

jíť (Mt 19,28; 22,30; J 6,39; Sk 3,21; Ř 8,18—25; 2Pt 3,13), přijde zároveň se → vzkříšením a → soudem v poslední den. Až do té doby se boží dílo naplňuje v rámci starého světa, kde vedle sebe je dobro i zlo, zjevení Ježíše Krista i skutky pokušitelovy (Mt 13,24—30.36—43; 1J 5,19).

5. I když nové nebe a nová země tu ještě nejsou, přesto již Bůh skrze Ježíše Krista uskutečnil většinu svého díla spásy (Ř 5,10; 8,32—39; J 5,24) tím, že skrze Ježíše Krista stvořil nového → člověka: Na jedné straně Ježíš Kristus svou smrtí usmíruje Židy a pohany tím, že z nich činí jednoho nového člověka, → církev, která je novým lidstvem (Ef 2,15; 1K 12,13). Na druhé straně je věřící nový člověk, protože je osvobozen z moci hříchu a obživen → Duchem svatým (2K 5,17; Ga 6,15).

Přeměnu člověka starého v nového působí → křest (J 3,3,7; Ř 6,4; Ko 2,12; 3,1; Tt 3,5). Pokřtěný je narozen shůry, znovuzrozen. S Kristem zemřel a vstal z mrtvých. Křest je znamení a dar nového stavu.

Avšak tento Kristův dar je zároveň činnost, v níž Ježíš Kristus, Duch svatý a věřící jsou stále v akci. Nový život je obdarování, ale také závazek. Je nutné, aby chování věřícího svědčilo o tom, že v něm je při díle Ježíš Kristus a Duch svatý (Ef 4, 24; Ko 3,10; 1K 5,7). Znameními nového člověka jsou spravedlnost a svatost (Ef 4,24), čistota a pravda (1K 5,7). Měřítkem nového člověka je boží obraz v Kristu (Ko 3,10), neboť → Ježíš Kristus je nový člověk, „poslední Adam“ (Ř 5,14n; 1K 15,21—23; 45—47; J 19,5).

Život věřících je nový v protikladu k životu podle → těla („masa“; Ř 8,1—17), k pohanům (Ef 4,17—24) nebo ke starému člověku (Ko 3,9). Prostředky nového života jsou Duch svatý (Ř 8,1—17), známost Boha (Ko 3,10), pravda (Ef 4,24), „bytí v Kristu“ (1K 5,7). Tak se může uskutečnit obnova, ve kterou doufají proroci (Jr 4,3; Oz 10,12; Ez 11,19; 18,31; 36,26). Boží Duch obživuje lidi (Ez 37,14; Ř 7,6; sr. 2K 3,6).

Nový člověk se ustavičně obnovuje (Ř 12,2) tím, že od Krista přijímá nový život (Ef 4,23; Ko 3,10n). Pro ty, kdo v tomto obnovení nevytrvají, není naděje (Žd 6,6). Každodenní obnova vnitřního člověka → Duchem svatým (2K 5,5) je pro Pavla stěžejní, když vnější člověk hyne utrpe-

ním a únavou pozemského života a služby (2K 4,16).

6. Nové přikázání (J 13,34) je nové v tom, že lásku, kterou máme prokazovat lidem (Mk 12,31; sr. Lv 19,17n), zakládá na lásce, kterou Ježíš prokázal svým (J 15,12n) jako dar od Boha (1J 4,10n). Toto přikázání je zvané také „starým“ (1J 2,7; 2J 5), aby se tak vyloučily nové požadavky, jež kladou bludaři.

Výraz nové → jazyky (Mk 16,17) označuje mluvení jazyky, glosolálii (Sk 2,4), kterýžto jev byl považován za nebeskou mluvu (1K 13,1; 14,2).

Nová cesta (Žd 10,20) znamená svobodný přístup k Bohu, zjednaný Kristovou smrtí, která ze všech věřících činí kněze (1Pt 2,9; Zj 1,6).

F. BAUDRAZ /přel. A. Mikolášek

## O B Ě T I

### Starý zákon

1. Přinášení obětí není čistě izraelský obyčej, v různé podobě se vyskytuje téměř u všech národů. Bylo by marným úsilím chtít určit všem obětem jeden původ. Na jejich utváření a vývoj mělo jistě vliv mnoho představ. Zjišťujeme, že se v nejstarším období, které nám naše texty dovolují postihnout (pro Izrael nebylo tak vzdálené), konávaly nejrůznější oběti: jedny byly radostným darem božstvu (Ex 23,15; Dt 16,16), jiné měly potvrdit smlouvu mezi lidmi (Gn 31,44—54) a mezi nimi a božstvem (Ex 24,9—11). Účelem jiných bylo poskytnout božstvu pokrm (sr. chleby předložení, 1S 21,1—6). V Kněžském kodexu se oběti často označují výrazem „chléb boží“ (sr. Lv 21,6.8.17). Jinde slouží k odčinění spáchaných hříchů (sr. Lv 16,11). Uprostřed této pestrosti nejsme schopni říci, zda došlo k přechodu z jednoho druhu do druhého a jaký tu asi byl organický vývoj. Oběti nemusejí mít jediný původ, mohly být od počátku různé. Tak tomu asi bylo i u národů mnohem starších než Izrael. Teoretická rekonstrukce předpokládaného vývoje by odpovídala spíše naší logice nežli myšlení starých národů. To, co dosud probíhá u národů australských a asijských, nám není zárukou, že probíhalo v Izraeli stejně. Když mluvíme o obětech, nesmíme ztratit ze zřetele, že vedle obětí krvavých byly i oběti nekrvavé. Ve starých dobách měly asi oboje stejnou dů-

ležitost a často měly tutéž teoretickou hodnotu.

2. Podle některých biblických údajů existovaly oběti od samých počátků: přinášejí je už Kain a Abel (Gn 4,3). Podle kněžské teorie byly však obětní rády zjeveny až Mojžíšovi, s množstvím přesných ustanovení. Tato teorie zcela přehlíží obětní praxi praotců, o níž vyprávějí starší prameny. V jahvistické zprávě o potopě spěchá Noé po vyjití z archy, aby přinesl oběť Bohu, který jej zachránil (Gn 8,20—22). V kněžském pramenu neobsahuje zpráva o téže věci nic takového. Proroci nám sice říkají, že na poušti ještě Izraelci neobětovali (Am 5,25), avšak staré oddíly nám zřetelně ukazují, že oběti přinášeny byly a že historická perspektiva proroků je v tomto bodě mylná.

Babylónské zajetí představuje v dějinách oběti v Izraeli hluboký zářez. Jednak proto, že se tyto události výrazně odrazily v náboženském vědomí lidu a jeho bohoslužebném životě, jednak proto, že teprve po zajetí máme obsáhlejší bohoslužebná ustanovení a do jisté míry soustavný výklad a směrnice o obětech, které mají být za určitých okolností přinášeny. Předtím i potom nacházíme stejné oběti, ale jejich význam se poněkud změnil. Některé — jako oběti za vinu — mají důležitou úlohu, kdežto jiných ubylo.

Obětní soustavu před zajetím se můžeme pokusit rekonstruovat jen podle textů, které máme. Vidíme, za jakých okolností byly přinášeny, ale teorii obětí nenalzáme nikde. V počátcích byly asi obětní zvyky v Izraeli velmi podobné zvykům sousedních národů. Ze staršího období máme dosti přesné zprávy v textech severofénického Ras-Šamra. Ve vyprávěních SZ nejsme schopni objevit soustavnější přehled, avšak můžeme si ze zpráv udělat v hrubých rysech představu o tom, co by mohlo odpovídat skutečnosti.

3. Všecky okolnosti každodenního života, ať smutné či radostné, mohly být příležitostmi k přinášení obětí. O → svátcích se oběti konaly za velkých radovánek (1S 20,6), výroční rodinná pouť je dovolovala slavit v užším rámci (1S 3). Při sklizni plodů, obilí, vína či oleje se část přinášela božstvu jako znamení vděčnosti. Pocit vděčnosti tu převažoval velmi záhy. Neméně jasně vidíme, že ještě starší je obětování prvotin, jimiž byl božstvu odevzdá-

ván díl, který mu po právu náležel jako daň ze všech plodů země, aby věřící pak už všeho zbývajícího mohli užívat bez obav. Bylo to jakési odsvěcení úrody, aby se mohla stát použitelnou ve světském životě (prvotiny). Kdyby člověk úmyslně nebo neúmyslně tyto obřady opomenul, mohla být ohrožena úrodnost země (sr. Oz 9,3nn). Když bylo odstaveno dítě (Gn 21,8), když se slavily zasnuby, když měl být počtěn význačný host (Gn 18,6), spojila všechny radostná hostina. Obřad začínal obětí, i když nebyla výslovně zmíněna, ale byla nedílnou součástí slavnosti. Před Deuteronomiem by byl nikdo nepodřezal zvíře světským způsobem — a maso bylo základem každé opravdové hostiny. Když se uzavírala smlouva, končilo se obětí (Gn 31,54). Když někdo začínal důležité dílo, přinášel oběť, aby si vyžádal pomoc božstva. Na bitevním poli měla oběť pomoci k poznání boží vůle a do jisté míry jej měla zavázat, aby přispíchal na pomoc (1S 7,8nn; 13,8nn). Při jiných příležitostech byl věřící opatrnější a omezil se na slib: „Jestliže mi Hospodin dá toto či ono, přinesu mu takovou či takovou oběť“ (Gn 28,20nn; Sd 11,30nn). Nezdá se, že by byl pocitován rozdíl mezi naplněním slibu a přinesením obětí díkyvdání. Ve starých dobách měl asi věřící pocit, že se dělí o jídlo s božstvem — odtud výraz „chléb boží“, jímž byla oběť někdy označována. Jestliže bylo božstvo na své věřící právě rozhněváno, nebylo ovšem možno zasednout s ním ke stolu, aniž se mu přinesla smířící oběť (sr. 2S 24,15nn; 1S 26,19). Při jiných příležitostech byla oběť na oltáři zcela spálena. Pronikla tak nejspíše k božstvu. To byl *celozápal*, který býval méně častý než jiné oběti.

4. Vedle obětí, jež přinášeli věřící, bývaly ovšem také oběti, které ve svatyni ve prospěch celého společenství přinášeli kněží. To předpokládalo rozvinutější uspořádání a organizované kněžstvo. Takové byly kdysi chleby předložení (1S 21,4). Později se v jeruzalémském chrámě obětoval každé ráno celozápal a každý večer oběť suchá („přídavná“, 1Kr 18,29.36; 2Kr 16,15).

5. Právě tyto oddíly nám poskytují skrovné údaje o tom, jak se oběti přinášely. Olejem se pomazal posvátný kámen (Gn 28,18); víno a voda se vylily před Hospodinem na zem (1S 7,6); chleby byly pokládány ve svatyni (1S 21,3nn). V jeru-

zalémském chrámě bylo zvláštní zařízení pro tento druh obětí, který však nebyl nejčastější. Mnohem častěji vidíme, že se používalo ohně, ať už při krvavých či nekrvavých obětech (Sd 6,21). Vidíme, že koláče se před božstvo nejen kladly, ale také pálily (Am 4,5). Tak se dostávaly přímo k tomu, komu byly určeny. V obětech nebyly žádné tajemné obřady, které by snad mohl provádět jen pro ně kvalifikovaný kněz. Původně mohl obětovat každý, král jako hlava lidu, stejně jako prostý otec — hlava rodiny. Nicméně už velmi záhy zastávali tento úřad kvalifikovanější odborníci (Sd 17,1—13). Nabývali stále větší důležitosti, takže se přinášení obětí brzy stalo jejich výsadou (→ služba SZ, → kněžství SZ). Každá svatyně v zemi měla samozřejmě své zvláštní obětní zvyklosti, známe však jen ty řády, které pro ně stanoví kněžský kodex. Ten vychází nepochybně z jeruzalémské chrámové praxe, která byla od deuteronomistické reformy jediné směrdatná. Nezdá se, že by tento kodex přinášel velké novoty. Hlavně musel uspořádat to, co se praktikovalo už dávno, ale výslovný důkaz o tom nemáme. Celá tato soustava však přece přinesla změny, k nimž zavdaly podnět názory, které dříve zůstávaly v pozadí, ale teď nabývaly vrchu.

6. Podle dílu, který je obětován božstvu, se v kněžské soustavě rozlišuje mezi celozápalem a obětí díkůvzdání. Jde přitom jen o rozdíl kvantitativní, nikoli kvalitativní. Je-li na oltáři spalována celá oběť (často zvíře), jde o celozápal (1S 7,9; Dt 33,10), (řecky *holokautoma*: *holos* = celý, *kaio* = spalovati; odtud *holokaust*). Při oběti díkůvzdání je na oltáři spálena jen malá část obětí, zbytek jedli obětníci a kněží. Až do zajetí to bývalo nejčastější obětí. Tyto slavnosti a radostné hody snadno přecházely v nevázanost, jejíž obvyklé výstřelky tak důrazně odsuzovali proroci (1S 1,14). Často se obět označuje jako jídlo a pití před Hospodínem (Dt 12,18; 14,26; 15,20; Ex 32,6; Sd 9,27; Am 2,8 atd.). Do vídáme se, že u oltáře bývala někdy místnost určená k hodování (1S 9,22; Jr 35,2).

Kdo přinášel obět, musel být rituálně → čistý. V každé svatyni pro to mohla platit jiná pravidla. Jejich podrobnosti příliš neznáme. V hrubých rysech byla patrně všude stejná, lišila se jen v podrobnostech. Pro nejstarší období se musíme zmínit také o lidské oběti. Zdá se, že byly asi vždy výjimkou — a že se v jahvismu vždycky

setkávaly se zásadním odporem (Gn 22,1 až 18; Sd 11,29—40; 1Kr 16,34; 2Kr 16,3). V Manasesově době nastal — nepochybně pod cizím vlivem — nový rozkvět obětování dětí. Kdysi to bývala praxe v Kanaánu běžná.

7. Návratem ze zajetí začíná nové období, z kterého už máme soustavnější zprávy. Jsou to zákonná ustanovení u Ezechiele a kněžský kodex v jeho rozličných vrstvách. Protože však je náboženský život nesen jiným duchem, zračí se to i v pojetí obětí. Jde o důležité řády, protože zůstaly v platnosti až do zkázy chrámu v r. 70 po Kr. a odpovídají tomu, s čím se setkáváme v NZ. I když to pro nedostatek přesných zpráv nemůžeme prohlásit s naprostou jistotou, soudíme, že v obřadech nedošlo k nějakým důležitým změnám. Nalézáme je jenom v nejmladších vrstvách kněžského kodexu. Jenom po tomto dlouhodobém vývoji je velekněz přiznán dogmaticky zvláštní postavení (Lv 21,10 až 15). Teprve když deuteronomistická reforma soustředila bohoslužbu do Jeruzaléma, došlo definitivně k oddělení obětí od každodenního života. Po zajetí byla tato tendence ještě zdůrazněna. Zajetí ovšem pozměnilo celkové pojetí obětí. Už nejsou především díkůvzdáním, které má oslavovat boží dobrodíní. Pod vlivem zasloužených trestů, ohlašovaných proroky, prohloubilo se vědomí hříchu a v důsledku toho vzrostl počet obětí smírčích (obětí za hřích). Ty nebyly novinkou (1S 3,14; 26,19), dříve však rozhodně neměly takový význam. Ať už je původ obětí za hřích jakýkoliv, jsou prostředkem, který Bůh dává hříšnému člověku, aby mu umožnil smír s božstvem, které by jinak setrvalo v hněvu pro jeho hřích. Pokání tu znamená cosi jako zaplacení výkupného. Ve výkladu obětí za hřích však není nikde představa „zástupného zadostiučinění“, i když se s ní jinde ve SZ setkáváme (sr. Iz 53,4nn). Obět není obtížena vinami hříšníka, neboť by pak byla pro obětování nezpůsobila. Tak tomu je s kozlem pro Azazela, který je v den smíření obtížen hříchy lidu, není však obětován, nýbrž je vyhnán na poušť (Lv 16,20—28). V základě jde asi o představu, že obět je něčím vzácným. Je-li krvavá, je ještě mnohem vzácnější. Jen takto lze systematictěji roztrždit obětí na krvavé a nekrvavé. Často se ovšem obě kategorie setkávají při týchž obřadech. Obětí nekrvavé, vůně (kadidla) a úlitby,

neměly kdysi příliš velký význam. U pro-  
roků jsou považovány za příznačné pro cizí  
kultury nebo pro něco jimi silně ovlivněného  
(Jr 7,18; 32,29). V kněžském kodexu do-  
provází krvavé oběti vylévání vody a vína,  
kdežto olej je vyhrazen pro oběti nekrvavé  
(Lv 2,1nn). Výraz *mincha* se stává tech-  
nickým termínem označujícím nekrvavé  
oběti, kdežto dříve se vztahoval na oběti  
všecky. Jsou to oběti prvotin, přinášení  
koláčů, praženého zrna a chlebu předlo-  
žení. Doprovázejí oběti krvavé (sr. Nu  
15,1nn). Mohou sloužit ke smíření, když  
jsou obětovány nejhudšími z lidu. Kadidla  
a vůně používali běžně Kanaánci. Při  
Izraelcích o nich staré texty nemluví. Mů-  
žeme ovšem předpokládat, že jich použí-  
vali, ale až do doby kněžského kodexu  
nehrály důležitou roli. Jako doprovod ji-  
ných obětí měly asi vůně význam něčeho  
velmi cenného. Oběťmi dikůvzdání mohou  
být buď oběti chval za splnění prosby,  
anebo oběti dobrovolné, totiž ty, u nichž  
Zákon neurčuje, při jaké příležitosti se  
mají přinášet (Lv 7,11—21; 22,17—25; Nu  
15,1—16). Vidíme, že se v kněžském ko-  
dexu celozápal ocitá na mimořádně vý-  
znamném místě a že se stává smírčí obětí.  
Je tak důležitý proto, že se pro nejhudší  
věřící připouští obětování a pálení i vel-  
mi malých živočichů — hrdlíček a ho-  
loubat. Jen v několika zvláštních přípa-  
dech je zmíněno, při jaké příležitosti se  
celozápaly přinášejí: Lv 12,6—8 při úvodu  
šestinedělky, Nu 6,14 při skončení nazirej-  
ského slibu atd. Když je více obětí spojeno  
v jediný obřad, nemá celozápal nikdy  
scházet. Celozápaly měly velký význam  
v každodenních obětech, které byly přiná-  
šeny jako modlitba společenství a které  
měly rovněž zakrývat hříchy lidu před  
hněvem božstva. Tyto oběti za lid byly  
také oběťmi za vladaře. Z helénistického  
období víme nájisto, že cizí vládcí na ně  
přispívali dosti vysokými částkami.

Oběti za hřích a oběti za vinu není  
vždycky možné jasně rozlišit. Oběti za  
vinu se přinášely, když byl poškozen maje-  
tek bližního. Byly součástí náhrady způ-  
sobených škod. Na oběť za hřích dochází  
pokaždé, když někdo neúmyslně poruší  
jedno či druhé boží přikázání. V tomto  
případě klade obětující → ruce na hlavu  
oběti, a to ne aby na ni přenesl své vlastní  
hříchy (tím by ji poskrnil a učinil nezpů-  
sobilou), nýbrž aby se s ní plněji ztotožnil.  
V tomto období má smíření a zvláště  
smíření → krví značný význam. V jiných

případech či jen v jiných textech je však  
odpuštění udělováno i bez jakékoli oběti.  
Zdá se, že tu nejde jen o rozdílné, nýbrž  
o radikální protiklad. Abychom to pocho-  
pili, musíme s některými autory rozlišovat  
oblast zákona, v níž věřící jedná jako člen  
společenství a má napravit křivdu, kterou  
společenství svým hříchem způsobil. Na  
druhé straně jde o oblast vnitřního života,  
kde člověk vstupuje přímo do vztahu  
k božstvu. Oběti jsou prospěšné, jde-li  
o hříchy proti smlouvě. Mohou obnovit řád  
porušený hříchem. Rozumí se ovšem, že  
jde o hříchy neúmyslné. Hříchy úmyslné,  
spáchané, jak bible říká: „s rukou vztaže-  
nou“, se napravit nedají. Zde může vinu  
usmířit jen smrt. Musíme si však uvědo-  
mit, že pro učitele zákona byla oblast  
neúmyslných hříchů velmi rozsáhlá, roz-  
sáhlejší, než bychom očekávali.

V osobních vztazích k božstvu však není  
představa → odpuštění vůbec spojována  
s oběťmi, i když by podle poexilního boho-  
sloví měla být mezi obětí a smířením rov-  
nost. V žalmech např. vidíme zřetelný  
protiklad mezi dvěma prostředky k dosa-  
žení odpuštění (Ž 32,5; 50,7—15; 51,18—19;  
69,30—32; 103,8—14). Jinde se odpuštění  
váže na změnu života, nikoli na oběť. (Ml  
6,6—8; Př 21,3; Da 4,27; Iz 55,7; 58,6—9).  
Ve všech případech jde o osobní hříchy,  
které by jinak oběť měla shladit, je zde  
však jasně řečeno, že odpuštění se dojde  
jinak než v obětech. Máme-li spojit tato  
dvě protichůdná pojetí, nezapomeňme,  
že základem obou je poznání boží lásky  
a → milosti a že oběť za hřích je stejný  
boží dar jako přímé odpuštění. Čisté svě-  
domí se nemůže spokojit pouhými oběť-  
mi, které stále zůstávají v nepoměru ke  
spáchané vině. Má-li člověk nalézt pokoj,  
musí se mu dostat boží milosti, a to mimo  
oběť. Člověk se musí Bohu kát (→ pokání)  
a musí upřímně toužit po lepším životě.  
Vnější a vnitřní akt se nevyklučují, druhý  
má vždy provázet první a dávat mu jeho  
pravou hodnotu. U nejzbožnějších se ob-  
řad nakonec ocitá až na druhém místě.  
Ponechávali oběti její místo, ale poroučeli  
se zcela do boží milosti. Zničení chrámu  
v r. 70 po Kr. přerušilo konání oběti právě  
ve chvíli, kdy už se v mnoha kruzích je-  
vilo jako zbytečné, přestože nikdo neměl  
ani odvahu ani úmysl je zrušit. Když už  
v důsledku událostí nebyly oběti, a zvláště  
oběti za hřích, ničím víc než vzpomínkou  
na minulost, která se dala podle libosti  
idealizovat, představa o nich se přetvá-

řela v cosi vznešeného. Neexistovala už praxe, která by ji mohla každodenně vyvracet. Totéž se dálo v křesťanstvu, kde se oběti mohly stát obrazem nejvyšších skutečností jen proto, že se už nekonaly.

G. NAGEL /přel. B. Vik

## Nový zákon

1. Ježíš nikdy neprohlásil, že židovská oběť, tak jak byla obětována v jeruzalémském chrámu, nemá smysl. Podle něho však patří k řádu staré smlouvy. Ježíš výslovně odmítá mylné pojetí těch, kteří se domnívají, že prostým obětováním oběti, byla-li nákladná, jsou zbaveni nároků boží vůle (Mt 12,7; 9,13; 23,23). Vidíme, že to, co se mělo v nejlepším případě stát částečným prostředkem smíření s Bohem, stává se nástrojem zatvrzelosti a možností, jak získat zdánlivě dobré svědomí. Z těchto dvou důvodů se Ježíš o oběti staré smlouvy nezajímá.

Převahu nové → smlouvy nad starou osvětlují dále určitá slova, v nichž se Ježíš objevuje jako Mesiáš ustavující novou smlouvu: „pravím vám, že zde je víc než → chrám“ (Mt 12,6), nebo „mohu zbořit chrám a ve třech dnech jej vystavět“ (Mt 26,61; 27,40; J 2,19; 4,21 atd.).

Z těchto tvrzení vyplývá, že: a) Ježíš je větší než chrám. V jeho osobě je Bůh přítomen tak, jak nikdy nebyl přítomen v jeruzalémské svatyni. b) Ježíš zakládá novou smlouvu (srv. tři zprávy o večeri Páně, Mt 26,26—29; L 22,15—20; Mk 14, 22—25). Jeho prostředkování v každém bodě přesahuje prostředkování, které se částečně a dočasně uskutečňovalo obětmi (toto téma převzal a rozvinul pisatel epístoly k Židům). Ježíš je živý výraz boží vůle, což oběti nikdy nebyly.

2. a) *Pavel*, apoštol pohanů, jistě znal židovskou formu oběti, ale téměř o ní nemluví. Oproti tomu pozorně rozvažuje o *pohanské formě* oběti. Problém jedení a nejedení masa obětovaného modlám a rozpory, které vyvolal dvojí postoj (pro a proti) v prvních sborech, vycházejí z určitého pojetí oběti. Jak se zdá, sám apoštol váhal mezi dvěma způsoby, jak pohanskou oběť pochopit: 1° Jedení masa a oběti obětované modle vytváří s modlou určité náboženské spojení. Křesťan se ho nemusí bát, protože Kristus přemohl všechny mocnosti, všechny jsou mu podány. Má se ho však zdržovat (1K 10,20).

2° Démon není skutečný (1K 8,4: „víme, že modla na světě nic není a že není žádného jiného Boha než jeden“), čili jedení masa, které se mu obětuje, je lhostejné. Pohnutkou ke zdrženlivosti může být jedině ohled na slabšího bratra.

b) Dva uvedené apoštolovy postoje k pohanské oběti si jsou ve skutečnosti velice blízké. V obou případech se zřetelně potvrzuje Kristovo vítězství. Toto Kristovo vítězství, z něhož zde rozebereme jen jedině hledisko, apoštol dvakrát přirovnává k platné a jedině účinné oběti. Korintským píše apoštol (1K 5,7): „Beránek náš velikonoční za nás obětován, Kristus,“ a Efezským (5,2): „Choďte v lásce, jako i Kristus miloval nás a vydal sebe samého za nás, dar a oběť Bohu u vůni rozkošnou.“ Kristus není oběť obětovaná proti své vůli. On sám se obětoval. Tato spontánní povaha jeho oběti je velice důležitá, poněvadž tím dostává univerzální význam. Oběť, kterou by někteří museli obětovat kvůli obnovení svého obecenství s Bohem, se obětovala sama. Jeho oběť tím platí *pro všechny a po všechny časy*. Nemá negativní dosah jako oběti staré smlouvy. Nejen že smazává viny a zasypává příkop, který odděluje člověka od Boha, ale uvádí hříšníky do nového života, který má svůj výchozí bod označený vzkříšením Krista.

c) Také když apoštol mluví o svém vlastním životě nebo o životě věřících, užívá různých slov, která se všechna vztahují k myšlence oběti: 1° Země-li pro slova motivovaná jeho přilnutím ke Kristu, která soudy impéria mají za svatokrádež, „bude obětován pro oběť a službu víry Filipenských“. Tento konec bude pro něho i pro Filipenské podnětem k radosti (Fp 2,17). Toto prohlášení stojí ve stejné řadě s tvrzením: „Mně zajisté živu býti jest Kristus a umířiti zisk“ (Fp 1,21). 2° Služba dělá z apoštola „liturga“, služebníka Ježíše Krista. Obrácení pohané tvoří „oběť“, kterou přináší Pánu (Ř 15,16).

Do téhož okruhu myšlenek patří napomenutí věřícím, aby přinášeli svá těla v živou, svatou, Bohu milou oběť, a tato služba bude jejich rozumnou bohoslužbou (Ř 12,1). Takto pochopená oběť se nalází také v první epístole Petrově (2,5). 3° Jediný pavlovský text, kde se výraz oběť týká peněžního daru, je Fp 4,18. Epafrodités přišel jménem Filipenských přispět apoštolovi, který byl v nouzi, a předal mu určitou částku. Hojně obdarovaný apoštol

prohlašuje, že tento dar přijal jako „vůni sladkosti, oběť vzácnou a libou Bohu“.

3. Epištola k Židům sice uvádí slovo oběť jen zřídka, ale přesto má o tomto pojmu ze všech novozákonních spisů nejdelší úvahu. Nachází se zde ucelené systematické srovnání oběti staré smlouvy s obětí Kristovou, která zakládá a ustavuje novou smlouvu.

a) Oběť staré smlouvy ustanovil Bůh, ale nyní ji překročila a převýšila Kristova oběť. Ohlašovala skutečnou a jediné účinnou oběť, která byla obětována → Kristem. Kristus je v této oběti zároveň velebný i oběť (Žd 7; 8; 9; 10,1–18). b) První byla dočasná a opakovala se, druhá je věčná a jediná (9,25,26). c) Kněz byl člověk smrtelný a hříšný, zatímco Kristus je boží Syn bez hříchu (7,11–8,6). d) Kristova → krev nemůže být srovnána s krví zvířat (9,12). e) Svatyní nové smlouvy už není pozemský chrám, ale nebe (9,1.11.24).

Tato jedinečná hodnota oběti toho, který „se zjevil jen jednou, aby svou obětí zrušil hříchy“ (9,26 Ž), dává věřícímu takovou jistotu, že se může přiblížit k Bohu. V opačném smyslu, pro toho, kdo přímo pohrdá Kristovou obětí, „nezůstává již oběť za hříchy, ale hrozné očekávání soudu“ (10,26n).

4. Jedině čtvrtý evangelista vůbec nemluví o oběti v souvislosti se smrtí Ježíše Krista. Ježíš byl podle něho buď „povýšen“ (srv. 3,14), nebo „vstupuje k Otci“ (20,17), anebo „je oslaven“ (12,16 atd.). Tyto tři výrazy popisují celou Ježíšovu činnost od kříže k povýšení. První z nich popisuje události období kříže, druhý více zdůrazňuje přechod ze země do nebe, třetí zhodnocuje výsledek povýšení. Všechny tři zmiňují povýšení v jeho počátku, v jeho uskutečnění a v jeho výsledku.

Nalézáme zde určitá hlediska, se kterými jsme se setkali již v myšlení epištoly k Židům, ale nikdy zde není položena otázka Ježíšovy oběti. Zdá se, že jeho smrt je přijata jako samozřejmost.

Shrnutí: Všichni autoři NZ, kromě čtvrtého evangelisty, chápou smrt Ježíše Krista jako oběť a toto pojetí má v jejich spisech významné místo (→ kříž). Zároveň ovšem pocítují nedostatečnost tohoto tvrzení: Ježíš klade důraz na vůli živého Boha, která se uskutečňuje v jeho oběti. Apoštol Pavel předkládá nový život (důsledek vzkříšení)

jako následek odpuštění hříchů (důsledek smrti). Autor epištoly k Židům vypovídá o Ježíšově vstoupení na nebesa / jako o vstupu do věčné svatyně, do které my také vstoupíme. A konečně autor čtvrtého evangelia shrnuje celé Kristovo dílo do jeho smrti (3,14), která se rovná návratu do nebe, a tento návrat otevírá přístup věřícím.

M. CARREZ /přel. D. Matějka

**OBLÉCI** → *Oděv*

## O B M Ý T

1. Od časů praotců až po Ježíše mělo omývání v židovských zvycích důležitou úlohu, aniž mělo náboženský význam. V těchto prašných krajích, kde se chodí v sandálech, umývali na znamení pohostinnosti nohy toho, koho přijímali pod svůj stan či do svého domu (Gn 18,4; 19,2; 24,32 atd.). Ježíš vytkl Simonovi, že mu neprokázal tuto čest (L 7,44); byla to obvykle otrocká služba a Ježíš se před svými učedníky ponížil až na tuto úroveň (J 13,1–20). Tento obyčej přešel do prvotní církve, ponevadž „mezi zapsané vdovy smí být přijata žena . . . ,jestliže věřícím . . . umývala nohy“ (1Tm 5,10). Farizeové a Židé vůbec si umývali pečlivě ruce před jídlem (Mk 7,3). Když se tato tradice stala rituální, Ježíšovi učedníci ji zanedbávali (Mt 15,2), a vyvolali tak útoky zastánců tradice. Bible zmiňuje také běžné užívání vody k omývání zranění (Sk 16,33), těl mrtvých (Sk 9,37) a rozličných předmětů (L 5,2). Ježíš posílá slepého od narození, aby se umyl v rybníku Siloe (J 9,7.11.15), odkud se vrací zdráv.

Skutečnost, že se člověk nemyje, může být projevem smutku, žalu, zármutku: „Mifibozet, vnuk Saulův . . . neošetřoval pak byl noh svých, ani brady nespravoval, ani šatů svých nepral od toho dne, jakž byl odjel král“ (2S 19,24). Zato ten, kdo se myje nebo umývá svůj obličej, vyjadřuje tímto gestem své uklidnění, svou radost: tak David po smrti svého syna (2S 12,20), nebo křesťan, který se chce postit (Mt 6,17).

2. Ve staré smlouvě hrála očistná omývání značnou roli: byla přímo znamením boží smlouvy s jeho lidem. Dříve než ji Bůh uzavřel ve slavnostním setkání na Sinaji, dal Mojžíš lidu příkaz, aby se očistil a vypral své šaty (Ex 19,10).

Omývání tvořilo část zvykového práva,

jemuž se měli muži a ženy podrobovat za různých okolností, kniha Leviticus je vypočítává (kap. 15; srv. také Nu 19,7—10; 31,24). Ať jsou jakékoli: „ten pak, který se očisťuje, zperou roucha své“ (Lv 14,8), „dne pak sedmého zpéře také roucha svá a tělo své umyje vodou a tak očistí se“ (→ čistý; Lv 14,9).

Tím spíše byla tato omývání předepsána kněžím. Aron a jeho synové se omývali vodou při vstupu do stánku úmluvy; je to první známka jejich ordinace ke kněžství, jež jim bude náležet na základě věčného zákona (Ex 29,4,9; srv. Lv 8,6). Levíté budou očisťováni pokropením „vodou očištění“; „zperou roucha svá“, a tak je Aron posvětit a oddělí od synů Izraele k službě Hospodinu (Nu 8,5—14). Pro službu svatyně bylo umístěno měděné umyvadlo mezi stánkem a oltářem: „Když vcházeti budou do stánku úmluvy, umývati se budou vodou, aby nezemřeli; aneb kdyby přistupovati měli k oltáři, aby sloužili a zapalovali oběť ohnivou Hospodinu. I budou umývati ruce i nohy své, aby nezemřeli. A bude jim ustanovení toto věčné“ (Ex 30,20n). Tento obřad byl zřejmě vyžadován svatostí přítomnosti Hospodinovy. Podobně byly vodou umývány vnitřnosti a nohy oběti (Lv 1,9).

Tyto předpisy jsou zvláště významné, jde-li o velkou výroční oběť za hřích lidu (Lv 16). Aron nejprve vloží na kozla hřichy Izraele, vstoupí do stánku úmluvy, svlékne se, „umyje tělo své vodou na místě svatém a obleče se zase v roucha svá“ (v. 24). Stejně tak vypere své šaty ten, kdo se dostal do styku s kozlem (v. 26,28). Také když byl spáchán nějaký zločin, bude na znamení usmíření zlomena šíje jalovice, „starší toho města ... umyjí své ruce nad jalovicí“ (Dt 21,1—9).

3. Zákon je pouze „stín budoucího dobrého“ (Žd 10,1), nicméně oznamuje oběť, „jíž bylo jednou provždy obětováno tělo Ježíše Krista“ (Žd 10,10) k očištění a vykoupení. Lidé staré smlouvy to tušili; svědčí o tom mnohé výrazy, v nichž užívají slova *umývat*. Izaiáš žaluje na hřích lidu: „Ruce vaše krve plné jsou. Umyjte se! Očistěte se!“ (1,15—16) a oznamuje spásu Jeruzaléma slovy: „Tehdáž když Pán smyje nečistotu dezer síónských a krev Jeruzaléma vyplákně z něho v duchu soudu“ (4,4; srv. též Ez 16,4). Žalmista usiluje o odpuštění, když prosí: „Obmej mne od nepravosti mé a od hříchu mého očisť

mne“ (Ž 51,4). A jak jinak než v christologickém smyslu pochopit žalmy používaný výraz „umývám v nevinnosti ruce své“ (26,6; 73,13)? Co nesvede ledek ani draslo (Jr 2,22): vymazat znamení hříchu před Pánem, — to učiní Ježíš Kristus. Jákob prorokoval (Gn 49,11): „práti bude v víně roucha své a v červeném víně oděv svůj“, o tom, který se stane Spasitelem a Soudcem (Zj 19,15).

Když NZ užívá slova *obmyt* ve vztahu ke Kristově oběti, připomíná jak očištnou moc této oběti, tak → křest, svátostný akt, který ji činí účinnou v životě věřícího a církve (Ef 5,26; 1J 1,7; 5,6,8). Takto podává Pavel Židům zprávu o tom, co mu řekl Ananiáš: „Vstana, pokřti se a obmyj hříchy své, vzývaje jméno Páně“ (Sk 22,16). Stává se někdy, že je křest jen naznačen; v Ježíšově slovu Petrovi: „Kdo je umyt, nepotřebuje, než aby nohy umyl...“ (J 13,10), v Pavlově slovu Korintským: „Ale obmyti jste, ale posvěceni jste...“ (1K 6,11), nebo k Židům: „Přistupme s pravým srdcem v plné jistotě víry, očištěná majíce srdce od svědomí zlého a umyté tělo vodou čistou“ (Žd 10,22). Zjevení (podobně 1J) užívá odvážného shrnutí k vyvolání tohoto očištného tajemství: Ježíš je ten, který „umyl nás od hříchů našich krví svou“ (Zj 1,5). Vyvolení vyprali svá roucha v krvi Beránka (7,14; 22,14).

ED. DISERENS /přel. V. Sláma

**OBNOVIT** → *Nový*  
**OBRÁCENÍ** → *Pokání*

## O B R A Z Y

Starý zákon

Pokud jde o obrazy božstva ve veřejné i soukromé bohoslužbě, viz → *modly*.

1. Kdo by četl SZ jen povrchně, tomu by se mohlo zdát, že Izraelci měli vůči jakémukoli znázornění živých bytostí stejný odpor, jaký měli mnohem později nepřavověrnější vyznavači islámu. Při bližším pohledu však brzy zjišťujeme, že věc je mnohem složitější. Jestliže izraelské náboženství skutečně všechny obrazy na konci svého vývoje zavrhovalo, rozhodně tomu tak nebylo ve starších obdobích. Prikázání „Neuděláš si modlu, totiž žádné zpodobení toho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“ (Ex 20,4—5), je netoliko pozdějšího data,

nýbrž vztahuje se také jenom na obrazy bohoslužebné. Jiné, světské obrazy, snad vůbec nemá na zřeteli. Podle palestinských vykopávek asi nebyli Izraelci a před nimi ani Kanaánci nijak posedlí démonem umění. Byl nalezen značný počet sošek, které zřejmě znázorňují bohy každodenního života. Jiná zpodobení patrně nikdy nenabyla velké důležitosti. Byly nalezeny kadidelnice anebo zdobené podstavce znázorňující zvířata a božstva (?). Byly také nalezeny krásné kusy slonoviny, které asi patřily k výzdobě královského přibýtku (v Samaří a v Jerichu). Byla na nich řada postav a složitých tvorů. V tomto posledním případě však umění prozrazuje silné zahraniční — hlavně egyptské — vlivy. Ze staršího období máme několik stél, ale není na nich nic z domácího umění. Jsou dílem Egyptanů usazených v zemi jako vojáci nebo úředníci (sr. beisánské stély).

2. SZ oddílý nám nicméně občas o zpodobeninách vyprávějí. Jsou tu předně *kerúbim*, kraličtí cherubíni. Ex 25,18—22; 37,7—9; 1Kr 6,23—28). Byli umístěni na víku → truhly smlouvy v nejsvětější svatyni. Byli jakýmsi trůnem božstva, takže se někdy o Bohu mluví jako o „sedícím nad *kerúbim*“ (2Kr 19,15; Iz 37,16; Ž 18,11; 80,2; 99,1). Nemáme jejich popis, ale v textech bývají obvykle líčeni jako lidští tvorové vybavení křídly. V Egyptě nacházíme bohyně této podoby na čtyřech rozích královských sarkofágů; chrání svými roztaženými křídly zesnulé. Je však přinejmenším pravděpodobné, že *kerúbim* neměli podobu zcela lidskou, nýbrž že byla kombinována s prvky zvířecích těl, podobně jako se s tím setkáváme i jinde.

SZ hovoří i o jiných obrazech. Ve výzdobě vnitřních chrámových mezistěn se v Jeruzalémě vyskytují mezi jinými — možná geometrickými či rostlinnými — prvky také pololidské a polozvířecí bytosti (1Kr 6,29—35; Ez 41,18.20). Knihy Královské nám o tom neříkají skoro nic. Avšak Ezechiel je ve svém vidění zevrubnější a tuto výzdobu popisuje se zalíbením. Není patrně totožná s tou, která tam skutečně existovala, ale není od ní asi příliš vzdálena. U těchto bytostí vidíme, jak se mísí lidský prvek se zvířecím. Takových stvrů známe z mezopotamského umění mnoho. Jsou to obvykle strážní duchové palácových nebo chrámových bran. Jejich kolébkou je patrně severní Sýrie, odkud mohl vliv působit jak do údolí Eufratu

a Tigridu, tak do jižní Sýrie a Palestiny. Práce ze slonoviny nalezené v Megiddu a v Samaří také znázorňují tyto tvory, a to pod silným egyptským vlivem. Stěny svatyně byly takto vesměs oživeny podivnými tvory, kteří byli kombinacemi člověka, ptáka, lva a nepochybně i hada. Ti v zásadě nebyli předmětem uctívání, nýbrž podobně jako v Asýrii měli být považováni za strážce. Od těchto zpodobenin jsou asi odvozeni *šeráfim*, které spatřil prorok Izaiáš ve vidění, jež zahajuje jeho prorockou službu. Vznášejí se okolo božstva, z něhož on viděl jenom lem pláště (Iz 6); mluví o jejich křídlech, ale nepopisuje je. Měděný had, který byl v jeruzalémském chrámě až do doby Ezechiášovy (2Kr 18,4) a který je uváděn vedle model, byl asi uctíván, avšak jen jako měděný had vyzdvížený Mojžíšem na poušti (Nu 21,9). Tím měla být patrně vysvětlena a ospravedlněna úcta, již se těšil.

3. *Obraz boží*. SZ o něm hovoří jenom v Gn 1,26—27. Ostatní dvě místa (Gn 5,1; 9,6) jsou závislá na prvním. Kněžská zpráva o stvoření je jediná, která nám říká, že Bůh stvořil → člověka ke svému obrazu. Nikde jinde ve SZ toto tvrzení nenacházíme, ale pozdější židovští spisovatelé se hojně pokoušeli tento výraz upřesnit. Křesťanští autoři je v tom pak ještě bohatě předčili. V Genesis má tento výraz vyjádřit fyzickou dobu mezi božstvem a člověkem a tím i radikální protiklad mezi člověkem a živočichy. Je to ve zjevném rozporu s tím, co se projevuje v jiných náboženstvích, která, jako v Egyptě, dávala božstvu zvířecí či polozvířecí podobu. Jestliže tento výraz zdůrazňuje dobu mezi člověkem a Bohem, zdůrazňuje zároveň i protiklad, který mezi nimi je. Člověk není jako Bůh, je pouze „k jeho obrazu a k jeho podobnosti“. Mezi Bohem a člověkem není žádná odstupňovaná řada čím dál tím méně božských bytostí. Je tu jen Bůh na jedné straně a na druhé člověk. Člověk není totožný s Bohem a není s ním ani v naprostém rozporu, nýbrž je „k jeho obrazu“. Na této jen zdánlivě užoučké základně vybudovali židovští a křesťanští bohoslovci často úctyhodné konstrukce. Vždycky jdou mnohem dále a často i jiným směrem než vyprávění Genesis, když se odtud pokoušejí vymezit vztah mezi člověkem a Bohem filozoficky. Podobnost se často stává něčím v podstatě mravním.



Jdou-li takto daleko, pak úplně zapomněli na prostotu prvotní výpovědi a nic z ní nezachovali.

G. NAGEL /přel. B. Vik

### Nový zákon

V NZ je *obraz* překladem tří řeckých výrazů, které mají různý, ba protichůdný význam: 1) Výraz, který se nejčastěji překládá jako „obraz“, neoznačuje zdaleka neskutečnost, odvozenost obrazu ve vztahu k originálu, nýbrž naopak věrohodné a dokonale vyjádření: věc sama je v něm přítomná, zjevná a viditelná. Např. Kristus je boží obraz (2K 4,4). 2) Dvakrát naproti tomu je „obraz“ překladem řeckého slova, které vyjadřuje odvozenost, nepůvodnost, znázornění jedné věci jinou, nepřiměřenou. Např. bohoslužba staré smlouvy je *obrazem* nebeských věcí (Žd 8,5). 3) Jedinkrát označuje toto slovo podobnost, úzký vztah, který však neznamená zásadní shodnost: člověk je učiněn k božímu obrazu (Jk 3,9 podle Gn 1,26). Viz → obraz SZ, → člověk SZ.

1. *Obraz — zjevení.* a) *Ježíš Kristus je boží obraz* (2K 4,4; Ko 1,15; 3,10). Chce se říci, že je božím zjevením, že Bůh je v něm dokonale představen, že se v něm ukazuje boží záměr se světem. Není to protimluv, když se říká, že je obrazem neviditelného Boha (neviditelností se nemíní fyzická vlastnost, nýbrž fakt, že není skutečností z tohoto světa, nýbrž že je Pánem nad světem). Chce se říci, že neviditelný Bůh je v něm hodnověrně zjeven. Totéž se prohlašuje o něco dále (Ko 1,19), když se říká, že v Kristu přebývá všechna plnost božství (plnost je běžný pojem antického bohosloví a označuje božský svět), nebo když je Kristus označen jako otisk podstaty boží (Žd 1,3). Mnohem častěji se říká, že Ježíš je boží Syn či prostě Syn. Všecky tyto výrazy jsou rovnocenné. Když Pavel říká: „Oblecte novou podstatu člověka, který se obnovuje k poznání podle obrazu toho, jenž jej stvořil“ (Ko 3,10), znamená to, že toto obnovení nastává v obecenství s Kristem, božím zjevením, z jeho vůle jakožto Stvořitele a Spasitele.

b) Nový život je *proměnou člověka podle obrazu, jímž je Kristus* (Ř 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18; Ko 3,10): božská skutečnost zjevená v Kristu působí a projevuje se v člověku. Cílem vyvolení, záměrem spásy

je, abychom se podobali obrazu božího Syna, aby se v nás skrze ospravedlnění projevovala jeho spásná moc a božský život, abychom se skrze Syna stávali dětmi, na nichž lze poznat Boha (Ř 8,29n). Protože je tato proměna založena na díle spásy, které je dokonalé, je možno ji považovat za dokonalý skutek: „Ty také oslavil“ (Ř 8,30). Poněvadž se však projevuje v tomto hříšném a smrtelném světě, může také být považována za něco budoucího: „Nyní neseme na sobě obraz zemsky hmotného, poneseš také obraz nebeského“ — v království božím, po vzkříšení (1K 15,49; sr. 1J 3,2). Pavel může rovněž říci, že když hledíme na slávu Páně, Boha zjeveného v Ježíši Kristu, jsme proměňováni v týž obraz od slávy k slávě: spása, kterou jsme přijali, je na cestě k uskutečnění, uskutečňuje se ustavičně. Zíjeme-li skrze víru, stáváme se tím, čím jsme skrze milost (2K 3,18). Neděje se to nějak magicky, ale projevuje se to velmi prakticky skrze život podrobený božím příkázáním (Ko 3,5—10).

c) Když Pavel člověka nazývá *obrazem a slávou boží* (1K 11,7), pak je jasné, že to má jiný dosah, než když to říká o Kristu. Korintské ženy se opěly o apoštolovo prohlášení, podle něhož v Ježíši Kristu už není muž ani žena (Ga 3,28). Chtěly svým chováním při bohoslužbách smazat rozdíl mezi mužem a ženou a proti apoštolovým pokynům zavrhy závoj, jímž se při modlitbě a prorokování zastíraly (1K 11,5). Porušily řád, který chce Bůh, opouštěly své místo, odmítaly být ženami. Pavel je volá zpět na jejich místo a připomíná: v muži se ženě ukazuje ten, vzhledem k němuž dostává žena místo ve stvořitelském řádu, podobně jako je v něm dostává vzhledem k Bohu muž (→ manželství).

d) *Šelma a její obraz* (Zj 13,14n; 14,9.11 atd.) je jakýsi nestvůrný protějšek Boha a jeho obrazu: zbožštělý stát a jeho hlava, v níž se vtěluje a ve které chce být uctíván jako bůh (→ modla).

2. *Obraz — předzvěst.* Epistola k Židům nazývá bohoslužbu staré smlouvy *obrazem a stínem nebeských věcí* a chrám *obrazem nebeské svatyně* (Žd 8,5; 9,23; sr. 10,1). Odvolává se přitom na boží příkaz Mojžíšovi, aby vše provedl podle toho, co viděl na hoře (Ex 25,40). Jsou jen pozemskou předzvěstí pravé svatyně a pravé bohoslužby, nikoli skutečností samou. Jistěže nejsou zbaveny vší reálností, neboť

odrážejí skutečnost nebeskou, ale mají k ní stejný vztah jako stín k věci, jako zaslíbení k naplnění. Jejich předzvěstná povaha je zřejmá těm, kdo věří v Ježíše Krista, pravého velekněze, který vstoupil do pravé svatyně a v němž se zjevila skutečnost sama.

CHR. SENFT /přel. B. Vik

## OBŘÍZKA

Obřízka je chirurgický zákrok, při kterém jde o odříznutí předkožky mužského pohlaví. U Židů se obřízka provádí odedávna, a to na základě předpisů zákona (Gn 17,12—13; Lv 12,3). Každé dítě mužského pohlaví musí být obřezáno osmého dne po narození (L 2,21); tento obřad náboženského charakteru se provádí slavnostním způsobem v synagóze před společenstvím, které odříkává modlitby a bohoslužebně přispě, zatímco otec dítěte a „mohel“ (člověk, který obřízku provádí) vykonají přesně určenými nástroji podle předpisů vlastní obřad.

Tento zvyk není vlastní pouze Izraelcům, ještě dnes se jím řídí četné národy na celém světě. Odhaduje se, že přibližně 200 miliónů lidí tento zvyk v praxi stále zachovává (např. Arabové). Studium a pozorování těchto různých národů nám umožňuje lépe pochopit význam tohoto ritu, jenž v hebrejském starověku musel mít pravděpodobně podobný smysl. Několik pasáží SZ, jež o tom výslovně mluví, nám podává obraz archaických i novějších pojetí, která se během staletí objevil.

Jaký byl původní smysl obřízky ve starém Izraeli? Vysvětlení dřívějších historiků, např. Herodota, kteří v tomto zvyku viděli hygienické a zdravotní opatření, není už dnes uznáváno. Je mnohem pravděpodobnější, že šlo o obřad magického nebo náboženského zasvěcení, který existoval od dávných časů. Skutečnost, že operace se prováděla zbroušenými kameny nebo kamennými noži (Ex 4,25; Joz 5,3), odkazuje k epoše předcházející době bronzové.

V původní podobě šlo zřejmě o obřad z doby dospívání nebo svatební; bezprostředně před svatbou musel mladý muž podstoupit jistý počet zasvěcovacích zkoušek, mezi nimi obřízku, aby mohl zcela splnit úlohu muže. Při provádění těchto zasvěcovacích obřadů nemohla chybět krvavá oběť, která byla božstvu předklá-

dána jako prosba, aby manželství bylo plodné. Ve SZ se zachovaly stopy tohoto původního významu: v Gn 34,14—17 podmínkou svatby mezi potomky Jákobovými a cizinci je, aby se cizinci dali obřezat. Dokonce i výrazy, které v hebrejštině označují snoubence a jeho tchána (otce manželky) — *chátán* a *choten* —, pocházejí z kořene, který znamená řezat a kterého se v arabštině používá, když se má říci „obřezat“. Tchán při svatbě obřezával svého budoucího zetě. Jinak ani nelze vysvětlit zvláštní epizodu (Ex 4,24—26), kde byl Zeferou obřezán Mojžíšův syn v okamžiku, kdy Hospodin útočí na Mojžíše, aby ho zabil. Původní příběh pravděpodobně vyprávěl, že neobřezaný Mojžíš, který pojal madiánskou ženu (z lidu, kde se obřad obřízky prováděl), málem utrpěl smrtelný útok božstva, protože nepodstoupil tuto zkoušku. Zefora ho proto obřezala a podle rituální formule mu řekla: „Jsi můj manžel krve“ (v.25—26). Avšak pozdější tradice, která již dobře nechápala smysl epizody, přemístila akt obřízky na Mojžíšova syna, dítě nahradilo otce. Tak byla vysvětlena a ospravedlněna praxe obřízky dětí v době, kdy tento zvyk již nebyl svatebním obřadem.

Z obecnějšího hlediska to byl *zasvěcovací obřad* k významné úloze nebo odpovědnosti, kterou na sebe člověk bral. Tak lze vysvětlit příběh v Joz 5,2—9. Jozue nařizuje, aby v okamžiku dobytí Kanaánu byli obřezáni všichni muži, a to na místě zvaném Galgala. Jméno tohoto pahorku (v. 3) v hebrejštině znamená předkožka (*‘arejót*). Rovněž v paschálních oslavách, které připomínaly vyjití z Egypta, bylo třeba obřezat všechny, kdo dosud obřezání nebyli (Ex 12,44).

Hlavní význam obřízky v SZ se ukazuje ve vyprávění o jejím ustanovení Abrahamem (Gn 17,9—14 a 23—27): je to → *smluvní obřad*, který je znamením příslušnosti k rodině, k rase nebo k národu. V tomto oddíle, který pochází z mladší tradice než oddíl z 12. a 15. kap., je smlouva mezi Bohem a Abrahamem ze strany člověka naznačena obřízkou, prováděnou na každém muži, na synech rodiny i na cizích, získaných za peníze. Neobřezaný muž bude odříznut, tedy oddělen od lidu, protože porušil smlouvu (v. 14). Ze strany boží bude smlouva záležet v udělení početného a požehnaného potomstva, přičemž jméno Abram a Sarai se změní na Abraham a Sára (v. 5 a 15—16).

Od té doby bude obřízka znamením pravých Izraelců, synů Abrahámových, a bude je odlišovat od cizinců a pohanů. Náboženský význam, pojící se k obřízce, se však v dějinách božího lidu nemohl objevovat jinak než postupně. I když tento zvyk existoval od dávných časů, jeho teologický význam se upřesnil až v poměrně pozdní epoše. Před exilem totiž Izraelci žili ve světě semitských národů, kde se tento obřad prováděl. Nečinili tak jediné Filistinští, proto byl speciálně jim připisován výraz neobřezanci ve smyslu pohané (1S 14,6, 17,26, 31,4). Je třeba se též zmínit, že v nejstarším hebrejském zákonodárství (Ex 20—23; 34), zvláště pak v Desateru, obřízka není uvedena jako zákon, který by se musel zachovávat. Teprve až po exilu, kdy Židé budou žít v prostředí neobřezaných národů (Babylóňanů, Peršanů), se obřízka stane náboženským závazkem Izraele, jednou ze základních povinností (předčí dokonce dodržování soboty, J 7,22—23), ukládaných židovským prozelytům. Okolo křesťanské éry byli dokonce rozlišováni prozelytí dveří, kteří mohli být přijati do synagogy, i když nezachovávali všechny předpisy zákona, od prozelytů spravedlnosti, kteří museli zachovávat vše, především obřízku.

Obřízka, znamení rituální a rasové čistoty pravých Židů, byla od nejstarší doby považována za akt, který měl hodnotu spíše *symbolickou* než skutečnou. Mohlo se mluvit o ovocném stromu, jenž nebyl obřezán a jehož plody byly pokládány za nečisté (Lv 19,23). V hovoru o čistotě srdce, poslušnosti a věrnosti Bohu se používá především výrazů *obřízka srdce* (Dt 10,16, 30,6; Jr 4,4), *uší* (Jr 6,10) nebo *rtů* (Ex 6,12). Tato obřízka je důležitější než obřízka těla (Jr 9,25). Je znamením skutečné věrnosti věřícího, který náleží k vyvolanému lidu. Pohané mají neobřezané srdce i tělo (Ez 44,7). V tomto symbolickém smyslu se slova obřízka používá v NZ. Zejména apoštol Pavel jí vysvětluje, že praví synové Abrahámovi mají obřezané srdce (Ř 2,25—29; 1K 7,19; Ga 5,2—6) a že v jediném Ježíši Kristu existuje pravá obřízka (Fp 3,2—3 a Ko 2,11—15).

F. MICHAELI /přel. V. Syrovátka

## OČEKÁVAT → Doufat

## ODĚV

1. a) *Není-li nahota* těla znamením ne-

vinnosti (Gn 2,25) nebo radostným darem sebe samého v lásce (Píseň písní), je hanbou, která nemá být odkrývána (sr. Lv 18), nýbrž naopak přikryta (sr. Gn 9,22nn). Proto je úkolem křesťana štedře se postarat, aby každý měl čím zahalit svou nahotu (sr. Mt 5,40; 25,35n; L 3,11; 6,29; Jk 2,15), jako Bůh ukryl nahotu první dvojice (Gn 3,21; sr. Ez 16,8). Vskutku být nahý, znamená být opuštěný od Boha (sr. L 8,27), ne-li od něho trestán (Iz 3,22nn; Ez 16,39; Sk 19,16). Jistěže je tělo více nežli oděv (Mt 6,25) a ani nahota nemůže od Krista odloučit ty, kteří mu náležejí (Ř 8,35), přece však oděv patří k životním potřebám člověka právě tak jako potrava a byt (Gn 28,20; Ex 21,10; 22,26nn; Dt 10,18; 24,17; 1Tm 6,8).

b) Avšak oděv nemá za účel pouze chránit a přikrývat člověka, nýbrž také jej odkrývat, to jest projevovat. Tento projev umožňuje především rozpoznat podle oděvu toho, kdo jej nosí. To je důvod, pro který Starý zákon zakazuje muži nosit šaty ženské a ženě nosit šaty mužské (Dt 22,5; sr. 1K 11,14n), z toho důvodu také je přestrojení považováno za lež (Gn 27; sr. 2K 11,14n; Mt 7,15). Oděv musí natolik označovat toho, kdo jej nosí, že je to klamání, vybere-li si někdo oděv, který neodpovídá jeho stavu. Ostatně podvod bývá zpravidla odhalen (sr. 1S 28,8nn; 1K 14,1—6) nebo se mine účinkem (1K 22,30—35; 2K 35,22n). Takovým rozpoznávacím oděvem je oděv andělů (L 24,4; Sk 10,30 atd.), proroka (Za 13,4; Mt 3,4; 2K 1,8), králů (Sk 12,21; sr. Mt 11,8), bohatých (Jk 2,2), vdovy (Gn 38,14,19), princezny panny (2S 13,18), malomocných (Lv 13,45), nevěstky (Gn 38,14,19) atd. Je samozřejmé, že při takovém pojetí oděvu i kněží nosili oděv, který je odlišoval a jehož všechny podrobnosti jsou pečlivě popsány (sr. Ex 28; Lv 16,32; Ez 44,17). A jestliže křesťanská žena se má oblékat slušně a prostě (1Tm 2,9n; 1Pt 3,3), má tím dávat najevo, že svou čest a slávu vidí v tom, že se zdobí spíše dobrými skutky nežli drahým kamením. Dokladem toho, že oděv ukazuje, kdo je ten, který jej nosí, jsou změny oděvů (souběžné se změnami → jmen): ten, kdo dostane nový oděv, stává se novým člověkem (Za 3,3nn; Gn 41,42; sr. L 8,35). Je známo, jaký dosah mělo zaslíbení o nových bílých oděvech (sr. Zj 6,11; 7,9,13; 3,5,18 atd., sr. Kaz 9,8) při vysluhování křtů ve staré církvi. — Oděvy Ježíšovy také odhalují jeho oso-

bu a jeho poslání: oslňující jas jeho oděvu při proměnění (Mt 17,2), bělost šatu, který mu dá Herodes (L 23,11), jeho šat beze švů (J 19,23) a pás, který nosí, aby se učinil zjevným vidoucím (Zj 1,13; sr. Ex 28,8), všechny tyto oděvy nás odkazují k jeho velekněžskému úřadu právě tak, jako poukazuje šarlatový plášť, do něhož ho obléknou vojáci (Mt 27,28), na jeho královský úřad.

Avšak oděv neprozrazuje o člověku jen to, kdo je, odhaluje také to, co člověk dělá nebo v jakém je duševním stavu. Nosí se oděvy svatební (Iz 49,18; Zj 19,8n; 21,2 atd.) nebo smuteční (2S 14,2; Jon 3,8; Mt 11,21) a nošení takových oděvů může být považováno za povinné (Mt 22,11; sr. Iz 52,1). Na vyjádření svého smutku (Gn 37,34 atd.), své hrůzy (2Kr 22,11), krajního rozhořčení či rozhněvání (Mt 26,65; Sk 14,14) nebo svého pokání (Jl 2,13), často i na znamení, že se člověk tak či onak cítí zasažen v nejhlubším nitru, roztrhne svůj plášť (1S 18,4), je to znamení, že opáše svůj šat (Ex 12,11).

c) Viděli jsme, že vzít si jiný oděv může být znamením změny mnohem hlubší, která se dotýká přímo osoby toho, kdo je svlečen a potom znovu oblečen. Viděli jsme, že roztrhnout své šaty má podobný význam. To znamená, že pro Písma — a pro starověkého člověka vůbec — šaty tvoří součást osobnosti toho, kdo je nosí: Oblek se podílí na samé bytosti toho, kdo jej nosí. Tak když Jonatan dává Davidovi svůj plášť (1S 18,4), je to znamení, že dává sám sebe do služeb Davidovi, a jestliže se David tolik chvěje, že odřízl cíp pláště Saulova (1S 24,5nn), je to proto, že se bojí, že vložil svou ruku na Pomazaného Hospodinova. Z tohoto hlediska je nutno chápat, proč po smrti Aronově nebylo pro jeho syna Eleazara zhotoveno žádné nové kněžské roucho, nýbrž bylo mu dáno roucho otcovo (Ex 29,29; Nu 20,26nn), a také proč Elizeus tím, že zdědil Eliášův plášť, zdědil i jeho moc (2Kr 2,13n; sr. v. 7n). Z tohoto úhlu je třeba hledět také na zázračnou moc šatů Ježíšových Mt 9,21; 14,36) nebo Pavlových (Sk 19,12). Jednota mezi oděvem a osobou, která jej nosí, se projevuje také skutečností, tak často dosvědčenou, že pro úplné očištění je nutno vyprat své šaty (sr. Ex 19,10; Lv 11,25.40; 14,8.47; 15,8; 16,26.28; Zj 7,14; 22,14) nebo i skutečností, že znečistit svůj oděv znamená znečistit sebe samého (Zj 3,4; sr. 16,15) (viz také souběžnost zákonů

týkajících se malomocenství těla a zákonů o malomocenství oděvů, Lv 13n).

2. Má-li oděv pro biblické myšlení takový význam, je-li do té míry spojen s tím, kdo jej nosí, a zjevuje-li toho, kdo jej nosí, nelze se divit, že slovesa jako *svléci* a *obléci* mohla být spojována s vyvoláním, křtem, povoláním, spásou a křesťanským životem. Být shledán nahým před Bohem, to jest objevit se před ním v provinilé nahotě jako Adam v zahradě Eden, toho se člověk bojí nejvíce, neboť tehdy bude znovu vyhnán z království a z přítomnosti boží, kdežto najde-li nás oblečené, bude nám otevřeno bydlení nebeské (2K 5,3nn). Avšak tento nový oděv, který nám umožní snést soud — jako kožená zástěra první dvojice (Gn 3,21) —, nám může dát jen Bůh a člověk ví dobře, že zástěrky z listí, které si snad zhotoví sám (sr. Gn 3,7), a jeho pokusy ukrýt se, aby jej Bůh neviděl, nejsou s to zajistit mu spásu. Aby člověk mohl zůstat v boží přítomnosti, je třeba, aby od svého nebeského otce obdržel oděv spásy (Iz 61,10), tak jako marnotratný syn dostal to „nejkrásnější roucho“ (L 15,22). Jde o to, mít bílé roucho vyvolených (viz výše), to jest být obnoven v celé své bytosti, být jistým způsobem znovu stvořen. Tento oděv spásy, který člověka nejen příkryvá, ale stává se nedílnou součástí jeho samého, je Ježíš Kristus (Ř 13,14), nový Adam (Ef 4,24; Ko 3,10). Oblékáme jej ve → křtu (Ga 3,27), který je svlečením člověka vzbouřeného, nemajícího budoucnost, jímž jsme byli, dokud nepřišel Ježíš, a oblečením člověka nového, vzkříšeného, jímž jsme v Ježíši Kristu (sr. Ř 13,12n; Ef 4,22n; Ko 3,9). Otcové rozuměli tomu, že člověk oblékne Krista tak, že přijme nejen boží spravedlnost a závdavek budoucí slávy, nýbrž vstoupí znovu do rajského stavu, v němž, jak mysleli, nahota první dvojice byla již přikryta „hvězdou svatosti“ (Ireneus) či „oděvem nevinnosti“ (Ambrož), a proto si své nahoty nebyli vědomi. — Oblečení takto spásou, mají věřící k tomuto oděvu přivolit a sami si jej vybrat, zvláště v podobě zbroje (Ř 13,12; Ef 6,11nn; 1Te 5,8nn), která jim umožní střetnout se se světem a s tím Zlým a neztratit přitom nevinnost, která jim byla božím odpuštěním vrácena. Mají si však zvolit oděv spásy i v jeho podobě pokory (1Pt 5,5) a milosrdenství (Ko 3,12) a takový oděv z nich učiní lid tichý a milující. Ty pak,

ODPLATA

které Ježíš Kristus pověří zvláštní → službou, oblékne navíc „moci shůry“ (L 24,49), aby tuto službu mohli splnit.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## ODPLATA

Recký výraz, který naše překlady obecně překládají slovem odplata, znamená doslovně mzdu, která přísluší dělníkovi za vykonanou práci (L 10,7; 1Tm 5,18; Jk 5,4; Mt 20,8), nebo odměnu za přikázanou službu (sr. Sk 1,19 a 2Pt 2,15; „mzda nepravosti“ je peněžní zisk, kterého Jidáš a falešní vykladači zákona dosáhli svými hříchy). Tentýž význam, avšak v přeneseném slova smyslu, je u J 4,36 a v 1K 9,17—18. Ve většině oddílů a bez podstatné změny významu označuje pojem mzdy odplatu, kterou Bůh dává lidem, kteří naplnili jeho vůli (sr. Mt 6,1.4.6.18; 1K 3,8.14; 2J 8 atd.), a výjimečně dokonce odplatu boží jako odměnu nebo trest (Zj 22,12; 2Pt 2,12n; v tomto posledním oddíle tvoří „odplata nepravosti“ slovní hříčku s týmž výrazem, kterého je doslovně užito v 2Pt 2,15 a znamená spravedlivý trest za nepravost). Nový zákon převzal ze Starého nejen výraz odplata, nýbrž i základní postoj, vyžadující jeho užívání.

*Odplata ve Starém zákoně.* Ve svých nejstarších částech uvádí Starý zákon boží odplatu jen v její záporné podobě: Bůh trestá lidi, kteří se svým jednáním proti jeho ustanovením vylučují ze smlouvy. Tak je tomu u Adama a Evy (Gn 3,16—19; sr. Gn 2,17), tak to platí o lidstvu v době Noé (Gn 6,5—17), o obyvatelích Sodomy (Gn 18,20—21) atd. Od smlouvy na Sinaji je to ještě jasnější. Jestliže Izraelští svými činy dokáží, že v této smlouvě nesetrvávají, Bůh dá volný průchod svému spravedlivému → hněvu proti nim (Nu 25,3; Joz 22,20 atd.). Jakmile je smlouva jednou ustavena, a to v Adamovi, v Noé, v Abrahamovi a v Mojžíšovi, jakmile je člověk spojen s Bohem jeho svrchovaným zásahem, stává se činnost člověka rozhodujícím prvkem. Buď ve smlouvě vytrvá, nebo z ní vypadne, buď jí bude věrný, nebo se jí zpronevěří. Bůh, který jednou provždy ustavil svou smlouvu, potom již jen odpovídá na činy člověka. První proroci jen rozvíjejí toto základní, v podstatě záporné hledisko na odplatu (záporné proto, že je založeno na kladné boží smlouvě). Izraelci se mýlí, představují-li si, že jejich vyvolení zaručuje je-

jich spásu, ať je jejich chování jakékoliv. Vyvolení je jim naopak výzvou k tomu, aby žili v této spásě a aby se v ní udrželi svými činy a unikli tak božímu hněvu, chránění smlouvou, která jediná je může zachovat při životě (Am 3,2; 5,6.14n; Oz 6,7; Iz 5,1—30 atd.).

Recké klasické myšlení, které nemá nic, co by odpovídalo izraelskému pojmu boží smlouvy, si neumí představit, že by se člověk mohl dovolávat něčeho jiného nežli svrchovaného dobra. V takovém pojetí nemá odplata smysl. Dobro má svou vlastní odplatu samo v sobě, je svou vlastní odměnou. Pro Izraelce naopak nemají lidské činy hodnotu samy v sobě, nýbrž jediné proto, že jsou prostředkem, kterým člověk zůstává ve smlouvě ustavené Bohem.

Pojem odplaty se v Izraeli poznenáhlu obohacoval, a to docela zákonitě, alespoň na počátku tohoto vývoje. Jednak se pod vlivem Ezechielovým přešlo z pojetí kolektivního k pojetí odplaty jednotlivci (Ez 18), jednak se podařilo vyhmátnout stránku kladnou. Neboť jestliže se opuštěním smlouvy vystavujeme božímu hněvu, setrváním v ní nabýváme podílu na božím požehnání, jež se zatím chápe v podstatě jen hmotně. Deuteronomium je příznačným výrazem tohoto vývoje, a to jak v knize, která nese toto jméno, tak ve změnách, k nimž přispělo v jiných, starších knihách, jako např. v knize Soudců (sr. Dt 28,1—68; 30,1—20; Sd 2,6—22).

Tento dvojitý vývoj, sám o sobě zákonitý, mohl přesto vést a vskutku vedl k pokřivení pravého pojmu odplaty. Na jedné straně odplata jednotlivci, pojatá příliš rozsumově a v podobě příliš pozemské, vedla k neřešitelným otázkám (Job a trpící spravedlivý, o němž mluví některé žalmy). Odtud Kazatelův skepticismus (8,14). Na druhé straně byla odplata poznenáhlu oddělena od smlouvy a učiněna samostatným článkem učení, a tím byl její významný obsah porušen. Dospělo se k tomu, že lidské skutky dávají *samy sebou* právo na spásu tomu, kdo je koná, jako by smlouva už neměla stálou a podstatnou úlohu. Proti prvotnímu izraelskému myšlení dospělo pozdější židovské zákonictví k tomu, že oba pojmy (pojem odplaty a zásluhy), jež byly v pojetí Pisem vpravdě protichůdné, nakonec spojilo.

*Odplata v Novém zákoně.* V tomto bodě jako v mnoha jiných se Nový zákon přenáší přes pozdější židovství a navazuje přímo na Starý zákon, potvrzuje jej

a vede k naplnění. Obecně dospíváme k poznání, že obojetný pojem odplaty uvolní místo jasnějšímu pojmu odměna. Jako v původním izraelském myšlení nejsou ani v Novém zákoně odměna a trest dvě sourodé protilehlé krajnosti téže nerozlišené skutečnosti. Jsou znovu uvedeny do vztahu k smlouvě a projevují se osobitě odlišně.

1. Především je třeba poznamenat, že člověk, ať je jakýkoli, je-li mimo smlouvu, to jest (řečeno výrazy radostné zvěsti) je-li mimo boží království, ohlášené Ježíšem, a (řečeno výrazy pavlovskými) je-li mimo Krista (není-li v Kristu), je vystaven spravedlivému božímu hněvu (Mt 3,7; Ř 1,18). *Člověk může být spasen pouze → vírou, odevzdáním se do božího milosrdenství zjeveného v Ježíši Kristu. Je nemožné si tuto spásu zasloužit, protože už byla darována (L 19,9—10).*

2. Znamená to, že je lhostejno, jaké jsou lidské skutky? Nikoli. Naopak, *lidské skutky mají stále větší význam*, neboť ukazují, zda lidé mají skutečně víru. Vskutku nezáleží na tom, co člověk říká, ale co dělá. Má jen jeden prostředek, jak dokázat svou víru a sám se o ní ujistit, a to právě své → skutky (sr. Mt 21,28—32; 25,14—30; 25,31—36; Ř 2,6—11; Jk 2,14—26).

3. Přesto však žádný věřící nemůže svým skutkům připisovat spasitelnou schopnost. *Samy o sobě* jsou jeho skutky neužitečné (L 17,1—10; Ř 3,27—31) a věřící se jimi nemůže „chlubit“. A proč? Protože se nerozumí samo sebou, že dobré skutky musí dojít odměny. Docházejí odměny jen proto, že Bůh tomu tak chtěl ve své milosti. *Je to milost, že dílo člověka je mu počítáno k dobru.* Takový je smysl podobenství u Matouše 20,1—16. Odtud plyne také významné vyjádření Ř 4,4. Odmítnout konat dobré skutky, které Bůh žádá, bylo by důkazem, že člověk nechce žít z božího Ducha (Ga 5,16—25).

4. Za těchto podmínek je odplatou *spása sama*. Je spásou nejen nabídnutou, nýbrž i přijatou. Nemůže být tedy pohnutkou zájmu, protože spása je stejně dána jen těm, kdo se vzdali sami sebe (Mk 8,34n). V tomto smyslu je odplata „v nebesích“ (Mt 5,12; 6,20; 19,21), ale není proto jen úplně budoucí, vždyť věřící z ní již nyní dostávají závdavek (2K 5,5; sr. Mk 10,28—30).

5. Člověka tedy nespasí ani víra ani skutky, nýbrž Bůh v Ježíši Kristu. Avšak vírou člověk přitakává božímu záměru spásy a jejímu uskutečnění v Ježíši Kristu a svými skutky ukazuje, že jeho víra je upřímná. Věta, že „Bůh odplatí věřícím za jejich skutky, ke kterým je nadchne jejich víra“, rovná se větě: *Skrze víru Bůh skutečně dává člověku žít v království, které ustavil v Ježíši Kristu.* Je vyloučena každá možnost znovu upadnout do zákonitvív, neboť jen ten, kdo „zůstává“ v Kristu (J 16,5), nese ovoce. Čin víry není tedy dobrodružství vedoucí do prázdna. Je to moudrost sama (Mt 7,24—27; 25,1—13), avšak moudrost založená v Bohu samém (1K 2,12—14) a vyhlížející plnost jeho zaslíbení (Ga 6,7—10).

J.-L. LEUBA /přel. A. Mikolášek

## ODPOČINUTÍ

1. Mají-li výrazy *odpočinutí* a *odpočinout si* bohoslovný dosah, je třeba jim rozumět v pohledu dějin spásy a v jejich napětí. *Odpočinutí* je místo, kam Bůh vede svůj lid. Je to země, kterou Bůh zaslíbil těm, které vysvobodil z egyptského trápení (Dt 12,9; Joz 21,44; sr. Ž 95,11). Je to země, do níž se vrátí zastěhovaní (Jr 46,27). Je to konečná a věčná blaženost božího království, uskutečnění toho, co do té doby bylo dáno jen předjímku (sr. Žd 3,7—4,10), příchod velkého → sabatu, *odpočinutí* všech věcí v Bohu, který *odpočívá* (sr. Gn 2,2n; Ex 20,11; Žd 4,3nn).

2. Jako žena provdáním nalezne *odpočinutí*, utišení své bytosti a to, co ji může doplnit (sr. Rt 1,9; 3,1), právě tak církev se blíží k době, kdy skončí její práce, její zkoušky a její strasti. Neboť zatím boží lid ani sám jeho Pán (Mt 8,20; L 9,58) nemají tuto tak žádoucí bezpečnost a utišení (Ž 55,1—7) a běda tomu, kdo se ukolébává nepravým *odpočinutím* (Sf 1,12n; L 12,16—21)! Neboť nyní je doba, v níž nemáme pokoje, proto poslušnost musí být v stále pohotovosti (sr. Sk 5,42; 20,31; Ko 1,9 atd.) a Bůh nás zapojuje do své spasitelné práce, která nezná *odpočinku* (J 5,17; sr. Iz 62,7).

3. A přece *odpočinutí*, které Bůh zaslíbil svému lidu (sr. Sf 3,13), již se ukazuje určitými předjímky (*odpočinutí* může být dáno i zemi: Ex 23,11; Lv 25,4nn). Takovými předjímky *odpočinutí* jsou vy-

svobození, která tvoří mezníky dějin spásy (2S 7,11; 1Kr 5,4; 2Pa 14,5; Iz 14,3nn atd. — ale takové odpočinutí se může stát i pokušením: Neh 9,28). Předjímkou je doba kralování Šalomounova (sr. 1Kr 8,56—61; 1Pa 22,9) i chrám, který postavil (Ž 91,1) a který je i pro samého Boha místem odpočinutí (sr. Ž 132, avšak také Iz 66,1 a Sk 7,49). Předjímkou je zvláště → sabat (sr. Ex 31,17; 23,12; 34,21; L 23,56 atd.). Nepochybně můžeme vytušit tutéž předjímku odpočinutí posledních dnů v „prázdninách“, ke kterým Ježíš zve své učedníky (Mk 6,31) a které jsou ostatně přípravou na zázračné nasycení zástupů (Mk 6,34—44 par), a to je naplnění odpočinutí, jež zaslíboval (Ž 23,2 či Ez 34,14nn). Konečně → smrt, osvětlena nadějí, může být předehrou k velkému konečnému odpočinutí (Da 12,13; Ž 16,9nn = Sk 2,26; Zj 14,13), není však ještě jeho plností (Zj 6,9—11).

4. Tím, že Ježíš mezi lidmi zpřítomňuje boží království a jeho bohatství (Mt 12,38), soustřeďuje ve své osobě všechno odpočinutí, které Bůh zaslíbil. Proto tak často volí právě den odpočinutí k tomu, aby lidi zahrnul dobrodiním a zjednal úlevu chudým a bídňým (sr. Iz 14,30), proto k sobě volá všechny, kteří pracují a jsou obtíženi, aby jim ulehčil a dal odpočinutí jejich duši (Mt 11,28nn). Bezpochyby s tímto výhledem k Ježíši — našemu → odpočinutí (sr. v. 66—91) — je místo čist Jana 6.

Pozn. Popis opaku odpočinutí viz v Lv 26,34—39 a Dt 28,63—68.

J.-J. VON ALLMEN /přel. A. Mikolášek

## ODPUŠTĚNÍ

1. *Definice odpuštění.* V SZ i v NZ označuje skutek odpuštění celá řada výrazů — podle nich je možno určit jeho podstatu. Je to především nejběžnější výraz „odpustit“, „promínout“ (prohřešek, dluh) (Ž 32,1; Mt 9,2; L 7,48). Jsou to výrazy „neklást za vinu“ (Nu 12,11; Ž 32,2; Ř 4,8), „smazat“ určitou věc, kterou již nechceme vidět (Ž 85,3; Ř 4,7), „zapomenout“ na skutečnost, na kterou již nechceme vzpomínat (Ez 33,16), „vymazat“, „vyčistit skvrnu“ (Ezd 6,7; 43,25; Ž 51,4). Můžeme dále uvést: „hodit zpět“ (Ezd 38,17), „pošlapat“, „uvrhnout na dno mořské“ (Mi 7,19). Někdy se slovesa „odpouštět“ užívá ve smyslu absolutním (Mk 4,12; Mt 6,15,

12,32). Jestliže následuje doplnění, jedná se hlavně o odpuštění hříchu a hříchu (Ž 32,1, 51,4; Mk 2,5; L 17,4), přestupku, nespravedlnosti (Ž 32,1—2; Ř 4,7), vin (Mt 6,14), rouhání (Mk 3,28).

Odpuštění se tedy jeví jako boží čin, který ukončuje nešťastnou situaci vytvořenou hříchem člověka, situaci, která uráží Boha a tíží člověka. Je to skutek, jenž obnovuje pravý vztah mezi člověkem a Bohem odnětím rušivého prvku v tomto vztahu, totiž hříchu, lidského přestupku.

Je však třeba si povšimnout, že podle všech těchto definic skutek odpuštění nezáleží jen v čisté negaci lidské viny, jako by neexistovala, ale záměrně ukončuje plně uznanou skutečnou situaci. Bůh, původce odpuštění, jedná naprosto vědomě a naprosto svrchovaně. Ve svém milosrdenství a ve své trpělivosti odmítá vykonat zasloužený soud a dává člověku odklad.

2. *Podmínky odpuštění.* SZ popisuje určitý počet lidských postojů, které umožňují odpuštění hříchu. Oběti a vnější obřady jsou zbytečné, jak zdůrazňují proroci (Mi 6,6—7; Jr 6,20). Důležité je uznání chyby a přiznání viny (Jr 14,10), utrpení, které je způsobeno tímto stavem věcí, uvědomění tíhy hříchu a bolest nad tím, že Bůh byl uražen, a pak zkroušení srdce (Ž 51,19; Ezd 57,15; Ž 6). Konečně je to obrácení, skutečnost, že se změnila cesta a nastává návrat k Hospodinu (Jr 3,14; Ez 18,30—32; 33,11.14—16 atd.). To je hlavní podmínka odpuštění.

Jan Křtitel se vrací k tomuto tématu v kázání o → pokání, nutném pro odpuštění hříchu (Mk 1,4). Nutnost pokání je zdůrazněna v mesiášském kázání Ježíšově, v němž je dáva do úzké souvislosti s příchodem → království božího (Mk 1,15).

3. *Odpuštění v Ježíši Kristu.* V NZ nacházíme odpuštění ve dvojí perspektivě. Na jedné straně je položen důraz na *nezaslouženost* odpuštění. Ve skutečnosti podmínky, nezbytné pro odpuštění, o kterých se zmiňuje již SZ, jsou pro člověka odkázaného jen na sebe nesplnitelné. Člověk je insolventní dlužník (Mt 18,23—35). Hříšník se nemůže ospravedlnit před Bohem a naplnit jeho zákon. Nemůže se sám zachránit (Mk 10,26—27). Z hlediska člověka se odpuštění jeví nemožné.

Naproti tomu je, přes tuto lidskou nemohoucnost získat odpuštění, toto odpuštění oznámeno a vyhlášeno (Mk 2,5; L 7,

47—49; L 1,77). Je to dobrá zpráva o svobodném božím daru hříšnému člověku. Takový je význam podobnosti o marnotratném synu (L 15,11—32). Jenom otcův soucit učiní z nehodného syna opět dítě, které má znovu přístup do otcova domu a do života.

Avšak evangelia nejen vyhlásují toto odpuštění: těsně je svazují s tím, kdo je přináší, s → Ježíšem Kristem. Ježíš přichází jako ten, kdo má moc odpouštět hříchy, moc podobnou moci boží (Mk 2,5.7.10). Na druhé straně se jeho smrt podává jako vykupitelský čin, který umožňuje odpuštění hříchů (Mk 10,45; Mt 26,28 → kříž).

Vše, co se týká odpuštění, směřuje takto k Ježíši Kristu. Skrze Ježíše Krista se odpuštění stává živým skutkem, rozhodujícím pro ustanovení nové smlouvy (sr. Žd 9,15.22). Díky jemu máme jistotu, že každý hřích bude lidem odpuštěn. Pouze hřích proti Duchu svatému nebude odpuštěn ani v tomto ani v budoucím světě. Kdo se rouhá Duchu svatému, nepozná spasení (Mt 12,31).

4. *Odpuštění v křesťanském obecnství.* Pro církev je odpuštění neoddělitelné od Ježíše Krista. Káže odpuštění v Ježíši Kristu, odpouští jeho jménem (Sk 13,38, 10,43; L 24,47; Ko 1,14; Ef 1,7; J 20,23; 1J 2,12; Jk 5,15).

Milost odpuštění je zvláště vyjádřena ve → křtu a → večeri Páně (Sk 2,38; Mk 1,4; Mt 26,28). Ovšem v souladu s Ježíšovým učením považuje církev odpouštění bratřím za důsledek božího odpuštění (Mt 6,12—14, 18,21.35; Mk 11,25; L 6,37, 7,47—49; Ef 4,32; Ko 3,13). Je nemyslitelné žít z božího odpuštění a neodpouštět bližnímu.

Na rozdíl od judaismu odpuštění v Kristově církvi se už netýká pouze věcí minulosti. Je to živé boží gesto, které člověk poznává v činu a které mu neustále otvírá budoucnost. Odpuštění je eschatologický dar, spojený s příchodem Ducha, v očekávání božího království (Sk 2,38).

H. MEHLOVÁ-KOEHNLEINOVÁ  
/přel. T. Opočenský

**OSPRAVEDLNIT** → *Spravedlivý*

**OLEJ** → *Pomazání*

**OSTATEK**

dva z nich označují ty, kdo unikli nebezpečí; třetí ukazuje, že tu je nějaký přebytek. Čtvrtý je označením pro to, co zbývá po výběru, po čisté, atd. Tyto termíny jsou často užívány ve svém běžném významu bez teologického náznaku „ostatku Izraele“. Konečně se často jedná o tento teologický pojem, aniž jsou tyto termíny výslovně zmíněny.

1. *Ostatek, dílo božího soudu.* Ve SZ vzniká „ostatek Izraele“ skoro vždycky z katastrofy, která zničila celek. Může to být katastrofa „živelného“ rázu jako potopa, avšak mnohem častěji jde o vojenskou porážku, jakou bylo dobytí Jeruzaléma r. 586. To, že Filistinským žádný ostatek nezůstane (Am 1,8; Iz 15,9), zatímco Izraeli zůstává, nemá svůj původ v dějinných náhodách, nýbrž ve skutečnosti, že tu Bůh vykonává svůj soud nad lidmi.

Když se mluví o „ostatku Izraele“ v okamžiku velkých vojenských pohrom 8. a 9. století před Kristem, pak se tím připomíná boží hněv proti hříchům jeho lidu. Čím menší ostatek, tím větší zkáza, tím těžší hřích. Bůh odsuzuje tento hřích tím, že ničí celek lidu. To, co zůstává, se tedy jeví jako svědek božího hněvu nad celkem. „Zůstali už jen ostatkové.“ Ostatek představuje již svou pouhou existencí doličnou „částku“ dosvědčující zkázu celku (Am 3,12):

Tento ostatek může sám svědčit nejen o odsouzení druhých, nýbrž i o odsouzení vlastním (Ez 14,21—23). Plní tak úkol „nádoby hněvu“ a je projevem spravedlivého božího soudu nad hříchem. Odtud obrazy, jimiž je boží soud popisován: paběrkování, žeň, prosívání po žni či po vinobraní božího soudu (Am 9,8nn; Iz 17,5—6; Jr 6,9).

2. *Ostatek, dílo boží milosti.* „Ostatek přece jen zůstává.“ Zachování menšin není však projevem nějakých procesů, které jsou vlastní dějinám, není také důsledkem schopnosti či síly některých jedinců, kteří díky jim unikli pohromě a vytvořili zálohu (Am 2,14nn; 9,1nn).

To, že někteří zůstávají, je zázračná událost a jejím původcem je Bůh sám. On sám prokazuje tuto nepředvídatelnou a naprosto milostivou laskavost, že uprostřed velikých katastrof dovoluje přetrvat ostatkům.

Ti, kdo zůstávají, nevděčí za to čistotě svého života, svému pokání nebo jakékoli

Čtyři hebrejské termíny s rozličnými odstíny se rovnají našemu slovu „ostatek“:



jiné důstojnosti. Ostatek se neurčuje předem institučními souřadnicemi. Má povahu milostivého obdarování božiu lidu v hodinách krize. Paragrafy 3 a 4 ukáží, že toto pojetí není v protikladu ke zřízení božiu lidu a že je jeho projevem.

A tak je ostatek boží dílo (Iz 1,9). Jeho skutečnost dokazuje působení jeho spravedlnosti i milosti v dějinách. SZ nevidí v tomto dvojím božím chování nějaká vnitřní a protikladná hnutí v jádru božství. Bůh nestihá svým hněvem jedny a neprokazuje svou milost ostatním. Jde o dvě stránky jednotného díla, o dva způsoby, jimiž Bůh projevuje svou věčnou lásku, kterou miluje svůj lid. Zůstává věrný slibům, které dal, tím, že umožňuje jejich naplnění přes všechny hříchy (Jr 31,2—3).

**3. Vztahy ostatku ke zničené části Izraele.** Ostatek Izraele není podstatně odlišný od zničené většiny lidu. V něm pokračuje bytí starého Izraele. V něm byl zachován život lidu uprostřed katastrofálního božiu soudu. Tento ostatek je prodloužením, je pokračováním starého lidu. Není novým společenstvím, jež by se ustavilo po starém (Iz 6,13).

Život starého lidu je v něm jakoby zhuštěn a zaslíbení daná celku jsou nyní soustředěna na něj.

Tento početní úbytek těch, jež Bůh pokládá za své, neznamená změnu: lid existuje dál; jeho rozsah, jeho počet, jeho totožnost a jeho vlastnosti nemají velkou důležitost; uvádějí ve zmatek lidské předpovědi; není to např. kmen Josefův, kmen nejvýznamnější Jákobova syna, není to ani Efraim, nejlidnatější království, kdo se stanou ostatkem v královské době, stane se jím kmen Judův. Není to ani morální měřítko, jež rozhoduje o volbě „zůstávajících“ a odlišuje je od ostatních. Bylo by zde jistě možno připomenout 1Kr 19,18 a proroky, kteří často zdůrazňují spravedlnost, víru a poslušnost (Sf 3,12—13) či společenskou nepatrnost těch, kdo tvoří ostatek (Jr 23,3; Iz 7,22). Tyto zvláštní rysy však nejsou pro ostatek nijak typické. Ten se nekryje ani s nějakým lidským seskupením určeným přirozeně jako kategorie mravně či sociálně zvláštních lidí. Lze o něm mluvit spíše ve světle Ez 14,12—23 nebo podle příběhu o pádu věže v Siloe (L 13,1nn), které potvrzují nejen solidaritu života, nýbrž totožnost chování jak celku, tak ostatku (sr. také prorocké oddíly, v nichž se připomíná, že se i tento

dosud bezbožný ostatek bude muset obrátit a činit pokání, Iz 4,3, 10,20, 11,18n; Jr 24,6n).

Totožnost ostatku je tajemství založené výlučně na svobodném božím → vyvolení. Bůh sám vyvoluje uprostřed svého lidu ty, kdo budou tvořit „ostatek“ (sr. 1Kr 19,18).

**4. Vztahy ostatku k budoucímu lidu.** Po zničení starého lidu je ostatek úzce spjat s lidem budoucnosti. Vytváří jakýsi most mezi dvěma okamžiky dějin božiu lidu, mezi okamžikem zaslíbení a založení a mezi okamžikem jeho dokonání. Ostatek existuje jen se zřetelem k tomuto eschatologickému lidu. Stane se národem velikým (Ex 32,10; Nu 14,12; Iz 60,21n). Tento život starého lidu, který se, jakoby skrytý, přenesl do ostatku, se má rozvinout v lidu budoucnosti (Mi 4,6—8; Iz 37,31n).

Vedle obrazu ostatku, který se stane střediskem shromažďování (Iz 30,17), dávají ostatní texty vyniknout velmi důležité úloze tohoto ostatku: je nástrojem boží milosti vůči druhým, je úzkým řečištěm, skrze něž Bůh rozleje svou milost (Gn 18,26; Jr 5,1; Mi 5,6). Tato služba, která připadla Izraelovi v poměru k druhým národům (Gn 12,2; Ex 19,6), připadá ostatku v poměru k jiným údům božiu lidu a v poměru k božiu → služebníku u druhého Izaiáše (49,5—6; 53).

**5. Vztahy ostatku k Mesiáši.** Ostatek lidu, přirovnávaný někdy k výhonku vyrážejícímu ze starého pařezu (Iz 6,13), má být blízký Mesiáši, který je též srovnáván s „výstřelkem“ (Iz 4,2, 11,1, 53,2; Ez 17,22; Ž 80,15nn).

Mesiáš je podstatnou a obživující částí ostatku. Ostatek se může vyskytovat jenom kolem Mesiáše, a to tak, že všechny údy ostatku jsou do něho vstřípeny a mají účast na jeho životě (Jr 23,3—6; Mi 2,12—13, 5,1—8).

Představíme-li si geometrické schéma dějin zjevení, můžeme přirovnat pohyb těchto dějin ke kuželu, jehož základna daná vyjitím z Egypta se zmenšuje během staletí v čím dále tím menší ostatek až k vrcholu, k „jedinému zůstávajícímu“, Ježíši Kristu, který „zůstává“ i ve smrti na kříži a vzkříšení.

V něm se naplňuje dvojí boží dílo, jeho soud a jeho milost (sr. § 1 a 2). Toto schéma se dá zjistit z evangelí: dítě Ježíš, jediný zachráněný z vraždění malých nevinátek; postupné zmenšování počtu lidí, kteří ho obklopují: velké zástupy během

jeho galilejské služby, později opuštění mnohými učedníky (J 6,66), pak Jidášem, poté Dvanácti. Nakonec zůstává sám, pověšen na kříži.

Rečkový výraz překládaný českým „mnozí“ u Mt 20,28; 26,28 atd. označuje úhrn lidí na rozdíl od Ježíše, od jediného, od „ostatku“.

Po vzkříšení je při zakončení dějin spásy princip „ostatku“ vyloučen. V tomto ohledu je zvláště jasná kniha Skutků svými zmínkami o vzrůstajících počtech (1,13.26, 2,41.47, 5,14) a svým zeměpisným pohledem zdůrazňujícím rozšíření křesťanského společenství na zemi. V nové → smlouvě již nemůže jít o tento pohyb zmenšování, poněvadž je tento pohyb vlastní pouze SZ: je to přípravný pohyb vedoucí ke Kristu. Křesťanská církev není ostatek, nýbrž veliký lid budoucnosti, vzešlý z ostatku, jímž byl Ježíš Kristus. Geometrická představa je nyní opak představy ve staré smlouvě. Kužel se od společného vrcholu stále rozšiřuje. Dojde-li v tom či onom okamžiku dějin k dejnému v oněch surových redukcích, k jakým dochází např. při pronásledování, pak zde nejde o změnu tohoto vývoje, nýbrž o přiškrcení, které způsobí větší rozvoj než předtím.

#### 6. Ostatek a přípravný běh dějin spásy.

V předešlém oddíle jsme viděli, že základní souřadnicí „ostatku“ je → čas, během něhož Bůh připravuje svou spásu.

Během dějin Izraele (a církve) docházelo vždycky k pokušení pokusit se ostatek určit, stanovit, vymežit jeho obrysy.

To je popření „momentálního“ proměnlivého charakteru existence ostatku. — Je základním rysem sekty, že popírá dějiny, že je nahrazuje ideou, pravidlem, podle nichž se jednou provždy provádí rozlišení mezi lidmi.

Sekta se ustavuje sama; vymezuje své hranice morálním, teologickým či sociálním měřítkem; chce být oddělena od ostatních, které ponechává jejich zahynutí. Zachovává jen sobě samé monopol božského života; má svůj cíl sama v sobě. Není již orgánem předávání života a milosti, je jen „sebezáchovou“. Odtud její charakteristické rysy: pýcha, sobectví a naprostý nedostatek bratrské lásky.

Proroci Jeremiáš a Ezechiel nám častěji ukazují lidi, kteří chtějí přenést do budoucnosti přítomný ostatek a vázat jeho existenci na něco jiného nežli na svobodnou boží iniciativu:

Po zničení severního království měli za

to, že pravý ostatek je v království judském (Iz 28,5). Mezi dvěma deportacemi Jeruzalémských jej opět viděli ve šťastných, kteří zůstali ve svaté zemi nebo ve městě božího domu, nebo kdo byl nějak spojen s osobou posledních bezvýznamných judských králů. Po zničení svatyně byl ostatek hledán při Gedaljovi (Jr 40,15). Když došlo k útěku do Egypta, chtěli si Izraelci zajistit, že oni tvoří ostatek, tím, že si zajistili přítomnost Jeremiášovu (Jr 24; 40,15; 42; 43). V době Ježíšově by bylo ještě třeba uvést uzavřené kroužky esejců, kteří se utekli do judské pouště, nebo stranu farizeů, jež se ohradila svou vlastní spravedlností a rasovou čistotou. Za našich časů se nazývají „ostatkem“ židé v USA.

Naproti těmto antropocentrickým pojetím ostatku, který chtějí vymežit anebo vytvořit lidé, přinášejí bibličtější dějiny samá překvapení: mladšího Jákoba, Judu, ostatek Judy, ale žádné velké a urozené, ani ty, kdo zůstali připoutáni k zaslíbené zemi po roce 597, nýbrž první vystěhovalce, ty, kteří se vzdali Nabuchodonozorovi, ubozí → „chudí“ knihy žalmů.

V NZ tvoří „ostatek Izraele“, jenž trvá tajemně v údobí církve, žido-křesťané, kteří jsou zárukou konečného obrácení celého Izraele (Ř 11,15).

A. LELIÈVRE /přel. V. Sláma

**OSVOBODIT** → *Svoboda, Hřích,*

*Spasení*

**OSVOJENÍ** → *Adopce*

**OTEC** → *Bůh, Rodina*

**PÁD** → *Hřích*

**PÁN** → *Vrchnosti, Služba SZ*

**PANNA** → *Marie, Manželství*

**PANOVÁNÍ** → *Vrchnosti*

## P A S T Ý Ř

1. Velmi často ve Starém zákoně čteme, že Bůh je pastýř svého lidu (sr. Gn 49,24; Ž 23,1; 28,8; 78,52; 80,2; Iz 40,11; Jr 31,10; Mi 7,14; Za 10,3 atd.) a že lid je stádo boží (sr. Ž 79,13; 95,7 atd., sr. také 2S 24,17; Jr 13,17 atd.). V Novém zákoně se tento dvojitý výrok vztahuje na Ježíše a na církev (sr. níže). V obou zákonech jsou služebníci boží nebo Kristovi zvaní pastýři (sr. Iz 63,11; Jr 17,16; Sk 20,28 atd.). Použití tohoto přirovnání má svůj původ jednak ve skutečnosti, že alespoň na počátku byl vyvolený lid národ kočovných pastýřů (sr. Gn 46,32; 47,3; Ex 12,38 atd.), jednak ve skutečnosti, že mnoho hrdinů jeho dějin byli pastýři (sr. Ex 3,1;