícího z hříchu jako odloučenosti od Boha směrem k životu. Krev obětního zvířete nahrazuje a současně vykupuje obětníkův život.

Účinnost tohoto zvláštního procesu nespočívá v inherentní či magické moci krve, ale je dána vztahem Hospodina ke svému lidu jako projev vůle ke smíru. Jestliže je krev výhradně v rámci předepsaného rituálního aktu prostředkem smíření, znamená to, že Božím darem je nejen život, ale i krev obětních zvířat, která zachraňuje lidský život. Rituální manipulace s krví proto nespočívá v nějakém zhodnocení jejích vlastních kvalit, ale zakládá se výlučně na hodnotě, kterou ji právě za účelem smíření obdařil Bůh. Obětující člověk prostřednictvím kněze pouze využívá Bohem poskytnuté možnosti a v procesu smíření mu navrácí to, co od něj nejprve sám přijal. Smíření se nerealizuje mechanicky rituálním proléváním krve, mnohem spíše se jedná o viditelné, ve víře performativně realizované prostředí, v jehož rámci Hospodin člověka usmířuje se sebou. Krev zvířat tedy není hodnotovým ekvivalentem lidského života v rámci výměnného obchodu s božstvem, ani tišícím prostředkem. Pouze uvnitř Hospodinem darovaného obětního prostoru se ruší diference mezi zvířecí a lidskou krví a člověk může v takto symbolicky navozeném substitučním zastoupení nabídnout Bohu svůj život k proměně. O tom, že je obětní kult a usmířující moc krve v jeho rámci darem od Hospodina, svědčí jeden z mála starozákonních výroků týkajících se přímo této záležitosti: „V krvi je život těla. Já jsem vám ji určil na oltář k vykonávání smířčích obřadů za vaše životy. Je to krev; pro život, který je v ní, se získává smíření“ (Lv 17,11).

*

Termíny týkající se smíru a usmíření – smírná oběť (ἱλασμός) a víko schrány úmluvy (ἱλαστήριον) – se váží k obětnímu kultu.⁴⁷ Liturgickým vrcholem a koncentrovaným vyjádřením této linie starozákonního židovství je *Jom Kippur*, velký Den smíření – velebně s krví obětního zvířete vstupuje do velesvatyně, aby zkropil příkrov nad archou úmluvy. Motivy smíření a zástupnosti se „často vyskytují společně, případně jeden do druhého přechází. (...) Smíření má vždy

⁴⁷ Srov. Ř 3,25; 1J 2,2; 4,10.

zástupný charakter, avšak nikoli každá výpověď o zástupnosti pochází z kultického prostředí.⁴⁸ Téma zástupného utrpení (*za/ pro/ kvůli...*) je námětem písně o Hospodinově služebníku (srov. Iz 53), ovšem zde – stejně jako v Ježíšově případě – ke smíru dochází zcela mimo rámec obětního kultu. Obětní terminologie je jedním z možných typů výpovědí o Kristově zástupném smíření. V tomto smyslu se s ohledem na Ježíše užívá pouze metaforickým způsobem.

S pojetím zástupné smrti, s představou, že někdo může zaujmout místo za jiné, a tak je vykoupit a smířit s Hospodinem, se tedy setkáváme i v nekultickém kontextu, který nás přenáší do novozákonních souvislostí. Ve čtvrtém zpěvu o Hospodinově služebníku se nachází Izaiášovo líčení muže, který nesl hříchy mnohých, vydal sám sebe na smrt a položil svůj život – metaforicky vyjádřeno – jako oběť za vinu (*'ašam*), aby pokropil mnohé pronárody krví (srov. Iz 52,13 – 53,12). Starozákonní koncepce usmiřující zástupnosti bude nově prohloubena způsobem naznačeným u proroka: dobrovolná oběť zcela jedinečného typu není definitivně vydána napospas smrti (srov. 53,11–12).

⁴⁸ Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 184.

3. Antropologická pojetí zvířecí oběti a obět' Kristova

Pro teorie oběti je příznačné, že se pokoušejí s jistou aspirací na obecnost určit význam a účel tohoto jednání a popsat mechanismy jeho fungování. Jen Carterova antologie *Understanding Religious Sacrifice* obsahuje 25 více či méně odlišných pojetí a přístupů.⁴⁹ V jejich průniku se objevuje několik základních společných obsahových prvků nebo kategorií, které jsou charakteristické pro obětní mechanismus i jeho následnou interpretaci: nutnost opakování oběti a její účinnost; role obětního rituálu a hostiny v konstituci společenského uspořádání; vztah fenoménu oběti k jiné formě násilí; substituce jako prostředek záchrany a posvěcení atd. Je-li Kristova obět' skutečně završením a nahrazením všech dosavadních obětí, musí být možné v ní odhalit všechny pozitivní obětní obsahy a aspirace v jejich plně realizované podobě; stejně tak musí být křesťanská podoba oběti řešením všech „problematických“ obsahů předchozích obětních forem.

3.1. Očistná obět' a její omezená účinnost

Aby vůbec byla splněna podmínka vzniku společnosti, musejí se její členové, jak poukazuje Edmund Leach,⁵⁰ chápat jako vzájemně odlišná individua vstupující do rozličných interakcí. Tomuto modelu odpovídá téměř univerzálně rozšířená představa lidské bytosti spoluutvářené nesmrtelnou částí, „vlastním já“ neboli duší, jež se v okamžiku smrti odděluje od těla a navrací do místa původu... Obět' má být rituálem očistným. Hledáme-li ryzí a čistou podstatu určité věci, snažíme se ji uchopit v těch rysech, které ji odlišují od ostatního. „Nečistota“ je právě tím, co zastírá hranice mezi věcí samou a tím, co ji obklopuje. Už pouhá existence v okolním prostředí „vlastnímu já“ nevyhnutelně přináší znečištění. Podle mytologického podání se nesmrtelná část duše kontaktem s tělem a jeho okolím stává jemu podobnou, a tak se odchyluje od svého pravého určení. Mnohými náboženstvími vedená stezka vyžaduje zřeknutí se kontaktu se zdroji nebo doprovodnými projevy vitality a životních procesů. Existuje tu určitý paradox:

⁴⁹ Srov. *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. Carter, J. (ed.). London, New York: Continuum, 2003.

⁵⁰ Srov. LEACH, Edmund. The Nature of War. In Hugh-Jones, S. – Laidlaw, J. (ed.). *The Essential Edmund Leach*. New Haven – London: Yale University Press, 2000, vol. I, s. 343–357.

má-li být udržena fyzická existence lidské bytosti, musí být „vlastní já“ nevyhnutelně připoutáno ke zdrojům „kontaminace“. Odtud nutnost očistných rituálů, které obnovují „vlastní já“ v jeho neporušené ryzosti.

Obětí je obvykle domácí zvíře, a mezi obětníkem a obětí existuje těsné pouto, které se v průběhu slavnosti stupňuje, až se porážené zvíře stává jakoby součástí splývající s obětníkovým já. Obětní zabíjení, v němž se v rámci této substituční identifikaci dává to nejcennější, je děsivé. Odtíná se část poutající k přítomnému světu s jeho životodárnými potencemi, ale i nečistotou a nestálou dvojznačností všeho konečně omezeného. Obětník se v aktu zabití, kterým je rituálně odděleno „vlastní já“ od těla, identifikuje se zabíjeným zvířetem a vstupuje do blízkosti dokonalého života nesmrtelných bohů (*the giving of souls to the outside*). Z negativně pociťované situace uniká k božsky nepodmíněnému způsobu bytí...

*

Tento v našem podání jakkoli až příliš „teoreticky“ a schematicky vyhlížející popis koresponduje s tématem jedné pasáže Listu Židům (srov. Žd 8,3–6). Když autor směřuje k výkladu nové oběti a nové smlouvy, líčí kultickou situaci dosavadního pozemského kněžství: dary (δῶρά) a oběti (θυσίαι) starozákonního, tj. před-obrazného a náznakového kultu musejí být přinášeny nepřetržitě v časově neomezeném úseku, protože obětující, jak bylo uváděno v popisu Leachova obětního mechanismu, z povahy situace nutně podléhá návratu do opakování: nové kontaminace prostředím jsou nevyhnutelné a rituální čistota je neustále ohrožována ulpívajícím poskvrněním kulticko-etického charakteru. Velekněz proto musí každoročně znovu a znovu vstupovat do svatyně s krví kozlů a telat (srov. 9,25), aby nejprve obětoval za sebe, ostatní kněze a poté za všechen ostatní lid, protože bez krve není očištění.

Oběť novozákonní je naproti tomu jedinečná právě pro svoji neopakovatelnost. Kristus nevešel stejným způsobem do svatyně zbudované člověkem, „...jinak by musel trpět mnohokrát od založení světa. On se však zjevil jen jednou na konci věků, aby svou obětí sňal hřích“ (9,26). Přesto Ježíšova postava plně přejímá určující starozákonní schéma: i on musel, stejně jako kněží dřívější smlouvy ustanovení k přinášení obětí a darů, – v této části Listu Židům

zatím vyjádřeno s neurčitou nutností a bez bližšího časového určení – něco přinést a obětovat.⁵¹

Pro dosavadní uspořádání bylo dále charakteristické, že „... dary a oběti, které se přinášely, nemohly dokonale očistit svědomí toho, kdo je obětuje“ (9,9). Krvavá oběť, jako pouhý náznak a předobraz pravé bohoslužby, tedy nemohla být podle autora listu Židům dokonale účinná ani v jednotlivém aktu svého provedení, protože jejím prostřednictvím nelze dosáhnout skutečného významu a smyslu pravé oběti, jímž má být očištění svědomí (9,9), věčné vykoupení (9,12) sněti (9,26) či vzetí (9,28) hříchu obětí na sebe a posvěcení (10,10).

Tvrzením o dřívějších obětech, které nemohly očistit svědomí, se „... velmi výstižně formuluje, co bylo původním smyslem oběti, ale čeho kult první smlouvy nemohl dosáhnout, totiž proměny člověka.“⁵² Jiným sice zamýšleným, ale nerealizovatelným záměrem obětních praktik mělo být podle výkladové linie Listu Židům „věčné vykoupení“, které člověka uvádí do bezprostřední Boží blízkosti.

Z jiné perspektivy lze ale naopak říci, že zde v rámci novozákonního kánonu dochází k závažné křesťanské reinterpetaci původního židovského obětního kultu. Soudobé židovské i nežidovské prameny totiž netvrdí, že by vlastním nebo hlavním důvodem dřívějšího praktikování zvířecích obětí bylo definitivní odstranění hříchu a získání věčného života. Je patrné, že List Židům ve své argumentaci přichází se zcela specifickým pojetím významu oběti, přičemž zcela stranou ponechává některé funkce a účely, se kterými byla obětní praxe tradičně spojována. Toto pojetí tedy není pouze nezaujatým převzetím a deskripcí tradičně zastávaných představ. Mnohem spíše se jedná o vlastní inovativní náhled, na jehož základě pak lze odmítnout praxi zvířecích obětí právě pro její neschopnost dostat svému – ať už domnělému, či skutečnému – účelu. Nejedná se tedy jen o interpretaci Ježíšovy smrti prizmatem obětní terminologie, ale také o souběžnou redefinici dosavadního obětního schématu ve světle celkového porozumění neblahé lidské situaci (stav hříchu a smrti) a křesťanského poznání Ježíšovy božské identity.⁵³

Hlavním záměrem Listu Židům mohlo být poskytnutí přiměřené odpovědi křesťanům pocházejícím ze židovství. Jestliže byl list napsán ještě před zničením

⁵¹ Srov. BROŽ, Jaroslav. *List Židům*. Praha: Česká biblická společnost, 2015, s. 124.

⁵² Tamtéž, s. 136.

⁵³ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, s. 93–97.

chrámu, pak by jejich předpokládaná otázka zněla: je pro židokřesťany nadále závazná účast na chrámovém kultu? List Židům by pak byl nepřímým svědectvím o náboženském hledání a emancipačním procesu židokřesťanů, kteří až dosud uctívali chrám a spojovali Ježíšovu zvěst s tématy Zákona a starozákonního kultu. Náboženským představám těchto skupin odpovídají Ježíšova slova v podobě zaznamenané Matoušovým evangeliem: „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeneš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar“ (Mt 5,23–24).

Byl-li naopak list napsán až po roce 70, pak výchozím problémem byla situace židokřesťanů, kterým stávající náboženská situace bez obětního kultu a kněží mohla připadat jako velmi neutěšená a prázdná.⁵⁴ V každém případě List Židům Ježíšovo neáronské kněžství vysoce nadřazuje původnímu chrámovému kultu. Události roku 70 po Kr. se z této perspektivy už nejeví jako tragédie, protože je v nich spatřováno naplnění Božího záměru, kterým se logicky ukončuje dosavadní, nyní už překonaná, a proto neúčinná náboženská praxe.

Mnohem vehementnější kritiku starozákonního obětního kultu přináší nekanonický List Barnabášův. Židé podle něj nikdy nepochopili, že Bůh ve skutečnosti nikdy nestál o přinášení zvířecích obětí. Pisatel tohoto listu dokonce srovnává obětní kult v jeruzalémském chrámu s pohanskou obětní praxí (srov. 16,2). Setkáváme se tu tedy s odlišnou strategií: zvířecí oběť není pouze reinterpretována, jako tomu bylo v Listě Židům, ale je přímo odmítnuta jako nevhodná a nepřijatelná praxe.⁵⁵ S tím patrně souvisí i fakt, že Ježíšova smrt na odpuštění hříchů je pouze na jediném místě Listu Barnabášova náznakově popisována jako oběť nerituálního (neopakovatelného) charakteru: Boží Syn měl „... obětovat stánek svého ducha, aby tak naplnil předobraz Izáka, obětovaného na oltáři“ (7,3).

3.2. Z oběti v lovce

Maurice Bloch nachází v náboženských rituálech invariantní jádro, díky němuž mohou smrtelné a změnám podléhající lidské bytosti vytvářet permanentní

⁵⁴ NOVOTNÝ, Adolf. Oběť. In *Biblický slovník*. Praha, s. 522.

⁵⁵ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, s. 97–98.

společenské instituce, transcending všechny na nich se podílející jednotlivce.⁵⁶ Celý cyklus „odrážejícího se násilí“ sestává z jednoty tří momentů: přirozená vitalita (1. fáze) je oslabována ve prospěch transcendentního (2. fáze), aby poté došlo k znovunabytí ztracené vitality transcendentním (3. fáze). K ilustraci tohoto principu slouží popis obětních praktik východoafrických Dinků. Jejich kmenové společenství je představeno jako funkční jednota složená ze dvou původně antagonických polarit. Cítí se být silně spřízněno se svým dobytkem a tato afinita je obzvláště silná v případě mladých mužů (vitalita), na druhé straně především prostřednictvím starších členů kněžského klanu, případně lidí zachvácených „posedlostí“, promlouvá neměnná/bezčasá kmenová řeč předků (transcendence).

Nejen v tzv. primitivních společnostech jsou „nahodilé a kontingentní události“ přičítány zásahu vnějších sil. Dinkové provádějí oběť v časech nouze, nemoci a krizí poté, co se předchozí pokusy zahnat nebo vypudit dotírající síly běžnými prostředky ukázaly jako neúčinné. Postiženému je nyní doporučeno, aby se poddal invaznímu útoku nemoci, která se teď interpretuje jako nadpřirozená síla či kmenové božstvo, promlouvající onou ideální řečí. Ten, kvůli němuž se oběť provádí, se identifikuje s obětním zvířetem (substituce), přičemž toto ztotožnění se nevztahuje na celou jeho lidskou přirozenost, ale pouze její vitální aspekt. Oštěpem je oslabována fyzická vitalita zvířete a úměrně tomu nabývá na intenzitě ona neměnná, ideální řeč předků – jakoby právě ta způsobovala postupné slábnutí oběti a její kulminační okamžik nastával se smrtí zvířete. Tyto vnější scény jsou současně vyjádřením toho, co se odehrává s tělem nemocného: oslabovaná vitální složka přenechává prostor vstupující transcendentní síle. Rituální sekvence se navíc netýká jen těch, kvůli nimž se oběť provádí, protože symbolicky reprezentované se stává bezprostředním stavem zúčastněných: obdobu agonických záskubů trýzněného zvířete lze pozorovat i na přihlížející mládeži a slovo si nepodmaňuje jen kmenové starší, ale promlouvá i skrze ostatní členy. Smrtí zvířete – tzn. proti sobě namířeným obětním násilím a porážkou vitálního elementu – končí první část oběti.

Vstupem do nevitálního řádu transcendentní neměnnosti společenství pozbývá vliv na bezprostřední události a stává se politicky bezmocným, ale protože započaté rituální sekvence tíhnou ke svému plnému dokončení, následuje druhá

⁵⁶ BLOCH, Maurice. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 25–37.

část oběti, během níž si transcendentní podmaňuje, přijímá a asimiluje externí vitalitu. Maso oběti už ničím nepřipomínající lidskou vitalitu, se kterou bylo ve 2. fázi asociováno, je rozděleno mezi přítomné. Hostina je nesymbolická a fyzicky výsostně reálná, často překračující hranice rituálu. Transcendentní si podrobením vitálního získává sobě přiměřeně strukturovanou existenci ve světě. Konzumace zcela přitakává bezprostředním danostem a nabývá mocensko-politického rozměru. Zprvu oddělené a navzájem se vylučující společensky konstitutivní sféry jsou kreativním způsobem sjednoceny. Společenství se nachází v 3. fázi, kdy substituční, dovnitř obrácené a expanzivně nevýznamné násilí přechází v násilí aktuální – oběť se mění v lovce.

*

Křesťanský život se má odvíjet jako snaha o upřednostnění hodnot duchovních před „statky a požitky tělesnými“. Láska k Bohu a k bližnímu souvisí s usměrňováním či potlačováním egoistického lpění a sebestřednosti, s praxí nesamoúčelného odříkání, které člověka disponuje ke službě druhým. V rozličných podobách křesťanské spirituality se setkáváme s formami toho, co by M. Bloch označil za obětní násilí první fáze, při němž dochází k oslabování přirozené, duchovností neprostoupené vitality – křesťan usiluje o to, aby už nežil sám sobě, ale aby v něm žil Kristus. Jan Cassianus, představitel monastické tradice, která výrazně ovlivnila křesťanské sebepojetí, líčí způsob tohoto otvírání se transcendentnu takto:

Tradice našich Otců a autorita Písma nás učí, že je trojí odříkání, jež každý z nás musí s námahou a veškerým úsilím provádět. První odříkání se týká příjemných věcí tohoto světa a jeho bohatství. Druhé se týká nás samých, našich neřestí, zlovyků a neovládnutých vášní ducha a těla. A třetí znamená odpoutat se srdcem od všech přítomných a viditelných věcí a věnovat srdce pouze věcem věčným a neviditelným... Tak dojdeme ke stavu, kdy náš duch, nezatížený závislostí na tomto živočišném a pozemském těle, zato očištěný od pozemských vášní, je ustavičným rozjímáním o věcech božských pozdvižen k nebi a tak zaujat nazíráním věčné pravdy, že zapomíná, že je dosud uzavřen v křehkém těle...⁵⁷

⁵⁷ CASSIANUS, Jan. Collationes 3,6. In AUMANN, Jordan. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha: Karolinum, 2000, s. 63.

U Dinků byl původní problém (nemoc) vyléčen způsobem, který přímo neodpovídá běžným medicinským představám: oběť svou komplexností překonává a zahlašuje dílčí problém. Řešení, které se vlastně přímo ani nevztahuje k dané nesnázi, přináší více síly, než bylo třeba k nápravě výchozího stavu, protože oběť v úplnosti svých fází proměňuje celkovou lidskou situaci, nikoli jen jeden její izolovaný aspekt. Jeden a tentýž rituálně symbolický proces je tedy současně účinný na rovině individuální i v životě celé společnosti. I při svatém přijímání, kdy je pod znamení chleba a vína přítomno Kristovo tělo, duše i božství, dochází na zcela jiné rovině k něčemu typologicky obdobnému. Blahodárnou mnohovýznamovost eucharistie vyzdvihuje sv. Basil Veliký v modlitbě, kterou kancionál nabízí k modlitbě věřícím po sv. přijímání. Pánovi se v ní děkuje za

„... úžasnou životodárnou svátost k posílení a posvěcení duše i těla, k zapuzení každého protivníka, k osvětlení ducha, k usměrnění duševních sil, k neotřesitelné víře, k nelíčené lásce, k pravé moudrosti, k plnění přikázání, k rozmnožení božské milosti a k získání království.“⁵⁸

Není tedy ovlivňován jen další způsob pozemského života, protože koncept posílení obsahuje silný odkaz k realitě života za hranicemi všeho dosud viditelného.

Podle Blocha vede oběť a následná hostina k budování společenství jako ústrojně skloubené jednoty dvou v průběhu rituálu oddělených částí společenské skutečnosti. Slavení eucharistie (oběti i hostiny současně) vede na způsob jakéhosi paradoxního komentáře posilující rituální hostiny v podstatě k témuž. 22. kapitola Lukášova evangelia umísťuje spor o to, kdo je mezi učedníky největší, bezprostředně za zprávu o ustanovení eucharistie. Ježíšova odpověď, podle níž je největší právě ten, kdo je služebníkem všech, poukazuje i na význam jeho nadcházející oběti. Křesťanského charakteru je dosahováno svobodným následováním Ježíšova příkladu ve společenství, které se shromažďuje při slavení eucharistické hostiny a buduje na základě principu, jenž je vlastní přijímanému Tělu. Sakramentální znamení jakoby stojí na místě „vydaného“ masa, jakkoli tuto pozici převyšuje. Chléb živý, který dává lidem život, je tělo Duchem svatým oživované a oživující, a současně – řečeno jazykem Blochovy terminologie –

⁵⁸ *Kancionál: Společný zpěvník českých a moravských diecézí*. Praha: Katolický týdeník, 2013, s. 35.

transcendentní podmanitel. Křesťanský života se vydává jako oběť a bere na sebe tutéž formu jako Tělo, kterým je živeno. Jím strukturované, živené a posilované společenství oběti a kříže je již teď prodchnuto „prvotinami“ zmrtnýchvstání: vitalitou i transcendencí. I zde, a právě tímto naznačeným způsobem, dochází ke vzniku harmonicky strukturovaného společenství. Jestliže hostina v Blochově obětním schématu ústí v expanzivní, navenek obrácené násilí, pak tomuto momentu v autentickém stylu křesťanského života odpovídá schopnost rezistence v nepřátelském prostředí a misie.

3.3. Obětní beránek

René Girard hovoří o enigmatické transcendentní kvalitě, která obklopuje všechny lidské snahy vypořádat se s vlastním násilím a agresivitou.⁵⁹ Určité typy násilných akcí jsou legitimní a splývají s transcendentně účinným principem, kdežto jiné jsou považovány za nežádoucí a nezákonné. Tím, že náboženství takto legitimizuje a pod svou ochranu bere určité formy násilných řešení, přispívá k zajištění celospolečenské stability. Oběť je v tomto kontextu nejstarším mechanismem ochrany před násilím hrozícím vypuknout mezi členy společnosti, v níž platí archaický zákon krevní msty. Nalezení bezmocné oběti a destruktivní přenos veškeré nahromaděné nevráživosti na ni („dobré násilí“) umožňuje ventilovat většinu násilných impulzů, které by jinak zachvátily střed společnosti („špatné násilí“). Oběť se koná, aby byl dán průchod nashromážděným násilným emocím a dostředivé odvetné tendence se eliminovaly jejich přesměrováním na oběť – aktuální, mezilidskou agresivitou nabyté situace jsou usmiřovány aktem jiného násilí. Bez tohoto nahrazení, které samo už další násilí nevyvolává, by stabilní společenská kooperace nebyla možná.

Ve prospěch společnosti, která je zevnitř ohrožena svým vlastním násilím, mohou být obětováni lidé i zvířata. V případě lidských obětí existuje preferovaná skupina: jednotlivci na okrajích společnosti (postižené osoby, cizinci, otroci), kteří nejsou plně integrováni do společenských vazeb. Oběť, ať už lidská nebo zvířecí, musí vykazovat podstatnou vlastnost: násilí na ní spáchané nevyvolává násilí další, protože není nikoho, kdo by chtěl nebo mohl její smrt pomstít. Krvácet

⁵⁹ GIRARD, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977, s. 8–53.

má pouze obětní beránek. Mechanismus je dobře ilustrován i samotnými vlastnostmi krve: prolitá krev zasychá, ztrácí svou tekutost, tmavne, tvoří strupy a jako ulpívající nečistý produkt násilí se stává příčinou další nákazy; zato krev oběti je jasně červená, volně se řine a dříve než stačí zaschnout, bývá odstraněna. Bezprávím prolitá krev je usmiřována prolitou krví rituálního původu. První krev volala po pomstě, druhá přináší odpuštění. Byla-li oběť zprvu prokletou, hněv probouzející bytostí, stává se v dobách relativního příměří, které je důsledkem provádění obětních praktik, zachráncem a spasitelem.

*

R. Girard odhaluje za tímto mechanismem obětního beránka všeobecně rozšířenou, podprahově působící, a právě proto vlivnou perzekuční představu, na jejímž základě je vnitřním násilným impulzům nespravedlivě a opakovaně vystavována nevinná oběť. „Lokalizace zla do vybraných jedinců nebo skupin má vždy tu ‚sociální ctnost‘, že činí společnost nebo její instituce bezúhonnými.“⁶⁰ Projevy této perzekuční představy jsou vysledovatelné v moderních dějinách (holokaust, revoluční násilí atd.) a jejímu podmanivému a mobilizujícímu vlivu podléhá i soudobá společnost. Explicitním vyjádřením této tendence je podle R. Girarda Kaifášova věta z Janova evangelia: „Vy ničemu nerozumíte; nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ“ (J 11,49–50).

Na samotném umučení Krista není z hlediska perzekuce nic jedinečného. Není nic jedinečného ani v tom, že se spojily všechny síly tohoto světa. Takové sjednocení je u počátků všech mýtů. Překvapivé je však to, že evangelia jednomyslnost nezdůrazňují proto, aby se před ní sklonila a aby se podřídila jejímu rozsudku jako všechny mythologické, politické a dokonce všechny filosofické texty, nýbrž proto, aby ji označila za naprostý omyl, za nepravdu *par excellence*.⁶¹

Ve zvířecích obětních rituálech, které jsou v Girardově perspektivě jakousi institucionalizovanou formou perzekuční představy, obětující reálně vystavuje násilí nikoli sebe, ale oběť. V Ježíšově případě se však zcela demaskuje a prolamuje toto

⁶⁰ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: Sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, s. 41.

⁶¹ GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1997, s. 132.

původní „perzekuční“ schéma. V dřívějších obětních formách obětující dával jiné namísto sebe; v Kristově oběti je tomu zcela naopak: obětující dává sebe za jiné. Byla-li tedy dřívější oběť typologicky především přenesením viny a následným utrpením „kozla za hřích“ a „kozla pro Azázela“, kteří byli poráženi nebo vyháněni na poušť, aby bylo společenství zachráněno (srov. Lv 16,7–10), pak je to nyní beránek Boží, který na sebe s plným vědomím a dobrovolně bere hříchy světa, aby přinesl záchranu jiným (srov. J 1,29). Podle Listu Židům je Ježíšova oběť obětí osobní, kterou dobrovolně na popud věčného Ducha přinesl neposkvrněný člověk (srov. Žd 9,14).⁶² Krev, která byla prolita, není krví obětních zvířat, ale „krví osoby, která ji prolila z lásky“⁶³. Ve starozákonním pojetí byla krev posvátná, a proto bylo posvátné i její kultické pojetí. V novozákonním kontextu je tomu přesně naopak: „prvotně posvátné je prolití krve coby duchovní úkon lásky k Bohu a lidem v poslušnosti Duchu svatému, a tím se stává posvátná také sama krev.“⁶⁴ Autentická křesťanská oběť může pochopitelně čerpat svoji sílu a motivaci výhradně a jen z nápodoby oběti Kristovy. Jakákoli jiná oběť jako „oběť jiného“ je regresivním návratem perzekuční představy, tj. něčím bytostně nekřesťanským.

3.4. Substitute a posvěcení

Pojem substitute hraje klíčovou roli v Evans-Pritchardově analýze obětních rituálů afrického kmene Nuerů.⁶⁵ Jeden z typů oběti se koná např. při ohrožení nemocemi, které jsou považovány za trest od nejvyššího boha jako důsledek předchozích provinění mravního charakteru. Intencí prováděných obětí je snaha o *usmíření*: prostřednictvím nabídnutého skotu kmen usiluje o obnovení společenství s bohem. V okamžiku smrti obětovaného zvířete Nuerové říkají, že si bůh bere jeho život. Aktu zabití předchází obřad potření levého boku zvířete popelem. Zvíře je identifikováno s tím, kvůli němuž se oběť provádí, a symbolickým způsobem se stává nositelem jeho provinění. Nežádoucí interní stav je nejprve rituálně zvnějšněn, aby následně mohl být reálně a fyzicky eliminován. Krev vytékající z ran způsobených oštěpem překrývá a s naneseným popelem odnáší i předchozí přečinění. Části zvířete, na kterou byla přenesena poskvrnění,

⁶² Srov. BROŽ, Jaroslav. *List Židům*, s. 146.

⁶³ Tamtéž, s. 145.

⁶⁴ Tamtéž, s. 150.

⁶⁵ EVANS-PRITCHARD, Edward E. *The Meaning of Sacrifice among the Nuer*. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 192–209.

se Nuerové zřikají, konzumovány jsou jen přenosem nezasažené oblasti. Evans-Pritchard se domnívá, že substitute je vlastním jádrem právě popisovaného mechanismu: dává se život zvířete, aby byl zachráněn život lidský.

Pojem zástupnosti a substitute zaujímá důležité postavení rovněž v teorii oběti Henriho Huberta a Marcela Mausse.⁶⁶ Jejich koncept vychází ze základní distinkce mezi profánním a posvátnem. Posvátno je zdroj a vlastní podmínka života, a mezi vlastní sférou posvátna a profánním existuje hluboký předěl. Lidé zvláště v časech krize doufají v proměnu své situace a usilují vstoupit do vztahu s posvátnem, ačkoli přímý kontakt s ním je nebezpečný a nadmíru *děsivý*. Vše, co náleží profánnímu světu, vyskytne-li se v těsné blízkosti posvátných sil (sakralizace), je tímto kontaktem zároveň ohroženo. Posvátno se nemůže koncentrovat v blízkosti profánního objektu, aniž by jej nezničilo, a ten, kdo chce přistoupit do blízkosti posvátného, musí mít neustále na zřeteli vlastní ochranu. Obětník proto do vztahu s posvátnem nevstupuje přímo sám. K sakralizaci (posvěcení) dochází prostřednictvím oběti, kterou místo sebe dává. Zástupná oběť se ocitá na pomezí obou oblastí, aby mezi nimi umožnila relativně bezpečnou komunikaci: kontakt s posvátnem ji posvěcuje a obdařuje vše, co se ocitá v její blízkosti, charakterem posvátnosti. Substitute se ukazuje být nezbytnou – bez obětního zprostředkování by tu nebyl nikdo, kdo by byl posvěcován a žil z aktivovaného vztahu s posvátnem.

*

Podle zmiňované teorie je právě oběť tím, co umožňuje relativně bezpečný projev či překlad posvátna do běžného horizontu lidské zkušenosti. I tak je to událost veskrze prosycená transcendentní mocí, a proto mimořádná a neobyčejná. V evangeliích můžeme číst tomu odpovídající vyličení událostí Velkého pátku: od poledne až do tří hodin nastalo zatmění slunce, roztrhla se Chrámová opona (srov. Lk 23,44–45), nastalo zemětřesení, skály pukaly, hroby se otevřely, mnohá těla zesnulých svatých byla vzkříšena, a oni pak vyšli z hrobů, aby vstoupili do svatého města a zjevili se mnohým. Setník a ti s ním, kteří Ježíše hlídali, byli *zděšeni* a vyznávali Ježíšovo božství (srov. Mt 27,51–54).

⁶⁶ HUBERT, Henri – MAUSS, Marcel. Sacrifice: Its Nature and Function. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 90–99.

Latinské slovo *sacrificium* má význam svátého konání či jednání, které posvěcuje obětní dar. Podle Nového zákona je Ježíš Kristus tím, kdo oběť přináší a současně je i sám touto obětí. Jestliže přijmeme teorie H. Huberta a M. Mause, podle níž oběť i za cenu vlastního zničení vstupuje až na nejzazší hranici profánního, aby mu tím zjednala přístup k posvátnému, stává se zřejmějším, proč je Ježíš Kristus označován za pravého Prostředníka mezi člověkem a Bohem. Nejenže vtělením a pobýváním na zemi ve své existenci tajemným způsobem spojil posvátné s profánním, ale především smrtí na kříži člověku otevřel cestu k Bohu a jako dobrovolná oběť posvětil i nás. V Pavlově epistoletě čteme o Ježíši Kristu, který se nám stal *posvěcením* (srov. 1K 1,2.30). V listu Židům pak o Ježíšově odhodlání položit za nás život: „Tou vůlí *jsme posvěceni*, neboť Ježíš Kristus jednou provždy obětoval své tělo“ (Žd 10,10). Anebo konečně slovy Ježíšovy velekněžské modlitby: „Sám sebe za ně *posvěcuji*, aby i oni byli vpravdě *posvěceni*“ (Jan 17,19).

V liturgické sekvenci „Příprava darů“ přinášejí zástupci věřícího lidu k oltáři chléb a víno. Už i toto nabídnutí plodů lidské práce je zahrnuto do bohoslužby obětí. Církev sloužící mši svatou se připodobňuje Kristu, vydává své tělo v službu, a protože se poslušně podrobuje vůli Boha, stává se – stejně jako její Pán – i ona obětí, která je milá Bohu Otci. Kněz potichu říká: „S duší pokornou a se srdcem zkroušeným prosíme, Bože, abys nás přijal: ať se dnes před tebou staneme obětí, která se ti zalíbí.“ Příprava pokračuje slovy: „Modleme se, aby Bůh přijal oběť své církve“ a odpovídá: „Ať ji přijme ke své slávě a spáse světa“.⁶⁷ Tedy celá církev, která je podle apoštola Pavla mystickým tělem Kristovým, při slavení eucharistie dobrovolně přijímá úděl svého zakladatele: společně s Kristem jako hlavou je obětován i každý jednotlivý úd jeho těla. Podle výše uváděné teorie vše obětované získává uvedením do blízkosti posvátného podíl na transcendentní moci. Slavení eucharistie tak posvěcuje celé tělo církve a milost směřuje od oltáře ke všem zúčastněným.

⁶⁷ Český misál, s. 300–301.

3.5. Oběť jako dar příjemci

Oběť je ve své nejelementárnější podobě podle E. B. Tylora darem božstvu, jako by bylo člověkem.⁶⁸ Prosebník se ponížene sklání před pánem, k jeho nohám pokorně klade dar a přednáší svou žádost. Zprvu obětující nemusí mít žádnou precizní představu o tom, jak božstvo obětní dar přijímá nebo užívá. Ale už samotný způsob provedení oběti indikuje, jak k předání dochází. Může se tak dít konkrétním materiálním přenosem. Oběť určená vodnímu božstvu bývá utopena, oběť určená bohům země je vydána zemi. (Když Khondové z Orissy přinášeli oběť bohyni země, nejprve byla knězem pohřbena do země příslušná část oběti, poté si ostatní členové kmenu mezi sebou rozdělili zbývající části, a každý z nich učinil totéž na svém poli.)

Podle abstraktnějších představ přijímá božstvo nabízenou oběť prostřednictvím jejího života, *chuti* nebo *duše*, přičemž s materiální a viditelnou složkou oběti může být rituálně manipulováno nebo může být konzumována či přímo zničena (spálena). Mezi těmito koncepcemi zaujímá výrazné místo představa, podle níž je vlastním nositelem života krev.

V představách animistických náboženství mohou mít duchovní bytosti něco z přirozenosti dýmu nebo mlhy, proto je jim oběť přinášena v podobě libé *chutě* (vůně) stoupající z těla spalované oběti. Obdobným způsobem, ovšem pochopitelně už mimo rámec animismu, je v židovském kultu chápána chrámová zápalná oběť (*'oláh*) nebo oběť, jak byla prováděna ve starověkém Řecku (*θυσία*).⁶⁹

Podle jiného pojetí je to právě *duše* zvířete, která náleží božstvu, kdežto hmotná a viditelná část oběti je rozdělována mezi obětujícími. Například mezi indiánskými kmeny bylo rozšířeno přesvědčení, že nabízená oběť, ať už je zkonsumována samotnými obětujícími či nikoli, najde ve své spirituální formě vždy cestu k té duchovní bytosti, pro niž je určena. Pro koncepci oběti jako daru je příznačné, že ve všech jejích podobách se objevuje představa příjemce oběti.

S ozvěnou či variantou této starobylé představy kultického původu se setkáváme v I. eucharistické modlitbě, v níž je dar Těla a Krve Páně charakterizován jako „dar z tvých darů, oběť čistá, oběť svatá, oběť neposkvrněná.“ Velká modlitba díkyvdání a slávy nad těmito dary pokračuje slovy obětní prosby:

⁶⁸ Srov. TYLOR, Edward B. Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Arts, and Custom. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 14–38.

⁶⁹ Srov. Lv 6, 8–13; *Il. I*, 66–67.

Shlédni na ně s vlídnou a jasnou tváří.
Přijmi je se zalíbením
jako oběť svého služebníka, spravedlivého Ábela,
jako oběť našeho praotce Abraháma,
jako oběť z rukou svého kněze Melchizedeche,
jako oběť svatou a neposkvrněnou.⁷⁰

Tato sekvence, která se přímo obrací k Bohu Otci, obsahuje prosbou, aby oběť církve – „svatý chléb věčného života a kalich věčné spásy“ – byla přijata stejně jako kdysi zvířecí oběť Ábelova (srov. Gn 4,4). Následně je táž oběť dávána do souvislosti s akceptací a Božím zalíbením v nekultické oběti bezmezné oddanosti a poslušnosti „našeho praotce Abraháma“ (*akeda*; srov. Gn 22). Posilnění Abraháma pokrmem a nápojem z rukou krále a kněze Melchizedeche se chápe jako oběť ve smyslu předobrazu nekrvavé oběti pod způsoby chleba a vína. Obdobně spatřuje list Židům v Ježíši Kristu zaslíbeného Mesiáše, který bude „knězem na věky podle řádu Melchisedeche“ (Ž 110,4).

Duch svatý a modlitba církve způsobují nejen proměnu chleba a vína v oběť Kristova Těla a Krve („Učiň, Bože, ty sám...“ – konsekrační epikleze), ale i proměnu života křesťanů v oběť Bohu příjemnou: následující pasáž – a zvláště tři její závěrečné verše – zastává v celku Římského kánonu roli tzv. ekleziální epikleze. Jde o modlitbu, kterou je v součinnosti s Duchem svatým posvěcována (konsekrována) církev:

V pokoře tě prosíme, všemohoucí Bože:
přikaz svému svatému andělu,
ať ji přenese na tvůj nebeský oltář,
před tvář tvé božské velebnosti.
A nás všechny, kdo máme účast na tomto oltáři
a přijmeme toto svaté tělo a krev tvého Syna,
naplň veškerým požehnáním a milostí.⁷¹

Oběť Ježíše Krista a jeho církve je tedy zařazena do jediné linie spolu se všemi Bohem akceptovanými – ať už krvavými či nekrvavými – oběťmi starozákonních dějin spásy, a

⁷⁰ *Český misál*, s. 362.

⁷¹ *Tamtéž*, s. 362.

to jako jejich vyvrcholení. Rovněž je patrné a dobře sledovatelné, že páteří modlitby je skutečnost Boha jako příjemce obětního daru. Starobylost této téměř univerzálně rozšířené a E. B. Tylorem v nejrůznějších kulturách identifikované představy, na níž navazuje i křesťanské chápání Ježíšovy oběti a sebezporozumění liturgické praxe církve, zřejmě vysvítá ve slovech o příkazu andělovi, který má obět přenést na nebeský oltář. Např. podle představ zmiňovaných indiánských kmenů náležitá oběť si vždy nějakým spirituálním způsobem najde cestu ke svému příjemci. Objevuje se tu analogie či typologická obdoba téhož obětního mechanismu, který je obsažen i ve slovech Římského kánonu a který bychom mohli z důvodu nedostatku lepšího vyjádření označit za „spirituální transfer“: ani Bůh „nemůže“ obět svého Syna a své církve nepřijmout se zalíbením.

Teologická interpretace nutně opouští výchozí rovinu kultického prostředí – spatřuje v něm výhradně metaforický popis a pouze analogické přiblížení tajemství našeho vykoupení prostřednictvím obětní terminologie. „Komu se Ježíš z Nazareta obětoval? (...), pokud hovoříme o oběti kříže, jde v první řadě o obraz Boha, který se v tomto svatém dění zjevuje...?“⁷² Komu přinesl svůj život jako obětní dar? Kdo je tímto příjemcem/obdarovaným? Novozákonní zvěsti odporuje představa Boha Otce, který nachází zalíbení v Synově utrpení, umírání a smrti. Nemůže jít ani o zástupný trest za jiné ve smyslu utišení Otcova hněvu.

Otec mohl mít zalíbení jedině v Synově věrnosti, poslušnosti a lásce... Víme, že Boží vůlí je spása člověka. Ježíš byl této vůli vydán natolik, že jí zůstal věrný... V jistém slova smyslu se tedy Ježíš obětoval nikoli Otci, ale jeho záměru spasit hříšného člověka. ... Jak Otec, tak Syn přinášejí každý ze svého hlediska obět pro naplnění záměru spasit člověka.“⁷³

⁷² POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 355.

⁷³ Srov. tamtéž, s. 355–356.

4. Specificky křesťanské přivlastnění oběti

Každá smířcí oběť vyrůstá z vědomí člověka o své vině před Bohem. Jde o pokus odstranit toto tíživé vědomí aktem „dostiučinění“, které člověk božstvu nabízí. V křesťanství se – v návaznosti na starozákonní obětní kult – proces usmíření odehrává opačným směrem. Nyní přichází z vlastní iniciativy sám Bůh, aby svou obětí na kříži člověka se sebou smířil. „To je obrat, který do dějin náboženství vneslo teprve křesťanství: Nový zákon netvrdí, že lidé usmiřují Boha, jak bychom to vlastně měli očekávat, protože zhřešili lidé, ne Bůh. Ale říká: „Bůh usmířil svět se sebou v Kristu“ (2K 5,19) (...) Bůh nečeká, až viníci přijdou a usmíří se, nýbrž sám jim jde vstříc a usmiřuje je.“⁷⁴ Už v židovském prostředí a řecké filosofii se objevila představa, že vůle neměnného Boha nemůže být ovlivněna a manipulována lidskými modlitbami či oběťmi. Veškerá dynamika usmíření, i když předpokládá lidskou spolupráci, má proto primárně sestupný (katabatický) charakter.⁷⁵ Jedná se o svobodnou, ničím nepodmíněnou a milostiplnou činnost směřující od Boha ke stvoření. To pochopitelně nerelativizuje platnost a hodnotu díkyvdání, prosby, adorace či skutků milosrdenství jako vzestupné (anabatické) části celého procesu vykoupení. Nicméně Boha můžeme milovat, následovat a uctívat jej právě proto, že nejprve „... on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření (ἰλασμὸν) za naše hříchy“ (1J 4,10).

4.1. Obětní charakter Ježíšova života

Když v synoptických evangeliích učedníci emfaticky vyznávají Ježíšovo mesiášství, on sám reaguje vždy poukazem na nutnost a jistou nevyhnutelnost jeho nadcházející násilné smrti v Jeruzalémě: „A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět, být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a po třech dnech vstát“ (Mk 8,31; srov. Mt 16,21; Lk 9,22). Takto podstoupenou smrt proto nelze reduktivně interpretovat jako slepé zřetězení náhod, opakovaných neporozumění a zášti, ani jako důsledek „pouhé“ věrnosti neochvějně zastávaným etickým principům. Celý Ježíšův životní pohyb až do posledního vydechnutí na kříži je mnohem spíše

⁷⁴ RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 192.

⁷⁵ Srov. DALY, Robert. J. *The Power of Sacrifice in Ancienit Judaism and Christianity*, s. 347–348.

intenzivním zjevováním a uskutečňováním Otcovy spásonosné vůle. V jeho osobě se královská identita Božího Syna (srov. Ž 2,6–7) střetává a identifikuje s rolí trpícího Hospodinova služebníka (srov. Iz 42,1–4; 49,1–6; 50,4–11; 52,13 – 53,12). K postupnému odkrývání Ježíšovy totožnosti, která se pro svůj paradoxní charakter zprvu zcela vymyká chápání učedníků, dochází již před samotným počátkem Ježíšova veřejného působení – v události jeho křtu a při pokušeních na poušti.

Když byl Ježíš Janem Křtitelem v řece Jordánu pokřtěn, sestoupil na něj Duch v podobě holubice a z rozevřených nebes se ozval hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil“ (Mk 1,11; srov. Mt 3,17; Lk 3,22). V těchto slovech evangelisté zřetelně odkazují na 1. zpěv o Hospodinově služebníku: „Zde je můj služebník, jehož podepírám, můj vyvolený, v němž jsem našel zalíbení. Vložil jsem na něho svého ducha, aby vyhlásil soud pronárodům“ (Iz 42,1). Novozákonní autoři chtějí touto hutnou teologickou zkratkou naznačit, že zde již od samého počátku existuje nejtěsnější vnitřní souvislost mezi veškerou Ježíšovou činností a údělem Izaiášova „spravedlivého služebníka“ (Iz 53,11), který naráží na masivní odpor a z lidského hlediska sice naprosto ztroskotává, nicméně právě tímto zdánlivým ztroskotáním dovádí svůj spásonosný úkol k naplnění. „To však také znamená, že Nazaretský nesestupuje do Jordánu proto, aby byl očištěn od svých hříchů, nýbrž že ponese provinění těch druhých (srov. Iz 53,4–6).“⁷⁶ Stejně jako Hospodinův služebník, který není trestán za své vlastní hříchy, ale na ospravedlnění mnohých (srov. Iz 53,11).

Jedinečnost Ježíšova mesiášství se zračí i v líčeních pokušení či zkoušek na poušti, jak je zaznamenávají synoptická evangelia (srov. Mk 1,12–13; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13). „Děbel nazývá Ježíše titulem »Syn Boží«, který určitým způsobem navazuje na to, jak Ježíše pojmenuje při křtu v Jordánu Otec, i když formulace není totožná. Ve hře je pravý obsah tohoto titulu.“⁷⁷ Pokušení mají prověřit míru jeho lidské poslušnosti a spoléhající se odevzdanosti do Otcovy vůle a zároveň jej odvrátit od již nastoupené mesiášské cesty Hospodinova služebníka. Pokušitel se z tohoto důvodu opakovaně odvolává na božskou důstojnost vtěleného Božího Syna (srov. Mt 4,3.6; Lk 4,3.9), s níž se aktuální stav tělesného strádání a

⁷⁶ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vydání. Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 86.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 88.

poníženosti nezdá být slučitelný. Potřikrát nabízí komfortní a jakoby zdánlivě neproblematické řešení celé situace, které se – pokud jde o cíle (nasycení, zvnějšku stvrzené vědomí vlastní nepostradatelnosti a neomezená moc) – nijak neliší od neslužebného pojetí vládnutí a běžného způsobu politického uplatňování moci. Ježíšovy rozhodné odpovědi však jednoznačně svědčí o jeho zcela jiné a neobvyklé identitě a roli. Hospodinův služebník nevykazuje ani náznak vědomé ochoty zvolit si jednodušší cestu, a tak se vyhnout utrpení – veškerou Ježíšovu činnost i jeho postoje již před zahájením veřejného působení zevnitř zcela prozařuje obětní charakter.

4.2. Vnitřní souvislost Ježíšovy oběti a zmrtvýchvstání

Spojení mezi smrtí Mesiáše a vykoupením člověka patří k ústředním motivům apoštolského kázání. Toto v rámci apoštolské tradice bezezbytku přijímané evangelium vychází z Ježíšova života a učení, na něž se v pohybu svého zpětného sebeporozumění odvolává jako na vlastní a přímý zdroj. Písemně je patrně poprvé doloženo výrokem sv. Pavla: „Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem...“ (1 Kor 15,3). Kristova smrt je chápána a prožívána v příčinné spojitosti s odpuštěním hříchů a obnovou člověka pro společenství s Bohem. Zračí se v ní radikalita Božího přístupu k lidskému hříchu, kterou Pavel charakterizuje slovy: „On neušetřil svého vlastního Syna, ale za nás za všechny jej vydal...“ (Řím 8,32).

Uchopení Kristovy smrti ve smyslu našeho vykoupení, smíření či ospravedlnění muselo zcela nevyhnutelně vzejít z prožitku zcela nové a převratné náboženské zkušenosti. Světlo Zmrtvýchvstání v učednících probudilo a na zcela novou rovinu pozvedlo šokem z Ježíšovy smrti zasuté vzpomínky na život a učení jejich Mistra. Bez této existenciální proměny, spočívající v náhlém přechodu ze situace beznaděje a ustrašeného zklamání do stavu překypující a hojně se šířící radostné jistoty, by se např. „koncepce smíření“ nikdy nemohla rozvinout do plnosti své nynější soteriologické podoby. Pouze přítomnost Zmrtvýchvstalého mohla vést k obnově a obohacení víry jako základního životního postoje raně křesťanské komunity, a teprve událost Vzkříšení učedníkům osvětlila tajemství Kristovy smrti odhalením pravého smyslu Ježíšových předvelikonočních výroků o jeho nadcházejícím utrpení.

Společenství utvářející se kolem zmrtvýchvstalého Krista se chápe a prožívá jako Božím milosrdenstvím znovuzrozené k živé naději (srov. 1Pt 1,3). Učedníci prostřednictvím setkání se Zmrtvýchvstalým činí hlubokou zkušenost, že Ježíš už není mrtvý a je s nimi nadále spojen. Ježíšova smrt a jeho vzkříšení – jako sice dvě svébytně odlišné, ale spolu vzájemně úzce související události – budou od nynějška tématizovány společně, přičemž i izolovaná zmínka jedné z obou událostí v sobě vždy alespoň implicitně ponese odkaz k té druhé. Patrné je to v nejranějších vyznáních, v nichž jsou v koncentrované podobě vyjádřeny konstitutivní obsahy křesťanské víry. Apoštol Pavel s odvoláním se na to, co sám přijal (srov. 1K 15,1–3a), píše: „... Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti“ (1K 15,3b–5).⁷⁸ Druhá část tohoto výroku, uváděná Pavlem na jiných místech jeho listů ve variantních formulacích např. slovy: „Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých“ (Ř 10,9), poukazuje na skutečnost zmrtvýchvstání, které ve věřících vyvolává se silící naději očekávání jejich vlastního vzkříšení, takže momentální situace je předjímavým způsobem již teď prožívána jako spásou obnovené žití. „Zvěst o zmrtvýchvstání se zdá být společným východiskem většího počtu výroků, které jsou označovány jako „evangelium“ (*euangelion* = „dobrá zpráva“)...“⁷⁹

Podle první části formule víry je přisuzováno spásonosné působení také Ježíšově smrti: on zástupně „zemřel za naše hříchy“, jako obětovaný beránek nás svou smrtí zbavil viny, a tak „podle Písma“ naplnil Bohem odedávna ustanovený plán spásy. Výroky o zástupné oběti byly současně začleněny do liturgického slavení eucharistie jako součást přítomnění spásného významu Ježíšovy smrti.

Spojení obou částí formule víry v 1K 15,3b–5 vypovídá o skutečnosti, že „... Ježíš Kristus je skrze zmrtvýchvstání přes svou smrt na kříži Spasitelem, a že je pro svou smrt tak významný, protože zemřel za hříšníky (za mnohé, za všechny).“⁸⁰ O vzájemné provázanosti a vnitřní souvislosti zástupné smrti a zmrtvýchvstání svědčí i liturgická formulace 1. velikonoční preface:

„On je ten Beránek, který byl zabit za hříchy světa:

⁷⁸...ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὄφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα·

⁷⁹ Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 161.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 162.

svou smrtí naši smrt přemohl
a svým vzkříšením obnovil život.“⁸¹

4.3. Novozákonní vyjádření podob zástupnosti

V Novém zákoně je myšlenka zástupnosti vyjadřována řadou odlišně formulovaných předložkových vazeb a často se prolíná s motivem smíření.⁸² Paradigmatickým příkladem tohoto spojení je už ve Starém zákoně závěr 53. kap. septuagitní verze Izaiášova proroctví o Hospodinově služebníku: „... on nesl hříchy mnohých a pro (*διὰ*) jejich hříchy byl vydán“ (Iz 53,12).⁸³ Také apoštol Pavel, když svým čtenářům objasňuje jejich ospravedlnění na základě víry, přibližuje Boha Otce jako toho, který vzkřísil Ježíše Krista, „... jenž byl vydán pro (*διὰ*) naše přestoupení ...“ (Ř 4,25).⁸⁴ Obě pasáže specifikují *příčiny* smrti spravedlivého: byly to naše hříchy a naše přestoupení, jak signalizuje důvodové užití předložky *διὰ*, co jako důležitý spolumotiv vedlo k jeho sebevydání na kříži, přičemž smrt byla cenou, kterou bylo nutné za ně zástupně zaplatit.

V 8. kap. Prvního listu Korintským Pavel důrazně doporučuje vystříhat se masa obětovaného modlám, pokud by jeho jedení mohlo svést ke stejnému jednání i toho, kdo dosud nedospěl k poznání, že bohové pohanů ve skutečnosti nic nejsou a neznamenaají. Křesťan, který by jedl maso zvířat porážených při pohanských obětních rituálech právě jako maso zasvěcené modlám, by se ve svém svědomí poskvřoval. Ale protože pravá křesťanská svoboda vždy bere ohled na slabšího, Pavel raději doporučuje dobrovolně se vzdát vlastních výsad, než aby došlo k pohoršení bratra, „... pro (*διὰ*) kterého Kristus zemřel“ (1K 8,11).⁸⁵ V této pasáži je použitím předložky *διὰ* vyjadřován spolu se zástupným charakterem i univerzální *účel* Kristovy oběti: jeho smrt má nedoceníelný význam pro život a záchranu každého člena společenství, protože radikálním způsobem proměňuje jeho existenci. Působit pohoršení v obci znamená v této souvislosti negovat význam Kristovy spásné smrti – hřešit proti Kristu (srov. 1K 8,12).

⁸¹ ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE. *Český misál*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015, s. 315.

⁸² Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 184.

⁸³ ... καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνένεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

⁸⁴ ..., ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν.

⁸⁵ ... δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.

*

Nejhojněji užívanými výrazy k vyjádření zástupnosti jsou formulace s předložkou „za“ (ὕπερ), které se objevují mj. v tradici o Večeři Páně a také ve formuli víry v 1K 15,3.⁸⁶ Tato předložka je mnohokrát využita pro přiblížení významu Ježíšovy smrti, která se udála „za nás“ (srov. např. Ga 3,13; Ef 5,2,25; J 10,11), tj. v náš prospěch. „Veškerou Ježíšovu veřejnou činnost můžeme shrnout do biblické „hyper-formule“ (*hyper hémón, pro nobis, za nás*) a můžeme ji nazvat *proexistenci*.“⁸⁷

*

Zástupná role v procesu našeho smíření je zřetelně vyjádřena také předložkovou formulací „za“ (ἀντί), která umožňuje *kvantitativně specifikovat rozsah* Kristova spásitelského díla. Po třetí předpovědi svého utrpení a odpovědi Zebedeovým synům na jejich žádost po předních místech v Božím království, představuje Ježíš sám sebe jako Syna člověka, který „... nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za (ἀντί) mnohé“ (Mk 10,45; Mt 20,28).

*

Z námi sledovaného hlediska je nejzásadnější užívání předložky περί (za, kvůli, pro). Ve starozákonní době měl velekněz, který z nepozornosti přestoupil některé z prohibitivních příkázání, přivést Hospodinu za tento hřích (περὶ τῆς ἁμαρτίας) býčka bez vady jako očistnou oběť (περὶ τῆς ἁμαρτίας).⁸⁸ Český ekumenický překlad: „Jestliže se prohřeší pomazaný kněz, ať přivede Hospodinu *za svůj hřích*, jehož se dopustil, mladého býčka bez vady *k oběti za hřích*“, tedy zastírá skutečnost, že septuagitní verze knihy Leviticus užívá pro označení očistné oběti jako smírcího rituálního obřadu totéž slovní spojení, kterým vyjadřuje i přečin, jenž má být právě touto obětí zahlazen.

Odkaz na starozákonní ustanovení, podle něhož nástupce Áronův o Dni smíření přivede býčka „... jako svou oběť za hřích a vykoná za sebe a za svůj dům smírcí obřady“ (Lv 16,6), nacházíme v Listu Židům. Zde je tato povinnost přinášet oběť na usmíření vlastních hříchů výrazem ztotožnění se s „chybujícími a bloudícími“ a tedy konstatováním faktu, že i kněz vybraný z lidu podléhá týmž slabostem (srov. Žd 5,1–

⁸⁶ Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 184.

⁸⁷ MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 379.

⁸⁸ ἔὰν μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος ἁμάρτη τοῦ τὸν λαὸν ἁμαρτεῖν, καὶ προσάξει περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, ἧς ἥμαρτεν, μόσχον ἐκ βοῶν ἄμωμον τῷ κυρίῳ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ (Lv 4,3 LXX).

3).⁸⁹ Tato oběť na usmíření je v septuagintní verzi Levitiku (16,3) i v Listu Židům (5,3) vyjádřena identickým souslovím: *περὶ ἁμαρτίας* (Lv)/*περὶ ἁμαρτιῶν* (Žd), tj. v námi užívané terminologii „očistná oběť“ (hebr. *hatta't*).

Není udivující, že novozákonní svatopisec užije pro vyjádření starozákonních kultických skutečností tutéž terminologii, která je už zavedena řeckou Septuagintou. Překvapující spíše je, že totéž slovní spojení, původně určené pro starozákonní obětní realie, se objevuje také v novozákonním kontextu pro vyjádření Kristovy nekultické a nerituální smrti. Podle apoštola Pavla každý člověk, který se pokouší ve svém životě dostat nárokům Zákona, zakouší vnitřní rozpor, z něž může být zachráněn jedině díky Ježíši Kristu, kterého Bůh poslal v podobě hříšného těla jako „očistnou oběť“ (*περὶ ἁμαρτίας*).⁹⁰

V Prvním listu Petrově v oddílu „o sestoupení do pekel“ (srov. 1Pt 3,18–22), jehož „... důsledkem je univerzalita spásy zjevené v Kristu, která se vztahuje i na minulé generace“,⁹¹ se výpověď o Kristově utrpení rovněž pojí s výrazem *περὶ ἁμαρτιῶν*.⁹² České překlady jej v tomto případě přímo neidentifikují s očistnou obětí, nicméně i zde toto slovní spojení těsně souvisí s izraelským obětním kultem, v němž byly hříchy usmiřovány prostřednictvím krve. Očistná oběť za lid v rámci liturgických obřadů Dne smíření (kropení slitovnice za oponou krví) je v textu Septuaginty formulována také jako smírčí obřad „za všechny hříchy“ (*περὶ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν*) Izraelitů.

4.4. Oběť jako výkupné

Užití slova „výkupné“ (*λύτρον*) a všech od něj odvozených tvarů jednoznačně určuje jeden z možných významů, který raně křesťanské obce přikládaly Kristově smrti. Tak se v Prvním Petrově listu jeho čtenářům a posluchačům slavnostně připomíná, že byli *vykoupeni* z prázdnoty způsobu jejich dosavadního života (srov. 1Pt 1,18). List Židům považuje za důsledek Kristova spásného činu naše věčné *vykoupení* (srov. Žd 9,12). Podle Pavla jsou všichni ospravedlnováni zadarmo *vykoupením* v Kristu Ježíši (Ř 3,24) a z epištol Efezským a Koloským se dozvídáme, že v Kristu máme *vykoupení* (srov. Ef 1,7; Ko 1,14).

⁸⁹ Srov. BROŽ, Jaroslav. *List Židům*, s. 83–84.

⁹⁰ ... ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας ... (Ř 8,3).

⁹¹ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 740.

⁹² ... Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν ... (1Pt 3,18).

Septuaginta termín λύτρον používá pro překlad několika slov hebrejské Bible. Jedním z nich je starozákonní výraz כֶּפֶר s významem „vykoupit“ ve smyslu vynaložení finanční částky, kterou je nutno zaplatit za účelem osvobození zotročeného člověka nebo lidského života vůbec.⁹³ Existence tohoto sociálně-právního institutu, na jehož základě měl být člověk, který kvůli svému zchudnutí prodal sám sebe cizinci, vykoupen svými příbuznými (srov. Lv 25,47–49), poskytuje také oporu pro metaforický opis Hospodinova spásného jednání ve prospěch jeho lidu. Tak prorok působící na konci babylónského zajetí, tzv. Deuteroizaiáš, líčí budoucí návrat vyhnanců do zaslíbené země a odvolává se přitom na Hospodinovu mocnou paži, která kdysi v Mojžíšově době zřídila v mořských hlubinách cestu zachráněným a vykoupeným (λελυτρωμένοις), aby mohli přejít (srov. Iz 51,11–12 LXX).

Septuaginta si v některých případech vypomáhá odvozeninami slova λύτρον i při překladu tvarů slovesného kořene כפר, který má, vokalizován jako כִּפֶּר (*kipper*), ve Starém zákoně význam odpovídající českému „usmiřovat“.⁹⁴ Docházíme tedy k obdobnému závěru jako v případě analýzy „jednoslovného vysvětlení“ rituálních obřadů v Levitiku. Septuagintní užití slova λύτρον – stejně jako hebrejský termín *kipper* – v sobě zachovává obojí význam: jednak odkazuje na sociální kontext, v němž výkupné figuruje jako cena za osvobození, kterou je nutno zaplatit, a současně poukazuje i na usmiřování, ke kterému dochází prostřednictvím kněžské činnosti v rámci Bohem darovaného obětního kultu. Nelze vyloučit, že evangelia, která se pokouší vyjádřit tajemství našeho vykoupení pomocí vzájemně se překrývajících a doplňujících obrazů, v sobě dál nesou a rozehrávají obě významové roviny slova λύτρον za účelem co nejuplněnějšího vyjádření popisované skutečnosti. S podobným jevem se setkáváme i v Pavlových epištolách: Kristův spásný čin může být interpretován pomocí slov evokujících v běžné soudobé mluvě politické a sociální smíření, ale lze jej stejně dobře přiblížit i v souvislostech smírcí obětní terminologie.⁹⁵

Slovo λύτρον, uvádějící prostřednictvím Septuaginty do řeckého jazykového prostředí výše zmíněné hebrejské sociální a kultické koncepce, obrazně naznačuje cenu či prostředky, pomocí nichž bylo našeho vykoupení dosaženo. Prvotní církev

⁹³ Srov. PLATT, Frederic. Ransom. In *Hastings' Dictionary of the New Testament* [2020-4-23]. <<https://www.studylight.org/dictionaries/hdn/r/ransom.html>>.

⁹⁴ Srov. tamtéž.

⁹⁵ Srov. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 186.

v myšlenkové návaznosti na slova žalmu „Nikdo nevykoupí ani bratra, není schopen vyplatit Bohu sám sebe“ (Ž 49,8) si je vědoma, že život nejen v jeho čistě biologickém smyslu může být ztracen a že žádný člověk sám ze sebe nedisponuje mocí získat jej zpět. Odpověď na tuto existenciálně pocíťovanou nouzi církev zakouší v Božím vykupujícím zjevení v Ježíši Kristu. Převratnost události je natolik evidentní a působivá, že prvotní apoštolská tradice příliš nepocíťovala potřebu ji definitivním způsobem blíže „systematizovat“. Každé nabízející se konceptuální vyjádření se vzhledem k nově nastalému stavu a jeho příčinám jeví jako nedostatečné. Tak se v rámci novozákonního korpusu neupřesňuje, komu bylo ono výkupné zapláceno, ani se detailně neuvádí, k čemu jsme my „mnozí“ vlastně byli vykoupeni.⁹⁶

Výraz „vykoupit“ (ἀπολυτρώ) původně znamená vykoupení z otroctví, v židovském kontextu navíc ještě konkrétně upomíná na vykoupení z egyptského otroctví. Především se jedná o vyvážnutí z nežádoucího údělu, které není v možnostech a silách zotročeného, ani se neudálo z milosti otrokáře, ale bylo způsobené někým třetím. Představa zaplacení výkupného není v tomto případě primární: Hospodin vykoupil svůj lid, aniž by někomu platil výkupné. ‚Vykoupení‘ jako vyvážnutí z dlouhodobě neblahého stavu nebo akutního ohrožení v sobě obsahuje kontrastní vymezení proti negativní situaci, která byla nebo teprve má být překonána. Nový Zákon uvádí a různým způsobem analyzuje, čím vším jsme byli zotročení a od čeho jsme nebo teprve budeme osvobozeni: hřích, marnost a nesmyslnost, modloslužba, panství Zákona a smrt.⁹⁷

V mnohem menší míře Písmo popisuje pozitivitu samotného stavu po vykoupení – to, k čemu jsme byli vykoupeni. Podle novozákonních svědectví je pro situaci přicházející do světa spolu s Ježíšem charakteristická její novost, neredukovatelná na prostý návrat do stavu před zotročením. Křtem jsme podle sv. Pavla byli pohřbeni spolu s Kristem, abychom i my vstoupili na cestu nového života (srov. Ř 6,4). Synoptikové vyjadřují skutečnost tohoto zcela nově přicházejícího v perikopách o novém vínu, které se nemá vlévat do starých měchů (srov. Mk 2,18–22 par.). V podobenství o rostoucím zrnu se ukazuje, že to nové skrytě pracuje pod povrchem: zrno se již uchytilo a nezadržitelně roste (Mk 4,1–9). Podobenství o perle a pokladu naznačují, že ona novost je hodnotou radikálně měnící dosavadní způsob života (srov. Mt 13,44–46). Ve výročí o soudu na

⁹⁶ Srov. PLATT, Frederic. *Ransom*.

⁹⁷ Srov. MRÁZEK, JIŘÍ. Spasení a vykoupení v synoptické tradici. In KARFÍKOVÁ, L. – ŠPINKA, Š. (ed.). *Vtělení Vykoupení Církev: Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 41.

konci věků vypovídá o povaze novosti v tomto světě to, co odolává očistnému soudu (srov. Mt 25,31–46).

Vykoupením v Ježíši Kristu jsme byli uvedeni tedy do novosti, která je dynamická a mnohdy i přes své zacílení do Boží blízkosti skrytě působící. Naše dosavadní představy a pokusy o její vyjádření jsou nedostatečné. „... zatímco ohledně tohoto hříšného světa jsme odborníci v britkých analýzách, do Božího království vstupujeme jako děti i ve smyslu noetickém. ... Ale právě tyto dětinské „obrázkové“ představy jsou adekvátní – ne nové skutečnosti samé, ale naší zkušenosti v tomto směru.“⁹⁸

Nesnází křesťana jsou jeho vědomé úmysly, postoje a činy odporující osvobozující povaze přijatého vykoupení. Nová pouta otroctví, hříchu a nesvobody, vyjádřeno v obrazné řeči podobenství, obrazně ulpívají na jeho svatebním šatu (srov. Mt 22,11–14). Vstupují-li do Božího království lidé, co pak s tím na nich, co nepatří do jeho blízkosti? Kultickým jazykem vyjádřeno: Co má dělat ten, kdo chce „stanout na svatém místě“, ale nemá „čisté ruce a ryzí srdce“ (Ž 24,3–4)? Jak svléknout šat a smýt/setřít ze sebe poskvrnění, aby mohl být jako „ti, kteří přišli z velikého soužení a vyprali svá roucha a vybílili je v krvi Beránkově“ (Zj 7,14). Možné završení tohoto milostí probuzeného úsilí i tomu adekvátní popis rituálního jednání obsahují Obřady pokání.⁹⁹ Opět se tu setkáváme se slovem „smíření“, s jeho starobylým původem i jeho novou aktualizací:

... zpovědník vztáhne ruce (nebo aspoň pravou ruku) nad hlavu kajícího a pronáší rozhřešení:

Bůh, Otec veškerého milosrdenství,
smrtí a vzkříšením svého Syna
smířil se sebou celý svět
a na odpuštění hříchů dal svého svatého Ducha;
ať vám (ti) skrze tuto službu církve
odpustí hříchy
a naplní vás (tě) pokojem.
Udělují vám (ti) rozhřešení
ve jménu Otce i Syna + i Ducha svatého.

⁹⁸ Tamtéž, s. 42.

⁹⁹ ČESKÁ LITURGICKÁ KOMISE. *Obřady pokání*. Praha: Sekretariát České liturgické komise, 1982, s. 29–30.

Kajícník odpoví:

Amen.

4.5. Křest jako účast na Ježíšově oběti

Další teologicko-liturgické rozvinutí obsahu starobylé formule vyznání víry v 1K 15,3b–5 se nachází v teologii křtu sv. Pavla, podle níž každý pokřtěný získává účast na Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání. Křest byl v rané církvi nejčastěji praktikován ponořením do tekoucí vody (srov. Sk 8,38). Tímto křestním ponořením „... starý člověk v nás byl spolu s ním [Kristem] ukřižován ...“ (Ř 6,6) a spolu s ním také pohřben v jeho smrt (srov. 6,4). Protože byl Kristus ukřižován za nás a zástupně nám prolitím své krve zjednal ospravedlnění a smíření s Bohem (srov. 5,9–10), jsou pokřtěnému právě proto, že je spolu s Kristem pohřben a ukřižován, odpuštěny hříchy, a on jako jednatel získává podíl na Kristem univerzálně získané spáse. „Tak se křtem neděje nic, co nemá základ v Kristově příběhu. Ale co Kristus na kříži učinil pro všechny lidi, je ve křtu každému jednotlivci osobně darováno.“¹⁰⁰ Účinky Kristovy spásonosné oběti se přivlastňují v jednorázovém (neopakovatelném) aktu liturgické křestní „nápodoby“ jeho smrti.

Ten, kdo vystoupil z vod křtu, povstává spolu s Kristem k novému životu. Je s ním od tohoto okamžiku navždy spojen, a jako se mu podobal ve smrti, bude mu prostřednictvím vzkříšení jednou roven i ve věčném životě. „Jestliže jsme spolu s Kristem zemřeli, věříme, že s ním budeme také žít“ (Ř 6,8). V události křtu na základě Kristova zmrtvýchvstání dochází k zásadní proměně starého člověka v „nové stvoření“ (2K 5,17), které v síle darovaného Ducha s nadějí spěje k eschatologickému završení. Křesťané jsou „... mrtvi hříchu, ale živi Bohu v Kristu Ježíši“ (Ř 6,11). Zotročující moc hříchu je totiž Kristovou smrtí jednou provždy zlomena (srov. 6,10), i když – jak ukazuje zkušenost s děním v nás i mimo nás – její konečné zrušení dosud leží za horizontem všech stávajících událostí. Nicméně život pokřtěného člověka už není žádným, jakkoli závažným osobním selháním definitivně určen. Ve víře se může kdykoli na křest jako na rozhodující životní událost rozpomenout či být upomenut, a tak všechna dobra plynoucí z Ježíšovy smířčí smrti v svém životě zpřítomnit.

¹⁰⁰ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 170.

Křest „v Krista Ježíše“ (Ř 6,3), „v jeho jméno“ nebo „na jeho jméno“ (Sk 2,38; 8,16) „... christologicky váže na Ježíšovu osobu a soteriologicky se [křest] kvalifikuje spásným působením jeho odpuštění.“¹⁰¹ Ten, kdo je křtem přijímán do oblasti Kristova působení a efektivně ospravedlněn, se obléká v Krista (srov. Ga 3,27) a je zahalen novým oděvem, který bude od nynějška už nerozlučně patřit k jeho osobě. Kristova spásná moc jej včleňuje „v jedno tělo“ (1K 12,13) konkrétně utvářeného ekleziálního útvaru. Protože se všem dostává stejného odpuštění, křest ve společenství ustavuje „soteriologické zrovnoprávnění“ všech pokřtěných. Tento Kristovou obětí trvale navozený stav předchází jako ta nejhlubší identita všechna myslitelná rozdělení a protiklady, které mohou společný život obce ztěžovat: „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši“ (Ga 3,27). Ze křtu proto vyplývají i etické důsledky a výzvy: pokřtění mají být tím, kým jsou ve své pravé identitě, a jejich skutky mají být v podstatné jednotě s vyznáním.

4.6. Oběť a eucharistie

Křesťanská liturgie primárně nenabízí Bohu lidské činy, ale spočívá především v tom, že se člověk nechává obdarovat. Připomíná si a vděčně přijímá božské dílo spásy. Je to tomu analogicky jako s obětí prvotin. (Podle koncepce Wilhelma Schmidta jde o nejpůvodnější formu oběti: symbolickou obětí prvotin předkové vzdávali poctu a děkovali za poskytnutou potravu nejvyššímu božstvu, které vůbec nemá zapotřebí přijímat oběť jako výživu nebo obohacující dar, protože mu beztak vše náleží a je jeho vlastnictvím, srov. Ž 50,9–14).¹⁰² V liturgii křesťané děkují za to, co přijali tomu, od něžž to přijali. Žijí s vědomím, že jsou to právě oni, kdo je zcela přijímající, a že jejich skutečná existence je výhradně založena právě v tomto daru. Při archaické oběti prvotin šlo o díkůvzdání za dar umožňující časný život, nyní, i když základní schéma a intence zůstávají totožné, se děkuje za přítomnění spásy a nabízený dar života věčného. Na začátku eucharistické modlitby, jejíž součástí jsou i „slova ustanovení a proměňování“, kněz nahlas pronáší: „Vzdávejme díky Bohu, našemu Otci.“ Lid odpovídá: „Je to důstojné a spravedlivé.“ A kněz – např. v rámci preface 1. neděle adventní – pokračuje:

¹⁰¹ Tamtéž, s. 168.

¹⁰² Srov. HENNINGER, Joseph. *Sacrifice*, s. 8002–8003.

„Vpravdě je důstojné a spravedlivé, dobré a spasitelné, svatý Otče, všemohoucí, věčný Bože, abychom ti vždycky a všude vzdávali díky, skrze našeho Pána, Ježíše Krista.“¹⁰³

*

Porovnání čtyř novozákonních záznamů slov ustanovení (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; L 22,17–20; 1K 11,23–25) vykazuje shody ve výrocích o těle, krvi, smlouvě a zástupnosti-smíření (za mnohé/za vás):

Toto jest mé **tělo**. (Mk, Mt)

Toto jest mé **tělo**, které se **za vás** vydává. (Lk, 1K)

Toto jest má **krev**, která zpečetuje **smlouvu** a prolévá se **za mnohé**. (Mk, Mt)

Tento kalich je **nová smlouva** zpečetěná mou **krví**, které se **za vás** prolévá. (L)

Tento kalich je **nová smlouva** zpečetěná mou **krví**. (1K)

V těchto slovech ustanovení Ježíš jako hostitel nově interpretuje význam chleba a vína. Jídlo a pití nabízených darů reprezentuje dobro, které se lidem udílí v jeho nastávající smrti. Ve všech novozákonních zaznamenáních je v Ježíšově „performativním jednání“ zřetelně zdůrazňována rovina sebeobětování/vydání, zástupnosti a smlouvy.

Obětní motiv je přítomen již i v nejkratším znění slova o chlebu: „Toto je moje tělo“ (Mk 14,22). Ježíš lámal chléb v okamžiku, kdy se vyrovnával s rizikem svého utrpení v hrozbě blížící se smrti, kterou v tomto symbolickém gestu přijímá a stvrzuje jako přicházející k dobru všech ostatních. Ježíš se identifikuje s chlebem, jeho rozlomením se vydává a uděluje, aby ti, kteří jej vezmou a požívají, měli podíl na spasení. Motiv prolité krve ve slově o vínu/kalichu u synoptiků bez pochyb poukazuje na Ježíšovu násilnou smrt a zahrnuje v sobě jeho sebeobětování. „Užití konkrétního obrazu vylití krve však zvláště jasně zdůrazňuje dobrovolnost smrti Kristovy, jeho aktivnost i ve smrti ...“¹⁰⁴

Výroky o zástupné oběti byly začleněny do liturgického slavení eucharistie právě jako zpřítomnění spásného významu Ježíšovy smrti. Nejplněji se to odráží v Lukášově evangeliu, v němž se ve slovech ustanovení Večeře Páně užívá motivu

¹⁰³ *Český misál*, s. 312–313.

¹⁰⁴ NOVOTNÝ, Adolf. Krev. In *Biblický slovník*, s. 354.

zástupnosti u formule o chlebě i kalichu: „Toto jest mé tělo, které se *za vás* vydává. ... Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se *za vás* prolévá“ (L 22,19–20). V Markově a Matoušově evangeliu je slovo o vínu doplněno výrokem o zástupnosti „za mnohé“ (ὕπερ πολλῶν). Hebrejský ekvivalent slova „mnozí“ v sobě nese odkaz k nespočetnému množství, takže spásné účinky prolité krve (ἐκχυννόμενον αἷμά) jsou určeny k dobru všech. Odlišně formulované i uspořádané výroky o zástupnosti mají upřesňovat a specifikovat, co je již v Markově a Matoušově podání věcně ustaveno v ritu a slovu chleba. Ježíšova oběť je v synoptických evangeliích „... v soteriologickém významu explikována výpovědí o zástupnosti (,za mnohé‘/,za vás‘).“¹⁰⁵ V Janově evangeliu se ve slovu o chlebu modalita zástupnosti objevuje v eucharistických souvislostech univerzálního dosahu (srov. J 6,41–51): Ježíš je ten chléb života, který sestupuje z nebe; Ježíš je to tělo dané „za život světa“ (ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς).

V myšlence smlouvy, jak je formulována ve slovech ustanovení, se setkávají dvě rozdílné tradice. První z nich zasazuje Ježíšovu smrt do typologické příbuznosti s obětní „krví smlouvy“ (Ex 24,8). Smysl Ježíšovy smrti nějak souvisí s prolitou krví obětních zvířat, v níž byla uzavřena smlouva na Sinaji. Když Mojžíš sestoupil z hory nazpět, účastníci se seznámili se všemi právními ustanoveními a zavázali k jejich plnění: „Budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil“ (Ex 24,3). Mojžíš zapisuje znění smlouvy a časně ráno zbuduje oltář a dvanáct posvátných sloupů, symbolizujících dvanáct izraelských kmenů. Polovinu krve zápalných a pokojných obětí vylije do okrouhlých mís a zbývajícím množstvím zkrápí oltář. Poté předčítá slova smlouvy, k nimž se lid opět zavazuje: „Poslušně budeme dělat všechno, o čem Hospodin mluvil“ (24,7). Na závěr Mojžíš krví z mís zkrápí lid slovy: „Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin na základě všech těchto slov“ (24,8). Hospodinova smlouva s jeho lidem je *zpečetěna* krví oběti.

Druhá tradice naopak odkazuje na eschatologicky zacílenou *novou* smlouvu, kterou Hospodin „v přicházejících dnech“ zaslibuje svému lidu: „Ne takovou smlouvu, jako jsem uzavřel s jejich otci ..., svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce..., všichni mě budou znát..., odpustím jim jejich nepravost a

¹⁰⁵ POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 183.

jejich hřích už nebudu připomínat“ (srov. Jr 31,31–34). Ona novost spočívá především v novém vztahu mezi Bohem a člověkem – tato smlouva bude dána bez jakýchkoli podmínek, její osvojení z lidské strany bude skutečně niterné, a navíc bude založena v novém aktu Boží milosti, tj. v odpuštění hříchů.¹⁰⁶

Septuagintní znění Levitiků, když podává popis obětí *hatta't* a *'ašam*, opakovaně konstatuje, že těm, kteří tyto oběti přinášejí, bude odpuštěn jejich hřích (... και ἀφεθήσεται αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία, Lv 4,20 LXX).¹⁰⁷ Matoušovo evangelium (26,28) ve slově o kalichu zdůrazňuje použitím téhož slova (ἀφίημι) tutéž skutečnost v její zcela nové podobě: „Nejsvětější oběť“ – jak se také nazývá eucharistické zpřítomnění jediné oběti Ježíše Krista – se koná „na odpuštění hříchů“ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Mezi starozákonním obětním kultem a jedinečnou obětí Nového zákona tedy existuje přes podstatný předěl i hluboká kontinuita, která se zračí i ve způsobu jazykového vyjádření. Prohloubené porozumění starozákonní obětní terminologii může vést k lepšímu zpřístupnění starobylých významových vrstev raně křesťanského slavení eucharistie.

¹⁰⁶ Srov. PACNER, Stanislav. Nová smlouva (Jer 31,31–34). In *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, s. 60.

¹⁰⁷ Srov. s. 31 této práce.

Závěr

Pro raně křesťanské komunity byla skutečným problémem pouze pohanská obětní praxe. Křesťané nežidovského původu se mají podle rozhodnutí „apoštolského dekretu“ z roku 48 po Kr. mimo jiné zdržovat „... všeho, co bylo obětováno modlám“ (Sk 15,29). Ve Zjevení Janově je přísně kárána obec v Thyatirech, protože trpí ženu Jezábel, která svojí naukou svádí „... k účasti na modlářských hostinách“ (Zj 2,20). Z Pavlovy argumentace v 1K 8,1–13 vyplývá, že někteří členové křesťanské obce mohli za stolem v pohanském chrámě jíst maso zvířat, která jsou porážena při obětních rituálech, jakoby „modly a bohové tohoto světa“ byli a něco znamenali. O několik desítek let později v roce 111 po Kr. píše císařský legát Plinius Mladší z Bithýnie císaři Trajánovi o skupině obyvatelstva, kterou nazývá *Christiani*. Tito *Christiani* se neúčastní tradičních zvířecích obětí a navíc odmítají kupovat maso obětních zvířat, takže dochází ke kolapsu lokálního trhu s masem.¹⁰⁸ Přibližně o dvě stě let později synoda v Elvíře exkomunikuje kněze císařského kultu, kteří, přestože se nechali pokřtít, nadále aktivně participují na pohanském obětním kultu.¹⁰⁹ K jeho oficiálnímu zákazu pak dochází až v roce 392 výnosem císaře Theodosia I.

Odlišný je však vztah křesťanů k židovskému obětnímu systému na konci období druhého chrámu. Synoptická evangelia se tématem zvířecích obětí přímo a explicitně nezabývají. Jejich autoři se jako dobří vypravěči vyhýbají všem anachronismům, a proto se „jejich“ Ježíš důvěrně a s vnitřní sounáležitostí pohybuje ve světě, v němž dosud stojí jeruzalémský chrám a náležitá zvířecí oběť je ještě možná. Když např. uzdraví malomocného, přikáže mu, aby se ukázal kněžím a vykonal vše, co k obnovení rituální čistoty po uzdravení z malomocenství přikázal Mojžíš, tedy přinesl zvířecí oběť (srov. Mk 1,40–44).¹¹⁰ Ani scéna „očistění chrámu“ (srov. Mk 11,15–19 par.) není narativním zpracováním jednoznačného odmítnutí zvířecích obětí, ale pokračováním prorockého zápasu o náležitou formu bohoslužby. Navíc synoptická evangelia nás zpravují o tom, že Ježíš bezprostředně před svým nadcházejícím utrpením spolu se svými učedníky slavil *Pesach*, a tedy byl aktivním účastníkem starozákonního obětního kultu.

¹⁰⁸ Srov. ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, s. 137.

¹⁰⁹ Srov. MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 62.

¹¹⁰ Srov. Lv 14,2–32.

Ani v Pavlových listech se nenachází zásadní odmítnutí tradičního židovského obětního rituálu. Také Skutky apoštolů, když líčí jeho obhajobu před místodržitelem Felixem v Jeruzalémě, mu připisují slova: „Po mnoha letech jsem se vrátil, abych svému národu odevzdal peněžitou podporu a přinesl oběti v chrámě“ (Sk 24,17). Uvedený výrok se zdá jednoznačně svědčit o skutečnosti, že alespoň někteří z křesťanů v jeruzalémském chrámě obětují zvířata i po Ježíšově smrti. Lze odůvodněně předpokládat, že to byli především stoupenci židokřesťanské komunity, kteří kladli silný důraz na zachování zákona.¹¹¹

Radikální zlom přináší až konkrétní historická událost. Zničení a vypálení jeruzalémského chrámu římskými legiemi v létě roku 70 se sebou přináší ukončení starozákonního obětního kultu. Tato skutečnost však nevyvolává v rychle se šířícím křesťanském hnutí patrně žádnou výraznější modifikaci. Raná církev totiž vychází z bohoslužebného modelu rozšířeného mezi Židy v diaspoře. „Synagoga se svou bohoslužbou bez oběti vytvořila předpoklady nejen pro nové formování židovství po zničení chrámu ..., ale i pro raně křesťanskou bohoslužbu.“¹¹² Reakcí rabínské strany na nově nastalou situaci je přesvědčení, že samotné studium či četba rituálních předpisů v knize Leviticus je nějakým způsobem i co do účinku ekvivalentní fyzickému přinášení zvířecích obětí v již neexistujícím chrámě. Křesťanský List Židům přichází s jiným řešením: smrt Ježíše Krista je nahrazením a překonáním všech dosavadních forem obětí. Následující křesťanská antisakrifiální polemika, která však vzniká až v době, kdy už křesťané neobětují, se vymezuje především vůči pohanskému prostředí a je rozvinutím tohoto základního náhledu.

*

Metaforické užití obětní terminologie za účelem přiblížení významu Ježíšovy smrti předpokládá, že čtenáři či posluchači dobře vědí, že oba srovnávané termíny nejsou identické, nicméně právě tato ne-identita v kombinaci se shodou v soteriologické finalitě na straně výpovědi i vypovídání vynáší na světlo určitý aspekt, který by bez užití tohoto typu vyjádření zůstal neartikulován. Lze předpokládat, že příjemci novozákonní zvěsti, kteří měli osobní zkušenost s praxí zvířecí oběti, chápali termíny „vykoupení“, „očistění krví“ či „smíření“ v souvislostech, které nám pro jejich kulturní odlehlost už

¹¹¹ Srov. PETROPOULOU, Maria-Zoe. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC–AD 200*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 236.

¹¹² POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona*, s. 55.

nejsou zcela srozumitelné a přístupné. Pochopitelně je možné se při výkladu smyslu události kříže vyhnout veškeré kultické obětní terminologii, zůstává však otázkou, zda taková explikace bude úplná či dostatečná, uvážíme-li, že drtivá většina novozákonních výroků o významu Ježíšovy smrti ve smyslu spásného dění vychází právě z tohoto starozákonního prostředí.

*

Křesťanská forma oběti, přestože už neslouží kulticky náležitěmu obstarávání masa, v sobě nadále podržuje ostatní funkce a významy, které byly charakteristické pro původní fenomén zvířecí oběti (utváření společenské sítě vztahů, formování a strukturace zkušenosti prostřednictvím etických a spirituálních idejí v rámci fyzicky reálné a výsostně působivé rituality apod.). Křesťanství využívá a navazuje na tato archaická obětní schémata a tvořivě je naplňuje svým specificky novozákonním étosem. Předpoklad rozhodujícího překročení sféry zvířecí oběti do roviny plně lidského a vědomého sebedarování je v rámci dějin spásy založen starozákonním motivem „Hospodinova služebníka“. Ježíšovo sebevydání pro druhé – na rozdíl od původního „náznakového“ a „stínového“ obětního modelu (srov. Žd 8,5) – radikálním způsobem proměňuje lidskou situaci a současně se stává příkladem a výzvou k dobrovolnému následování. „Láskyplnost Boha poskytuje člověku nejhlubší zázemí a inspiraci k lásce jako svobodné oběti: je garantem toho, že lidská smrtelná existence může mít vrcholný smysl jako umírání z lásky.“¹¹³

¹¹³ POLÁKOVÁ, Jolana. *Dialog s Bohem a filosofie*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 1999, s. 115.

Seznam literatury

A. Prameny

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2016.

Jeruzalémská Bible. Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

Pentateuch: Pět knih Mojžíšových. Český katolický překlad. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

Spisy apoštolských otců. Praha: Kalich, 2004.

*

ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE. *Český misál.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015.

ČESKÁ LITURGICKÁ KOMISE. *Obřady pokání.* Praha: Sekretariát České liturgické komise, 1982.

Kancionál: Společný zpěvník českých a moravských diecézí. Praha: Katolický týdeník, 2013.

*

HOMÉROS. *Ílias, (Il.).* Praha: Rezek, 1996.

PLATÓN. *Euthyfrón, (Euthyphr.).* Praha: OIKOYMENH, 1994.

— . *Ústava, (Resp.).* Praha: OIKOYMENH, 1996.

Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury. In Kitzler, P. (ed.). Praha: Vyšehrad, 2009.

B. Sekundární literatura

AUMANN, Jordan. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici.* Praha: Karolinum, 2000.

BIČ, Miloš et al. *Výklady ke Starému zákonu: I. Zákon (Gn – Dt).* Praha: Kalich, 1991.

- . *Výklady ke Starému zákonu: II. Knihy výpravné (Joz – Est)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- . *Výklady ke Starému zákonu: III. Knihy naučné (Jb – Pís)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- . *Výklady ke Starému zákonu: IV. Knihy prorocké (Iz – Mal)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- BLOCH, Maurice. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BOUMA, David. *Provokátér Klaus Berger: Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. The Genesis and Structure of the Religious Field. In Calhoun, C. (ed.). *Comparative Social Research*. Oxford: JAI Press Inc., 1991, vol. I, s. 1–44.
- BRICHTO, Herbert Ch. On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement. *Hebrew Union College Annual* 1976, roč. 47, s. 19–55.
- BROŽ, Jaroslav. *List Židům*. Praha: Česká biblická společnost, 2015.
- BUBER, Martin. *Biblický humanismus: Vybrané spisy k Bibli a židovství*. Praha: Malvern, 2019.
- ČECH, Libor. *Írán a kultura mučednictví: Od zbožnosti k protestu*. Praha: Academia, 2016.
- DALY, Robert J. The Power of Sacrifice in Ancient Judaism and Christianity. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 342–356.
- DILLARD, Raymond B. – LONGMAN III., Tremper. *Úvod do starého zákona*. Praha: Návrat domů, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. The Meaning of Sacrifice among the Nuer. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 192–209.
- GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1997.
- . *Violence and the Sacred*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977.
- HENNINGER, Joseph. Sacrifice. In Jones, L. (ed.). *Encyclopedia of Religion, second edition*. New York: Thomson Gale, 2005, s. 8001–8008.
- HUBERT, Henri – MAUSS, Marcel. Sacrifice: Its Nature and Function. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003,

s. 90–99.

- JAY, Nancy. *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- KLAWANS, Jonathan. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2006.
- LEACH, Edmund. The Nature of War. In Hugh-Jones, S. – Laidlaw, J. (ed.). *The Essential Edmund Leach*. New Haven – London: Yale University Press, 2000, vol. I, s. 343–357.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- LINCOLN, Bruce. Debreasting, Disarming, Beheading: Some Sacrificial Practices of the Scyths and Amazons. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 359–369.
- MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- MILGROM, Jakob. *Leviticus 1–16, The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1991.
- MRÁZEK, JIŘÍ. Spasení a vykoupení v synoptické tradici. In KARFÍKOVÁ, L. – ŠPINKA, Š. (ed.). *Vtělení; Vykoupení; Církev: Sborník příspěvků ze tří ekumenických kolokvií České křesťanské akademie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1997, s. 41–44.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 1992.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1966.
- PACNER, Stanislav. Nová smlouva (Jer 31,31–34). In *Od Abraháma k nové smlouvě*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2007, s. 31–61.
- PETROPOULOU, Maria-Zoe. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC–AD 200*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. *Úvod do nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Dialog s Bohem a filosofie*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 1999.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vydání. Praha: Krystal OP

– Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 86.

RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991.

TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Arts, and Custom*. In Carter, J. (ed.). *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. London, New York: Continuum, 2003, s. 14–38.

ULLUCCI, Daniel C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. New York: Oxford University Press, 2012.

VENTER, Pieter M. Atonement through blood in Leviticus. *Verbum et Ecclesia* 2005, roč. 26, č. 1, s. 275–292.

VĚTROVEC, Pavel. *Hospodinův Zákon v pěti knihách Mojžíšových*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.

WATTS, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2007.

ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: Sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005.

C. Internetové zdroje

PLATT, Frederic. Ransom. In *Hastings' Dictionary of the New Testament* [2020-4-23]. <<https://www.studydrive.net/dictionaries/hdn/r/ransom.html>>.

DO, Thong. *Matagh: An Armenian Tradition of Helping the Poor* [2020-11-24]. <<http://www.theiconichand.com/matagh-an-armenian-tradition-of-helping-the-poor>>.

Přílohy



Beránek určený k arménskému obětnímu rituálu *matagh* (srov. s. 15–16). Modrá barva na hlavě značí příslušnost ke konkrétnímu stádu.



Beránek bude požehnán. Na jeho krk se poté připevní červená stuha symbolizující rituální čistotu.