

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Význam oběti za hřích

Meaning of the Sin Offering

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. Mgr. Jiří Beneš, Th.D.

Autor práce:

Bc. Marie Ciprová

Praha 2015

Na tomto místě bych ráda poděkovala doc. Mgr. Jiřímu Benešovi, Th.D. za trpělivost v průběhu celé práce i za to, kým pro nás studenty je.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Význam oběti za hřích“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 5. 5. 2015

Marie Ciprová

Anotace

Záměrem této práce je se pokusit znovu poodhalit význam oběti za hřích. K tomuto novému pohledu se dostává pomocí synchronních metod a podrobné analýzy vybraných textů Leviticu (z první, čtvrté a šesté kapitoly) i analýzy jednotlivých slov v širším kontextu. Nejdříve se tedy snaží dospět k hlubokému porozumění tomu, co je hřích, poté tomu, že se obětované zvíře zřejmě stává hříchem a tento hřích pak je zabit. Také vstupuje do dění kněz, který provádí obřady s krví a tukem. Oba obřady mají patrně velmi hluboký smysl.

Annotation

The intention of this thesis is to try to uncover the meaning of the sin offering once again. To get to this new point of view, it uses synchronic methods and thorough analysis of defined texts of Leviticus (from the first, the fourth and the sixth chapter) and it even uses analysis of single words in a wider context. First it is concerned about getting deeply into the understanding of what sin is, then that the sacrificial animal probably becomes the sin and the sin is killed. Also there is a priest, who makes rites with the blood and the fat. It is likely that both of these rites have very deep sense.

Klíčová slova

synchronní metody, Leviticus, význam, hřích, duše, Hospodin, zabíjení, krev, tuk

Keywords

synchronic methods, Leviticus, meaning, sin, soul, the Lord, killing, blood, fat

Obsah

Seznam zkratk	7
Úvod	8
1. Kontext	11
1.1 Úvod knihy Leviticus: „A volá k Mojžíšovi.“	11
1.2 Lv 1-7: Struktura v jaké se blíže zaměřené úseky nacházejí	12
1.2.1 Shrnutí struktury Lv 1-7	15
1.3 Struktura 2. Hospodinovy řeči	16
1.3.1 Druhý (kratší) oddíl této řeči	16
1.3.2 První oddíl této řeči	16
1.4 Závěrečný souhrn výběru oddílů	18
2. Lv 1,1: Uvozovací věty vypravěče (1. řeč Hospodinova)	19
2.1 Výklad Lv 1,1	19
3. Lv 1,2: Uvozovací věty Hospodina a úvodní řeč	26
3.1 Výklad Lv 1,2	26
3.2 Slovo: člověk	31
3.2.1 Úvod: adam jako první slovo pro stvořeného člověka	31
3.2.2 1. a 2. zpráva o stvoření člověka	31
3.2.3 Hlavní akcenty patrné ze stvoření – pozemskost a obraz Boží	32
3.3 Pokračování výkladu Lv 1,2	33
4. Lv 4,1: Uvozovací věta vypravěče (2. řeč Hospodinova)	37
4.1 Výklad Lv 4,1	37
5. Lv 4,2: Uvozovací věta Hospodina a úvodní řeč	40
5.1 Výklad Lv 4,2	40
5.2 Slovo: duše	42
5.2.1 Otázka vazby duše a krve	44
5.2.2 Spojení duše, krve a smíření (dle Lv 17,11)	45
5.2.3 Další podněty ke slovu: duše (obohaceno o diachronní vstupy)	46
5.2.4 Shrnutí slova: duše	48
5.3 Pokračování výkladu Lv 4,2	48
5.4 Slovo: hřích	49
5.4.1 Diachronní podněty ke slovu: hřích (i hřešení)	49
5.5 Pokračování v synchronním výkladu – slovo: hřích (i hřešení)	50
5.5.1 Vztah hřešení a dělání	61
5.6 Pokračování v synchronním výkladu – slovo: hřích (i hřešení)	63
5.6.1 Dle jakého klíče jsou výskyty vyhledávány	64
5.6.2 Shrnutí slova: hřích (i hřešení)	65
5.6.3 Závěr zkoumání slova hřích	67
5.7 Pokračování výkladu Lv 4,2	67
5.8 Slovo: příkaz	70
5.8.1 Synchronní výklad – dle kořene slova	70
5.8.2 Synchronní výklad – dle podstatného jména	72
5.8.3 Shrnutí slova: příkaz	72
5.9 Pokračování výkladu Lv 4,2	73
6. Lv 4,27: Část týkající se hřešení duše – třetí jestliže	76
6.1 Výklad Lv 4,27	76
6.2 Slovo: vina	79
6.3 Pokračování výkladu Lv 4,27	80
7. Lv 4,28: Přelomová varianta – nebo	82
7.1 Výklad Lv 4,28	82
7.2 Slova: chlupatý a koza	89
7.3 Pokračování Výkladu Lv 4,28	89
8. Lv 4,29: Živý hřích a jeho zabití	93

8.1	Výklad Lv 4,29.....	93
8.2	Slovo: Opírá – podepírá – klade.....	93
8.3	Pokračování výkladu Lv 4,29.....	94
8.4	Slovo: zabít.....	96
8.5	Pokračování ve výkladu Lv 4,29.....	97
8.6	Slovo: stoupat.....	99
8.7	Pokračování výkladu Lv 4,29.....	100
9.	Lv 4,30: Rituál s krví.....	102
9.1	Výklad Lv 4,30.....	102
9.2	Slovo: kněz.....	103
9.2.1	Shrnutí slova: kněz.....	105
9.3	Slovo: svatost.....	105
9.4	Pokračování výkladu Lv 4,30.....	106
9.5	Slovo: krev.....	106
9.6	Pokračování výkladu Lv 4,30.....	107
9.7	Slovo: oltář.....	109
9.7.1	Shrnutí slova: oltář.....	111
9.8	Slovo: roh.....	111
9.9	Pokračování výkladu Lv 4,30.....	112
9.10	Slovo: vylévat.....	114
9.11	Pokračování výkladu Lv 4,30.....	114
10.	Lv 4,31: Rituál s tukem.....	117
10.1	Výklad Lv 4,31.....	117
10.2	Slovo: tuk.....	118
10.2.1	Shrnutí slova: tuk.....	120
10.3	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	120
10.4	Slovo: odbočit (odejmout).....	120
10.5	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	122
10.6	Slovo: obětní hod.....	124
10.6.1	Shrnutí slova: obětní hod.....	126
10.7	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	126
10.8	Slova: vůně uspokojující.....	129
10.8.1	Před Noemem – náznaky před výskytem ustálené fráze.....	130
10.8.2	Vůně, vonět a duch?.....	130
10.8.3	Uspokojující a spočinout.....	131
10.8.4	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	131
10.9	Slovo: smiřovat.....	133
10.9.1	Shrnutí slova: smiřovat.....	135
10.10	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	135
10.11	Slovo: odpustit.....	136
10.12	Pokračování výkladu Lv 4,31.....	137
11.	Lv 4,32: Část o ovci – čtvrté jestliže.....	138
11.1	Charakteristika celého úseku Lv 4,32-35.....	138
11.2	Výklad Lv 4,32.....	138
12.	Lv 4,33: Zabíjení hříchu.....	142
12.1	Výklad Lv 4,33 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže.....	142
13.	Lv 4,34: Rituál s krví.....	143
13.1	Výklad Lv 4,34 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže.....	143
14.	Lv 4,35: Rituál s tukem.....	144
14.1	Výklad Lv 4,35 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže.....	144
15.	Lv 6,17-23: Z řeči k Áronovcům.....	146
15.1	Výklad Lv 6,17-23: Hlavní důrazy.....	146
	Závěr.....	149
	Seznam použité literatury.....	151
	Summary.....	153

Seznam zkratek

A	atnach
ČEP	<i>Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 14. vyd.</i> Praha: Česká biblická společnost, 2005c1985, 863, 287 s. ISBN 80-858-1040-9.
fm	femininum
Hi	hifil
Ho	hofal
imper	imperativ
impf	imperfektum
inf.cs.	infinitiv constructus
m	maskulinum
MS	makrosyntaktický signál
pf	perfektum
SNV	složená nominální věta
tj.	to je
VV	verbální věta
Z	zaqef

zkratky jednotlivých knih Bible dle ČEP

Úvod

V této práci se budu snažit dostat se k hlubšímu porozumění významu oběti za hřích. Nechci se vyhýbat ani vyloženě kultickým instrukcím, protože věřím, že i v nich je ukryt hluboký smysl možná až o to více, o co méně jsou na první poslech srozumitelné. Postupovat budu především synchronními metodami, v počátku tedy tak, že se nechám vést strukturami textu k výběru stěžejních oddílů, týkajících se tohoto tématu, a dále pomocí jejich rozboru se pokusím přiblížit až k onomu hledanému významu oběti za hřích.

Pracuji důsledně s hebrejským zněním, a proto je patrně znalost hebrejského jazyka nezbytná i pro porozumění některým částem této práce. Takzvané překlady (na počátku každého verše) jsou pouze pomůckou, se kterou dále pracuji, nejsou proto snahou o přeložení do češtiny, ale odpovídají především hebrejskému znění dle *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹. Co se týče časování, neuvádám české kategorie pro slovesa, ale snažím se co nejvíce držet hebrejských a to i v oněch pracovních překladech, kde navíc zdůrazňuji rozlišení především imperfekt a perfekt zkratkami. V případě potřeby přepisu hebrejských slov, je přepisují foneticky dle B. Noska, jak uvádí v díle *Výroky otců*². Jména užitá v Bibli však píše, jak bývá zvykem, dle Českého ekumenického překladu³. Funkcí úseků v závorkách je snaha o členění textu pro lepší orientaci podobně jako nápadné rozdělení do podkapitol a oddílů.

Zmíněné stěžejní texty budou ještě představovány postupně, avšak již zde bych měla patrně naznačit, které to jsou. Nejprve jde o Leviticus 4,1-2, jakožto uvedení k oběti za hřích. K důkladnému porozumění této části je však třeba i rozbor paralelních veršů předcházející Hospodinovy řeči, tedy Leviticus 1,1-2. Dále se jako stěžejní oddíly (alespoň pro tuto práci) ukázaly Leviticus 4,27-31 a následující verše Leviticus 4,32-35, vypovídající o hřešení duše. Vztah těchto dvou částečně paralelních oddílů je ještě přiblížen později (především na počátku rozboru 32.verše). Posledním textem, který alespoň určitým způsobem též zasáhl do tohoto hledání významu, je Leviticus 6,17-23. (Bližší pojednání o vztazích mezi jednotlivými úseky se nachází v 1. kapitole.)

¹ RUDOLPH, Edited by K. Elliger and W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. 4. emendata. Stuttgart: Gesamtherstellun Biblia-Druck, 1997. ISBN 9783438052193.

² *Výroky otců: komentář : [traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem]*. Překlad Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994, 184, 55 s. Texty (Sefer), sv. 1. ISBN 80-900-8957-7.

³ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad*. 14. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2005c1985, 863, 287 s. ISBN 8085810409.

Dále bych ráda přiblížila metodu výkladu textů. Jak již bylo naznačeno, řídím se skoro výhradně synchronní metodikou a postupuji verš po verši. Hlavním vodítkem je pro mne tedy samotná struktura textu. To znamená orientaci dle makrosyntaktických signálů (syntax a vztahy mezi celky), paralelismů i způsobu, jakým jsou vytvořeny věty (zdali jsou verbální, nominální či složené nominální). Dále se orientuji především dle sloves a jejich tvarů, avšak i podle ostatních slovních druhů (zvláště u slov, která se opakují), a také dle postavení jednotlivých slov ve větách. Toto vše patrně (dle synchronních metod) ukazuje, kam je posluchač směřován, co je mu zdůrazňováno, co se dostává do popředí a co naopak ne.

V případech slov pro tuto práci zásadních (například hřích), nebo naopak hůře srozumitelných, přistupuji i k podrobnějšímu rozboru jednotlivých slov v širším kontextu. Krom orientace dle sekundární literatury i zde spoléhám hlavně na synchronní metody. K významu slov se tak dostávám především přes jejich výskyty ve Starém zákoně (intertextualita). První výskyt je tak uznáván jakožto určující, avšak i další dodávají významu přesnější obrysy. Často je třeba sledovat i kořen slova, který bývá se samotným slovem spjat. Ze synchronního pohledu jsou důležité prvotně výskyty předcházející zkoumanému textu. Jedná se tu o předpoklad, že slovo je posluchači Starého zákona postupně představováno. Proto je důležité procházet výskyty postupně. (Je-li důvod nějaké přeskočit, bývá tento důvod uveden.) Při prozkoumávání daného slova v rámci jiných textů tak nejde o odbočení od tématu, ale o důsledné dodržování metod. Teprve po projití oněch výskytů lze slovo shrnout, a tím se i pokusit o jeho definici. S takto určeným slovem pak je možné dále pracovat v analyzovaném textu. (Tento přístup také významně ovlivňuje skladbu celé této práce.) U méně zásadních slov a především u velmi frekventovaných slov bývá tento postup zpravidla redukován (především v počtu zkoumaných výskytů), čímž se řídím i v této práci.

Tradiční výklady, a to i v rámci teologických slovníků⁴ mluví-li o významu oběti za hřích, mluví především o přesunu hříchu a to obzvláště v souvislosti s vložení ruky na zvíře. Podrobnější výklady mluví též o kontaminaci zvířete, hlavně jeho duše a tedy i jeho krve, ale i těla. Obřady s krví se pak tato kontaminace hříchem má dostat blíže k Bohu, na oltář, odkud je pak odstraněna buď Boží mocí, nebo definitivně až v Den smíření, kdy je odnesena kozlem

⁴ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 4, s. 317.

pro Azázela.⁵ V některých případech se výklad se omezí spíše na popis, než pokus vystihnout význam. Což je jistě velmi důležité, avšak v této práci jde především o tázání se po významu.

Záměrem této práce je tedy pokusit se o další, alternativní a především synchronní výklad, který bude hledat význam oběti za hřích. Synchronní metody mi patrně nedovolí počítat při výkladu oběti za hřích s kozlem pro Azázela, protože ten se objevuje až mnohem později v rámci Leviticu. Podobně to je patrně s vložení ruky, ani toto gesto nemá před obřadem s oním kozlem pro Azázela (kde se vkládají ruce, nejen jedna a zároveň se vyznává) význam přenosu hříchu. Dalším problematickým místem je to, že, v obřadu za hřích duše, jedinec – vyznavač přinášející oběť již vkládá ruku na hlavu hříchu⁶. Avšak možný překlad je také, že ji pokládá na hlavu oběti za hřích. V návaznosti na toto, bych měla asi zmínit, že oproti češtině, v hebrejštině v podstatě není samostatné slovo pro oběť za hřích, pouze hřích, což pohled posouvá a snad i trochu problematizuje či obohacuje. V této práci, kdy se snažím co nejdoslovněji držet hebrejského textu, se kterým pracuji, užívám slovo hřích všude, kde je užito hebrejské *chata 't* (překládané jako hřích i oběť za hřích). Podaří se však tímto způsobem k nějakému synchronnímu výkladu, který by určitým způsobem vyjasňoval, co znamená oběť za hřích, dojít?

⁵ HARTLEY, John E. *Word biblical commentary: Volume 4, Leviticus*. Nashville: Nelson, c1992, lxxiii. ISBN 0849902037. s. 58.

⁶ Lv 4,29 a 4,33

1. Kontext

Kontextem řeči o hříchu a oběti za hřích je v podstatě počátek knihy Leviticus. Předcházející verše, tedy závěr knihy Exodu, vypráví o dokončení stanu setkávání a příchodu oblaku a Hospodinovy slávy. Hospodin se tedy ke stanu setkávání přiznal, je proto naprosto přirozené, že mluví právě odsud. Avšak tak daleko vyprávění Exodu nejde – zůstává jen u hotového stanu setkávání, naplňovaného Hospodinovou slávou a zahaleného oblakem. Co bude následovat je až v další knize, snad proto lze říci, že na tomto místě, mezi dvěma knihami, je možná jisté napjaté očekávání.

1.1 Úvod knihy Leviticus: „A volá k Mojžíšovi.“

A právě do tohoto očekávání, jakoby do ticha a především bázně z Hospodinovy ohromující blízkosti zazní počáteční slova Leviticu „*a volá*“ nebo též „*provolává*“ (což je zároveň hebrejským názvem celé této knihy) „*k Mojžíšovi*“. Trochu zarážející je, že v této první větě knihy, větě, která je nadpisem, prizmatem, vstupem do celé knihy, není uvedeno Hospodinovo jméno. Není tu řečeno – kdo volá, ačkoli ve všech dalších uvozovacích větách již Hospodinovo jméno je. Je to snad natolik samozřejmé, že to není vůbec třeba zmínit? Nebo se snad Hospodin určitým způsobem skrývá? Či spíše ustupuje do pozadí, aby v počátku zaznělo něco jiného? Je to natolik samozřejmé, nebo má posluchač strnout a pátrat, kdo že to volá. První věta je vůbec velmi nápadná důslednou stručností.⁷ Jediné, co zde vypravěč zmíní, krom onoho volání, je, že jde o volání směřované k Mojžíšovi. Na co se tedy posluchač má soustředit? Patrně především na sloveso, jako první slovo knihy. Snad právě naléhavost onoho volání má znít nejsilněji v uších posluchače.

Začátek knihy tedy informuje o tom, že Hospodin volá (či provolává). Znamená to, že sám Hospodin zde hlasitě strhuje pozornost na sebe, potažmo na svá slova. Toto má tedy posluchač hned v úvodu udělat – zaměřit se na Hospodina a též na to, co zde říká. Jde proto o slova nejvyšší důležitosti, protože Hospodin je uvozuje voláním, hlasitým projevem, jsou to slova, která nesmí být opomenuta. Možná je toto volání poněkud podobné jako v Genézi 3,9, kde povolává zpět k sobě člověka, který se před ním skryl. To je totiž první výskyt, kde Hospodin též volá proto, aby něco řekl – tedy přivolává, aby navázal kontakt, nejen nazývá (jako je tomu v předchozích užitích tohoto slovesa), a adresátem je právě člověk. I zde, v 1. kapitole Leviticu, bude přes Mojžíše a syny Izraele vposledu adresován člověk: člověk, který

⁷ Teprve druhá věta doplňuje chybějící informace.

je zde nazván úplně stejným slovem jako ten první, *adam*⁸. Kniha Leviticus je tudíž knihou volání, něčím co má strhovat a burcovat.

V prvním verši se toto volání obrací především k Mojžíšovi, jako k člověku, který je Hospodinu nejbližší. Hospodin tedy volá svého nejbližšího a právě skrze něj chce rozšířit svá slova. To je způsob, kterým komunikuje. Možná je zde Mojžíš i jako postava, která je schopna vydržet Hospodinovu blízkost natolik, aby mohl naslouchat a předávat slyšené dál. Každopádně mluvení těch slov, která zde Hospodin přímo diktuje, je Mojžíšovi přikazováno, je to tudíž formulováno jako jeho povinnost.

Je zde také zdůrazněna symetrie či soulad ve vyjadřování Hospodina (jak ho popisuje vypravěč) a v požadovaném vyjadřování Mojžíše (v řeči Hospodinově) – Hospodin se obrací „*k Mojžíšovi*“ a pak opět „*k němu*“, Mojžíš se má obracet „*k synům Izraele*“ a pak znovu „*k nim*“. V uvozovací větě k druhé řeči Hospodina a v jeho pokynu pro Mojžíše (jde o začátek 4. kapitoly) je tento soulad zachován, v obou se předložka „*k*“ vyskytuje již jen jednou a formulace se zájmeny zde nejsou.

Další významy slovesa volat ještě umocňují zdůraznění vztahu s Mojžíšem. Toto sloveso se užívá totiž též při pojmenování a také při povolávání do služby Hospodinu⁹. Mojžíš je tedy Hospodinem určitým způsobem vlastněn či určován, lze patrně říci, že jeho identita, jeho pojmenování alespoň na tomto místě vychází od Hospodina. Je tedy shledán jako věrný a důvěryhodný svědek Hospodinových slov – vypovídá o tom pravděpodobně i fakt, že Hospodinova slova jsou zde citována a je řečeno opakovaně, že je má Mojžíš mluvit, přesto však nikde není potvrzení či uzavření, které by říkalo, že Mojžíš mluví ta slova. Patrně je Mojžíš natolik spolehlivým, že takové stvrzení není vůbec třeba, snad se předpokládá, že Mojžíš naprosto samozřejmě příkazu uposlechne.

1.2 Lv 1-7: Struktura v jaké se blíže zaměřené úseky nacházejí

Na počátku Leviticu stojí dvě výrazně dlouhé Hospodinovy řeči. Obě mají též podobný úvod a to vždy dvě uvozovací řeči: nejprve stojí uvozovací řeč vypravěče (o Hospodinově mluvení k Mojžíšovi) a následuje Hospodinova uvozující řeč – pokyn, aby to Mojžíš mluvil. První řeč vypovídá o oběti zápalné, oběti přídavné a oběti pokojné, snad by šlo též zkráceně říci o způsobech přibližování (se) k Hospodinu. Druhá řeč vypovídá celá o oběti

⁸ Lv 1,2

⁹ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 972.

za hřích. Již toto naznačuje závažnost této oběti, navíc instrukce týkající se jí, zabírají výrazně více prostoru, než je věnováno jakékoli jiné. I dělení řeči o oběti za hřích je jiné. Hlavní část – která se zabývá důsledně i průběhem oběti – se dělí především dle toho, kdo zhřešil. Až poslední úsek této části – tedy úsek o hřešící duši – je navíc rozdělen dle užitých zvířat. To je hlavní způsob dělení předchozích obětí, dle toho, co je při obětování užito. Oběť za hřích tedy je patrně mnohem více spjata s tím, kdo obětuje, než s obětovaným a především, zdá se, mnohem výrazněji spjata s obětujícím, než jsou ostatní oběti. Jakoby svou strukturou tato řeč křičela – zde především jde o toho, *kdo* hřeší a *kdo* tedy také přináší oběť. Tento zdvojený úsek o tom co s tím: „*jestliže duše jedna hřeší*“ se zdá být též jakýmsi jádrem výpovědi.

Poslední část této řeči (která je již v páté kapitole) je částečně oddělena, protože jakoby se vrací zpět k začátku celé řeči. Je totiž uvozena velmi rozdílně. Většina částí je uvozena slůvkem *im* – *jestliže*. Tato část však začíná citací slov druhého verše (jako kdyby opět navazovala na Hospodinovu uvozovací větu): „*duše, neboť hřeší*“. Dále však pokračuje výčtem různých specifických hříchů, týkajících se například dotyku nečistého nebo přísahy. Oběť za tyto hříchy je též specifická tím, že lze slevit (dle možností obětujícího) a také tyto hříchy již nejsou definovány jako hříchy proti Hospodinovým příkazům.

V další části páté kapitoly následují další dvě řeči Hospodina, které jsou však výrazně kratší. Mají tutéž uvozovací větu vypravěče, ovšem uvozovací věta Hospodina zde není. Je tedy řečeno že: „*mluví intenzivně Hospodin k Mojžíšovi*“, není tu však již pokyn, aby Mojžíš toto sám mluvil či předával dál. Jde snad o pokyny, které stačí, aby věděl Mojžíš? Mají posluchači chybějící slova sdělit menší důležitost, nebo spíše snad skrytost sdělení?

Následují tři Hospodinovy řeči určené patrně především Áronovi a jeho synům. První řeč mluví o Tóře či dle ČEPu¹⁰ rádu oběti zápalné (která při překladu z hebrejštiny zní spíše jako „*ta vystupující vzhůru*“, jde tedy o oběť která ze své podstaty je transportována ohněm vzhůru, patrně až k Hospodinu, snad proto je u ní tolik zdůrazňováno přibližování /se/) a též Tóře či rádu oběti přídavné. I tato řeč má dvě uvozovací věty. Zajímavé je, že oproti ostatním kde je rozkazováno Mojžíšovi mluvit, zde je mu rozkazováno přímo: „*Přikaz Áronovi a synům jeho*“. Tato řeč tedy má být přikazována. Je to proto, že zde na počátku slov k Áronovcům chce Hospodin strhnout jejich pozornost? Nebo je toto méně samozřejmé, a proto zde je třeba přikazovat? Nebo jsou pokyny uvedené zde nějak vzdálenější člověku?

¹⁰ Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad. 14. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2005c1985, 863, 287 s. ISBN 8085810409.

Patrně mohou být přítomny všechny tyto aspekty. Anebo je snad intenzivní mluvení silnější, či hlouběji působící než přikazování?

Druhá, následující řeč je velmi krátká a nemá Hospodinovu uvozovací větu – jen uvození vypravěče, že Hospodin opět mluví. Jejím obsahem je dar – či přibližovadlo Árona a jeho synů v den jejich pomazání. Zajímavé je, že tato oběť je opět nazvána *mincha* tedy stejným názvem jako oběť přídavná, ale o tom ještě bude podrobnější zmínka později. Třetí, nejrozsáhlejší řeč, začíná Tórou oběti za hřích, pokračuje Tórou oběti za vinu a poslední část je o Tóře pokojné oběti. Má opět dvě uvozovací věty, nejprve vypravěčovu, poté Hospodinovu, která zní: „*mluv intenzivně k Áronovi a k synům jeho k říkání (řka)*“. Mojžiš zde tedy nemá již přikazovat ale mluvit – podobně jako je tomu u předchozích řečí k synům Izraele. Oběť za hřích zde stojí jako první, je v čele této řeči, proto se lze patrně domnívat, že zde má jistým způsobem výsadní místo. Slova o oběti za vinu se tu částečně podobají výpovědi o oběti za hřích. Podobnost je asi nejsilněji patrná z toho, že u obou obětí je dvakrát zmíněna velesvatost, nebo „svatost svatosti“, též počátek obou oddílů je dost podobný. Co je však výrazně rozdílné, je zacházení s krví a též další zmínky o svatosti či posvěcení. Tedy krev oběti za vinu, jak je zde popsáno, se vylévá dokola na oltář. To znamená, že zůstává na oltáři a jakoby stoupá k Hospodinu, prakticky stejně jako je tomu u všech ostatních obětí! Oproti tomu krev oběti za hřích – jak je známo již z předcházejících kapitol – se vylévá ke spodku oltáře (krom krve která se užívá k pomazání rohů oltáře či vícerému stříknutí na oponu), což je v rámci obětního systému jedinečné. Oběť za hřích je jediná, kde se s krví takto zachází. Dále jsou v tomto oddíle zmínky o tom, že tato oběť, nebo doslovněji snad její tělo, posvěcuje, což je též velmi ojedinělé, o jiné oběti se to zde neříká.

Jak je zřejmé, v řečech směřovaných Áronovi a jeho synům se opět objevují ty samé druhy obětí, přesto však v trochu jiných souvislostech a především ve výrazně jiném pohledu. Jakoby Hospodin předpokládal, že tito adresáti jsou mu blíže a proto mohou být i mnohem blíže jeho pohledu. Jakoby zde Hospodin odkrýval další věci, které vidí spíše on sám než kdokoli jiný. Jakoby Hospodin očekával, že tito bližší i tyto věci spíše unesou a spíše pochopí. Patrně proto jsou sdělení v této části často hůře dosažitelná. Přesto nebo snad právě proto předpokládám, že je nutné se v pátrání po významu oběti za hřích blíže věnovat i části o hříchu uvedené tu, v šesté kapitole.

V závěru počátečních sedmi kapitol Leviticu jsou ještě dvě Hospodinovy řeči. Podobají se prvním dvěma, tím že mají opět dvě uvozovací věty v podstatě stejného znění jako druhá Hospodinova řeč (příčemž i uvození úplně první řeči se odlišuje jen nepatrně). Opět jsou tedy určeny synům Izraele, jsou však výrazně kratší než první dvě. Obsahově se

soustředují: první na krev a tuk a zákaz jejich požívání a druhá převážně na podíl Áronovců. Poslední dva verše, které uzavírají tím, že toto Hospodin přikázal, Ekumenický překlad odděluje od přímé řeči. Patrně proto, že nepředpokládá, že by o sobě Hospodin mluvil ve třetí osobě. Zajímavé je, že Hospodin o sobě ve třetí osobě mluví již od začátku slovy: „*k Hospodinu*“, „*před Hospodina*“, atd. Zde je však uvedeno i sloveso „*přikázal*“ ve třetí osobě, což už obvyklé není. Zůstává tedy patrně otevřené, zda v závěru shrnuje a znovu potvrzuje své promluvy Hospodin, nebo to činí vypravěč zároveň se snahou opět odkázat posluchače (jeho pozornost) na Hospodina a ještě jednou upozornit, jaká autorita za těmito slovy stojí.

Těchto sedm kapitol je část, která je tolik výrazná tím, že se skládá jen z Hospodinových výroků (a jejich uvozovacích vět vypravěče). Hospodin zde tedy stále promlouvá a jeho promluvy nejsou přerušovány žádným dějem. Jedná se o sbírku Hospodinových výroků, jejichž význam je patrný – za prvé tím, že jejich autorem a tedy i garantem je sám Hospodin, za druhé tím, že jsou postaveny hned v počátku, hlavě, nebo vstupu do knihy, a navíc ještě tím, že jsou uvozeny přímo Hospodinovým voláním. Patrně tedy jde o text doopravdy závažný, dávající posluchači určitou zásadní orientaci snad i pro texty následující.

1.2.1 Shrnutí struktury Lv 1-7

Je zřejmé, že Hospodinovy řeči v celém oddíle jsou povětšinou řazeny po dvou. Nejdříve jsou dvě dlouhé, s dvěma uvozovacími větami, pak dvě velmi krátké, obě jen s jednou uvozovací větou, potom následují tři velmi rozdílné řeči určené Áronovcům a v závěru jsou opět dvě Hospodinovy řeči. Tyto poslední dvě řeči jsou krátké, avšak uvozené tak jako první dvě, tedy dvěma uvozovacími větami. Je nutno říci, že po dvou jsou řeči shluknuty jen povětšinou, protože z tohoto řádu jaksi vystupují řeči pro Árona a jeho syny, které jsou tři. Lze tvrdit, že by proto byly jakýmsi vrcholem celého oddílu kapitol jedna až sedm? Patrně to není nutné, patrně není ani nutné vidět v tomto textu nějakou koncentrickou strukturu, nebo se ji snažit do textu přímo vtisknout. Nejspíše bude stačit pouhé konstatování, že tyto řeči jaksi vybočují z ostatních struktur a asi i vybočovat mají. To totiž naprosto vypovídá o jejich obsahu a patrně i o způsobu jakým mají být čteny. Vybočují, jsou zvláštní, proto též musí být čteny zvláštním způsobem, jsou jiné a čtenář či posluchač jim musí naslouchat trochu jinak – speciálně se na ně zaměřit a asi očekávat, co z onoho hůře dostupného mu bude rozkryto (tedy s jakousi zvláštní úctou a snad dokonce vědomím nakolik ho ta slova přesahují).

1.3 Struktura 2. Hospodinovy řeči

Když byla již naznačena struktura celého oddílu, význačná dělením po dvou, lze toto porovnat též s vnitřním uspořádáním druhé Hospodinovy řeči, řeči o oběti za hřích. Odráží se snad podobná struktura, která směřuje k tendenci skládat jednotlivé části textu do určitých dvojic, nějakým způsobem i zde? Jak již bylo naznačeno, hlavní dělení této řeči zajišťují slova „duše, neboť hřeší“. Tato vazba je nejprve počátkem toho, co má Mojžíš mluvit a poté se znovu objeví na začátku páté kapitoly.

1.3.1 Druhý (kratší) oddíl této řeči

Tam začne velmi rozdílnou část, která se zabývá jednotlivými hříchy, což nikde v předcházejícím oddílu řeči není. Zbytek řeči o hříchu je charakteristický již opět dvěma *im* – neboli jestliže, které uvozují dvě menší části zabývající se obětovanými surovinami. Zkráceně řečeno i druhý oddíl má opět dvě podobné části, ale předchází jim ještě jedna, zvláštní, která opět vybočuje a tím snad též vytváří výrazný předěl. Celá řeč o hříchu je tak rozdělena na dva velmi nepodobné oddíly a tento druhý z nich jakoby se týkal svým způsobem jiného typu hříchu, tedy vlastně mluvil, tak trochu o něčem jiném.

1.3.2 První oddíl této řeči

První oddíl je poněkud delší a z hlediska rozdělení ještě zajímavější. Jsou zde dvě a dvě části začínající opět každá slovem *im* (jestliže), což vytváří vcelku přehlednou strukturu. Mezi nimi, uprostřed, je však část uvozená pouhým *ašer* (jenž), což je částice velmi často používaná v celém textu – neměla by proto znamenat vlastně žádný předěl. Navíc není ani příliš snadné identifikovat k čemu se tato částice vztahuje, patrně snad k následujícímu slůvku předák, ani tak však potřeba či význam této částice není výrazněji ujasněn.

Jak již bylo zmíněno dříve, převažuje tu jistým způsobem dělení textu dle obětujících osob. Tedy první část začíná slovy „*jestliže kněz pomazaný (hřeší)*“ a pokračuje tím, co se děje, pokud hřeší kněz. Druhá část začíná slovy „*a jestliže celá pospolitost Izraele*“ a pokračuje podobným stylem jako ta první, takže se posluchač podruhé setká s průběhem oběti za hřích – s drobnými proměnami. Zde však navazuje ono zvláštní „*jenž předák*“ či „*předák, jenž (hřeší)*“. Jak již bylo řečeno, uvozením se tato část nijak výrazně neodděluje (není zde „*jestliže*“ jako u ostatních) přesto ji však nelze připojit k předchozí části (o oběti celé pospolitosti), protože jejím obsahem je v podstatě třetí varianta popisu oběti za hřích. Opět zde zvláštním způsobem porušuje strukturu, a tak se z ní stává opět jakýsi předěl, něco, o co se posluchačovo ucho zadrhne, zbrzdí, a musí tedy zpozornět vůči tomu, co bude následovat.

Samozřejmě, že i část o hříchu předáka mohla být uvozena stejně jako všechny ostatní, ale z nějakého důvodu není, potřetí již ne. Což je poněkud zarážející. Za tímto předělem totiž následuje další „jestliže“, avšak tentokrát již trochu jiné. Zní „*a jestliže duše jedna hřeší*“ a posluchač je tímto odkázán zpět na počátek řeči: „*(mluv intenzivně k synům Izraele, řka) duše neboť hřeší*“. Celá řeč začala jakoby kvůli hřešící duši a teprve zde se ozývá, co tedy se děje, popřípadě co s tím, jestliže duše hřeší.

I uvedení poslední části poněkud překvapí. Začíná totiž „*a jestliže ovce*“. A následuje zde již páté kolo popisu oběti za hřích. Samozřejmě nejde o hřešící ovci ale o ovci jako variantu oběti – velmi pravděpodobně za hřešící duši, protože tomuto oddílu následuje a též průběh oběti je popisován velmi podobně. Je patrně nutné dodat, že posluchač je na dělení textu tímto způsobem – slovem jestliže a obětovaným zvířetem, zvyklý již z předchozích kapitol. Přestože mluvení o předákově toto uvozující slovo nemělo, slova o ovci ho mají. (Jakoby snad byla tato slova důležitější, než ta o předákově?) Funkce tohoto uvození je patrně spojit obě části týkající se přímo hřešící duše a také celou tuto část ještě více zdůraznit, právě tím, že je zde jakoby zdvojená či dvakrát. (Jakoby nestačilo mluvit o tom jednou.) Snad i toto dostatečně vysvětluje, proč považují úsek o hřešící duši za jádro, něco co je ve středu zájmu, se speciální důležitostí a proto se mu chci věnovat blíže – právě pro objasnění významu této oběti.

Celá řeč o hříchu je charakteristická opakováním, a to mnohem více než kterákoli jiná. Jen ve čtvrté kapitole se probere průběh oběti pětkrát a další dvě zmínky jsou i v páté kapitole. Jakoby posluchač potřeboval o této oběti slyšet vícekrát, aby se ta slova snad dostala do něj, nebo aby jejich význam vůbec mohl pochopit. Každopádně tolikanásobné opakování nepochybně svědčí o důležitosti tohoto textu. O hříchu – či oběti za hřích – musí být slyšet a slyšeno, patrně má pro posluchače obzvláště důležité sdělení a snad i důsledky pro jeho život.

Při procházení tohoto textu je ještě jedna věc, která je velmi nápadná. Hřeší-li kněz, celá pospolitost Izraele (ačkoli samotné slovo pospolitost je ženského rodu, všechna slovesa zde mluví o nich, vyjadřují se tedy o pospolitosti zásadně v mužském rodě), nebo předák je zvíře též mužského rodu.¹¹ Oproti tomu v textech týkajících se duše (která je i v hebrejštině ženského rodu) má být jako oběť přinesena vždy samice – ať už kozy či ovce. Patrně v textu má vyniknout jistá spojitost či sounáležitost – v blízkosti feminin či maskulin. Jde o sounáležitost obětujícího a obětovaného. Snad si ti dva mají být nějak blízcí, nebo je zde až

¹¹ Užívá se býk či v případě předáka kozel.

náznak jejich určitého ztotožnění? Nebo jde o schopnost být si blízko? Tak či tak, je mezi nimi určitá spojující linie. Něco výrazného mají společné.

1.4 Závěrečný souhrn výběru oddílů

Vzhledem k tomu, že se snažím dostat k významu oběti za hřích, vybírám jen omezené části textu, abych se jim mohla do hloubky věnovat. Jak již bylo naznačeno, ukazuje se jako stěžejní ono zdvojené „jestliže“ týkající se řešení hříchu duše¹². Pokouším se odhalit samotné jádro této zvěsti o hříchu a způsobu, jak se s ním nakládá. Okolní texty, především zbytek 4. kapitoly, by toto poznání jistě obohatili, pro značnou šíři se jim všem však nemohu plně věnovat.

Přesto bych ráda držela linii, kterou naznačuje struktura textu. Proto se budu zabývat i uvozovacími větami Hospodinovy řeči o hřešení.¹³ Při snaze brát v potaz rozdělení počátku Leviticu do jednotlivých Hospodinových řečí, se ukazuje jako důležitá také paralelnost uvození první řeči k uvození oné druhé, o hříchu. Je proto patrně na místě věnovat se nejprve uvození první Hospodinovy řeči.¹⁴ Zmíněna byla i důležitost a zvláštnost řečí k Áronovcům. Je tak třeba se (alespoň) dotknout též toho úseku z řečí k nim, který se zaobírá obětí za hřích.¹⁵

¹² Lv 4,27-35

¹³ Lv 4,1-2

¹⁴ Lv 1,1-2

¹⁵ Lv 6,18-23

2. Lv 1,1: Uvozovací věty vypravěče (1. řeč Hospodinova)

(VV¹⁶) a volá (provolává) (impf¹⁷) k Mojžíšovi (A¹⁸)

(VV) a mluví intenzivně (promlouvá/vyhlašuje/oslovuje) (impf) Hospodin k němu (Z¹⁹) ze stanu setkání k říkání (aby říkal/řka)

2.1 Výklad Lv 1,1

První verš je zároveň vypravěčovým uvozením Hospodinovy řeči a jak již bylo zmíněno, zčásti i celé knihy. První ze dvou vět tohoto verše již byla částečně rozebrána, právě v kontextu úvodu k celé knize. Je však třeba věnovat jí pozornost též ve vazbě na následující text, ve kterém se bezprostředně nachází. Toto vypravěčovo uvození následující řeči se tedy skládá ze dvou vět. Což je zcela ojedinělé, všechny uvozovací věty v dalších sedmi kapitolách, jsou již věty jednoduché – tedy skládají se jen z jedné věty.

Zde by snad nejprve bylo dobré zmínit návaznost na následující verš. V tomto verši²⁰ je uvozující souvětí, tedy dvě věty, a to se odráží přímo i v Hospodinově uvození v dalším verši²¹. Podobně jako o Hospodinově zvukovém projevu se mluví ve dvou větách, i pokyn k Mojžíšovi je formulován dvěma větami. (Příští Hospodinova uvození budou však již vždy větou jednoduchou.) Co z toho smí posluchač zaslechnout? Mojžíš má dělat, a patrně dělá něco, ve stejném rytmu, v souladu s Hospodinem. Ačkoli slovesa nejsou ve stejných tvarech a Mojžíš tedy nemá (snad ani nemůže) dělat to samé co Hospodin, něco je v jejich počinání stejného. Jakoby měl Mojžíš, jako Hospodinův mluvčí, Hospodina až do detailu následovat, kopírovat jeho jednání. Jde o Mojžíšovu absolutní soudržnost s Hospodinem, jakoby způsob jeho jednání od Hospodinova nešel odtrhnout, byl snad přímo pevně srostlý. A právě toto spojení, tato soudržnost (o které se zde ani nemluví, jen ji neodbytně naznačuje struktura vět), je patrně – nezmněným, avšak nepřehlédnutelným (a snad i charakteristickým) – rysem Mojžíše, rysem, který ho uschopňuje a patrně též opravňuje k této, tak zodpovědné službě. Totiž k nesení či zprostředkovávání Hospodinova slova. Pro tuto svou srostlost, či přímo

¹⁶ verbální věta

¹⁷ imperfektum

¹⁸ atnach

¹⁹ zaqef

²⁰ Lv 1,1

²¹ Lv 1,2

jednotu s Hospodinem, je patrně Mojžíš zde též jakousi modelovou postavou. Snad i proto je zmíněn již v první, tolik úsporně psané větě. V prvních čtyřech větách je tedy Mojžíš – první zmíněná osoba (dokonce ještě dříve než Hospodin) – jasným vzorem jednání, a to ač zde vůbec nevystupuje ani nemluví. Stačí, jakým způsobem se o něm vyjadřuje vypravěč a jak k němu mluví Hospodin. (Samozřejmě, že již to, že k němu mluví sám Hospodin, má svou neodmyslitelnou váhu.) Lze tuto myšlenku dotáhnout dále až k tomu, že možná nejde až tolik o to, že zde mluví – či předává mluvená slova – právě onen Mojžíš, ale přímo ještě více o kvalitu předávajícího (o které se zde svědčí)?

Formálně se v prvním verši jedná o dvě verbální věty, to znamená, že mají slovesa na počátku a orientují se na děj – co se děje, je zde tím důležitým. Zároveň takové věty, následující za sebou, rychle děj posouvají, jakoby ho rozbíhaly. Hospodinovo jednání je tedy počátečním hybatelem všeho následujícího.

Totéž akcentují také obě slovesa, tím v jakém jsou tvaru, tj.²² v imperfektu. Imperfektum totiž vyjadřuje nedokonavost – to, že děj není uzavřený, hotový, ale naopak, to že právě nyní probíhá, děje se něco nového. Zároveň je to tvar, který posouvá toto dění jistým způsobem do popředí. Nejde tedy o něco, co by dokreslovalo situaci ani o něco již hotového. Jde o dynamicky se utvářející – rozvíjející skutečnost. Takový charakter má volání a mluvení Hospodinovo.

Dalším aspektem tohoto slovesného tvaru je, že samotnou stavbou slov zdůrazňuje osobu, která děj koná. Tato osoba takříkajíc sloveso předchází (v tom, jak je tento tvar utvořen) je tedy určitým způsobem první, až za ní následuje samotný kořen slovesa. Co z toho všeho plyne? Hospodinovo počínání ve dvou úvodních větách je velmi dynamické, právě se děje – tedy pro posluchače živé. Toto konání je v popředí všeho zájmu a samo staví do popředí toho, kdo vše činí, Hospodina. Z toho vyplývají dvě důležité věci.

První je, že toto aktuální (možná by se dalo říci až akutní) konání – či vlastně spíše mluvení – je samo tím nejdůležitějším. Ono též spouští všechno ostatní dění. A o tomto důležitém Hospodinově počínání chce první verš informovat především. Je to počátek a nutno říci, že silný počátek všeho dění.

Na dvě věty prvního verše navazují přímo první dvě věty druhého verše, tedy ona Hospodinova uvozovací řeč. To důležité v návaznosti na tvary sloves vět z prvního verše, je právě to, jakými tvary bude pokračovat druhý verš. A oproti verši prvnímu jsou to imperativ a perfektum. Tedy Hospodinova tolik výrazná činnost vrcholí imperativem. To, co říká je:

²² to je

Mluv! To znamená, že ani tato činnost Hospodina nezpůsobila, že by Mojžíš mluvil. Patrně na Mojžíše působila, protože slova zachytil, ale pro to, aby je začal předávat je nutný rozkaz. Nejedná tedy spontánně ani samostatně, na základě své vůle či pochopení. Jediným jeho hybatelem je Hospodinův rozkaz, v němž Hospodinova činnost vůči Mojžíšovi jakoby vrcholí. Imperativ totiž vyjadřuje, že Mojžíš rozkazované dosud nedělal, proto je třeba rozkazu. Poté však Mojžíš patrně okamžitě a naprosto samozřejmě poslechl. Hospodin v další větě použije již perfektum. Znamená to, že prostě oznamuje, že Mojžíš opravdu říká. Není to již ve formě aktuálního dění, ale naopak prostého konstatování, něčeho, co je v pozadí. Zkrátka to, že Mojžíš pokračuje tím, že dělá, co mu je přikázáno, je úplně samozřejmé.

Patrně je to jediná část věnovaná přímo Mojžíšovi. Další sdělení již mají slyšet všichni – skrze Mojžíše. Opět se tu tak zrcadlí, co bylo slyšet již v prvním verši. Hospodin se opravdu nejdříve ze všech (a především) obrací k Mojžíšovi (jak je znatelné z druhé osoby jednotného čísla v obou větách) patrně tedy k tomu, kdo mu je nejbliž. Vystává zde tak poprvé – tentokrát Mojžíšova – zprostředkovatelská či přímo prostřednická role. Její funkce je zde vcelku jasně definována, jde o předání slov. Tím však jde také opačně o naslouchání. Mojžíš tedy je u Hospodina, již sám blízko u něj, přivolaný (na Mojžíše stačí zavolat, zatímco člověk se musí přibližovat, jak je později popsáno) za ostatní lid. Tak patrně naslouchá, protože pak může – za Hospodina – předávat slova, Hospodinovu řeč.

Ta druhá věc, která je ze stavby prvních dvou vět a tvarů jejich sloves patrná, je: Počátkem všeho konání a následně případně i dění je Hospodin (ač skrytě, ve slovesech). On je tím prvním, kdo volá. On začne mluvit. On je ve své podstatě ten, pro koho prvního je důležitý člověk a jeho přibližování se. Tedy i kde se člověk nachází, zdali je to blízko či vzdáleně Hospodinu. On první ukazuje zájem na tom, aby člověk byl a mohl být blíž. On je též ten první, koho zajímá lidská duše a v neposlední řadě tím prvním, koho zajímá i hřích té duše. A také první, kdo přichází se snahou o řešení stavu takové duše.

První větě tohoto²³ verše – o Hospodinově volání – již byla věnována bližší pozornost dříve. Proto je nyní patrně třeba zaměřit se podrobněji na druhou větu. Ono volání, zdá se být zde ve funkci strhávání pozornosti. Teprve poté snad Hospodin mluví slova, kterým lze rozumět. Sloveso mluvit, *d-b-r*, je tu ve tvaru intenzívu. Jde tedy o mluvení jiné, zvláštní, intenzivní. Slovníky se to snaží popsat slovy, jako promlouvá či vyhláší. Je to patrně mluvení se zvláštní silou, důrazností, naléhavostí i účinkem. Posluchač zde má zaslechnout dost možná dvě věci. Za prvé, že taková je povaha Hospodinova mluvení vždy. Mluví-li

²³ Lv 1,1

Hospodin, jde o něco o stupeň silnějšího (mocnějšího) a zároveň hlubšího než jakékoli běžné mluvení. Za druhé, právě na tomto místě Hospodin mluví obzvláště naléhavě a vypravěč chce právě tady zdůraznit tuto naléhavost aktuálního Hospodinova mluvení. Posлуhač si má uvědomit, že právě tu o něco jde.

Jak ilustrovat mohutnost tohoto mluvení? Tento výraz je použit, když je něco důležitého vyhlášováno jako například, když Hospodin promlouvá tolik směrodatné desatero v Exodu 20. kapitole. Je též použit s následujícím imperativem v rozhodujícím okamžiku, když má Noe vyjít z archy – takřkajíc z bezpečí do neznáma, vstříc novému životu. Vůbec vazba tohoto slovesa na imperativ je patrně velmi důležitá a výstižná. Toto sloveso má totiž něco způsobit, má pohnout člověkem (či pohnout člověka k činu). (Další aspekt patrně posluchač pochopí, v kontextu užití tohoto slovesa v Exodu 20,19. Zde přesně toto slovo užívá lid, když chtějí, aby k nim nemluvil Hospodin (ale Mojžíš) slovy: „... *at' nemluví s námi Bůh, abychom neumírali*“. Zde je Hospodinovo mluvení něco, co se zdá být až příliš silné na to, aby neohrožovalo dokonce život posluchačů.)

Hned za slovesem následuje podmět, Hospodin, který byl až dosud jistým způsobem skrytý. Ale působil. Celá řeč v podstatě o něm, o jeho činnosti. A přesto jeho jméno je vysloveno až zde. Proč není uveden již v první větě, zůstává částečně skryto a varianty vysvětlení již byly uvedeny dříve. V rámci druhé věty Hospodinovo jméno sice nepředchází sloveso, jinými slovy nepředchází akci, ale hned po slovese je prvním ve větě. A možná právě nyní se odkrývá jeden z nejdůležitějších důvodů, proč není zmíněn hned na samém počátku verše. Hospodin, ač je garantem vši akce a předním, což znamená zároveň nejdůležitějším ze všech následujících slov druhé věty, nepředchází sloveso. To znamená, že nejprve má prostor děj. Nejprve se musí udát všechno to, co již bylo zmíněno v pojednání o slovesech. Nejdříve jdou jako lavina rychle za sebou následující (a patrně též na sobě závislá) slovesa. První je volání a intenzivní mluvení, a potom teprve vypravěč umístí tolik důležité, posvátné jméno Hospodina. Hned po překotném ději je tak představen ten, kdo to vše dělá, hlavní činitel, tvůrce toho děje.

Dalším slovem je „*k němu*“, což je opakování slov „*k Mojžíšovi*“ z první věty. Obě věty jsou částečně symetrické. Druhá je však rozšířena o množství informací, které snad, jak již bylo řečeno dříve, neměly přerušovat dějovou část. Z hlediska této symetrie druhá věta oproti první upřednostňuje Hospodina i vůči Mojžíšovi. Když už je zmíněn, je to před Mojžíšem. Přesto však to, že Hospodinova řeč směřuje „*k němu*“, k tomu jednomu, k Mojžíšovi, zde vypravěč neopomene zopakovat. Je to tu tedy dvakrát, to znamená, že je to důležité, Mojžíš je zde těžištěm, jak již o něm bylo naznačeno.

Zajímavé je, že je zde dále řečeno i odkud Hospodin promlouvá, mluví „ze stanu setkání“. Tedy jakoby zde bylo jistým způsobem odkryto místo, kde Hospodin je a zároveň odkud se ozývá, kde se s ním lze setkat. Jakoby se snažil dát se lidem nalézt. A doopravdy slovo stan evokuje putujícímu lidu bydliště, místo přebývání. Tedy snad se Hospodin snaží svému lidu natolik přiblížit, že jako oni všichni žijí ve stanech, i Hospodin zde mezi nimi má stan. Zároveň je to i jisté navázání na závěr předchozí knihy, kdy do tohoto stanu sestoupila Hospodinova sláva²⁴. Hospodin je zde přítomen velmi zvláštním způsobem. Nejenže je vidět oblak, Hospodin nyní ze stanu dokonce mluví a strhává tak pozornost vyznavače na určité místo, kde je tento stan. A právě místo bude v následujících řečech opakovaným výrazem, něčím, co bude hrát velmi důležitou roli. Navíc je-li stan místem, odkud Hospodin komunikuje. Pak je skutečně stanem – místem setkání s Hospodinem, nejen obrazně, ale jde-li o komunikaci, jde též o skutečné setkání.

Při překladu používám slova – stan setkání, aby nedošlo k mechanickému přejití těchto výrazů tím, že jde o onen známý termín *stan setkávání*, který se tak často opakuje, aby tudíž nedošlo k zpovrchnění vnímání tohoto sousloví. Ono je totiž doopravdy důležité, že šlo o stan, který znamená obydlí a je v dané situaci obydlím každého posluchače. Také je důležité vnímat samostatně slovo setkání – vypravěč zde nepředkládá nějakou frázi (jak by to posluchač mohl vnímat), ale slova, která mají svůj význam. Výraz *mo'ed*, což zde překládám jako setkání, má vcelku široký význam, jak naznačuje též slovník – lze přeložit také jako termín či úmluva. *Mo'ed* je odvozeno od slovesa, které v základu znamená něco určovat. Ve zvrtném tvaru se však již ozývají významy jako: sdružit se, spojit se, a v neposlední řadě od tohoto samého slovesa je odvozeno též slůvko pospolitost, sdružení. Jde tedy patrně o obojí, jak o vymezení, určení, tak i o společenství, bytí spolu, či ve spojení. Tento stan je patrně speciálně určeným stanem pro možnost spojení, či snad dokonce společenství s Hospodinem. Snad jakoby šlo o místo dohody, dohodnuté pro setkávání, tato dohoda by však byla dána jen z jedné strany, určením a zároveň zájmem o spojení ze strany Hospodina. On je tím, kdo ukazuje či vyjasňuje, jak je možné být s ním ve spojení – on je patrně také jediným, kdo to může vědět – jak.

Při oddálení základních dvou významů lze též říci, že jde o stan nejen určený.²⁵ Ale stan též určující či dokonce způsobující určení (tvar slova nápadně připomíná participium

²⁴ Ze strany Hospodina šlo o velké přiznání se ke stanu, který budoval Mojžíš.

²⁵ Určený ke speciálnímu účelu a samozřejmě Hospodinem – vždyť k Hospodinu se váže i v samotné struktuře věty, Hospodin odsud volá.

aktivního kauzativu od daného slovesného kořene). To by znamenalo, že tento stan nejen určuje svůj vlastní význam (ve vazbě na Hospodina), ale snad i způsobuje určení: možná dává jasné určení celému lidu, a to je jeho určení v zaměření na Hospodina. I taková může být funkce stanu, vycházející z jeho pojmenování. Druhý výrazný význam tohoto slova zůstává stále v zákrytu přítomen. Jde o sdružení či spojení, tedy v základu o to být s Hospodinem, být mu blízko, a tato touha vychází nutno dodat opět od Hospodina, stejně jako idea tohoto stanu.

Poslední úsek tohoto²⁶ verše tvoří slovo, či sousloví, které bývá překládáno jako „řka:“ a používáno jako uvození přímé řeči. Podrobněji je však toto sousloví tvořeno předložkou znamenající k nebo pro a infinitivem constructu, který se překládá jako říkání (dle některých gramatik lze přeložit též jako prostý infinitiv²⁷). Každopádně tato vazba bývá považována za zaměřenou na účel – říkání či říci, je tu tedy účelem. Doslovnější překlad by tudíž zněl k či pro říkání.

Vzhledem k postavení slov za sebou, by to posluchač mohl vnímat též jako pokračující slovní spojení, tedy slova spjatá ještě se stanem. Pak by mohlo jít o „*stan setkání k říkání*“. Smyslem onoho setkání, které umožňuje stan, či onoho spojení s Hospodinem, by bylo říkání. To znamená nějaká slova. Setkání s Hospodinem by pak bylo setkáním k říkání. Hospodinovo setkávání s lidem by tedy mohlo být právě proto, aby jim mohl něco říci, popřípadě je přímo formovat svými slovy. A opět zde vystupují oba póly významu slova setkání. Může jít o setkání jako přidružení, společenství, tedy vztahovou rovinu, na které se Hospodin projevuje jako ten kdo nemlčí, není netečný nebo bez zájmu, ale naopak projevuje aktivitu a navazuje i slovní kontakt. Něco takového by patrně vyjadřovalo zbudování stanu přidružení či společenství k říkání slov. Stan však může být též místem, které způsobuje přidružení k lidu za účelem předávání slov. Při zdůraznění spíše významu „*stan způsobující určení pro říkání*“, může být říkání označeno jako hlavní určení stanu. Určení které znamená, že zde je místo, odkud znějí a snad i mají znít či musí znít Hospodinova slova, tedy místo vyhlásování. Snad i místo šance pro lid dostat se k Boží řeči. Možná by se mohlo jednat i o stan způsobující určení lidu k říkání, tedy jakoby stan snad táhl celý lid k Hospodinovu slovu.

Další možnost výkladu by naznačovala jistá příbuznost (též akustická podobnost: *el – le*) slov „*k*“ němu a „*k (pro)*“ mluvení. Pokud opravdu je druhá použitá předložka *l*

²⁶ Lv 1,1

²⁷ PRUDKÝ, Martin. *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. 1. vyd. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-855-2817-7. s. 262.

(znamenající k, pro), základem²⁸ první předložky *el* (česky k), pak je patrně možné vidět zde jistý náznak paralelismu. Mluví Hospodin „*k němu*“ (Mojžíšovi) „*k říkání*“. Je tedy snad možné, že by již zde byl naznačen účel Hospodinova mluvení na Mojžíšovi: totiž, že Hospodin mluví proto, aby Mojžíš říkal. To by ukazovalo, jak Hospodinovu intenci, tak velkou blízkost, až provázanost s Mojžíšem. Hospodin mluví, ale říkat slova již má Mojžíš. Ostatně provázanost těchto dvou osob a jejich činností dává najevo již ona nejistota, kdo z nich je tedy subjektem onoho říkání.

Patrně nejčastějším výkladem, je navázání slov „*k říkání*“ přímo na Hospodina. Tedy vlastně možná spíše spojení vazby „*a mluví Hospodin*“ s „*pro říkání*“. Tento způsob vazby je velmi obvyklý a vyskytuje se na místech, kde je spojeno mluvení a s ním i určitá slova, která jsou řečena. Je tedy jistým mostem mezi mluvením, či vyhlašováním, mezi oznámením, že se jedná o takovýto způsob řeči, či uvedením řeči. Totiž, že nejde jen o nějaké říkání, ale spíše o promlouvání.²⁹ Výraz „*k říkání*“ by tak byl mostem spojujícím toto mluvení s vlastními jednotlivými slovy té řeči. Ani jako součást ustálené vazby však patrně nelze považovat tato slova za určitou zkamenělinu, která nenese žádný význam. Naopak je velmi důležité, že Hospodin mluví k říkání, že jeho mluvení má smysl a tímto smyslem jsou právě daná, řečená slova. Hospodin mluví proto, aby říkal. Nemluví proto, aby se chvěla země, nebo aby jeho mluvení směřovalo někam do nadzemských sfér. Mluví proto, aby říkal slova zachytitelná a snad alespoň částečně srozumitelná člověku. Jeho cílem je tedy řeč, a to řeč lidská. Asi poslední možnost pak je prosté – Hospodin mluví, aby řekl – dvojtečka. To je jako výzva pro posluchače, aby se zastavil a zbystril sluch, protože nyní přichází to, co má největší váhu. Nyní má slyšet slova Hospodinova, která vyžadují nejvyšší pozornost, protože ona jsou ta nejdůležitější.

²⁸ WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. 2. české vyd. Překlad Mlada Mikulicová, Josef Hermach. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0623-2. s. 38.

²⁹ Přímá řeč může být uvedena též bez slovesa mluvit.

3. Lv 1,2: Uvozovací věty Hospodina a úvodní řeč

(VV) mluv intenzivně (promluv/vyhlas) (imper³⁰) k synům Izraele

(VV) a říkáš (pf³¹) k nim (Z)

člověk

(MS³²) neboť (protože)

(VV) způsobuje přibližování (přináší) (impf) z (od) vás přibližovadlo (dar) k Hospodinu (A)

z (toho) dobytka z (toho) hovězího dobytka a z (toho) bravu (ovcí a koz) (Z)

(VV) způsobujete přibližování (přinášíte) (impf) přibližovadla (daru) vašeho (s přibližovadlem vaším)

3.1 Výklad Lv 1,2

Jak již bylo naznačeno, první dvě věty tohoto verše jsou určitým způsobem Hospodinovou uvozovací řečí. Zároveň jsou provázané s vypravěčovou uvozovací řečí. Vypravěč tedy mluví dříve než Hospodin, což by se mohlo z jistého pohledu zdát zvláštní. Hospodinova bezprostřední řeč má přece mnohem větší závažnost, přesto uspořádání textu považuje za nutné nechat nejdříve vypravěče Hospodinovu řeč uvést. Na co vypravěč v tomto úvodu upozorňuje? O čem mluví vypravěč, o čem pak Hospodin, v čem se jejich důrazy překrývají a v čem rozcházejí? Nejdříve o již zmíněném volání Hospodina. Toto slovo Hospodin sám již nepoužívá, sám ho tedy nezdůrazňuje.

Dále též o zúčastněných osobách, Hospodinu a Mojžíši. Tedy vypravěč v podstatě dosvědčuje, nebo jakoby garantuje, že slova jsou Hospodinova – on je tím, kdo říká, že promlouvá Hospodin.³³ Vypravěč je též tím, kdo upozorňuje na to, že prostředníkem či tím ke komu je původně mluveno je Mojžíš. Hospodin sám však, zdá se, nepovažuje samotnou osobu Mojžíše za až tak důležitou, aby ho ve své řeči oslovil, či zmínil, naopak však zmiňuje své vlastní jméno. To je tedy důležité patrně již samo o sobě, když má být vysloveno.

³⁰ imperativ

³¹ perfektum

³² makrosyntaktický signál

³³ Což může být dalším důvodem pro zmínění Hospodinova jména až u mluvení. Pro posluchače a dopad na něj je totiž patrně mnohem důležitější jistota, že tato promluva je opravdu Hospodinova, než by bylo případné ujištění o tom, že ono volání je Hospodinovo.

Je totiž trochu zvláštní, že Hospodin o sobě mluví ve 3. osobě. Jakoby to nebyl on, kdo mluví? Podobné je to se syny Izraele³⁴, jim je řeč určena. Přesto je subjekt sloves ve 3. osobě singuláru (patrně *adam* – či člověk) předchází a tak zastiňuje. Snaží se snad tyto zvraty v uspořádání textu naznačit, že obsah sdělení, zde vyslovovaného, by mohl dosahovat dokonce ještě větší důležitosti, i než to, že mluví Hospodin, i než to, komu je řeč vlastně určena? (Může to však zdůrazňovat také jen důležitost oslovení člověk, nic víc.)

Co však je dále důležité pro vypravěče zmínit je místo. Hospodin totiž promlouvá z určitého místa a tím je stan setkání³⁵. Toto místo je patrně také v ohnisku Hospodinova zájmu, je tedy obzvláště důležité, ač ho Hospodin zmíní až později, a to v Lv 1,3.

Vypravěč též ukazuje účel, za jakým Bůh mluví, a tím je člověku srozumitelná řeč, slova (opět se jedná o shrnutí z Lv 1,1). Na tento účel se možná Hospodin odvolá v druhé větě tohoto verše³⁶ o Mojžíšově říkání. Každopádně daný účel fakticky naplňuje po celou dobu, právě svými slovy. Z takového shrnutí vypravěčova pohledu, se zdá, že Hospodin je pro vypravěče jakýmsi středobodem. Je patrně podmínkou obou sloves. Jen u prvního je jmenován ještě Mojžíš (jakožto předmět), uvedené místo dění se váže přímo na Hospodina, odtud se ozývá. A též konečný účel, říkání, je dost pravděpodobně právě říkání Hospodinovo.

Dle uvození z minulého verše (onoho závěrečného „řka“), tímto veršem začíná přímá řeč Hospodina. Jde o velký zlom v textu. Hospodinova řeč je ze své podstaty nejautoritativnější, nejdůležitější – jakoby podtržená či zvýrazněná část textu Zároveň je jeho řeč patrně tou, která sahá do největších hlubin toho, čemu lze (často i nesnadno) porozumět. A také její dopad na život posluchačů je nejsilnější.

Druhý verš, jako začátek této Hospodinovy řeči, je rozdělen na dvě části. První oslovuje jednotlivce, patrně Mojžíše (je tedy již zmíněným uvozením) a druhá již směřuje patrně k synům Izraele, přestože oslovení v druhé osobě množného čísla je až v poslední větě³⁷. Obě části jsou složeny vždy ze dvou verbálních vět. Jen ke druhé ještě přináleží samostatně stojící slovo – člověk. Člověk je zde tedy jakýmsi prostředkem verše, zároveň určitým způsobem patrně vyděleným a tím i zdůrazněným slovem. Navíc je také začátkem Hospodinovy řeči k Izraelcům, je tedy na velmi důležitém, privilegovaném místě. Skoro jako

³⁴ Na ně nejspíše odkazuje sloveso ve druhé osobě množného čísla.

³⁵ Co tento pojem znamená, či může naznačovat, již bylo zmíněno ve výkladu Lv 1,1 (2. kapitola).

³⁶ Lv 1,2

³⁷ V předposlední větě je jen jako sufix.

by byl postavením v této struktuře určen za střed – zdá se, že by zde mohlo být naznačeno, že právě člověk, je tu ve středu zájmu. (Snad ve středu zájmu Hospodina?)

První částí je tedy ona Hospodinova uvozovací řeč neboli počáteční dvě věty druhého verše. Jak již bylo zmíněno tyto dvě věty mají určitou vazbu na věty vypravěčova uvození z prvního verše a také jistým způsobem naznačují podobnou stavbu, jakoby se ji snažili kopírovat a možná i naznačit, že Mojžíš bude do jisté míry kopírovat Hospodina. (Jde o vazbu „k“ + jméno v první větě a „k“ + zájmeno v druhé větě, vazbu, která se nachází v obou řečech.) Pokud jsou doopravdy obě úvodní věty nějakým způsobem svázány, lze též vyzdvihnout, že právě sloveso u kterého je zmíněno Hospodinovo jméno – a je tak podtržen jeho význam, ono intenzivní mluvení (promlouvání), tedy sloveso u kterého je zdůrazněno, že to činí Hospodin, je stejným slovesem, které je použito v příkazu Mojžíšovi. Co činí Hospodin má činit i Mojžíš, v tomto jádru, které formuje Hospodinovo jméno a následný imperativ.

Další dvě slovesa, kterými jsou popisovány činnosti Hospodina a Mojžíše jsou již rozdílná. Hospodin volá a intenzivně mluví (k říkání), zatímco Mojžíš má intenzivně mluvit a říkat. Patrně je u Hospodina více zdůrazněna snaha, on musí volat, aby navázal kontakt, on to také doopravdy dělá, navazuje kontakt. Také je tu patrně zdůrazněna jakoby větší vzdálenost, jakoby se mezi Bohem a člověkem – i Mojžíšem, nacházelo něco, co brání přímé komunikaci, a proto je třeba nejprve volat. („*The basic meaning of qv' is to draw attention to oneself by the audible use of one's voice in order to establish contact with someone else.*“³⁸ Toto sloveso může být užito též, když Hospodin někoho povolává, potom je vyjádřením blízkého vztahu, protože Hospodin zůstává stále subjektem jednání povolaného.³⁹ Takový význam by se patrně vztahoval spíše na Mojžíše samotného a vysvětloval způsob služby Mojžíše.)

Oproti tomu u Mojžíše je sloveso říkat, jakoby tedy zde bylo zdůrazněno, že on již je lidu blízko. Oni ho slyší, proto stačí říkat. Možná je zde naznačena i Hospodinova síla oproti Mojžíšovi, slovesa popisující Hospodinovo konání jsou určitým způsobem silnější či mocnější, naopak Mojžíšovo konání jakoby bylo prostší, jednodušší i snazší. (Říkat je sloveso velmi hojně používané, jehož okruh významu je velmi široký /obojí výrazněji než u slovesa

³⁸ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 971.

³⁹ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 972.

mluvit⁴⁰), pokrývá zdá se všechny situace, které se váží přímo ke slovům a to i nevyřčeným – říci si ve svém srdci.⁴¹)

Hospodin tedy začíná svou řeč bezprostředně namířenou k Mojžíšovi. Otvírá ji tak samozřejmým oslovením, jakoby to ani nemohlo být jinak, jakoby snad ani nemohl hned říci slova k ostatním lidem. Řeč k lidem (synům Izraele) je řečí s úvodem, řečí s prostředníkem – avšak řeč k Mojžíšovi je zcela bezprostřední. Začíná imperativem intenzívu od slova mluvit, tedy rozkazem: „*Mluv intenzívně!*“ nebo „*Vyhlašuj!*“, „*Promlouvej!*“. Šlo by říci: „*Nyní intenzívně dělej to samé, co dělám já!*“, „*Intenzívně ovlivňuj slovy!*“ a zároveň „*Vyhlas to, co musí být všem známo!*“. Hospodin přikazuje, dává najevo, že je to důležité a musí se to stát. Je to první a pro Mojžíše patrně nejdůležitější slovo – on musí vyhlásit.

Za slovesem ihned následuje, ke komu má Mojžíš vylašovat a je to „*k synům Izraele*“. Synové Izraele jsou zde tedy prvními zmíněnými adresáty. Ačkoli již byl zmíněn pozdější důraz na slovo člověk, těmi prvními, oficiálními posluchači jsou Izraelovi synové, jim všechna následující slova jakoby patří, pro ně jsou též určena. Nejde zde jen o to, že tato slova jsou směrnicemi pouze pro Izrael a Hospodin se v nich nesnaží adresovat okolní národy ani někoho kdo není Hospodinovým vyznavačem. Ale tím, jak Hospodin své zamýšlené (či snad lze říci vybrané) posluchače nazývá, je též určitým způsobem definuje, formuje, či určuje. V této části Leviticu je to nejčastější označení Hospodinových vyznavačů.⁴² Jiná označení, jako pospolitost a dům, mohou být zdá se širšího významu. Především u slova dům je patrné, že jde patrně o celé rodiny snad i včetně majetku, oproti tomu synové evokují spíše jednotlivce. Je to tedy označení více konkretizující, než povšechné – pospolitost, jakoby si ho každý posluchač měl přisvojit zvlášť, pro sebe.

Především je to však označení, které se váže až k samotnému jménodárci, Jákobovi. První užití sousloví synové Izraele se vyskytuje již ve 32. kapitole Genesis, kde je znovu pojmenován sám Jákob jako Izrael. Toto sousloví zde není ve smyslu přímých synů, ale také potomků: „*Synové Izraelovi nejedí až podnes šlachy při kyčelním kloubu, protože Bůh poranil*

⁴⁰ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 1, s. 912-913.

⁴¹ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 1, s. 444.

⁴² Výjimka je třeba ve čtvrté kapitole, kde je řeč o hříchu „*celé pospolitosti Izraele*“. Dále v desáté kapitole je zmíněn také „*celý dům Izraele*“.

*Jákovovi šlachy kyčelního kloubu.*⁴³ Sloveso *n-g-* ‘poranil může znamenat též dotkl se. Je tu tedy přímá souvislost. Bůh se dotkl Jákoba a změnil mu jméno, život, identitu – tento poznamenaný Bohem je Izrael. A na tomto místě Leviticu Hospodin přikazuje, že musí být mluveno právě přímo k synům, potomkům toho poznamenaného Bohem. Takovou kvalitu od svých posluchačů očekává, totiž, že se přiznávají k této události a odvozují (možná staví) svou identitu od toho komu dal (novou) identitu či určení Hospodin. Jejich sebeurčení stojí na zásahu Hospodina. Ten je tím, co je definuje.

Druhá věta verše⁴⁴ zní: „*a říkáš k nim*“. Zdá se, že tato věta je tak samozřejmá, že by zde ani nemusela být – to podtrhuje původní záměr vyjádřit jednání Hospodina i Mojžíše podobně, vždy ve dvou větách. Vyjádřit (i strukturálně) tak blízkost jejich jednání jako jednání ve stejném rytmu. Patrně to není jediný, přesto však jeden z důvodů existence této věty. Je tu vyjádřeno též to, že Mojžíš automaticky poslechl – jakoby okamžitě. Hospodin ještě mluví a již říká, že mluví Mojžíš. Jejich jednání zde tedy naprosto splývá a dále již vlastně není plně jasné, nebo spíše oddělitelné, kdo vlastně mluví. Mojžíš se jakoby ztrácí a jeho osoba se jakoby rozpouští v Hospodinu. Přinejmenším je s Hospodinem v zákrytu. Jeho řeč není jeho, je to řeč Hospodina. Imperativ v první větě naznačoval, jako kdyby šlo o řeč nadiktovanou, nyní se však zdá, že jde spíše o řeč mluvenou určitým souhybem či souběhem Mojžíše a Hospodina, jehož spouštěčem i vedoucím (tedy subjektem činnosti) je Hospodin.

Sloveso „*řikáš*“ je zde v perfektu, jde tedy o něco hotového a vskutku samozřejmého. Mojžíšova poslušnost je Hospodinem očekávaná, jako reakce na rozkaz. Poslední částí věty je vazba „*k nim*“, která opakuje předchozí – „*k synům Izraele*“. Zároveň však je opět odrazem způsobu jakým mluvil vypravěč o Hospodinu, jak již bylo zmíněno. Následuje přelom verše, dále již Hospodin nemluví ve druhé osobě jednotného čísla, tedy k jednotlivci, Mojžíšovi. Souběhem Hospodina a Mojžíše (Hospodin je tedy stále nějakým způsobem přítomný) vznikla další, zvláštní řeč, u které posluchače až zájmeno „*vás*“ ve třetí větě a poslední věta (oslovením druhé osoby plurálu) ujistí, že je to právě ta řeč, která je směřovaná ke všem synům Izraele.

V tomto středu (onom přelomu verše Lv 1,2), jak již bylo zmíněno, stojí slovo, které jakoby bylo mimo větu, stojící samo o sobě. Nebo možná jako kdyby ono samo mělo význam věty, je za ním totiž dokonce zdůvodnění – protože (lze přeložit také jako neboť). Toto slovo (nebo snad tvrzení) je tak důležité, že je tu i odůvodněno. To tvrzení, či slovo vytčené před

⁴³ ČEP, Gn 32,33.

⁴⁴ Lv 1,2

větu, je „člověk“ – „adam“. Prvním sdělením a patrně hlavním sdělením směřovaným pro syny Izraele je tedy „adam“. Je to začátek řeči k nim, a proto patrně též hlavní obsah. Hospodin a tím i Mojžíš říkají – „člověk“. Tím nejen, že naznačují, že vše následující, celá řeč bude soustředěná především na člověka a tedy, že vše dále má být vnímáno skrze myšlení na člověka. (Neboli ať bude řečeno cokoli, posluchač má stále mít na paměti, že centrem pozornosti je člověk, tudíž co je říkáno, je říkáno o člověku, pro člověka a kvůli člověku.) Člověk je patrně prizmatem celé řeči k Izraelovým synům. Ale to však nejspíš není vše, zdá se, že člověk – je zde i jako tvrzení samo o sobě.

3.2 Slovo: člověk

3.2.1 Úvod: adam jako první slovo pro stvořeného člověka

Co tedy toto tvrzení může znamenat? Jde zde o člověka v nejširším a též nejhlubším slova smyslu, jde o člověka stvořeného. V porovnání se slovem *iš* – muž, které je často také překládáno člověk. *Adam* jako výraz pro člověka, tj. muže a ženu, slovo *iš* předchází, co se týče užití v Bibli. Genesis si vystačí s pojmem *adam* v obou zprávách o stvoření, teprve až sám první *adam* potřebuje slovo *iš*, když chce popsat svůj vztah k ženě. Pro Hospodina i vypravěče je tedy především *adamem*.

3.2.2 1. a 2. zpráva o stvoření člověka

Oproti všemu ostatnímu je také *adam* stvořen zcela jinak než vše ostatní. Vše ostatní se stane reálným jen pouhým konstatováním Hospodina oproti tomu člověk je stvořen. V první zprávě o jeho stvoření, se toto sloveso – stvořit opakuje třikrát. Předtím se vyskytuje jen dvakrát na počátku Genesis, když Bůh tvoří nebe a zemi a tvoří také veliké netvory. Je tedy stvoření člověka podobně důležité jako země a nebe, nebo podobné stvoření netvorů? Nebo je snad ještě třikrát důležitější? Nepochybně má však svůj význam též to, že Hospodin na stvoření člověka nejprve myslí, či o něm mluví a pak teprve ho stvoří. Člověk tedy zaměstnává Boží mysl ještě dříve, než vůbec existuje, ba co víc, člověk je očekáván, plánován, tedy chtěn a zamýšlen ještě před svou existencí. Člověk je tedy někdo, koho sám Hospodin chce.

Též v takzvané druhé zprávě o stvoření věnuje Hospodin člověku speciální pozornost. Utváří, či formuje ho a potom ho patrně rozdýchává k životu, takto se nestará o žádného jiného tvora. Zdá se tedy, že člověk stvořený, je člověkem Hospodinem zamýšleným a opečovávaným, snad je možné říci – člověkem milovaným.

3.2.3 Hlavní akcenty patrné ze stvoření – pozemskost a obraz Boží

V této 2. zprávě o stvoření také vysvítá tolik podtrhovaný původ člověka – ze země, půdy je zformován. *Adam* z půdy, půda je hebrejsky *adama* a do této půdy se člověk po zlomu ve 3. kapitole Genézis má vrátit. Tento vztah patrně vede některé slovníky k vymezení pojmu člověk především jako „‘*earthling*‘ or ‘*earth person*‘“⁴⁵, tedy k tomu, že člověk je především pozemšťan, bytost pozemská, vázaná k zemi. Zdá se tak, že etymologicky je člověk především spjat se zemí. Ovšem třeba Heller ze stejného důvodu nazve člověka „*červeňák*“⁴⁶. Oba pojmy, jak *adam*, tak *adama* jsou totiž dle Hellera odvozeny od stejného kořene, ‘-d-m, být červený, brunátný’⁴⁷. Tím jaksi samozřejmě v *adamově* jméně (či názvu) zaznívá také slůvko *dam* – krev. Souhrnně se tedy zdá, že *adam* je též pozemský člověk, vytvořený z červeného – tedy jeho bytí je nějak spjato s krví.⁴⁸

Patrně nejsilnějším a nejdůležitějším důrazem je to, že *adam* je „v obrazu Božím“⁴⁹. Toto tvrzení v prvním představení *adama* v Bibli opět zmíněno třikrát. Poprvé je řečeno, že Bůh chce stvořit *adama* ve svém obrazu, jako svou podobnost (patrně někoho kdo mu má být podobný, snad blízký). Dále se mluví o panování člověka nad ostatními živočichy – člověk má patrně zakoušet jaké to je být ten první a panovat, ale omezovat obraz Boží na toto by bylo asi málo. Patrně omezovat tento Boží obraz na cokoli, co lze pojmenovat či konkretizovat by bylo málo. Jde o otisk nezměrného, nezobrazitelného, všemocného stvořitele – a tak jako je nepopsatelný stvořitel, tak těžko je patrně popsateľný i jeho obraz. Snad z toho lze vyvodit jen tolik, že tento Bůh, vždy když se podívá na *adama*, patrně vidí něco, co mu připomíná jeho samotného, sebe. (Což by patrně mohlo též osvětlovat jeho láskyplné chování k člověku.) Snad nejjasněji v tomto tajemném pohledu na člověka vysvítá to, že právě tento obraz dává člověku nezměrnou hodnotu (minimálně pro Hospodina).

⁴⁵ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 1, s. 264.

⁴⁶ HELLER, Jan. *Hlubinné vrty: rozbory biblických statí a pojmů*. 1. souborné vyd. Editor Ema Suchá. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3. s. 250.

⁴⁷ HELLER, Jan. *Hlubinné vrty: rozbory biblických statí a pojmů*. 1. souborné vyd. Editor Ema Suchá. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3. s. 250.

⁴⁸ V úvahu ovšem přicházejí jiné i možnosti, člověk může být odvozen také třeba od slovesa „*podobat se*“, což velmi blízce souzní s jeho stvořeností „*jako podobnost*“ Boží.

⁴⁹ Gn 1,26 a 27.

Podobná slova v Genesis 9. kapitole 5. verši jsou též patrně argumentem pro krevní mstu, možná i pro celé Hospodinovo pátrání po prolité krvi člověka. Zdá se, že život člověka má pro Hospodina nevyvážitelnou hodnotu – ničím jiným. Zdá se také, že člověk ani po zlomu ve 3. kapitole Genesis tuto hodnotu „stvořenosti v Božím obrazu“ neztrácí, je tedy jeho neoddělitelnou součástí.

3.3 Pokračování výkladu Lv 1,2

O tomto člověku je zde tedy řeč a je tu i zdůvodněno, proč je o něm řeč, totiž: protože způsobuje přibližování. Člověk stvořený, stvořitelem milovaný, zároveň člověk pozemský a přitom člověk nesoucí v sobě něco z Boha se samozřejmě touží přiblížit – být blízko stvořiteli to je vlastně jeho přirozenost.

Jak již bylo naznačeno, po slově *adam* následuje makrosyntaktický signál „*protože*“ či „*nebot*“ a za ním jsou dvě verbální věty se slovesy v imperfektu. Děj se tedy opět rozbíhá, ovšem činitelem je zde již člověk – jeho činnost je později, v druhé větě vztahena na „*vás*“, tedy na všechny syny Izraele, tak to konstatuje Hospodin. Druhá věta shrnuje a zevšeobecňuje tu první. Obě věty jsou určitým způsobem paralelní – nebo alespoň podobné, obě začínají stejným slovesem ve tvaru aktivního kauzativu, první však ve třetí osobě singuláru, tedy vztahující se k člověku, druhá věta ve druhé osobě plurálu, vztahující se k synům Izraele. Synové Izraele tudíž dělají to samé, co dělá člověk, patrně tak jsou synové Izraele opravdovými lidmi, jsou zde s člověkem v podstatě ztotožněni (člověk je zde patrně považován za pozitivní hodnotu). Za povšimnutí stojí též, že Hospodin nikomu toto jednání nepřikazuje ani jinak nezdůrazňuje, jen ho prostě konstatuje, znamená to, že je přirozené, že se tak prostě děje.

Nyní tedy blíže k první z těchto dvou vět. Proč má Mojžíš v součinnosti s Hospodinem říci: „*člověk*“. „*Člověk, protože způsobuje přibližování z vás (či od vás) přibližovadla k Hospodinu*“. Člověk je tu tedy jeden „*z vás*“, synů Izraele. Také se však nějakým způsobem „*z vás*“ či „*od vás*“ vyděluje a to právě tím, že je to on, kdo „*způsobuje přibližování*“. Možná je tím ještě zdůrazněna kvalita člověka, protože on je zřejmě tím prvním, vyděleným „*z vás*“, tedy jakoby to byl člověk „*z vás*“, snad ten nejlidštější – nejautentičtější lidský „*vás*“, který toto dělá. Možná však je zde spíše vyjádřeno, že jde o „*člověka z vás*“ ve smyslu: Toto dělá „*jeden z vás*“, nebo „*ten, který je z vás*“. Toto druhé pojetí, zdá se, lépe koresponduje s druhou větou, kdy je jednání zevšeobecněno na „*vás*“, ale možná zde má být i onen důraz, že člověk – je tím prvním, kdo tak jedná. Patrně je však sousloví „*z vás*“ důležitým ve větě, protože je umístěno první za slovesem, dokonce tedy dříve než objekt přibližování.

Je však nutné též vrátit se ještě ke slovesu. Co tedy dělá, co je ta činnost a zároveň to první a tedy nejdůležitější slovo ve větě. Člověk „*způsobuje přiblížování*“ či přiblížení nebo blízkost. Tím, že je toto sloveso v imperfektu, zdůrazňuje již samo o sobě konající osobu – je tudíž důležité, že je to člověk. Zároveň je toto sloveso aktivním kauzativem od kořene *k-r-b*: blížit se, přiblížit se, být blízko. Kauzativní jednání vyjadřuje, že člověk se tak intenzivně, tak moc přibližuje (blíží), že jeho jednání působí až vně, na někoho či něco dalšího, čemu způsobuje přiblížení. Objektem, na který toto působení dopadá je patrně přiblížovadlo – toto slovo bývá sice překládáno jako dar, ale vzhledem k tomu, že je odvozeno od stejného kořene jako již zmíněné sloveso, je název přiblížovadlo nejspíš mnohem blíže významu jak etymologicky, tak snad též jeho užitím. Zde také vysvítá o co v celé druhé části verše, a tedy začátku samotné řeči jde – jde o přiblížování se, či o blízkost: kořen *k-r-b* se zde vyskytuje dohromady čtyřikrát, dvakrát ve slovesech a dvakrát v podstatném jméně.

Člověk je tu tedy jako ten, kdo usilovně projevuje snahu, snad touhu se blížit či přiblížit. Ke komu či k čemu? Patrně „*k Hospodinu*“, což je zde jakýmsi druhým přelomem, či hrotem věty. Proč však člověk způsobuje přiblížování přiblížovadla – zdá se, že jakoby se nemohl přiblížit k Hospodinu sám. Jakoby snad potřeboval jakéhosi zprostředkovatele – přiblížovadlo. A právě na takovémto zprostředkovatelském, či spíše spojujícím místě je toto slovo i ve větě. Na první pohled se zdá slovosled poněkud zvláštní. Přiblížovadlo je objektem působení přiblížování a je ze zvířat. Ve větě však není postaveno ani u slovesa, ani u zvířat, ve větě je mezi „*vámi*“ a „*Hospodinem*“ nebo přesněji: „*z vás*“ či „*od vás přiblížovadlo k Hospodinu*“. A snad taková je i jeho zástupná funkce.

Zároveň je tak vidět vztah přiblížovadla k oběma stranám. Je „*z vás*“ či „*od vás*“, tedy nejenže pochází z lidského světa, a nejen že ho přináší lidé ze svého – okolí či majetku, ze své blízkosti. Ono je z nich. Proto se s tímto přiblížovadlem mají snad též ztotožňovat. Je zde zřejmě patrný také směr. Přiblížovadlo jakoby směřovalo od lidí, někam jinam. (Ano, jsou zde dva paralelní výklady – či spíše předpoklad, že sousloví „*z vás*“ se může vázat jak k předcházejícímu, tak k následujícímu.) A na druhé straně toto přiblížovadlo směřuje „*k Hospodinu*“, nebo též lze říci je „*pro Hospodina*“. Tady se částečně ozývá, že by mohlo jít o ten již zmíněný dar, ale snad nejde o dar pro Hospodina, spíše o něco, co je „*pro Hospodina*“, nebo k tomuto stavu směřuje. Tedy něco, co se plně vydává Hospodinu.

Toto něco, co zástupně plně vydává svou existenci Hospodinu – je „*pro Hospodina*“. (A možná tím má být i člověku, který způsobuje jeho přiblížení, příkladem. Jak již bylo řečeno, možná se s ním má i ztotožnit.) Toto něco je ze zvířat. Není z lidí, Hospodin si nepřeje, aby přiblížování k němu člověk nepřežil. (Podobně snad mluví Leviticus 16. kapitola,

kdy Áron aby nezemřel, vchází ke svatyni doslova „v býku synu dobytka pro hřích a beranu pro vystupující“.⁵⁰) Přesto však je toto přibližovadlo ze zvířat člověku blízkých, která jsou ještě blíže definována jako především hovězí dobytek a brav. Je nebo snad má být tedy z jeho patrně nejbližšího okolí. Zajímavé je, že za Hospodinovým jménem (které je určitým druhým přelomem, ke kterému to přecházející směřuje a jak naznačuje též atnach v hebrejském textu), za tímto jménem navazují již právě ona zvířata. Možná to může posluchači naznačit, že ona nejsou Hospodinu až tak vzdálená, jak by se mohlo zdát z jeho významného zájmu o člověka. Výraznější je tu však patrně právě paralela „z vás“, jako první co jde po slovese, a „ze zvířat“ či „dobytka“, jako první co následuje po přelomu, kterým je Hospodinovo jméno – tedy snad jde o jistou identifikaci s těmi z koho je přibližovadlo.

Poslední věta je, jak již bylo naznačeno, určitým souhrnem věty předchozí. Přesto však význam předchozí věty rozvíjí. Říká: „způsobujete přiblížování přiblížovadla vašeho“ nebo též možno přeložit „způsobujete přiblížování s přiblížovadlem vašim“. Tato věta již jasně a samozřejmě oslovuje syny Izraele a rozšiřuje tedy jednání člověka na ně a to výslovně. Konfrontuje je s tím, že se to týká právě jich všech (ač každého jako člověka jednotlivě). Zdůrazňuje též to, co je hlavní, tím, že to opakuje. Je zde tedy již více než jasné, že jde o přiblížování, či o blízkost. (Patrně již mlčky je samozřejmé či blízkost. Hospodinovým jménem se tu zvláštním způsobem, zdá se, šetří.) Hospodin zde skrze Mojžíše říká synům Izraele, že se tak intenzivně, tak moc přibližují (patrně snad nejen snažně ale i efektivně, to vše se v intenzitě skrývá, nejde tu tedy o marné snažení se přiblížit). Tedy tak intenzivně se přibližují, že tím strhávají i svá přiblížovadla a způsobují jejich přiblížování. Je to aktivita, která začíná v nich samotných, avšak svůj efekt má až na onom přiblížovadle.

Což je tedy zopakovaná hlavní myšlenka minulé věty – způsobovat přiblížení vlastního přiblížovadla. Je zde však jedno nenápadné slůvko navíc, je to *et* před slovem přiblížovadlo, to v minulé větě nebylo. Toto slůvko může zdůrazňovat, že jde o akuzativ⁵¹ nebo jde o slovo „s“ jak ukazuje druhý překlad této věty. Potom by toto slůvko naznačovalo, že s přiblížovadlem se patrně přibližují i sami Izraelovi synové. Což by možná ještě lépe rozkrývalo hlavní účel přiblížovadla: totiž to, aby se přiblížili právě ti synové Izraele. A zdá se, že doopravdy právě jejich přiblížení je to, oč tu především jde. To, že jde o přiblížování již bylo vysvětleno. A tím, že věta začíná slovesem v imperfektu, tedy zdůrazňujícím osobu

⁵⁰ Lv 16,3

⁵¹ Pak zůstává otázkou, proč v předcházející větě není, ač důvody mohou být různé.

činící děj – „vy“, a věta také končí sufixem „vaše“, je patrné, kdo je ve středu zájmu. Jako hlavní zde proto vysvítá „vy“ a *k-r-b*, přiblížit se.⁵²

⁵² Pro plné pochopení opravdové funkce přibližovadla, by byl asi přínosný delší rozbor, který však patrně není pro souslednost počátků první a druhé Hospodinovi řeči nutný.

4. Lv 4,1: Uvozovací věta vypravěče (2. řeč Hospodinova)

(VV)a mluví intenzivně (promlouvá/vyhlašuje) (impf) Hospodin k Mojžíšovi
k říkání (aby říkal/řka)

4.1 Výklad Lv 4,1

Uvozovací věty, či spíše celý začátek řeči jistým způsobem kopíruje začátek (i úvod) první Hospodinovy řeči. Tato zkrácená varianta vůči začátku první řeči tedy možná vyjevuje samotné jádro, to co musí být řečeno, to nejdůležitější. Snad by se dalo říci, že se zde jedná o jistý souhrn toho, co bylo vypovězeno již v souběžné části první řeči. Co je tedy v tom jádru, co musí být znovu řečeno? A co naopak potřebovala vyjádřit pouze první řeč, co bylo třeba říci na počátku navíc?

Je zajímavé, že v této druhé řeči již Hospodin přikazuje Mojžíšovi přesně to samé, co dělá sám, již není ani u jednoho něco navíc. Jakoby se Mojžíš již naladil – nebo snad měl naladit – do naprostého souladu. Možná ještě spíše zůstává sladěn s Hospodinem v jedno ještě z předchozí řeči. Proto pravděpodobně není třeba dost věcí říkat. Hospodin již na sebe nemusí upozorňovat hlasitým voláním – nemusí Mojžíše jakoby přivolávat k sobě, protože Mojžíš již je připraven předchozím vlivem Hospodina na něj a je tedy patrně hotov poslouchat i plnit, co má. Tak ani v následujícím verši již nebude věta o tom, že Mojžíš říká. Ani jako potvrzení toho, že Mojžíš poslechne, ani jako konstatování toho, že jeho činnost splývá či se přímo spojuje s tou Hospodinovou v jednu. Přesto však Hospodin opět použije imperativ, Mojžíš patrně ač ovlivněn Hospodinovou řečí, nezačne sám od sebe mluvit to, co mu Hospodin řekl, nepodniká nic samostatně, ale teprve na Hospodinův pokyn. Zároveň posluchač je tímto opět ubezpečen, že Mojžíš je vskutku pověřen samotným Hospodinem k promlouvání těchto slov a tudíž, že jejich původ je doopravdy u Hospodina i že přicházejí skrze jeho zvoleného prostředníka.

To, že druhá řeč přímo navazuje na první, je znatelné také z toho, že vypravěč již nepotřebuje zmínit, odkud se Hospodin ozývá, odkud že mluví. Možná je to proto, že Mojžíš se nevzdálil a tak je stále na stejném místě, které už není třeba znovu určovat. Patrně zůstal na stejném místě, kam ho Hospodin zavolal a uvedl – jak duchovně (je připraven) – tak fyzicky.

Zároveň však toto místo, vnitřek stanu setkání, není třeba zmiňovat, protože posluchač již má vědět. I on má být už připraven předchozí řečí a vědět, odkud Hospodin promlouvá, kde se ozývá, jaké místo si zvolil, aby se tam dal nalézt, aby tam byla jeho sláva, aby se právě tam mohli synové Izraele k němu přibližovat. Má být nejspíše již jasné, jaké je tedy ono

zvolené místo pro setkání s Hospodinem, kam za ním směřovat, zkrátka takřkajíc: posluchač již má vědět, kde Hospodina hledat (či očekávat).

Co zde tedy, v onom jádru, zůstalo. Vypravěč tentokrát použije jen jednu větu, stejně tak Hospodin později použije pouze jednu uvozovací větu velmi podobného znění, jak již bylo zmíněno. Je to věta verbální (stejně tak jako ta Hospodinova uvozovací věta v druhém verši) a její sloveso je v imperfektu, tedy v popředí. Jde tu tak opět o aktuální dění. A Hospodin je tím, kdo toto dění rozpoutává, protože již samo imperfektum, jak již bylo zmíněno, staví do popředí osobu konající děj a zároveň hned za slovesem je jako podmět Hospodin. Jakoby tu tak na něj bylo upozorněno dvakrát, čímž je zdůrazněno, že on je tu ta hlavní postava. (Jde tedy především o něj a jeho řeč, která bude mít své důsledky v Mojžíšovi a především pak na syny Izraele.)

Hospodin „*intenzivně mluví (vyhlašuje)*“. To je ta jeho činnost, kterou začíná a uvádí vše do pohybu. Takový je i samotný význam tohoto slovesa, jde o naléhavé mluvení má „... *pohnout někoho slovem k činu nebo k zaujetí určitého postoje...*“.⁵³ Snad lze takové mluvení považovat přímo za Hospodinovu činnost, která má ve světě něco vypůsobit. (Hluběji je toto slovo i dle jeho výskytů rozebráno již u první řeči vypravěče.)

Hospodin takto mluví k Mojžíšovi. Je zajímavé, že až v téhle řeči jsou tyto dvě jména vedle sebe, z čehož vysvítá jejich vztah. Slyšitelně je zde Mojžíš Hospodinu nejbližší, hned vedle něj, což opět akcentuje jeho připravenost pro Hospodina. Tato připravenost snad dokonce umožňuje, aby byl Hospodin jmenován jako první – aby byl jakoby na svém místě – lépe řečeno: Aby mohl hned konat se svým nástrojem, Mojžíšem, co chce, musí být Mojžíš připraven. A snad je možné dodat i to, že dokud Mojžíš nebyl natolik připraven, musel na něj Bůh nejprve volat, a pak teprve s ním činit to, co zamýšlel, tedy mluvit k němu – čímž se v první řeči dostává Mojžíšovo jméno před Hospodina. Připraveností jakoby se sám Mojžíš dostával do plného řádu (a i vztahu – blízkosti s Hospodinem).

Co je však důležité, je, že Hospodin mluví nejprve směrem k Mojžíšovi, nevyhlašuje svá slova všem, mluví pouze k němu, jakoby k nikomu jinému mluvit nemohl. Celá tato síla, intenzita Hospodinova mluvení dopadá na Mojžíše. On je patrně prvním, kým toto mluvení musí pohnout. Až ono pohne samotným Mojžíšem, má on toto šířit a pohnout celou komunitou. Vyplývá zde nezbytnost Mojžíšovy prostřednické úlohy – i tato úloha však již byla více přiblížena v první řeči.

⁵³ HELLER, Jan. *Hlubinné vrty: rozbory biblických statí a pojmů*. 1. souborné vyd. Editor Ema Suchá. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3. s. 127.

Poslední částí je sousloví, často překládané jako „řka“. Jde o předložku „*k*“ nebo „*pro*“ a infinitiv constructus slovesa říkat. (Jak již také bylo zmíněno u prvního verše první kapitoly). Zkráceně tedy – Hospodin intenzivně mluví k říkání, jde tu o účel, Hospodin mluví, aby něco říkal. Používá tedy slova, lidskou řeč. Druhou možností je prosté – Hospodin mluví, aby řekl – dvojtečka. A to je apel pro posluchače, aby se zastavil a zbystřil sluch, protože nyní uslyší slova Hospodinova, tedy to nejdůležitější.

Protože předložky „*k*“ Mojžíšovi a „*k*“ či „*pro*“ říkání jsou si blízké (viz verš Lv 1,1). Je zde patrně ještě možnost, že již na tomto místě dává Hospodin najevo, že mluví k Mojžíšovi k jeho říkání. Neboli že tu slovy ovlivňuje Mojžíše za tím účelem, aby Mojžíš říkal slova. Tím by byla znovu opakovaně podtržena velká provázanost obou osob a jejich činností.

5. Lv 4,2: Uvozovací věta Hospodina a úvodní řeč

(VV) mluv intenzivně (promluv/vyhlas) (imper) k synům Izraele k říkání (abys říkal/řka) duše

(MS) neboť (protože)

(VV) hřeší (impf fm⁵⁴) (hřešíš) v omylu z (od) všech (celého) příkazů Hospodina (Z)

(MS) jenž

(VV) nejsou dělány (se nedělají) (impf) (A)

(VV) a dělá (činí) (pf m⁵⁵) z (od) jedné z (od) nich

5.1 Výklad Lv 4,2

Jistá souslednost či podobnost první a druhé řeči pokračuje i v tomto verši. Jeho uspořádání či struktura výrazně připomíná strukturu druhého verše první kapitoly, i když se částečně v některých aspektech liší. Co tedy zůstává podobné? Verš začíná Hospodinovým uvozením samotné řeči, i když zde je již první rozdíl. Totiž to, že toto uvození se omezí, nebo snad lépe řečeno jakoby stáhne do jediné věty. Zatímco první věta verše z první kapitoly⁵⁶ – patrně tedy ta důležitější – zůstává zachována, z druhé se stává infinitiv constructus s předložkou, čímž ještě nápadněji zrcadlí předchozí verš o Hospodinově počínání.

Po tomto uvedení opět následuje, jako samotný začátek Hospodinovy řeči k Izraelovým synům, jen jedno samostatné slovo, patrně jako jakési tvrzení. Toto tvrzení samo o sobě, nebo snad jeho výskyt právě zde, je opět zdůvodněno makrosyntaktickým signálem „*protože*“ či „*neboť*“ a následující větou. Za tímto přelomovým slovem následují opět verbální věty, ovšem tentokrát již ne jen dvě, ale tři a mezi nimi další makrosyntaktický signál. Struktura této druhé části je tudíž složitější, než tomu bylo v první kapitole.

Zajímavé je též, že se zde nevyskytuje ani jedno oslovení druhé osoby plurálu (na rozdíl od první řeči Hospodina), tudíž oněch synů Izraele, ke kterým má řeč směřovat. Zdá se skoro, jakoby se jich buď celá řeč netýkala, nebo, což je pravděpodobnější, tady zájem o duši, to co dělá duše, její vztah k příkazům Hospodina, a zájem o samotné tyto příkazy daleko přehluší snahu oslovovat samotné posluchače. Lépe řečeno snad mluvit o duši je mnohem důležitější, než oslovit komunitu. Nečekaná je též poslední věta, kde vystoupí jakási 3. osoba

⁵⁴ femininum

⁵⁵ maskulinum

⁵⁶ Lv 1,2

singuláru maskulina. Patrné však je, že v této části jde především a velmi silně o jednotlivce, ne o všechny „vás“, jak zdůrazňovala první Hospodinova řeč (Lv 1,2).⁵⁷

Mojžíš v Hospodinově řeči opět zmíněn není, opět zůstává jistým způsobem skryt v pozadí, jmenována je jen duše a Hospodin, tedy patrně hlavní postavy, o které na tomto místě (Hospodinu) jde a ještě půjde.

Zde začíná tedy sama druhá Hospodinova řeč. Jak již bylo zmíněno, začíná verbální větou, hlavní je tudíž opět dění a Hospodin sám toto dění spouští imperativem. Je to imperativ stejného slovesa, jako bylo to, které popisovalo Hospodinovu činnost v minulém verši. Bůh tak své vlastní konání předává Mojžíšovi, a to přímo rozkazem. (Nejde proto o Mojžíšovu samostatnou či z něj, nebo z jeho vůle vycházející činnost.) Mojžíš má tedy mluvit intenzivně k synům Izraele. Sám rozhybaný či pohnut Hospodinovým mluvením, má dělat to samé co Hospodin a nyní slovy pohnout syny Izraele. Kdo to jsou, či co to znamená, že jsou označeni právě za syny Izraele, je opět více přiblíženo již v druhém verši první řeči. Jsou to ti, jejichž bytí je v základě postaveno na zásahu samotného Hospodina. K tomu se přiznávají a od něj se odvozují. (Místy se skoro zdá, že jde o jakýsi zvláštní typ smlouvy, která nebyla nikdy ustanovena – či snad pouze jednostranným aktem Hospodina – a která tudíž přetrvává věky, jakoby nebyla závislá na lidském jednání, pouze snad na reakci jednotlivým synů, zdali své synovství chápou, a přijímají, snad tím i žijí.)

Potud byla tedy první Hospodinova věta k Mojžíšovi totožná s tou z první kapitoly. Nyní však nastává rozdíl, Hospodin už neříká Mojžíšovi „a říkáš“, ani jako potvrzení Mojžíšovi poslušnosti, ani jako potvrzení jejich společné součinnosti. Poslušnost Mojžíše i součinnost jejich mluvení je již patrně pro posluchače jasná. Absolutní souběžnost Hospodinovy činnosti s Mojžíšovou je vyjádřena i souběžně formulovanými větami. Zároveň se zdá, že Hospodin chce posunout důraz ještě na něco dalšího. Možná chce říci: „*mluv intenzivně k synům Izraele, abys říkal:*“ a vyvolat tak v posluchačích zvýšenou pozornost na to, co bude následovat.

Další možností však je, že Mojžíš má toto mluvit pro říkání, to znamená, že to, co vyhlašuje, je pro říkání, má se to říkat. Dokonce, jak již bylo toto spojení rozebráno v prvním verši první kapitoly, možná má Mojžíš promlouvat „k synům Izraele k říkání“, možná má svojí mluvou pohnout krom jiného i k říkání těchto slov. A právě zde může být položen onen

⁵⁷ Dokonce snad lze říci již v předstihu s odkazem na 27. verš 4. kapitoly, že stačí jedna duše a jeden příkaz – a může z toho být problém. I v této části převažující slovesa v singuláru, dávají vcelku jasně najevo, že zde je ve středu pozornosti jeden, či jedna (duše) se kterou se posluchači mohou snad ještě silněji, či spíše osobněji identifikovat.

odlišný důraz oproti druhému verši první kapitoly. Snad mají i synové Izraele v konečném důsledku říkat všechna tato slova. A říkat znamená též opakovat po Mojžíšovi a také slyšet. Jde tak o slova, která se mají říkat, a která mají být poslouchána? To by znamenalo, že jsou více než pokyny pro to co dělat, popřípadě co dělat, když... (za určitých okolností). Nešlo by pak pouze o samotnou realizaci těchto slov, ale již jejich naslouchání by něco znamenalo a patrně též v člověku něco měnilo či utvářelo. Znamenalo by to, že to nejsou slova, jen pro realizaci, ale též pro porozumění. Nejen pracovní postup, ale také slova nesoucí zvěst. (Tak je patrně nutné k tomuto textu přistupovat, protože i následující verše prozrazují, že patrně nejde o pracovní postup, protože v tom by některé detaily chyběly a některé věci byly naopak „zbytečně“ opakovány.) Jde tak, zdá se, o propracovaný Hospodinův proslov, který má s člověkem pohnout – jednak k poslušnosti a provádění daných úkonů (bez reálného podkladu by patrně vysvětlující slova neměla svůj smysl) a jednak k naslouchání a pochopení, snad i k opravdovému vnitřnímu pohnutí. Zůstává tak otázka – jaký je opravdový smysl těchto slov.

Jaké prohlášení však přichází v bodě největšího napětí, kdy posluchač tuší, že začíná samotná řeč, její obsah? Co zazní na místě, které má největší váhu, na začátku. Co má být prizmatem celé řeči a zároveň oznámením tak důležitým, že je zde okamžitě zdůvodněno. Opět jednoslovné: „*duše*“.

5.2 Slovo: duše

Co toto tvrzení však vlastně znamená? A co znamená právě zde? Je velmi výrazné, že především v počátečních zmínkách o duši, jde skoro vždy o sousloví duše živá. Opakuje se tolikrát, jakoby toto spojení mělo zůstat posluchači stále v uších: pokud je řeč o duši, je řeč o duši živé. A tak se právě toto stává snad první (a možná nejdůraznější) definicí duše, totiž to, že je živá. Jde tudíž o život a patrně i následujících textech půjde-li o duši, půjde o život především. Duše je tedy jak znakem života tak patrně též nositelem života. Zdá se, že je přímo vyjádřením života v organismu. Či je přímo sídlem života nebo živosti? Duše živá je též zmíněna hned u prvním pohybujících se tvorů, kterým dá Hospodin na Zemi vzniknout, je tím patrně dost jasně dáno najevo, že bez živé duše se nelze pohybovat, ani chovat jako živý. Ovšem slovo „*živá*“ (či místy též „*ta živá*“) je pouze adjektivum, podstatné jméno je zde duše, to, co umožňuje pohyb či projevy života, je tedy duše. Zdá se, jakoby šla duše se životem identifikovat, či možná ještě spíše byla něčím, co je ještě před životem, něčím, z čeho život jednotlivce vychází či pramení.

Duše živá se též výrazně pojí s předložkou *v*, což jakoby naznačovalo pojetí, že duše je něco uvnitř, čímž by si toto zřídlo života neslo každé hýbající se stvoření v sobě. (Též

později se o živých tvorech mluví jako o duši živé v mase.) O to zajímavější je, že ve druhé zprávě o stvoření, když Hospodin vdechne do člověka, doslova „*v chřípí jeho*“, tedy opět dovnitř, dech života, „*je člověk k (či pro) duši živou*“⁵⁸. Zdá se, že jde o jeho směřování, nebo dokonce o určení člověka Hospodinem. Člověk je tu k duši živé, člověk je tu, aby byl duší živou. Být živou duší je tedy patrně první určení pro člověka v druhé zprávě o stvoření (což je první místo, kde se slova člověk a duše setkávají). Zdá se, jakoby se již zde ozývala myšlenka, že by člověk živou duší být nemusel, že by to s ním mohlo být ještě jinak. O to důležitější zprávou pak je, že Hospodin opravdu člověka do tohoto stavu, či směřování uvádí.

Krom směřování či určení člověka, je zde též podtrženo, že on je *pro* duši živou. Tudíž živá duše je nějakým způsobem převažující či důležitější prvek, bez ní by byl člověk jen něčím zformovaným, až teprve ona duše zdá se být nositelkou života. Přičemž její původ je patrně v Hospodinově dechu – či Hospodinově činu, každopádně u Hospodina. Toto zřídlo života, které je zároveň tou hlavní, nejdůležitější částí člověka a též jeho určením, má svůj původ v Hospodinu. A to vlastně platí více či méně výrazně již od počátku – duše je vždy od Hospodina. I když ve druhé zprávě o stvoření člověka je tato vazba ještě silněji patrná.

A lze zde vysledovat ještě jednu vazbu. „*Člověk je k duši živé*“ a Hospodin vdechne dech „*životu*“ či doslova „*živých*“.⁵⁹ Jde o stejné slovo, „*živý*“, které je u Hospodina v plurálu a u duše v singuláru. Duše a Hospodin (či jeho dech) nějak souzní, mají něco společného, nebo alespoň podobného. Živost jako charakteristika duše je zcela jistě odvozená a závislá na živosti Hospodinova dechu či jeho vlastní. A zde se patrně již jedná o vztah – duše je živá podobně jako Hospodin, toto je k sobě váže. Zdá se tedy, že život, či živost je (krom samotné stvořenosti) základ vztahu s Hospodinem. Člověk je živý s ním, patrně ne tolik již bez něho. Tím by se duše stávala nejen zřídlem života ale určitým způsobem i místem počátku vztahu s Hospodinem. (S tím souzní i to, že člověk pouze zformovaný, nemohl být schopen vztahu, dokud se nestal tím „*k duši živé*“.)

Mezi Hospodinem a živou duší se též uzavírá smlouva. Z čehož patrně vyplývá, že duše je také něčím, co je schopno snad nějakým způsobem přijmout Hospodinovu smlouvu. Nebo možná lépe řečeno něco, s čím je Hospodin ochoten smluvně jednat. Takovou má pro Hospodina hodnotu. Představa, že Hospodin uzavírá takto smlouvu i se zvířaty je sice poněkud zvláštní, přesto se tak patrně děje (například v Genesis 9,12-17). Hospodin tak mluví především o jejich duších jako o těch, s kým svou smlouvu ustanovuje. Od duše se však

⁵⁸ Gn 2,7

⁵⁹ Gn 2,7

patrně očekává nejen schopnost smlouvu recipovat, ale dokonce se k ní nějakým způsobem postavit, reagovat. Tak dle Genesis 17,14 se právě duše „odřezává z lidu“ pokud někdo poruší smlouvu o obřízce. Zdá se, že jako je duše ten důležitý prvek, který Hospodin volá ke smlouvě, tak zároveň právě ona je tím opět důležitým, přímo zásadním prvkem, na kterém se projeví důsledky, pokud je smlouva porušena. Duše je tedy v neposlední řadě patrně též určitým jádrem (daného stvoření) se kterým se smlouva uzavírá. Je schopna smluvního jednání, v určitém smyslu slova snad lze nazvat i smluvním partnerem. (Což by možná šlo opět přiřadit i jako další vztahový aspekt duše.) Duše je tak patrně něčím s čím lze uzavřít smlouvu, tedy též smluvním partnerem.

5.2.1 Otázka vazby duše a krve

Dalším výrazným rysem je vazba duše a krve. Zdá se, že se pojetí tohoto lehce posouvá a to i v rámci samotné tóry. První zmínka o něm je již v Genesis 9. kapitole. Hlavní svědectví zde patrně podává čtvrtý verš, který mluví o nejedení „*masa v duši jeho krev jeho*“. Pro tuto práci není až tak zásadní, jde-li o nejedení takového masa či samotné nejedení krve, i když obě varianty jsou zde možné. Důležitý je zde jakoby samozřejmý ohlas toho, že krev je v duši. Písmo zde samozřejmě počítá s tím, že náplní duše je krev. A podle následujícího verše se zdá, že duše bez krve ani nemůže být. Jakoby byla skoro s krví ztotožněna. V tomto verši⁶⁰ je použito třikrát sloveso pátrat, vždy ve stejném tvaru: Vždy je patrně subjektem sám Hospodin. První je „*krev vaši pro duše vaše vypátrávám*“ poslední pak „*vypátrávám duši člověka*“. Hospodin tedy pátrá po lidské duši, natolik je mu cenná! A pátrá po ní tak, že pátrá po krvi. Jak více lze krev s duší významově sjednotit? Zdá se, že krev, je jakýmsi viditelným znakem duše (nebo snad tím, co po ní zbude). Tedy krev je tím co jde vidět a vypátrat prvořadě, přestože tím hlavním, po čem se pátrá a k čemu pátrání směřuje, je duše.

Zajímavý je i prostřední výraz pátrání a to „*vypátrávám ho*“ či „*vypátrávám nás*“. Tato dvojí možnost čtení může posluchače poněkud zmást, po kom vlastně Hospodin pátrá. Po člověku? Po něm samém? Snad je zde naznačen směr, kterým se ubírá následující verš, když opakuje, že člověk je stvořen v obrazu Božím. Proto je člověk tolik důležitý a především jeho střed (vnitřek) či život – jeho duše a tím také krev, její nepostradatelná náplň, její zvenčí postihnutečný znak.

Otázkou však zůstává, lze krev plně ztotožnit s duší? Zdá se, že Deuteronomium 12,23 to takto vyjadřuje „*krev je duše*“. Ještě patrně mírně odlišný pohled je v Leviticu 17,11.

⁶⁰ Gn 9,5

Začátek tohoto verše podává totiž, zdá se opačnou verzi a to, že duše těla je v krvi. Přičemž závěr toho samého verše se opět vrací k vyjádření, že krev je v duši. Podobně zdvojené prohlášení je i ve 14. verši (ačkoli slovníky se na tato slova již neodkazují). V závěru tohoto verše je „*duše všeho těla krev jeho (je)*“ v úvodu však opět „*duše všeho těla krev jeho v duši jeho (je)*“. Jde tedy bezesporu o vcelku tajemné vyjádření, patrně velmi závažné, pro to, kolikrát je opakované, zároveň však velmi těžko proniknutelné. Posluchač se tu patrně setkává s něčím, co je pro něj nedosažitelné, a proto se snad Hospodin (jde o jeho řeč) zdráhá podat jednoznačné vyjádření, které by vzbudilo jednoznačnou představu. Zdá se, že tu více způsoby – někdy až protichůdnými – vyjadřuje a tvaruje představu nebo něco, co se snaží předat posluchači, ačkoli je to patrně jemu ne plně předatelné. Posluchač zde patrně stojí u čehosi, co je jako jádro života – duše a krev. Jejich vazba je neskutečně důležitá, patrně též velmi pevná, avšak právě tak těžko uchopitelná.

Pokud se jako posluchač pokusím zaslechnout co nejpřesněji a rozeznat, co se zde Hospodin snaží vyjádřit i se zaměřením na ostatní zmínky z 1. i 5. Mojžíšovy, docházím patrně k něčemu, co nejvíce naznačuje ono nejdelší citované místo. Duše je krev těla, tím pádem je v těle (a tak snad i v duši). Zároveň duše je krev (Hospodin po ní pátrá a spojuje ji s duší patrně, i když je mimo tělo), avšak přitom je krev v duši. Tedy jak se zdá, ne tak, že by duší krev byla jen, dokud je v duši, ale ona je zároveň určitým způsobem duší a zároveň v duši. Jakoby snad krev byla náplní duše a přitom jejím hlavním vyjádřením – co to je. Tedy snad jakousi identifikací, jak duši vnímat. (A to by mohlo být srozumitelné i pro dnešního posluchače, protože i on má ke své krvi často silný, vyhraněný vztah.) I toto se však zdá jako nedostatečně vystihující popis tajemství duše a krve. Patrně nezbyvá v konečném důsledku než se smířit s přijetím vztahu duše a krve jako plnohodnotné „v“ a plnohodnotné „je“. (Což byly dva hlavní či nejjasnější důrazy.)

5.2.2 Spojení duše, krve a smíření (dle Lv 17,11)

Pro téma hříchu a oběti za hřích bude patrně Leviticus 17,11 jedním z důležitých míst. V okolním kontextu, který je převážně o nepojídání krve, tento verš podává zajímavé svědectví nejen o vztahu krve a duše, ale tematizuje též smíření, zproštění vin. Ukazuje jak je téma duše, krve a smíření přímo propojené. (A dává to i svůj smysl – krev identifikovaná s duší může přinést smíření pro duše.) Zároveň tu vyvstává další možný důvod onoho zmatení co je v čem – možná v samotném textu nejde až tak o to, definovat je-li duše v krvi či naopak, ale o to, orámovat sdělení slovem duše! Tedy zdůraznit o co zde opravdu jde. Toto slovo je ve

verši užito třikrát, což znamená nejčastěji. Patrně též jde o to zdůraznit, kdo potřebuje smíření, a zároveň, odkud jediné může smíření vzejít – z duše.

Pro důslednější rozbor tohoto verše zde použiji opět pracovní překlad – tentokrát však volnější: „*Protože duše těla v krvi (je). A já dávám ji (dle rodu jde o krev) pro vás na oltář pro smíření na duše vaše. Protože krev (je) v duši. Smiřuje.*“ Hospodin sám se zde staví do role kněze. Dává tím snad najevo, že právě od něj má veškerá kněžská činnost svůj vznik. Jakoby byl tím prvním a největším knězem svého lidu. Patrně on první nejvíce chce smíření a pečuje o smíření. Jako kdyby si přál sám zastupovat svůj lid, i před sebou samým. Staví se jako jejich největší obhájce. On sám tak dává krev (ve které je snad duše?) pro svůj lid na oltář a pro smíření na jejich duše. Vyjadřuje zde Hospodin, že dává krev pro lid na oltář a tento čin je pro smíření na jejich duších? Paralelní předložky vytvářejí zvláštní strukturu. Stojí tu jakoby paralelně „*pro vás*“ a „*pro smíření*“ a „*na oltář*“ a „*na duše vaše*“. Má tento náznak paralelismu vysvětlit, že to, co dělá Hospodin pro ně na oltáři, dělá vlastně pro smíření na jejich duších? Patrně ano. Lze však jít ještě dále a říci, že Hospodin dává krev (a tím snad i duši) nejen na oltář, ale též na duše, a to pro smíření? Zkráceně, jde o otázku, zdali zde Hospodin pouze vysvětluje konání na oltáři, to jest jeho dopad na duše, nebo mluví přímo též o svém konání na těch duších. Probíhá smíření tak, že Hospodin v krvi dává na duše jinou duši?

Celý verš končí zvláštním argumentem: „*Protože krev (je) v duši. Smiřuje.*“ Tento argument či zdůvodnění se zdá, že se váže na krev danou na oltář. A proto, že ta krev, ona je v duši, patrně tedy pro její identičnost s duší, proto smiřuje. Zdá se, že právě totožnost s duší, dává krvi smiřující potenciál. (Jsou-li však slova „*pro smíření na duše vaše*“ vysvětlením Hospodinovy činnosti, či jejím dotažením, zůstává otázkou.)

5.2.3 Další podněty ke slovu: duše (obohaceno o diachronní vstupy)

Dalším aspektem je důraz na duši jako na individuum (jak velmi podnětně zdůrazňuje profesor Heller v Hlubinných vrtech) nebo snad lépe řečeno individuální život. Heller tuto „*individualizaci*“ klade až do dalších vrstev sémantického vývoje⁶¹, ovšem při synchronním pohledu může docházet i k posunu v tomto vnímání.

První (určující) výskyt ve 20. verši 1. kapitoly Genesis sice říká: „*hemží se vody havěti duši žijou*“, což by mohlo snad posluchače lehce táhnout k otázce, je-li ta duše jedna. Což však není příliš opodstatněné, protože i havěť je v jednotném čísle. Hned následující verš pak

⁶¹ HELLER, Jan. *Hlubinné vrty: rozbor biblických statí a pojmů*. 1. souborné vyd. Editor Ema Suchá. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-083-3. s. 164.

hovoří o tom, že byla stvořena „*každá duše ta živá*“ (nebo „*všechna duše ta živá*“), čímž dotvrzuje, že duše je pro každého jednotlivce. – Je „*každá*“, tedy individuální. Zdá se tak, že při synchronním pohledu, je nejprve zdůrazněno, že duše je živá. To má posluchač „strávit“ prvotně a především (jako hlavní definici). A po té je mu dotvrzeno, že duše, ta živá, doopravdy je individuální.

Teologické slovníky, především New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, shrnují pojem duše ponejvíce do tří slov a to jsou život, dech a touha.⁶² O vazbě ke slovu život již jsem se zmiňovala vícekrát. Touhu bych pak podřadila pod toto slovo, je totiž přece samozřejmým projevem života, nebo snad dokonce bych ji se životem přímo ztotožnila. Touhy zde zmiňované mají široké pole významů, od ryze fyzických, i zvířecích, po projev vztahu k Bohu, proto bych je nazývala spíše projevy či lépe – vyjádření – života. Jsou něčím, co ze života vychází, a je-li duše centrem života, s čím mohou být více spjaty.

Důležitým slovem, které nebylo ještě v souvislosti s duší zmíněno, je dech. A to snad právě především ve vztahu k člověku. Člověk je pro duši živou až, když do něj Hospodin dýchne (či dýchá) dech živých. Hospodinův dech (či čin) je počátkem nové existence člověka. Člověk již není forma z hlíny, ale je pro duši živou. O čemž však bylo též již více zmíněno dříve. Zajímavé je, že při vzniku ostatních duší, ještě předtím, není potřeba dechu zmíněna. Proto bych snad Hospodinovo vdechnutí, vnímala spíše jako zvláštní péči o člověka, nebo nějaké specifikum člověka a možná i lidské duše, snad dokonce jako původ, původ jakoby přímo zvnitřku Hospodina. Hospodin jakoby do člověka vkládal něco přímo ze sebe (což snad odráží zprávu o stvoření člověka v Božím obrazu). A právě tak se člověk dostává do stavu kdy je „*pro duši živou*“⁶³.

Dech je však s duší spojován patrně především kvůli kořeni slova, který nejspíše s nadechnutím či oddechnutím si souvisí. Jako sloveso takového významu je však ve Starém zákoně užit pouze třikrát! A navíc se objeví až mnohem později než samotné slovo duše. Souhrnně tedy předpokládám, že vazba dechu na duši ze synchronního hlediska není příliš silná a jde spíše o speciální Hospodinův niterný vklad do člověka, který člověka mění.

Pro porovnání diachronního pohledu ocituji slovník: „*Comparable roots in Ugar. and Akk confirm the basic biblical meaning for nepesh to be 'breath' (as do the three verbal*

⁶² VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 133.

⁶³ Gn 2,7

*instances, Exod 23:12; 31:17; 2 Sam 16:14). ... Since breath is tantamount to life itself, nepes essentially means 'life' on numerous occasions...*⁶⁴

5.2.4 Shrnutí slova: duše

Zdá se tedy, že samo použití slova duše již naznačuje mnohé z toho, o čem bude ještě řeč. V pokusu nějak shrnout popis slova duše je tedy nutno říci, že jde především o život, a to individuální. Je to centrum života a je ve vazbě, či možná přímo v závislosti na Hospodinu. Je to též vnitřek (i jisté určení). Je to centrum vztahu a také s ní lze uzavřít smlouvu a na ní se zároveň projevují důsledky porušení takové smlouvy. Duše je též velmi silně vázána na krev, až k určitému ztotožnění – krev je jakoby náplní i vyjádřením duše.

5.3 Pokračování výkladu Lv 4,2

Slovo duše, či právě jeho užití zde, je zdůvodněno a to tím, že hřeší (a také, že hřeší ze všech příkazů Hospodina). Na to, co je zde říkáno, lze tedy nahlížet dvěma způsoby. Jednak jako na prosté oznámení, a to oznámení naprosto šokující, které patrně má posluchačem otřást, nenechat ho v klidu, též již tím jak je formulováno, tato první věta totiž mluví o všech příkazech Hospodina. Posluchač je tak konfrontován již zde, na počátku, s tím, a by se nejprve zaměřil na duši (která je větě předsazena), na individuální život, na zřídlo života pocházející od Hospodina a nějak závisející na Hospodinu, na nitro, centrum vztahu s Hospodinem i smlouvy a hned následně je konfrontován s tím, že právě tato duše hřeší. Hřeší v omylu (možná o tom ani neví) a hřeší ze všech příkazů Hospodina. Zdá se, že tento nejniternější život, který má svůj počátek (pramení) u Hospodina se od Hospodina odklání a to snad dokonce od všech jeho příkazů. (Naskýtá se otázka, zdali je takovýto odklon od počátku vlastního života přežitelný. Možná do toho vnese více světla bližší ohledání slova hřešit.)

Nyní je však třeba zmínit ještě onen druhý způsob nahlížení na celou tuto větu, a to že jde o argument. (Přičemž je patrně dobré podržet v pozornosti oba pohledy, jak to, že jde o oznámení, brané jako první věta, kterou posluchač slyší, tak též, že jde o argument.) Tedy, že slovo duše je zde říkáno právě, protože tato duše hřeší. Posluchač se má právě nad tímto slovem, nad tímto zřídlem života zamyslet, protože ona je zároveň subjektem hřešení. To je nejspíše vlastním důvodem, proč je o ní řeč právě zde. A zdá se, jakoby to byla její

⁶⁴ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 133.

samozřejmá vlastnost: „*duše, protože hřeší*“⁶⁵. Jakoby to nemohlo být jinak, jakoby zde byla sdělována určitá danost, samozřejmost. (Makrosyntaktický signál „*protože*“, znamená, že se tak děje, oproti signálu „*jestliže*“, který by znamenal pouze možnost – že se tak může dít.) Pro posluchače je to možná naopak velká nesamozřejmost. V každém případě je to však jistě jedno z klíčových sdělení, protože je tím prvním co se o duši dovídá. V této Hospodinově řeči (skrze Mojžíše) je patrně nejdůležitějším, tím o čem chce mluvit: duše, a to právě proto, že ta hřeší.

Sloveso hřešit je zde v třetí osobě ženského rodu imperfekta. Jde tedy o děj probíhající v popředí zájmu a zároveň zdůrazňující osobu konající děj. Důraz kladený na duši tak patrně nebyl mylný, ale i zde se potvrzuje, ostatně stejně tak důraz na sloveso hřešit. Patrně je na místě dodat ještě nedokonavost, či jistou neukončenost tohoto děje, což ještě prohlubuje hrůzu vlastního sdělení. Zdá se, jakoby duše hřešila neukončeně – tedy snad až „*stále*“?

Dalším zajímavým okamžikem je, že užitý tvar slovesa je shodný s druhou osobou mužského rodu (jak je tomu v imperfektu tohoto kmene běžné). Proto by tento úsek šel přeložit též „*protože hřešíš*“, čímž by byl posluchač okamžitě do děje přímo vtažen, lépe řečeno dokonce přímo osloven. (Toto „*ty*“ by se pak snad dalo identifikovat se „*synem Izraele*“, kterým je tato řeč adresována.) Též by tím ještě jasněji bylo určeno, o čí duši patrně jde, byla by zde spjata s hřešícím „*ty*“. Takové „*ty*“ by pak pro posluchače bylo jasně nataženým ukazovákem, před kterým nelze jen tak uhnout, vlastně čímsi definitivním – snad definitivním setkáním se sebou samým. (K čemuž však text v posledu patrně především chce vést.)

5.4 Slovo: hřích

5.4.1 Diachronní podněty ke slovu: hřích (i hřešení)

Zde použité sloveso hřešit má patrně nejširší významové pole ze všech slov používaných pro provinění či něco podobného. Má dokonce někdy – dle slovníků – „*neteologický význam*“ (například v knize Soudců 20,16) a jde o význam především minout (cíl)⁶⁶. Otázkou však zůstává, je-li tento obsah slova hřešit původní, či dokonce prvotní, nebo spíše až odvozený od onoho „*teologického*“.

⁶⁵ Lv 4,2

⁶⁶ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 2, s. 88.

Dále popisují slovníky hřích jako čin spojený s důsledky. Jakoby se tak hříšník ocitl v oblasti (sféře), která ho obklopuje a přináší naň katastrofu. Spjatost hříchu a smrti je zde též zdůrazněna. Kdo se nachází v oblasti hříchu, musí zemřít (možná by se dalo říci též, umírá). Tato oblast však neovlivňuje jen viníka, ničí i jeho dům – rodinu, a to dokonce po generace (s odvoláním na verš 1. Královská 13,34).⁶⁷ Krom toho, že vliv hříchu překračuje historii, zamořuje dokonce i zemi⁶⁸ (nejen její obyvatele). Hřích se tedy zdá být něčím velmi nebezpečným. Dalším akcentovaným místem je, že pro hříšníka je Hospodinova blízkost nebezpečná (jakoby urychlovala nástup následků hříchu, smrt). O to zajímavější je, že pro smíření hříšník musí do Hospodinovy určité blízkosti přijít. Nabízejí se otázky – je to pro něj nebezpečné? Riskuje hříšník svůj život, když přináší obět? Ale to již patří k následujícím veršům.

Potvrzuje se zde myšlenka, že takový odklon od Hospodina jako počátku života duše, tato duše nemůže dlouhodobě přežít. Co je však zarážející, v hříchu se patrně dostává až do takového stavu, kdy je pro ni i blízkost jejího původce života smrtelně nebezpečná. Zdá se, že hřích jako takový (bez rozlišení vůči komu byl spáchán) převrací vztah duše a Hospodina v opak, takřka „naruby“.

5.5 Pokračování v synchronním výkladu – slovo: hřích (i hřešení)

Pro ještě větší přiblížení se pokusím popsat hřích a hřešení jak je představuje Písmo od počátku. První výskyt tohoto slova je ve čtvrté kapitole knihy Genesis. Je zde jaksi ojedinelý, vlastně jediný v prvních jedenácti kapitolách. Přesto patrně k představení člověka nějak patří a asi i proto je i hřích představen posluchači právě zde, u prvního člověka, který se narodil. Slovo hřích použije přímo Hospodin a zdá se, že chce o tomto Kaina a snad i posluchače informovat – že něco takového je, a jak to může být ohrožující. Zajímavé je, že je tu hřích možná až personalizován, jakoby byl čímsi živý. Snad i to je způsob, jak posluchače ještě více upozornit na nebezpečí, možná je tím však naznačeno ještě něco víc. Třeba to, že hřích na sebe váže něco, co posluchač není schopen dohlédnout. Že plná realita hříchu je posluchači velmi těžko dostupná a že by měl snad očekávat za tím, co jako hřích vidí, ještě něco, co je

⁶⁷ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 4 s. 312.

⁶⁸ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001.. ISBN 08-028-2335-1. v. 4 s. 314

jeho očím nedostupné. Patrně jde o jakýsi spirituální obsah slova hřích, který chápe jen Hospodin a snaží se o něm sdělit posluchači to, co je pro něj důležité. Pracovní překlad 7. verše 4. kapitoly by mohl znít takto: „*zda-li ne jestliže způsobuješ dobro nesení a jestliže ne způsobuješ dobro k (pro) vchodu hřích ležící a k tobě dychtění jeho a ty vládneš v něm*“.

První, co patrně posluchače zarazí, je, že o hříchu se zde stále vypovídá v mužském rodě, přestože je ve tvaru ženského rodu. Snad to má opět odkázat na pro posluchače těžkou postižitelnost toho, co je hřích (a s tím spojenou těžkou dohlédnutelnost důsledků hříchu – kterou patrně prožil i Kain). Za druhé to může odkazovat též na něco, co stojí za viditelnou skutečností (či zkušeností) hříchu (jakési kořeny). Hřích zde souvisí s činěním, rozhodně však nezůstává pouze činem, což je patrně důležité si uvědomit.

Hospodin na tomto místě patrně předkládá dvě varianty týkající se způsobování a nezpůsobování dobra. Z toho, že celé sdělení uvádí slovy „*zda-li ne*“, lze usuzovat, že Hospodin jakoby očekával, že Kainovi (a snad i posluchači) jsou tyto následky jejich činění již samozřejmě známy. Jakoby něco ve stvořeném člověku o tomto všem již mělo vědět. Jakoby Hospodin verbalizoval něco, co snad stvořený člověk spíš nechce vědět, než neví?

Kainovi je zde říkáno, že pokud způsobuje dobro, výsledkem je „*nesení*“. Zdá se, že by toto nesení mohlo mít dva významy. Buď ten, že Kain ponese ono dobro, které způsobuje. Což by patrně bylo pro něj pozitivní, snad příjemné, a stálo by to v zajímavém protikladu vůči jeho pozdějšímu nesení viny, která je pro něj veliká a zdá se, že je problém ji unést. Druhý význam by mohla být skrytá výpověď o činnosti Hospodina: Tedy že Kain bude nesen samotným Hospodinem při onom způsobování dobra – což by mohlo být zase v určitém důležitém protikladu vůči vztahu s hříchem v druhé variantě, která je zde předložena.

První varianta, způsobování dobra, tedy být dobrý v kauzativu – neboli být dobrý až kauzativně, se zdá být jediná možnost jak se uchránit před hříchem. Je však něčeho takového člověk zrozený na zemi vůbec schopen? Není tak ono nesení skutečně odkazem na Hospodina, který jediný snad má možnost v tomto člověku nějak záhadně pomoci a nést ho v onom způsobování dobra? Pak by tato činnost byla možná jen s Hospodinem a jaksi samozřejmě souvisela se vztahem s Hospodinem. Co se týče přímo hříchu, je zde jasně postaven proti způsobování dobra, je to patrně něco jako jeho opozitum (snad také něco, co je s ním neslučitelné).

Jak je hřích popsán dále? „*A jestliže ne způsobuješ dobro k(pro) vchodu hřích(u) ležící a k tobě dychtění jeho a ty vládneš v něm*.“ Slova a formulace o dychtění a vládě, patrně posluchači připomenou velmi podobná slova řečená ženě o jejím vztahu k muži na konci předcházející kapitoly (tam však ona dychtí, on vládne). Možná zde má posluchači vytanout

na mysl, že tedy při nezpůsobování dobra se Kain dostává do vztahu se hříchem. Popřípadě se dostává do něčeho, co je popisováno připodobněním k tomu nejbližšímu vztahu, který člověk na zemi má. Je tedy hřích subjektem vztahu? Jak moc lze hřích personalizovat? Nebo je tu jen popisována jeho schopnost prolnout člověka jako nejbližší spolučlověk?

Při nezpůsobování dobra se též hřích patrně okamžitě dostane ke vchodu a leží tam. Kain ho má tedy hned u svého vchodu, otvoru, čímž je ohrožován. Text by však šlo chápat i jako: „*k vchodu hříchu ležící*“. Potom by patrně ležícím byl sám Kain, který se takto – nečiněním něčeho – uložil k vchodu do hříchu. Další části již jsou vcelku jednoznačné. Ke Kainovi se upírá dychtění hříchu. Hřích dychtí, projevuje se tedy jako něco živého (mající subjektivitu). Může pak být hřích chápán jako personalizované zlo? A na závěr Kain vládne v hříchu. Jakoby to byla nyní spíše oblast. Pozitivní zde je, že Kain nemá být hříchu podřízen, ale patrně i v tomto hříchu má nějak vládnout.

Zdá se však, že zde mohlo dojít k dalšímu posunu. A to ne nějakou akcí Kaina, ale samotným dychtěním hříchu. Skoro jakoby něco, co má začátek v nezpůsobování dobra a začíná u vchodu, již samou činností hříchu končilo tím, že Kain je „v“ hříchu. Možná je Kainův prostor vlády nyní omezen na hřích. Možná je sám Kain omezen na bytí „v“ hříchu, jako jeho prostoru. Hřích se tak jeví jako činný partner, kterým je možná Kain obklopen či pohlcen. A přesto v něm nějakým způsobem vládne. Kain tedy patrně zůstává vládnoucí složkou, ač pohlcen.

Již na tomto místě je posluchač obeznámen se dvěma slovy týkajícími se vládnutí a panování. První z nich, zdá se, označuje spíše výkonnou vládu, nebo činění řádu, oddělování, a je spojováno v počátku s vládou slunce a měsíce ve dne a v noci (tedy v prostoru jejich vlády). Od tohoto slovesa jsou odvozena též slova jako panství či říše. Druhé sloveso je spojeno s panováním člověka a patrně jistým způsobem souvisí s podobou či obrazem Božím. U Kaina je použito první sloveso. Nejde tedy o panování jako takové. Jinými slovy, patrně zde posluchač nezaslechne až tak, že by Kain panoval nad hříchem, jako někdo, kdo ho ovládl a je nad ním, či mu bylo svěřeno panování shora. Kain se zdá být mnohem více někým, kdo pouze vládne, rozlišuje, dělá jistý řád v určitém teritoriu. Lze z tohoto snad usuzovat, že celá sféra vlivu, či vlády Kaina se stává takto hříchem, či sférou hříchu? (Zajímavé je též, že je v této kapitole později tematizován Kainův odchod od Hospodinovy tváře – po jeho provinění, což je naprostý opak toho, co se děje při smíření.)

Další setkání s kořenem slova hřešit je až v Genesis 13,13. Jde o pouhé oznámení, že muži Sodomští jsou „*zlí a hříšní pro Hospodina nadmíru*“. Otázkou je, zdali je tu důležité pořadí jednotlivých slov. Potom by přicházelo v úvahu, že zlí, vyjádřeno ve vztahu

k Hospodinu znamená hříšný. Jinými slovy, že zlo, pokud ho vztáhneme nějakým způsobem k Hospodinu, znamená hřích. Neboli že v Hospodinových očích je zlo nazváno hřichem. Druhá možnost je, že jde pouze o dvě synonymní vyjádření vedle sebe, tedy, že zlý a hříšný jsou synonyma. Oproti tomu hřích a způsobování dobra jsou protiklady, jak je patrné z předešlého výskytu stejného kořene. Slovo hřích tedy dostává stále jasnější obrysy. Zajímavé je, že je stále vztahováno k Hospodinu – předtím to byla jeho řeč, zde je hříšný „*pro Hospodina*“. Zdá se, že jde o zlo nazírané ve vztahu k Hospodinu.

Ve 20. verši 18. kapitoly mluví o hřichu Sodomy a Gomory opět Hospodin. (Tentokrát pro tato místa s fatálními důsledky.) Je to tedy patrně Hospodinovo „názvosloví“. Anebo má posluchač spíše vnímat, že je to právě Hospodin, kdo vnáší rozlišení hřichu, poznání? Patrně je Bůh i tím, kdo hřích nejvíce vnímá. Hospodin mluví o křiku, neboť je mnohý, a hřichu jejich, neboť je „*těžký*“ nadmíru. To, co vystupuje či jde k Hospodinu, je jen křik nebo úpěnlivé volání, přesto Hospodin nejprve mluví o křiku i hřichu. Zároveň popisuje tento hřích jako těžký. (Hřích tedy doopravdy nejspíše souvisí s tíhou, váhou.) To znamená, že Hospodin onen hřích nejen vnímá zvenčí, jakoby ho viděl, ale přímo vnitřně. Zdá se, že Hospodin sám vnímá i tíhu toho hřichu, zatímco ti, kdo ho páchají nikoli. Hřích se tedy vlastně před Hospodinem nemůže skrýt, protože Hospodin jej vnímá – zdá se skoro až tak, jakoby ho sám nesl. (A těž – zároveň s křikem – patrně dokonce ovlivňuje Hospodinovo jednání, vyvolává snad z pohledu těchto veršů až Hospodinovu reakci?)

Ve 20. kapitole Genesis se vyskytuje tento kořen hned třikrát a poprvé ho užije znovu Hospodin, když rozmlouvá s abimelelem ve snu ohledně Sáry, kterou si abimelek vzal. V této řeči na sebe Bůh dvakrát upozorní zájmemem já, jde tedy o něco, co se ho přímo týká, v čem je zainteresován. Zároveň zde říká, že je to on, kdo brání abimeleka „*od hřešení ke mně*“⁶⁹ (k Hospodinu). Pro Boha tedy patrně nejde především o hřích vůči Sáře nebo vůči Abrahamovi, pro Hospodina je hřešení jako takové patrně především hřešením vůči jemu samotnému. Hřích je tak něčím co v první řadě zasahuje vertikální rozměr života člověka. Je také něčím existujícím samo o sobě, nejen v porušených vztazích. Zdá se tedy, že hřích je čímsi konkrétním, existujícím, ne jen pouhým abstraktem či pojmem.

Mezilidská rovina není zamlčována, je však upozaděna, jakoby až na druhém místě. Na tomto místě ji vnáší řeč abimeleka. „*Co děláš k nám? A co hřeším k (pro) tobě?*“⁷⁰ Druhá otázka patrně znamená výčitku – jak jsem se prohřešil vůči tobě? (To naznačuje též

⁶⁹ Gn 20,6

⁷⁰ Gn 20,9

ČEP.) Mohla by však být též otázkou, co pro Abrahama znamená abímelekovo hřešení, protože Abraham se staví zdánlivě netečně. Nechá abímeleka hřešit nevědomě, nezastavuje ho. Na tomto místě je posluchač opět konfrontován s tím, že hřích může být patrně i zcela nevědomý a na jeho významu se tím zřejmě nic nemění.

Dále abímelek říká „*neboť způsobuješ přijít na mně a na království (kralování) moje hřích veliký činy jenž se nečiní (nedělají) činíš při mně*“⁷¹. (Je zajímavé, že vcelku důležitá sdělení o hříchu jsou vložena do úst cizího krále. Přesto se však projevuje jako někdo, kdo zná Boha a zná patrně též pojem hřích /minimálně po rozhovoru s Bohem/, protože tento pojem slyší, a pak i sám aktivně používá.) Zde tento cizí král popisuje hřích až překvapivě podobně jako text čtvrté kapitoly Leviticu – jde o dělání toho, co se nedělá. V Leviticu je však upřesněno – pro Hospodinova vyznavače jde o dělání příkazů Hospodina, jenž se nedělají. (Jinak je tato formulace velmi podobná svou skladbou i základem ve stejném slovese.)

Dále je tu⁷² zajímavé kauzativní „*způsobuješ přijít*“, tedy možnost přinést hřích na někoho druhého. V neposlední řadě je zde významné stvrzení toho, že doopravdy, je-li hřích (tentokrát) „*na*“ králi, je také „*na*“ jeho sféře vlivu, tedy patrně i jeho království. Podobně o tom vypovídá i 7. verš, který je řečí Boží, tudíž plně autoritativní. Jestliže by Sáru nevrátil tedy „*... a jestli není ty způsobující vrácení se, věz (zakus), neboť umíráním umíráš ty a vše (každý) jenž pro tebe*“⁷³. Zde je viditelné, že hřích doopravdy zasahuje nejen krále, ale i vše co je pro něj, co patří jemu.

Další důležitou věcí, kterou tento text⁷⁴ odkrývá, je spojení hříchu se smrtí. Pokud by král Sáru nevrátil, a tak hřešení (od kterého byl ubráněn) uskutečnil či dokonal, má vědět do jakého stavu by se dostal. Protože pak by byl (patrně okamžitě) vskutku umírajícím a s ním by ve stavu umírání bylo vše, co mu patří. Jak si toto umírání představit? Vzhledem k tomu, že jde o imperfektum, nemusí to snad znamenat přímo okamžitou smrt, ale též umírání jako stav vedoucí ke smrti. (Podobně též Gn 20,3: „*hle ty – umírající*“.)

V dalších výskytech je již slovo hřích užíváno i pouze mezi lidmi, někdy bez (alespoň přímého) odvolání se na Hospodina. Význam hřešit vůči člověku není tedy neznámý, přesto patrně jakoby až odvozený od dřívějšího užití, které definovalo hřešení především jako něco

⁷¹ Gn 20,9

⁷² Pokračující rozbor stejného verše.

⁷³ Gn 20,7

⁷⁴ Opět jde o pokračování rozboru Gn 20,7.

ve vztahu k Hospodinu. Ač se zdá, že toto mezilidské pojetí významu hřešení je především otázkou přímých řečí – tedy spíše subjektivních výpovědí, použije ho i vypravěč: například ve 40. kapitole Genesis 1.verši, když faraonovi služebníci hřeší „*k pánu jejich*“.⁷⁵

Zajímavý je úsek textu z 50. kapitoly Genesis (verše 17.), kdy bratři říkají Josefovi, aby jim dle ČEPu – „*odpustil*“. V hebrejském textu je to vyjádřeno trochu jinak: „*nes prosím přestupek (vzpouru) bratrů svých a hřích jejich*“, v další větě pak je význam patrně ještě trochu posunut: „*nes prosím k (pro) přestupku (vzpourě) služebníky Boha otce tvého*“. Josef jako člověk asi nemůže odpustit – nebo způsobit odpuštění přestupku a hříchu. On může pouze nést jejich přestupek a hřích, patrně spolunést s nimi. (Čímž by se mohlo zdát, že důsledky tohoto hříchu nechá dopadat i na sebe a svou sféru vlivu – tedy je v tom s nimi.) Zdvojení výzvy k nesení, tento apel, nebo tuto skutečnost v mnohém podtrhuje, zdůrazňuje. Lze předpokládat, že to má své místo a svůj účel v kontextu Josefova příběhu, avšak co když tu má být podtrženo i to, co může a co naopak nemůže druhý člověk pro někoho v hříchu udělat. Zdá se, že moc toho není, není zde žádné dokončené řešení jako dosažení odpuštění či přikrytí hříchu. Vše co může je patrně ten hřích také nést.

Druhá věta⁷⁶ naznačuje lehce jiný význam, a to, že má Josef nést bratry – tedy zde služebníky Boha. To se zdá být pochopitelnější, protože, pak by Josef nespadal sám do sféry hříchu, nenesl by na sobě hřích, ale nesl by služebníky Boha (kteří patrně stále nesou svůj hřích). Josef by jim pak prokazoval to, že by je, obtížené hříchem, nesl – tedy možná nesl dál životem, aby mohli dále (snad lépe) žít.

Dále⁷⁷ je tu zajímavá i předložka „*l*“. Josef je má nést „*pro*“ přestupek. To by znělo, jakoby to nesení mělo něco pozitivního pro onen přestupek. Nebo je má nést „*k*“ přestupku. Patrně podobně jako se hřeší též „*k*“ někomu: čeština by použila asi spíše slovo vůči nebo oproti. Podobně pak Josef, zdá se, nese bratry vůči nebo oproti přestupku, nese je ve vztahu k tomuto přestupku. Tím, že je nese, se tedy patrně staví určitým způsobem oproti tomu přestupku. Zároveň je pomáhá nést v jejich vztahu vůči – a zároveň v jejich vztahu oproti – jejich přestoupení.

⁷⁵ Výskyty kořene hřešit v pielu se zde nezabývám, neboť mají velmi různorodé až těžko průhledné významy, (které se patrně výrazně odlišují od základního) a proto zdá se, byli by spíše matoucí, než přibližující základní význam tohoto slovesa a odvozených slov.

⁷⁶ Stejného verše Gn 50,17.

⁷⁷ Stále pokračování v dané části Gn 50,17.

V této druhé větě jsou bratři již nazýváni jinak, patrně je celá tato věta ještě o něco více vztažena k Bohu, možná i do jeho perspektivy – v první má Josef nést přestoupení a hřích bratrů, v této však má nést služebníky Boží. A možná právě proto je zde ona trochu zvláštní předložka: Tito „*služebníci*“ jsou ve vztahu k Bohu, ale zároveň, a zde nejprve – ve vztahu k přestoupení. Což je problém. (A zkráceně snad lze říci, že Josef je má nést ve vztahu k tomu jejich přestupku. Mění tím pak snad nějakým způsobem jejich vztah k Bohu?)

Další výskyty zmiňují hřešení faraonovo. Nejprve, v 5. kapitole Exodu ho pojmenují synové Izraele. V 9. kapitole toto slovo již pojmenovává i farao sám. Zde stojí za povšimnutí slova vypravěče o faraonovi v 34. verši: „*a způsobuje přidání k hřešení a způsobuje tíhu (obtíženost, neoblomnost) srdce jeho on a služebníků jeho*“⁷⁸. Je zde možnost dvojího překladu. Tím, že tento vládce kauzativně přidává hřešení, se možná děje to, že se jeho srdce stává (opět v kauzativu) neoblomným. Patrně zde však lze zaslechnout i něco dalšího, totiž to, že jeho srdce se tím hřešením stává těžké, a to kauzativně. Tedy že hřešením způsobuje těžkost či tíhu vlastnímu srdci a dokonce i lidem okolo (služebníkům). To by opět zdůrazňovalo, že hřích je těžký, zatěžuje.⁷⁹ A možná právě proto je s hřešením tak často spojeno slovo nesení. (Lze tu však mluvit také až o kauzativních dopadech hřešení?)

A podobně se tedy vyjadřuje k hříchu i farao v kapitole 10. Nejdříve přiznává, že hřeší „*k Hospodinu*“⁸⁰ a poté říká Mojžíšovi a Áronovi: „*a nyní nes prosím hřích můj též (hněv) tentokrát a způsobte prošení (úpění) k Hospodinu Bohu vašemu a působí odejmutí od na mně jen smrti této*“⁸¹. Zajímavý je zde přechod z množného čísla, jak je oslovoval předtím, do jednotného. Tento náhlý přesun se zdá skoro nevysvětlitelný. Kdo ho má vlastně nést? Jedním vysvětlením by snad mohlo být, že farao přechází do jednotného čísla patrně ve chvílích velkého emotivního pohnutí. Snad se tím zvyšuje naléhavost jeho řeči?

Prosba o nesení něčího hříchu zde získává trochu jiný odstín oproti výskytu u Josefa a bratrů. Zatímco u Josefa je to nejprve prostá prosba o nesení hříchu. Jakoby ono nesení nikam nesměřovalo, jen snad pomáhalo bratrům unést to, co je možná neunesitelné, a tak dále či lépe žít. Samozřejmě se nabízí (asi vždy) otázka, zdali tím, že ponese jejich hřích Josef, znamená to, že oni již jej neponesou? Patrně nelze předpokládat (nevedou k tomu žádné dostačující

⁷⁸ Ex 9,34

⁷⁹ Něco podobného bylo naznačeno již u Kaina.

⁸⁰ Ex 10,16

⁸¹ Ex 10,17

důvody), že by člověk sám o sobě – bez nějakého Božího pověření či zásahu – mohl něco takového udělat: tedy nést hřích vyloženě za někoho jiného. Nabízí se i otázka, je-li to snad tím, že každý sám je dost nedokonalý, a proto nemůže nést hřích jiného člověka? Asi ani toto nebude vysvětlením, spíše jen – člověk sám prostě není schopen přesunu hříchu – ani kdyby chtěl (jak to snad ještě osvětlí Mojžíšův zápas za lid). Zdá se tedy, že jde o jistý druh nesení spolu. Patrně též proto je ještě ve stejném verši druhá, (snad) upřesňující prosba o nesení samotných „hříšníků“, nebo lépe těch, kdo hřích způsobili – vůči jejich přestupku, či ve vztahu k jejich přestupku. Což evokuje, že možná ani nelze nést někoho přímo v jeho vztahu k jeho hříchu, ale pouze ve vztahu k přestupku, přestoupení – tedy snad spíše k jejich činu než celému hříchu.

Faraó tak prosí stejně jako Josefovi bratři, aby zde Mojžíš (patrně) nesl jeho hřích. Faraó však nezůstává u této zvláštní prosby o nesení – či spolunesení, ale vede svou žádost dál (tam, kam patrně patří a kde může mít svůj efekt). Faraó zde možná odkrývá pravý dopad, který může či má mít spolu-nesení hříchu někoho druhého. Totiž nést ho a způsobit úpění, prosby k Hospodinu. Způsobuje Mojžíš jakési přiblížení hříchu k Hospodinu, tím že ho nese a prosí Hospodina? Je v tom jistá zástupnost?

Zřejmé je zde to, že faraó pochopil – a patrně i posluchač má chápat, kde by mohlo být řešení – u koho. Tím, že faraó spojil ve výzvě nesení hříchu a prošení k Hospodinu, naznačil posluchači, že toto nesení není samoúčelné, nebo lépe řečeno, že nesením to nekončí. Přidáním prosb k Hospodinu se otevírá možnost změny – možná i řešení. A faraó dokonce i něco takového očekává, očekává okamžitou reakci ze strany Hospodina: „*a působí odejmutí od na mně jen smrti této.*“⁸² Faraó čeká, že Hospodin od něj odejme smrt, která již je na něm. Což je zajímavé vyjádření (o to více, že je zde dvojitá předložka, tedy způsob mluvy tolik spjatý s hebrejštinou). Tento král si tedy uvědomuje, že smrt již má na sobě, je pro něj přítomná přímo na něm samotném. Patrně je možné, že nemá na mysli jen smrt kvůli kobylkám (odletem kobylek se úroda nevrátí), ale možná chápe i ono spojení hříchu se smrtí, které dříve vyjádřil Hospodin ve své řeči k abímelekoví. Potom by patrně chtěl být zbaven i důsledků hříchu jako takového a hříchu samotného. Otázkou zůstává – je možné se takto hříchu zbavit? O odpuštění zde není ani slova, znamená to tudíž, že se zde takto řeší pouze následky hříchu? Zdá se to tak, protože faraó čeká odnětí „*jen smrti této*“.

Otázky co ono nesení znamená, se dotkne i další text, ve kterém se o hříchu mluví velmi frekventovaně. Jde o 32. kapitolu Exodu, posledních pět veršů. Je až udivující, že jeden

⁸² Ex 10,17

slovní kořen se může opakovat ve čtyřech verších osmkrát, patrně tím má být zdůrazněno jak alarmující je odpadnutí lidu ke zlatému býčkovu tak záhy po vyjití z Egypta. Nejprve – třikrát v jednom verši – je tento kořen v Mojžíšově řeči k lidu. První je tudíž patrně lid, který má plně slyšet a snad i uvědomit si co udělal. Další tři výskyty spadají do řeči Mojžíše k Hospodinu (ta ovšem již zabírá dva verše) – zdá se jakoby byl Mojžíš hrůzou hříchu zděšen. Oproti tomu Hospodin asi nemá potřebu tento kořen opakovat v tak krátkých intervalech, on patrně zaskočen není. Jeho řeč se zdá nekompromisní podobně jako jeho tajemné zasažení lidu v posledním verši, které není více vysvětleno ani komentováno, co vlastně přesně znamená. Přesto i u Hospodina hřešení a hřích v podstatě rámuje jeho řeč – je tedy nejspíše hlavním tématem jeho odpovědi (tato řeč zdá se má charakter odpovědi, protože navazuje na Mojžíšova slova o hřešení i slova o smazání z knihy.)

Jak tedy tento text přibližně zní? (Ex 32,30 - 35)

(30) „a je z příštího dne a říká Mojžíš k lidu ‚vy hřešíte hřích (chata‘a) veliký a nyní stoupám k Hospodinu možná ať smírůuji za (od) hřích (chata‘t) váš‘

(31) a vrací se Mojžíš k Hospodinu a říká ‚ach hřeší lid tento hřích (chata‘a) veliký a dělají pro ně bohy zlata

(32) a nyní jestli neseš hřích (chata‘t) jejich a jestli není smaž mě prosím z knihy tvé jenž sepisuješ‘

(33) a říká Hospodin k Mojžíšovi ‚kdo jenž hřeší ke mně smazávám ho z knihy mé

(34) a nyní běž veď lid k jenž mluvím k (pro) tobě

hle posel můj jde k tváři tvé a v den dohlížení (věnování pozornosti) mého a dohlížím na nich hřích (chata‘t) jejich‘

(35) a napadá (poráží, naráží) Hospodin lid na jenž dělají býčka jenž dělá Áron‘

Tato slova mohou evokovat opět příběh Kaina a ono tajemné „nesení“. Mojžíš zde očekává Hospodinovo nesení hříchu lidu. Je tomu tak? Nese v určitých případech sám Hospodin hřích lidí? Potom by Kain mohl hřešit ještě předtím, než k němu Hospodin promluvil a Hospodin by mu vlastně ukazoval cestu k životu. „Jestliže způsobuješ dobro nesení“ by pak znamenalo, že způsobuje-li Kain dobro, Hospodin by patrně byl tak ochoten nést jeho hřích. (A pouze nezpůsobuje-li dobro je vydán hříchu napospas, jak už bylo zmíněno dříve.)

Nezávisle na tomto, však nyní Mojžíš představuje zvláštní obraz smíření. Poté co usvědčí lid, že hřeší velkým hříchem, stoupá k Hospodinu a chce jej smířit za ten hřích – tak to oznamuje lidu. Pak se vrátí k Hospodinu, vyzná hřešení i jeho popis skutkové podstaty toho hřešení. (Myslí si snad Mojžíš, že Hospodin o tom neví? Patrně ne, protože na to, co se děje nejprve upozorňuje Hospodin, spíše se tedy asi jedná o akt vyznání – přiznání se ke všemu a

hlavně patrně přednesení toho před Hospodina – slovním vyjádřením.) Následně přichází Mojžíš s tím, co bude „nyní“. (Jde o důležité slovo, protože se v textu opakuje – nejprve je „nyní“ a Mojžíšův požadavek či spíše očekávání a později opět „nyní“ a Hospodinův požadavek vůči Mojžíšovi.) Po onom prvním „nyní“ následuje věta „*jestli neseš hřích jejich*“. Taková je patrně Mojžíšova představa onoho smíření, totiž, že ten hřích ponese sám Hospodin (nebo možná spíše první varianta jeho představ o smíření).

Druhá varianta, tedy pokud to tak není, že by Hospodin ten hřích nesl, je zarážející. Zdá se, že Mojžíš ví o jakési knize, kterou Hospodin píše. Ví tedy zřejmě více než posluchač, který se teprve skrz tato slova něco o tom dozvídá. Chápe Mojžíš též, co to znamená, být smazán z této knihy? Rozumí tomu, co říká? Patrně ano, alespoň do té míry, aby pochopil, že tím se sám dostává do pozice hřešícího (těžko by mluvil o smazání, kdyby neměl tušení, co to může znamenat, natož o to žádal). Vlastně až tady je definován Mojžíšův požadavek, protože až zde je užit imperativ (oproti Hospodinovým imperativům následujícím hned za „nyní“). Hospodinovo nesení tedy byla pouze možnost, pokud tato možnost není, vznáší Mojžíš požadavek. Jeho požadavkem je být smazán z Hospodinovy knihy. (Jediná lehce podobná zmínka předcházející tento text je v Exodu 17. kapitole 14. verši, avšak tam je řeč o knize, do které má Mojžíš napsat památku, protože Hospodin naprosto smaže vzpomínku na Amáleka zpod nebes. Stejná slova jsou použita pro knihu, psaní a smazání. Pokud by Mojžíšova žádost měla evokovat tento verš, patrně by tím Mojžíš dával najevo, že si uvědomuje, že když ho smaže Hospodin, bude to vymazání absolutní. Což lze vytušit možná již jen z toho, že jde o Hospodinovu knihu a že smazávání jsou ti hřešící.) Co však Mojžíš svou žádostí sleduje? Chce být solidárně smazán se svým lidem? I to je možné. Avšak vzhledem k tomu, že až zde je vyřčen Mojžíšův imperativ, dost možná až tady je i vyřčen cíl jeho smiřující mise. Potom by se patrně chtěl Mojžíš stát zástupnou obětí – postavil by se na místo hřešících. To je, zdá se, jeho druhá a cílová představa onoho smíření.

Hospodin se pak k první variantě vůbec nevyjádří (posluchač o ní neslyší), druhou však radikálně odmítne. Začíná poněkud zvláště, otázkou „*kdo?*“. Patrně si má posluchač i Mojžíš uvědomit – kdo, kdo všechno to je, jenž proti Hospodinu hřeší (čímž je na posluchače možná vkládán nárok zamyslet se, zdali se ho to vše též netýká). Zároveň pro Mojžíše z ní může na chvíli zaznít – kdo, kdo jsi, kdo je Mojžíš, že chce ovlivňovat, koho Hospodin smaže. Kdo také zastupuje někoho neznámého. Není to někdo. Neví se kdo to je ani počet, kdo všechno to je. Je to něco zcela neznámého a skrytého – a patrně přesně takto chce Hospodin definovat toho, kdo je smazáván. Je to – kdo hřeší vůči Hospodinu. Ví se jen to, že hřeší k Hospodinu. Ale co se skrývá pod oním kdo, má být zdá se naprosto mimo vědění či

chápaní jakéhokoli člověka, včetně Mojžíše. Ani on nemůže ani rozumět ani ovlivňovat smazávání z Hospodinovy knihy. Pokud se Mojžíš doopravdy pokoušel být něčím jako tím kdo zastoupí ty hřešící, pak jeho oběť nebyla přijata. Tak by z textu vyplývalo, že vlastně vůbec není v lidské moci jakkoli manipulovat s těmito věcmi. Člověk se sám patrně nemůže stát zástupnou obětí, ani kdyby chtěl, nemůže přenést hřích ani se dostat na místo jiného hřešícího. Toto vše je jen a pouze v Hospodinově moci.

Je zde tolik patrná Hospodinova svrchovanost. On má pro Mojžíše jiné nyní – „*nyní jdi, ved*“⁸³. K čemu má lid vést? K tomu co Hospodin mluví k němu, to je jeho úkolem. Co se týče lidu, platí pro ně patrně, že existuje určitý den, kdy Hospodin zaměřuje či zaměří svou pozornost a v tom dni (opět jinak nedefinovaném a tak neznámém) uvede svou pozornost na jejich hřích na nich. Což říká vlastně dvě skutečnosti, to že hřích je stále „*na nich*“ a to, že Hospodinovo zaměření, dohlížení, navštívení jejich hříchu bude též na nich – tedy přímo se jich týkat. (Má závěrečná věta kapitoly znamenat, že ono „*dohlížení*“ již nastalo? Je to možné, protože to navazuje za řečí o onom dni a zároveň se to týká těch, kdo dělají býčka. Zároveň je tu patrně možnost, že jde ještě o něco jiného, obzvláště proto, že v poslední větě vůbec není hřešení ani hřích zmíněn. Posluchač si tak patrně nemůže být příliš jist ani tím, v jakém vztahu je Hospodinovo napadání lidu s předcházejícím dialogem.)

Mimo jiné tento text⁸³ opět akcentuje (alespoň mírně) souvislost hříchu s činěním. Nejprve Mojžíš řekne, že hřeší a činí – dělají. Možná že to, co dělají je pro Mojžíše vysvětlením toho, jak hřeší. V závěru pak Hospodin „*naráží*“, napadá „*na*“ lid, který dělá býčka, jenž dělá Áron. Dvakrát za sebou se tu objevuje znovu to samé sloveso dělat. Toto hřešení tedy s děláním zřejmě úzce souvisí. Lze tak ono děláni považovat za součást samé podstaty tohoto hřešení? Zdá se, že Mojžíšova slova k tomu navádějí. Hospodin napadá (svrchu) lid dělající – ne lid hřešící. Je proto děláni samotným jádrem problému – hříchu? Nebo to znamená pravý opak – totiž, že Hospodin nyní řeší pouze děláni a řešení hříchu je odsunuto až na onen „*den dohlížení*“? Mojžíš v počátku hřešení a děláni spojuje, avšak nerozděluje ho Hospodin v závěru? A možná je to tak obojí – totiž, že děláni a hřešení jsou úzce spojeny, a přesto hřešení je ještě něco více, jakoby děláni zahrnovalo, avšak přesahovalo. Mojžíš s Hospodinem řeší především hřešení, ne děláni – to Mojžíš zmíní jen jednou na začátku a Hospodin pak nemluví o děláni vůbec. (Je snad děláni počátkem? Minimálně z tohoto textu to nelze rozdělit, není tu děláni před hřešením. Již sedmý verš mluví o děláni,

⁸³ Opět jde o text zmíněný výše Ex 32,30 – 35.

ale vzhledem k tomu, že hřešení nepojmenovává vůbec, nelze patrně s jistotou říci, v jakém vztahu s ním stojí.)

5.5.1 Vztah hřešení a dělání

Možná vztah dělání a hřešení více projasní opětovné projití textů, kde jsou oba kořeny zmíněny. Prvním výrazným textem, je patrně zmínka o Sodomě, v Genezis 18. kapitole. 20. verš začíná řeč o Sodomě a Gomoře a mluví o úpěnlivém volání (či křiku) a hříchu. Tyto dva aspekty by tedy snad měly být hybateli dění. Avšak to, co se má stát Hospodin naznačuje až v 21. verši, kde říká *„a vidím zdali jako křik její jdoucí (zdali jde) ke mně dělají konec (zničení)“*. Zde je konec či zničení velmi jasně spojen s děláním, nicméně toto spojení je až tak těsné že se zdá, že jsou to spíše lidé těch měst než Hospodin, kdo činí konec. Vlastně doslovně je to tak řečeno. Zdá se, že lidé mají schopnost až zničit – skončit svou sféru vlivu. A to stále patrně skrze hřích, protože hřích je v tomto dvouverší jediné slovo se sufixem v plurálu mužského rodu, tedy jejich hřích (oproti tomu volání je bez sufixu a křik v 21. verši je „její“) jediné další slovo plurálu mužského rodu je v těchto verších ono „dělají“. Proto tato slova nejspíše alespoň nějak souvisejí – hřích je „jejich“ a oni „dělají“ (konec). Lze předpokládat, že obě slova se vážou k obyvatelům měst. Hřích je zde tak opět spojen s děláním, ovšem onen „konec“ je s děláním spojen mnohem těsněji. Zdá se tak že „konec“ těchto měst – je-li brán jako alespoň zčásti zásah od Hospodina (což dosvědčuje kontext) – může být opět Hospodinovou odezvou především na děláni a tak by snad ani nemusel být řešením přímo hříchu. (Samozřejmě je nutné uvést i překlad klasičtější, kdy se dává dohromady: *„zdali jako křik její jdoucí ke mně dělají“* a potom zůstává samotné konstatování „konec“, čímž se příliš nemění. Jen se tak zdůrazní nevyslovené Hospodinovo jednání v činění konce měst. A možná malinko nepřírozně se odsekne sloveso od následujícího, posledního slova věty.)

Dále jsou tu výskyty v příběhu abímeleka ve 20. kapitole Genezis. První a hlavní je zde Hospodinova promluva v 6. verši. Zdůvodněním a zároveň středem mezi dvěma chiasťicky stavěnými větami *„také já vím“* a *„bráním také já (tebe od hřešení ke mně)“* je věta *„neboť v bezúhonném (úplném, úplnosti) srdci tvém děláš toto“*. Pro Hospodina je tedy ve vztahu k hřešení důležité nejen dělání, ale též přímo srdce – tedy nejnaternější nitro, vystihující člověka, a jeho stav. Tento stav srdce patrně může vést Hospodina dokonce až k zabránění hřešení. (Což opět částečně naznačuje nakolik je vázané hřešení s děláním – abímelek se totiž nejspíše Sáry nedotkl.) Tento text se zdá být výjimečným, protože tu sám Hospodin říká, že brání abímeleka od hřešení. Abímelek tedy, dle všeho, ač nehřešící byl

raněn i s celým domem a museli být Bohem uzdraveni. To by silně podtrhovalo možnost, že Hospodinovo okamžité řešení je přivázáno především na činění, možná až spíše nežli přímo na hřích. (9. verš již tolik nevystihuje Hospodinovu reakci, je více subjektivní výpovědí, ač patrně závažnou.)

Nejspíše by bylo dobré zmínit nyní i Genesis 39. kapitolu 9. verš, je to závěr řeči, kdy Josef odmítá Potífarovu ženu. „*A jak (kde) dělám zlo veliké toto a hřeším k Bohu.*“ (Zajímavé je, že jsou tu vedle sebe užity opět stejné kořeny, jako v Genesis 13,13 kde jde o oznámení, že muži Sodomští jsou „*zlí a hříšní pro Hospodina nadmíru*“. Což jen umocňuje dojem, že tato dvě slova jsou si doopravdy významově blízká, a zároveň též to, že hříšnost se patrně opravdu výrazněji zmiňuje ve vztahu s Bohem, než pouhé být zlý.) Zde, v 39. kapitole, je však text rozšířen o dělání zla a hřešení (jako sloveso). Je to velmi pozoruhodný text, protože „*dělám*“ zlo je tu v imperfektu, zatímco „*hřeším*“ již je v perfektu. Zdá se, jakoby dělání zde bylo prvotní, rozjíždějící děj. Oproti tomu hřešení jakoby bylo v pozadí. Lze říci jako dopad dělání? Nebo spíše, že by dělání rozjíždělo děj, který končí v hřešení? Tak či onak, patrně je tu určitá odlišnost mezi děláním a hřešením.

Nyní při návratu k 32. kapitole Exodu a především k otázce posledního verše – patrně lze i zde předpokládat, že Hospodinovo napadání by mohlo být spíše reakcí na dělání, tedy související více s děláním než přímo s hříchem, i když jisté to samozřejmě není, alespoň ne natolik jako u abímeleka. Přesto však tento text naznačuje, že následky hříchu jsou jaksi člověku nedosažitelné. Posluchače přesahují. Týkají se Hospodina a zde i jakési jeho knihy. Zároveň Hospodin věnuje pozornost či dohlíží hřích na lidu v jakýsi určený „*den dohlížení*“. O tomto dni posluchač též nic bližšího neví. Je to celé ve sféře Hospodinově. Zdá se tak, že nejen zacházení se hříchem, ale i jeho důsledky, jsou mimo sféru chápání posluchače, mimo jeho jakýkoli dosah. Oproti tomu dělání je v okruhu chápání posluchače. A zdá se, že podobně je tomu i s následky – Hospodinova reakce na dělání je patrně okamžitě zakusitelná.

Důležité pro pozdější výklad je asi též uvědomění si, že dělání a hřešení jsou dvě věci – a také jsou v určitém vztahu. Některé texty jakoby naznačovaly, že dělání je jakýmsi počátkem procesu hřešení – to by však asi bylo málo, spíše určité dělání může být zahrnuto v hřešení, avšak hřešení je závažnější. (Jako když Mojžíš říká, že lid hřeší a dělají, ale dále se již zabývá jen hřešením.) Zároveň však nelze u hřešení nevzpomenout důležitost onoho stavu srdce, jak je zmíněno u abímeleka, což je další aspekt, který je u hřešení brán v potaz – oproti prostému dělání.

5.6 Pokračování v synchronním výkladu – slovo: hřích (i hřešení)

Předchozí text ještě drobně dovyjasňuje Mojžíšova řeč z 34. kapitoly 7. verše, kde říká o Hospodinu, že je: „*střežící (opatrující) milosrdenství k tisícům nesoucí nepravost (zvrácenost) a přestupek a hřích (chata'a) a očištěním neočišťuje (neprohlašuje nevinným) dohlížející nepravost otců na synech a na synech synů...*“. Což by potvrzovalo, že Hospodin doopravdy je tím, kdo nese či nosí hřích, patrně hřích lidí. Potom by slova určená Kainovi („*zda-li ne jestliže způsobuješ dobro nesení a jestliže ne způsobuješ dobro k(pro) vchodu hřích ležící a k tobě dychtění jeho a ty vládneš v něm*“⁸⁴), mohla být doopravdy instrukcí pro život člověka, který již zhřešil. Hospodin zde, v první řeči o hříchu, možná sám nabízí pomoc. Dává též možnost, jak žít dál, a to v Hospodinově nesení hříchu. Již zde. Jakoby při kauzativním způsobování dobra byla šance vztáhnout se zpět k Hospodinu, který ten hřích může a nejspíše i chce nést, vždyť to sám nabízí. (Ovšem při nezpůsobování dobra patrně převládá vztah ke hříchu.) Dost možná je to jediný způsob přežívání člověka, který zhřešil, ve vztahu k Bohu – tak, že ten hřích nese Bůh. Snad i to má zaznít posluchači již v první zmínce o hříchu – že je nutno ho nést a že to Hospodin nabízí. (Patrně jednak proto, aby člověk mohl zůstat ve vztahu s Hospodinem a jednak proto, že hřích je těžký, jak je řečeno v příběhu Sodomy a opět naznačeno u faraona.) Nebo se tu dokonce posluchač setkává s jakýmsi skrytým principem života vyznavače? Život navzdory tomu, že zhřešil – život v Hospodinově nesení hříchu?

Dále text Exodu 34,7 nejspíše ukazuje, že Hospodinovo nesení nepravosti (a těž hříchu) se nevyklučuje dohlížením této nepravosti. Z čehož lze usuzovat, že i v rozhovoru s Mojžíšem v 32. kapitole Hospodin dost možná přijal nesení hříchu lidu, přesto však Mojžíšovi odkrývá, že jejich hřích na nich bude „*dohlížet*“. Bude s tímto hříchem jednat na těch lidech, a to v jeho stanovený den. (Pro nesení a dohlížení jsou v těchto dvou textech užita stejná slova.)

Zajímavé zde je, že Hospodinovo dohlížení nepravosti se tu neváže jen na ty, kdo jí páchají, ale spíše ještě na další generace. Platí totéž o Hospodinově dohlížení hříchu? Nelze to jednoznačně potvrdit. Ovšem, pokud by to tak bylo, znamenalo by to další potvrzení toho, že důsledky hříchu jsou jednotlivci doopravdy nedohlédnutelné. Zároveň pak to, že takový hřích by zasahoval nejen současnou sféru vlivu člověka (jak je to vystiženo nejlépe snad u abímeleka), ale dokonce se táhl až do budoucnosti – šlo by tedy o jakousi zasaženou oblast vlivu člověka, která překračuje časový horizont.

⁸⁴ Gn 4,7

V 9. verši 34. kapitoly pak Mojžíš (v přímé řeči) mluví o tom, že jestli nachází milost v očích Hospodina, jde Hospodin s nimi a také odpouští! Odpouští „*pro nepravost naši a pro hřích nás*“ („*a dědí nás*“). (Co toto odpuštění znamená? Patrně snad znamená milost a zároveň to, že Hospodin dělá totéž, co by dělal, kdyby lid nehřešil?) Zajímavé je, že toto je první výskyt slova odpustit (*s-l-ch*), až zde, a zároveň je to jediný výskyt před 4. kapitolou Leviticu (v 4. kapitole se vyskytuje čtyřikrát, v páté ještě více a pak až v 19., toto slovo tedy není zmíněno ani při Dni smíření). Také slovo smířit (*k-p-r*) v pielu ve významu smíření s Bohem se vyskytuje až od 29. kapitoly Exodu (v Genezis je v 32. kapitole užito pro smíření mezi lidmi). To je velmi zarážející oproti prvnímu výskytu slova hřích hned ve 4. kapitole Genezis. Jakoby se praotecká doba i vyjití z Egypta bez těchto slov obešly – jak je to možné?

5.6.1 Dle jakého klíče jsou výskyty vyhledávány

Při sledování výskytů v textu jsem je vyhledávala prvotně dle kořene slova. Přičemž důležitá jsou snad hlavně slovesa, která jsou v řešeném textu Leviticu první, a pak je tam užito i tvar slova hřích znějící *chata't*. Kdybych při ohledávání vynechala hřích ve tvaru *chata'a* vypadlo by pouze užití tohoto slova v příběhu abímeleka, ve větě „*neboť způsobuješ přijítí na mně a na království (kralování) moje hřích veliký*“⁸⁵. Ovšem ne předcházející dva slovesné tvary, které jsou dost možná závažnější. (I proto je zde často užito spíše slovo hřešení, odkazující k tomu, že jde o tvary sloves.) Též by vypadl výskyt z 34. kapitoly 7. verše.

Pokud bych se však snažila striktně ohledávat jen výskyty slova *chata't*, v 32. kapitole Exodu bych patrně narazila na problém, neboť se tu obě slova nacházejí v jedné řeči za sebou (30. verš) a pak se dále střídají. V čem se slovo *chata'a* ve výskytech nejvýrazněji odlišuje? Zdá se, že bývá často vázáno se slovem velký. Lze z toho usuzovat, že je více poměřovatelné a tedy méně absolutní než *chata't*? Těžko říci, možná důslednější bude zde se přidržet tvrzení slovníků, že tato slova jsou si velmi blízká (Theological Dictionary of the Old Testament přibližuje význam *chata'a* spíše k samotnému skutku, zatímco *chata't* k oné sféře hříchu, která je viditelná Bohu, váže na sebe trest, a tudíž musí být usmířena⁸⁶).

⁸⁵ Gn 20,9

⁸⁶ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 4, s. 312.

5.6.2 Shrnutí slova: hřích (i hřešení)

Význam bych neodvozovala od konkrétního významu minout (dle pozdějších výskytů, nejjasněji snad v Soudců 20,16), jak často bývá zvykem ale spíše od prvního výskytu. Ten kupodivu není slovesný, ale jde právě o hledané *chata't*, které je Hospodinem již velmi brzy zároveň velmi velkolepě představeno. Zdá se, že je to extrémně důležité slovo – jak na počátku Bible, tak v knize Leviticus. Je to zároveň patrně první slovo pro lidské nečinění dobrého, které je v Bibli známo. Proto snad lze i říci nejobsažnější – či s nejširším významem (před ním a tedy patrně se širším významem je jen slovo „zlé“). Je to slovo dost možná – velmi důležité pro samotného Hospodina (nejdříve se objevuje v jeho řeči a i po té převážně buď ve vazbě na něj, nebo opět v jeho řečech).

Bůh hřích vysvětluje již prvnímu člověku, který se narodil. Již proto je patrně pro člověka a jeho existenci po přelomu ve 3. kapitole Genezis (a snad existenci v jiném prostoru?) obzvláště důležitý. Bůh se jakoby snaží posluchači odkrýt co nejvíce z toho, co znamená, ač je význam hříchu i jeho důsledků evidentně mimo lidské chápací schopnosti. Hospodin to naznačuje již v té první řeči o hříchu ke Kainovi, když mluví o hříchu, který je v ženském rodě, a vypovídá o něm však v rodě mužském. Dává tak najevo přinejmenším to, že hřích nespadá do lidských kategorií posluchače – patrně je tudíž ne plně pochopitelný. Spíše tak, jako později jeho důsledky, spadá do oblasti Hospodina, oblasti člověku nedosažitelné. Přesto se Hospodin evidentně velmi snaží podat posluchači informace alespoň o tom, co hlavně potřebuje vědět. (Možná tedy lze dohledávat spíše to, co o hříchu posluchač potřebuje vědět, nežli to co hřích doopravdy je – takový obraz bude zdá se vždy dost nejasný.)

Jedinou navrženou obranou před hříchem je kauzativní způsobování dobra. Je toho však člověk zrozený na zemi schopen? Je schopen být natolik dobrý, že bude způsobovat to, že bude dobro i kolem něj, tak dobrý, že i lidé kolem začnou být dobří? Nebo je tu skryt odkaz na to, že člověk – neschopen tohoto sám, má žádat pomoc od Hospodina, tedy vázat se na Hospodina? Výsledkem takové činnosti je patrně ono nesení. Což dost možná naznačuje vztah k Bohu oproti vztahu k hříchu. Otvírá se tu patrně i otázka jestli Kain již nezhřešil a Hospodin mu zde nenabízí možnost k životu – plnému, tedy životu v tom, že by Hospodin sám nesl jeho hřích. (Částečně by k tomu mohl navádět posluchače začátek Hospodinovy řeči, totiž ono, „*zda-li ne*“⁸⁷, které nasvědčuje tomu, že Kain již by s tím, co mu je říkáno měl či mohl mít zkušenost.) Hospodinovo nesení hříchu může být, jak je patrné z Exodu 32.

⁸⁷ Gn 4,7

kapitoly, snad i jistou představou smíření. Dle Mojžíše Hospodin doopravdy nosí hřích lidí. Patrně jde o způsob přežití hřešících lidí.

Hřích v řeči ke Kainovi souvisí s činěním – či lépe řečeno s nečiněním. Avšak není činem, je spíše něčím, zdá se, živým. Člověk se s hříchem dostává do vztahu (hřích ho prolne) patrně opět oproti vztahu s Hospodinem (zdá se, že to jsou dva – možná hlavní – protiklady, opačné situace). Hřích je též schopen dychtit, je personifikován, jakoby personifikované zlo a nejspíše má i schopnost člověka samovolně pohltit, snad i s celou jeho sférou vlivu. Tato sféra či oblast hříchu se stává místem, kde člověk vládne, uplatňuje svou moc. Hřích patrně doopravdy zasahuje, vše co je pod vlivem hřešícího (jako u abímeleka) avšak tato sféra vlivu hříchu patrně není jen okamžitá, ale naopak překračuje horizont času a táhne se i přes generace. Existence hříchu se zdá spojena s umíráním, se stavem vedoucím ke smrti – či snad se smrtí samotnou. (Možná proto, že duše jako zřídlo života závisející na Hospodinu, nemůže zůstat živou v opozitu, ve vztahu s hříchem?)

Zatímco způsobování dobra by mělo před hříchem alespoň trochu chránit, hříšný a zlý jsou naopak podobná slova, vyskytující se spolu. (Lehce jakoby zde stále prozařovalo ono napětí, ve kterém je člověk po jedení ze stromu poznání dobrého a zlého, napětí člověka mezi dobrým a zlým.) Hřích je však oproti zlu či zlému více vztahován k Hospodinu, možná, že hřích je definice toho zlého z pohledu Hospodina (některé texty k tomu navádějí.) Znatelná je však vazba tohoto slova na Hospodina: On s tím slovem přichází jako první. Dále je nejdříve vztahováno k němu. On sám též přímo cítí váhu – tíhu hříchu, sám ji prožívá, hřích se tak před ním nemůže skrýt. On je též tím kdo hřích pojmenovává a vnáší rozpoznání hříchu (například v Genezis 18. kapitole). Mezilidská rovina hříchu, zdá se, je představena jako ta, která je až na druhém místě.

Zajímavý je též pojem nesení hříchu, který se po Kainovi objevuje především v žádostech lidí. Patrně se tak jedná buď o jistý druh spolunesení, nebo ještě spíše o nesení těch hřešících, (jakési nadnášení) pro zkvalitnění jejich života, možná dokonce přednesení hříchu Hospodinu, pro řešení určité situace. Zcela znatelně však nejde o plné zástupné nesení hříchu – žádný člověk se totiž nemůže, ani svou mocí nedokáže se postavit na místo hřešícího a zažít zaň plné důsledky hříchu. Disponovat takto hříchem je plně mimo lidské možnosti. (Hospodin to v posledu nedovoluje ani Mojžíšovi.)

Dělání je (oproti hřešení) kupodivu více spojeno s okamžitými důsledky (negativní dělání může mít své důsledky patrně, i pokud není přímo hřešením) a je více pochopitelné pro člověka. Jak již je patrné, hřešení je složitější pojem. Vliv na něj má i stav srdce: jak bylo patrné u abímeleka, Hospodin může kvůli stavu srdce (úplnosti, bezúhonnosti) v hřešení

člověku dokonce bránit – či od hřešení ubránit. Důsledky hříchu jsou pak – oproti prostému děláni – stejně tak jako hřích samotný, plně mimo chápání posluchače (jak naznačují i slova o knize či dni dohlížení a později jen o dohlížení). Posluchač patrně má tušit, že hřích souvisí se smrtí, avšak jinak jsou mu opravdové důsledky hříchu nedosažitelné, jsou jaksi v Hospodinově oblasti.

5.6.3 Závěr zkoumání slova hřích

Co je tedy hřích? Je to něco související s činěním, či spíše nečiněním? Je to tvor, něco živého až živelného? (A tak snad něco, čím se člověk dostává do vztahu místo vztahu s Hospodinem?) Je to něco, co má vztah spíše k prostoru (jako místo)? Všechny hlavní podoby hříchu se patrně opět nějakým způsobem projeví u oběti za hřích.

5.7 Pokračování výkladu Lv 4,2

Druhá Hospodinova řeč je tedy o duši, protože hřeší. Podobně jako ta první byla o stvořeném člověku, protože způsobuje přibližování. Zdá se, že tak „přirozeně“ jako se stvořený člověk touží přibližovat, že kauzativně způsobuje přibližování, a to směrem k Hospodinu. Stejně samozřejmě je tu konstatováno, že duše hřeší. (To, že právě toto činění je zároveň důvodem řeči o lidské duši již bylo zmíněno.) Nyní, po rozboru obou slov – co tedy tato věta vlastně znamená?

Sloveso je v imperfektu, jde tedy o dění aktuální, o dění v popředí, to patrně především je tu zdůrazněno. Jaký je však význam? Duše, ta živá, z které pramení život jednotlivce – ta část člověka která je jakoby tou hlavní (pro ni člověk je), zároveň duše, která je stvořena ze vztahu a ve vztahu s Hospodinem a je i nadále jeho vztahovým partnerem, duše, která má snad původ přímo z vnitřku Hospodina a zároveň je pro něj něčím tak drahým, že i její pozůstatky vždy vyhledává, tak je k ní vázán – právě ta se odvrací od vztahu s Hospodinem a váže se do opačného vztahu, vztahu s hříchem. Genesis 4,7 má jen dvě varianty, buď Hospodinovo nesení, nebo vztah s hříchem. Tento vztah je tak absolutní, že člověka naprosto prostoupí, prolne (což lze člověku patrně vysvětlit snad jen podobností, srovnáním k nejbližšímu lidskému vztahu) a zasáhne celou oblast vlivu hřešícího (v této oblasti snad je pak hřešící vládnoucím). Do tohoto vztahu s něčím nepochopitelně ji přesahujícím, do vztahu s něčím neslučitelným s Hospodinem, s jakoby opozitem vůči Bohu, s něčím co ji pojme do sebe, a tak snad i tím je oddělena od Hospodina. Do takového vztahu (i stavu) vstupuje duše, která je původem „z Hospodina“. (Takhle je tedy definován vstup do řeči tím i její hlavní téma a hlavní problém.) To se děje a Hospodin to konstatuje. (Možná i proto, že to duše, která je již na to přivyklá, ani nerecipuje, nebo si to neuvědomuje, vždyť

rozpoznání hříchu bude patrně muset vnést vždy opět znovu Hospodin /jak snad naznačuje verš Lv 4,28/.)

O čemsi podobném svědčí též první slovo spjaté s hřešením zde, v Leviticu. Snad je to též první slovo, které tu hřešení popisuje. Jde o hřešení „v omylu“ či „neúmyslně“. Lze tu naznačit diskusi slovníků, tedy zdali toto slovo znamená, že jde o vědomý či nevědomý akt, a pokud nejspíše vědomý, pak byl-li spáchán z neznalosti či z nedbalosti. A jak je možné, že ač je to skutek vědomý, hříšnost se stává známá až později.⁸⁸

Vzhledem k nečetným výskytům tohoto slova, lze se na tomto místě patrně nejlépe podržet jeho vlastní struktury. Jde tedy o slovo, které je především složené z předložky „v“ a podstatného jména odvozeného od slovesa mýlit se. Překlad „v omylu“ je tedy patrně přesnější. A dost možná nejde především o informaci, zdali skutek byl spáchán vědomě či nějak jinak, o skutku zde totiž zatím není ani řeč. Nyní je řeč o hřešení, a k tomu toto slovo neblíže přináší (hlavně svou polohou v textu). „Duše, neboť hřeší v omylu“ a tím je dále vysvětleno, co vlastně duše dělá, co to vlastně to hřešení – na tomto místě – znamená (jak je právě tady vysvětlováno samotným textem). Totiž, že jde o hluboký omyl. Duše se patrně nachází ve stavu velkého omylu, je jakoby hluboko ponořená do životního omylu, když dělá něco takového. Je to velká mýlka, když se duše, která je stvořená a živá z Hospodina, odvrátí od něj k opaku, na druhou stranu a jde do vztahu, prolnutí a pohlcení hříchem. Je to stav extrémní pomýlenosti, ve které je tato duše. Pomýlenost od původního záměru žití duše, snad od původní identity, od původní stvořenosti – od jejího původního stavu a určení (i od života), takový je stav hřešící duše. Zkráceně snad – je to tragický omyl od toho, jak byla stvořena (též snad od toho, z čeho vychází její žití). V takovém omylu tedy duše je, když hřeší (omylu vůči Hospodinu, omylu vůči tomu k čemu byla stvořena i omylu vůči jejímu základnímu vztahu). Taková duše je vlastně naprosto v omylu i vůči sobě samé – z její podstaty. Takový je tedy též další popis hřešení.

Dále toto „v omylu“ může být náznakem, že duše si vskutku neuvědomuje, co vlastně doopravdy dělá, když hřeší. Jak již bylo řečeno, je plný význam hřešení pro ni dost možná až nedosažitelný – nepochopitelný. Za druhé si snad neuvědomuje ani to, že hřeší. Pak patrně je tu i naznačeno to, že duše je zkrátka tomuto stavu přivyklá, protože, jak je konstatováno, duše hřeší, a proto ji takový stav přijde normální, běžný. Kvůli tomu ji Hospodin musí oznamovat, že hřeší (a že to není normální, ale naopak je to stav, kdy se nachází v omylu). Hospodin zde

⁸⁸ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 4, s. 42.

tedy duši konfrontuje se skutečností, že hřeší, a též i s tím co to znamená – protože duše hřeší v omylu. (Duše to nechápe ani si nemusí uvědomovat, že to dělá – když je v omylu.)

Duše tedy hřeší v omylu, hřeší jsoucí v omylu (to je patrně první a hlavní definice). Avšak jak je toto definováno dále? Ona „*hřeší v omylu od všech příkazů Hospodina*“. Z hlediska samotného pojmu hřešení je to vlastně vcelku samozřejmé vysvětlení. Ano, hřešili, jak jinak by mohla hřešit. Z tohoto pohledu je to jakoby opět především prosté vyjádření toho, co to znamená, že hřeší. Pokud se v hřešení odvrací od samotného vztahu s Hospodinem ke vztahu s hříchem, jak jinak by to mohlo být než, že hřeší v tom případě od všech Hospodinových příkazů. Je to první věta, která má na posluchače dopadnout. Ještě před tím, než je řeč o dělání, o tom co se nedělá, o jakékoli skutkové podstatě. Posluchač si má nejprve uvědomit, že doopravdy duše, jako taková, hřeší od všech příkazů Hospodina. Ona totiž již ze samé podstaty hřešení, nemůže hřešit jen zčásti – nebo od části jeho příkazů. Ale když hřeší, znamená to též, že hřeší cele, a tedy i to, že se odvrací od všech příkazů Hospodina jakoby naráz. Vždyť se odvrací od samotného Hospodina, patrně i to má posluchači zaznít. (Vždyť Hospodinovo jméno tu uzavírá první větu a je tak určitým dalším přelomem před dalším makrosyntaktickým signálem.)

Posluchač tedy slyší, že duše hřeší v omylu „*od všech příkazů Hospodina*“. Užití Hospodinova jména právě zde jistě není náhodné. V otázku opět přichází také, proč o sobě Hospodin sám mluví jménem a neřekne například pouze zájmeno „*mých*“. Samozřejmě v úvahu přichází více důvodů, například též to, aby si posluchač nezaměnil řeč o příkazech Hospodina s řečí o příkazech Mojžíše, který slova jistým způsobem prostředkuje. ale patrně je tady ještě důležitější důvod: A to ten, že jméno Hospodin nyní má doopravdy zaznít.

Obzvláště to vynikne při zpětném porovnání s 2. veršem 1. kapitoly. Strukturálně podobná, odpovídající věta, tedy první věta samotné řeči končí slovy „*k Hospodinu*“. Neboli člověk způsobuje přibližování jakým směrem? K Hospodinu. Oproti tomu duše hřeší „*od*“ všech příkazů Hospodina. Je tu vcelku jasně naznačen opačný směr. Naproti směřování „*k Hospodinu*“, které je pojmenováno přibližování, zde stojí hřešení, které naopak směřuje „*od Hospodina*“. Což ještě prohlubuje posluchačův vjem, že když hřeší, jde doopravdy o plné odvracení se od samotného Hospodina. Naznačený směr takové duše je tedy jasný. („*Od*“ a „*k*“ jsou velmi výrazné a patrně důležité předložky v zmíněné paralelní větě 1. kapitoly, proto lze předpokládat, že významnost předložky „*od*“, která jediná z těchto dvou zbyla v tomto verši 2. Hospodinovy řeči, je též velká. A opravdu, tato předložka dává najevo, že směr dění je zatím opačný, výrazně opačný – opačný vůči Hospodinu, a to je důležité.)

Po předložce „od“ bezprostředně následuje slovo „vše, celé“. A to je další výrazný aspekt. Jak již bylo naznačeno, je tu důležité též aby si posluchač uvědomil, že jde o „*všechny příkazy*“ Hospodina. Je to ještě určité umocnění řečeného. Jde tu o celost, úplnost. Skladba textu potvrzuje, že původní náhled tvořený samotným významem slova hřešit je patrně správný. Jde tak o vše, duše se odvrací úplně – když hřeší. Oproti tomu to patrně neznamena, že by aktuálně činila něco proti všem příkazům – tedy proti každému z nich. Zde již se zrcadlí rozdíl mezi hřešením a děláním jak je naznačen v tomto verši. Hřeší se proti všem příkazům najednou, oproti tomu samotný skutek je spíše vůči jednomu určitému příkazu.

Je však patrně ještě namístě soustředit se na vazbu, že hřešící duše hřeší „*v omylu od všech příkazů Hospodina*“. Tím, že hřeší, se nejen nachází v omylu (to především, neboť jde o první slovo po slovesu hřešit a navíc se tato vazba vyskytne v textu ještě jednou, v úplně stejném sepětí), ale ona se zároveň nachází v omylu od všech příkazů Hospodina. Jde tu, jak se zdá, tedy též o omyl v určité vazbě k těmto příkazům, i to lze z textu zaslechnout. A dost možná je to jistým způsobem hlavní podstata tohoto myšlení, totiž mylný vztah k Hospodinovým příkazům, nebo je to možná alespoň nejzřetelnější vyjádření mylného vztahu k samotnému Hospodinu (to, jak se duše staví k jeho příkazům).

Způsob tohoto myšlení lze slyšet jako, že se duše mýlí „z“ nich, tedy patrně něco ve smyslu, že je nechápe, nerozumí jim, nedávají jí smysl, možná je může i dezinterpretovat. Potom by duše hřešila ve stavu určitého nepochopení těchto příkázání, či něco podobného. Nebo tu lze slyšet, že duše je v omylu „od“ nich, tedy, že se ve svém omylu od těchto příkázání odvrací. Nejhlubší rovina však patrně vrací posluchače k tomu, že duše, když hřeší, tak prostě je, nachází se v omylu od těchto příkázání. Je to dost možná další vyjádření hřešení, které se vyznačuje, krom bytí v omylu, též bytím v omylu vůči všem Hospodinovým příkazům a zároveň bytím „*od nich*“, tudíž v negativním stavu vůči nim.

5.8 Slovo: příkaz

5.8.1 Synchronní výklad – dle kořene slova

Co přesně pak znamenají ony příkazy Hospodina, když vztah k nim patrně určitým způsobem vyjadřuje, či možná až realizuje vztah k Hospodinu? Co se týče výskytů slovesa tohoto kořene, první tři se nachází v příkazování Hospodina. Je to tedy Hospodin, ve vazbě na nějž je toto slovo představováno posluchači. Na prvním místě, v Genesis 2,16, Hospodin příkazuje nejprve jedení, a to velmi důrazně „*jedením jíš*“. Zároveň to příkazuje v oznamovacím způsobu, tedy sloveso vypovídá o tom, že jde o příkazování, avšak samotný výrok pouze oznamuje skutečnost, co člověk dělá. Hospodinovo příkazování tedy patrně není

něco cizorodého pro člověka, ale něco samozřejmého – vlastního. Nebo dost možná ještě spíše to může znamenat, že Hospodinovo přikazování samo o sobě je tak silné, že jakoby automaticky vypůsobuje, že se tak děje. (O to zvláštnější je vnější síla hada, který dokáže člověka z tohoto stavu přirozené poslušnosti, nějakým způsobem dostat ven.) Nicméně druhá věta Hospodinova přikázání přikazuje člověku nejedení (ze stromu poznání). Tato věta nemá tak silný důraz na sloveso – je tu pouze „*nejís*“⁸⁹. Jedením se tedy člověk má patrně zabývat mnohem více než nejedením, v posledu je přeci pro jeho každodenní život, zdá se, aktuálnější či důležitější.

Avšak oznámení o nejedení člověka je doprovázeno argumentem, tedy odůvodněním proč nejí. A tím toto oznámení velmi dostává na váze. Jednak již jen tím, že je vůbec zdůvodňováno, a jednak zněním tohoto zdůvodnění, tedy, že člověk při děláni toho – co slyší, že nedělá – umíráním umírá. Již z tohoto prvního výroku, tedy posluchač ví, že děláni toho, o čem Hospodin přikazuje, že to nedělá (zlomení tohoto Hospodinova mocného příkazu), má pro člověka nedozírné, v tu chvíli až nepochopitelné (smrt tu není nic známého) a zároveň smrtelné důsledky. Již zde se, zdá se naznačuje, že příkazy týkající se nedělání jsou dost možná nějakým způsobem závažnější.

V dalších dvou výskytech Hospodin již jen opětovaně zpětně mluví k člověku o tom, co mu přikazuje – upozorňuje tedy na jedno přikazování třikrát. Již z toho by mohl posluchač pochopit jak extrémně závažné je Hospodinovo přikazování. Za druhé je tato obzvláštní závažnost patrná z důsledků zlomení příkazu (který patrně fungoval jako jakýsi řád ve stvoření), a to je umírání. Snad je znázorněno přemístěním, jiným způsobem i kvalitou života i závěrečnou smrtí člověka. Kdoví, co to vlastně „*umítáním umírás*“⁹⁰ znamená? Patrné je však to, že člověk navždy ztrácí věčnou živost v bezprostřední přítomnosti Hospodina, pro kterou byl, jak se zdá stvořen. (Není tu pozoruhodné, že člověk umíráním ztrácí snad nejen živost, ale také určitý způsob vztahu – především k Hospodinu, možná i na mezilidské rovině.)

Další čtyři výskyty tohoto slovesa jsou velmi blízko za sebou a všechny mají velmi blízký obsah. Mluví o tom, že Noe dělá to, co přikazuje Hospodin (popřípadě vše, co přikazuje Hospodin). A vše je to předehra ke katastrofě, která zničí celou zemi, vše živé, krom Noema, který dělá, co přikazuje Hospodin a těch které Bůh skrze Noemovo jednání zachrání. Již zde je patrné posluchači jasné, že když přikazuje Hospodin, jde o život. A dělat to, co

⁸⁹ Gn 2,17

⁹⁰ Gn 2,17

přikazuje, je jediná cesta k životu (bez ohledu na to, co přesně přikazuje.) V podstatě se zde dvakrát opakuje, že Noe dělá vše, jak Hospodin přikazuje (v návaznosti na velmi podobný pokyn o potopě) a poté opět dvakrát Noe dělá jak Hospodin přikazuje ohledně vcházení do archy. Zdá se, jakoby i zde bylo na každý Hospodinův příkaz jistým způsobem upozorněno alespoň dvakrát. Jde tedy o něco, co má evidentní váhu. Na Hospodinovo přikazování se upozorňuje vícekrát a navíc má vlastně hodnotu přežití.

To jsou výskyty tohoto slovesa v úseku prvních 11 kapitol Genezis. Vlastně jsou jich jen dva „shluky“, přičemž oba akcentují, že když Hospodin přikazuje, jde o život. První z nich se dokonce týká opakovaně jen jednoho příkazu – dost možná tu tak jde o první a nejdůležitější příkaz člověku. (Přikazovat však může též člověk, například farao v Genezis 12,20, kdy posílá, v podstatě vyhání Abrahama od sebe pryč.) Výskyty samotného slovesa již samy patrně dost jasně naznačují význam tohoto slova příkaz.

5.8.2 Synchronní výklad – dle podstatného jména

V Leviticu užitě slovo příkaz, jako podstatné jméno, se vyskytuje později a především v jakýchsi katalozích slov. Jako Genezis 26,5, kde se mluví o Abrahamovi, že střeží „*ostrážitost mou, příkazy mé, nařízení má, a ukazatele (tóry) mé*“.

Významný je pak výskyt v samotném desateru, tedy v Exodu 20,6, který mluví o Božím milosrdenství pro tisíce – pro milující ho a střežící jeho příkazy. Na tomto místě snad nejjasněji vysvětluje, že toto slovo pro příkazy má i vztahový aspekt. Milování Hospodina a střežení jeho příkazů zde patrně souvisí

Důležitý výskyt je patrně též v Exodu 24,12, kde dává Hospodin „*desky kamene a tóru a příkaz jenž píše pro způsobení učení jich*“. Příkaz je tak, zdá se, velmi důležité slovo, protože je jediné, které se tu po boku tóry, ukazatele, objevuje. Patrně též s tórou určitým způsobem souvisí – jde snad o směrnice pro život?

5.8.3 Shrnutí slova: příkaz

Podobně jako Abraham slyší Hospodinův hlas a střeží přikázání v Genezis 26,5, podobně jako porušení prvního příkazu v Genezis láme či mění i vztah a další náznaky. Zdá se, že střežení či činění příkazů úzce souvisí se vztahem k Hospodinu, a to dokonce více než jen jako příčina, nebo jako následek. Tedy že by zde byl nejprve vztah a z něj potom plynulo střežení příkazů nebo naopak, že ba nejdříve bylo dělání příkazů a pak teprve díky tomu vztah. Spíše to vypadá, že rovina dělání příkazů a rovina vztahu jsou jedna a tatáž. Tedy, že toto slovo příkaz v sobě samotném zahrnuje vztahový aspekt. Setrvávat v příkazu znamená totéž co setrvávání ve vztahu – na jakési patrně ne úplně lehce pochopitelné úrovni. Jakoby

příkaz a vztah byly (do jisté míry) totéž. Jde o sepětí bytostné, neoddělitelné, o něco vycházející přímo z podstaty samotného zkoumaného slova „příkaz“. Nejblíže snad popisuje tento jev slovo soulad – je-li soulad, je vztah i dodržování příkazů, není-li soulad, je rozbito obojí.

5.9 Pokračování výkladu Lv 4,2

Jak tedy celý význam počáteční věty shrnout? Patrně velmi těžko a žádný pokud nebude asi vystihující plně. Přesto však: Je zde řeč o duši, o duši, která je snad původem z Hospodina a mluví se o ní proto, že tato duše hřeší, tedy odvrací se od Hospodina do pohlcujícího vztahu s hříchem. Dělá to v tragickém omylu své existence a zároveň to činí v omylu vůči všem Hospodinovým příkazům, dostává se do omylu vůči Hospodinem stanovenému souladu, což je patrně životu nebezpečné – či cesta nevedoucí k životu.

Makrosyntaktický signál „*jenž*“ je dalším předělem v textu, avšak již ne tak výrazným. Jeho funkce je jednak připojit větu k předcházejícímu a jistým způsobem je snad navázat. Jednak zopakovat předešlé, čímž to zdůrazní a dost možná i uvede do nových souvislostí (následující větou). To k čemu se tato částice váže, tedy to opakované a nyní důležité, jsou právě ony příkazy Hospodina (jsou tu tak jakoby dvakrát, jednou v zastoupení částicí). Následuje věta se slovesem v imperfektu, což je nyní důležité si uvědomit – děj zůstává nadále v popředí (přestože se může zdát, že nejdůležitější již bylo řečeno).

Částice „*jenž*“ velmi dynamicky navazuje větou „*nejsou dělány*“. Dosud šlo především o duši, zřídlo života, o pohlcující hřešení, o stav v omylu, odvrácení se a samozřejmě – o vztah s Hospodinem. Nyní však přes právě ona slova „*příkazy Hospodina*“, se posluchač dostává přes jistou linku (pro posluchače možná někdy velmi výraznou, zde však takřka skoro nepostřehnutelnou), a to linku mezi tím co je a co nemusí být nutně vidět. Neboli jde o krok k tomu co je více známé a pochopitelné, co se více nachází v posluchačově smyslově pojmutelném světě. Je to činění. A tak svět, který může být pro posluchače rozdělen na viditelný a neviditelný, či na konkrétní a abstraktní, je patrně pro Hospodina, o jehož řeč jde, světem jedním. Hospodinovy příkazy jsou jednak bytostně spojeny se vztahem s ním, ovšem zároveň se realizují děláním, tedy patrně stejně nedělitelně jsou spjaty i s děláním. A proto právě příkazy Hospodina jsou oním mostem. Nyní již jde o činění. Jsou zde blíže definovány, jako ty příkazy Hospodina, které se nedělají. A dle toho, že jde o již zmíněné imperfektum, je to informace podobně postavená, snad na rovni těm předchozím.

Co si zde má posluchač uvědomit? Dost možná až zde kulminuje negativnost všeho, co bylo řečeno vůči duši – hřeší, je v omylu, je od všech příkazů Hospodina jenž ne... Ano,

v hebrejském textu je první zápornka, proto slyšení textu může působit právě takto, jakoby vše, co zde lze říct o duši – onomu zřídlu života, bylo již jen negativní. Posluchač si také nejspíše uvědomí, že to, co dosud slyšel, nějak souvisí s jeho děláním. Hlavní co slyší je však patrně ono celé, že zde jde o příkazy Hospodina, které nejsou dělány. Proč je tato informace tak zásadní? Je jí věnována samostatná věta. Možná mají posluchači na tomto místě vyvstat všechny příkazy, které ví, že se nedělají. Možná pro bližší pochopení doopravdy pomůže podívat se zpět ke prvnímu příkazování v Genezis 2. a 3. kapitole. Je zde příkazováno „*jedením jíš*“ a také „*nejíš*“. Avšak jen jedna část tohoto příkazu přináší smrt – umírání a nepředvídatelné škody na člověku samotném i jeho vztahu k Hospodinu, včetně ostatních vztahů a škod postihujících vše kolem, dokonce i zemi. Zdá se, že Hospodinovy příkazy, které se nedělají, jsou mnohem závažnější. Jakoby příkazy, které Hospodin formuluje záporně, byly mnohem nebezpečnější? Mají snad znít posluchači naléhavěji? Zřejmé je, že o tyto příkazy právě na tomto místě jde.

Poslední věta se v mnohém liší. Skoro jakoby k verši nepatřila. Minimálně však nenavazuje plynně. Není evidentně součástí prvotní informace. Sloveso je v perfektu, děj se tedy posouvá do pozadí, již nejde o aktuální dění. Dost možná je to vyjádření něčeho, bez čeho by se první část obešla, ovšem naopak tato věta bez první části ne? Navíc zde vstupuje do dění nová postava. Činitel děje je totiž v mužském rodě, zdá se tedy, že jde o někoho neznámého, a vstupuje na scénu zcela nepředstaven. (Mohlo by snad dle mužského rodu jít o jednoho ze synů Izraele, jimž je řeč adresována? To asi nejde ani potvrdit ani vyloučit.) Posluchač se má však nejspíš soustředit především na to, že je to prostě on, tedy nějaký jedinec. Již není řeč o té duši. Řeč je najednou o celém jednotlivci, na toho se zde patrně má posluchač zaměřit. (Celý jedinec tu nejspíše stojí jako jistý protipól vnitřku – duše.)

Tento jedinec dělá. „*Dělá z jedné z nich*“, tedy dělá jednu z nich. Nebo také patrně „*dělá od jedné od nich*“ – tedy odvrací se od jedné, umocněno tím, že se odvrací od nich všech. Popřípadě to znamená: tím že se odvrací od jedné, odvrací se i od nich, všech ostatních. O čem je zde řeč? Velmi pravděpodobně o oněch příkazech Hospodina, které se nedělají. Protože právě toto slovo příkazy je ve femininu, stejně jako číslovka „*jedné*“ a slovo „*nich*“. Číslovka jedna bude později nejspíše důležitá a z nějakého důvodu opakovaná. Patrně právě pro zdůraznění odvrácení se, zde není řečeno pouhé – dělá jednu, ale dělá „*od jedné*“.

Je tu dost jasně vidět, že děláni „*od jedné*“, zdá se, naprosto stačí. Výše je zmíněno hřešení od všech příkazů Hospodina. Co se týče děláni, jde však patrně pouze o jeden. A význam je zdá se stejný. Nebo ještě lépe totožný. Jakoby poslední věta velmi jednoduchým způsobem vyjadřovala, jak zvnějšku vypadá všechno to složitě, co bylo řečeno výše. Bylo

mluveno o vnitřku, o duši, a o skutečnostech týkajících se jí, včetně hřešení. A nyní má patrně posluchač být konfrontován s tím, jak to vše vypadá pohledem zvenčí. Je tu nějaký „někdo“, kdo dělá a dělá jen jednu věc, jeden příkaz od kterého se odvrátí. Jak nepatrný tento problém vypadá oproti tomu, jak byl popisován tím druhým pohledem, pohledem, který vidí duši? Již tato nepatrnost ovšem ruší soulad, vydává se do smrti a ruší vztah – patrně především k Hospodinu, jde o jeho příkazy (možná však poškozují i další vztahy). Jeden čin nejspíše stačí (i takový je snad vztah činu k hřešení).

Je zde opět naproti sobě činění a hřešení. Činí se od jednoho příkazu, hřeší se při tom od všech. Obojí, zdá se, má stejný význam. Snad právě při konfrontaci těchto dvou pohledů – na duši a na jednotlivce, vyvstane nejlépe onen vztah dělání a hřešení. Jak jsou jakoby nerozlučné, probíhají najednou, jakoby byly totožné, avšak přece je každé něco zcela jiného. Možná by šlo říci, že dělání je určitým vyjádřením hřešení v tomto světě, avšak takové vyjádření by bylo velmi neúplné. Jak již bylo popisováno dříve, dělání je s hřešením spjato, avšak evidentně je zcela nevystihuje.

Takto tedy končí Hospodinův úvod k obětem za hřích. Dále již budou možnosti (ona „jestliže“) týkající se jednotlivých hřešících, až se opět dojde k duši. Hospodin zde tedy vysvětlil, o co jde nejvíce – o duši. Jaký je problém – totiž, že hřeší a také co to znamená, že hřeší a je v omylu, že je od všech příkazů Hospodina a že se to týká především těch příkazů, které se nedělají, ty jsou patrně závažnější. Tak popsal problém duše. Zároveň zde posluchači předeštel pohled zvenčí, na bezejmennou osobu, která ilustruje, co z toho všeho, je vlastně běžným okem postižitelné, jak málo z toho všeho. Možná i tom tkví částečné nebezpečí hříchu, v jeho nenápadnosti, či nepostižitelnosti lidským smyslem. Avšak je tu i jistým způsobem zdůrazněna nebezpečnost činu – stačí jeden.

6. Lv 4,27: Část týkající se hřešení duše – třetí jestliže

(MS) a jestliže

(SNV⁹¹) duše jedna hřeší(impf fm) (hřešíš)

v omylu (neúmyslně) z(od) lidu (té) země (A)

v děláni(inf.cs.⁹²) jejím (jí) jednu z (od) příkazů Hospodina

(MS) jenž

(VV) nejsou dělány (se nedělají) (impf)

(VV) a je vinen (pf m) (vinen,vinou obtížený)

6.1 Výklad Lv 4,27

Třetí „*jestliže*“ následující po Lv 4,2 se tedy opět týká duše. Jakoby se Hospodin cyklicky vrátil k řešení jejího problému. Avšak přece jen zůstanou první dva verše (Lv 4,1-2) jakoby předsazený, předcházející vše ostatní jak svým umístěním, tak důležitostí. Jejich význam je více absolutní, oznamující a pro všechny. Toto „*jestliže*“ již indikuje možnost. (Před ním byl řešen problém hřešícího kněze, pospolitosti a předáka. Chybějící „*jestliže*“ u předáka oproti dvěma těmto spojkám u duše, lehce nabourává prvotní představu o řešení různých případů, a to ve prospěch případu duše. Jinými slovy struktura textu zde přesouvá pozornost i důraz více směrem k duši.) Hřešící duše je tu tak částečně snad jednou z daných možností, přesto však alespoň jistým způsobem možností zastřešující ostatní (duši mají totiž v posledu všichni). Avšak celkové struktuře textu se již věnoval úvod.

Tento verš je částečně paralelním ke 2. verši 4. kapitoly Leviticu. Také se tu objevují stejné vazby, které možná upozorní na to, jaká slova od sebe nelze příliš separovat. Jeho postavení je však naprosto jiné. Již nejde o začátek Hospodinovy řeči a tedy ústřední místo, do tohoto verše již se vstupuje právě skrze ono „*jestliže*“. Nejedná se již o řeč o duši a o oznámení, že hřeší, ani o řeč o duši, protože hřeší. Jde o pouhou možnost, již nekonstatování, tím se tento verš patrně liší především.

Struktura tohoto verše je trochu zvláštní. Po prvním makrosyntaktickém signálu následuje dlouhá složená nominální věta s dvěma dost možná paralelními vyjádřeními. Pak následuje struktura výrazně kopírující 2. verš – další makrosyntaktický signál s verbální větou, totožné s 2. veršem a v úplném závěru opět verbální věta se slovesem v perfektu maskulina, tedy jasně odkazující na již zmíněný verš.

⁹¹ složená nominální věta

⁹² infinitiv constructus

Vstup do této věty, ale patrně i tohoto verše a snad i celého úseku je tedy právě skrze ono již zmíněné slůvko „*jestliže*“. Jde tu o možnost, Bůh mluví o tom, že se něco může stát. Co se může stát. Může se stát, že duše, to zřídlo života, které je zároveň z Hospodina, a zde specificky jedna duše, je to tedy případ jediné duše, hřeší. Novostí tohoto verše je, že je specifikováno, že jde o jednu duši. již samotným užitím jednotného čísla bylo v předešlém textu jasné, že se jedná o jednu duši. Dost možná tady má být tato duše číslovkou více určena – již není řeč o každé duši, ani o jakékoli duši, není řeč o duši všeobecně. Mluví se tu o jedné a tím i konkrétní duši. Užití této číslovky (snad jako definování duše) je patrně velmi důležité, neboť je dokonce předřazena slovesu. To, co se může stát tedy je, že duše, tato jedna, blíže specifikovaná hřeší, odvrátí se do zničujícího vztahu, pohlcení hříchem.

Následují výrazně se opakující předložky „*v*“ a „*od (z)*“. Tato jedna duše hřeší „*v*“ omylu. Stejně jako u kterékoli jiné duše, snad samozřejmě je zde hřešení jejím tragickým omylem, ve kterém se nachází. Zdá se, že tato slova k sobě, pokud jde o duši, neoddělitelně patří – hřeší-li duše, nachází se vždy v tomto omylu (u ostatních případech tato přímá vazba není). Tato duše však hřeší „*v omylu od lidu země*“. Její bytí v omylu se patrně netýká jen jí samotné, ale zároveň je odděluje od lidu země. Ve svém omylu je najednou nějak oddělena od ostatního lidu. Což však nejspíše není až tak překvapivé, když duše může být, jak již bylo zmíněno, pro porušení smlouvy s Hospodinem, i odříznuta z lidu. (Samozřejmě závěr této věty, „*z lidu země*“, může znamenat též původ duše. tedy, že je z lidu země.)

Druhé „*v*“ a „*od*“ zní: „*v dělání jí jedna od příkazů Hospodina*“ nebo „*v dělání jejím jedna od příkazů Hospodina*“. Duše tedy hřeší v omylu, od lidu země a zároveň „*v dělání*“ a „*od příkazů Hospodina*“. Hřeší v omylu, to již bylo vysvětleno, avšak ona hřeší právě také „*v dělání*“ Tak jako se nachází v omylu, tak se nachází i v dělání. Jakoby to byl stav. Čímž by pak bylo skoro vedlejší, je-li to dělání její či dělání jí, tedy jak moc je v onom dělání aktivní. Jakoby se snad nacházela uvnitř tohoto dělání, a tak snad až – takové dělání více určovalo ji, než ona to dělání, Snad i takový může být vztah hřešící duše k činění. (Že by tedy hřešící duši její dělání vlastně spíše ovládalo?) Ať tak či jinak duše hřeší „*v dělání*“. Jednak je v něm dost pravděpodobně uzavřena, jak bylo naznačeno, jednak by pak dělání mohlo být též jakýmsi projevem hřešení (protože pak v tom dělání je, či se projevuje, hřešení, nebo snad až hřešící duše). Snad lze říci až – v dělání se hřešení dotýká země? (Takový je patrně popis vztahu hřešení a dělání zde.)

Podobně je od lidu země a také „*jedna od příkazů Hospodina*“. Je od lidu země (patrně oddělena ale též možno přímo odvrácena) a je také jedna od příkazů Hospodina. Jedna duše, jedna odvrácena od příkazů Hospodina. Dost možná by ona číslovka mohla naznačovat ji

samotnou a tím ukazovat její stav – té duše. To, že je od příkazů Hospodina, totiž možná ukazuje její hlavní problém. Toto vše paralely složené z předložek naznačují. (Paralela „*od lidu země*“ a „*od příkazů Hospodina*“ by mohla také naznačovat podobné, jaksi dvojité lámání vztahů.)

Je to velmi zvláštní text, protože je vlastně vytvořen patrně z 2. verše, ze slov „*hřeší v omylu od všech příkazů Hospodina*“. Zde je vsunuto, že hřeší „*v omylu od lidu země, v děláni jejím jedna od příkazů Hospodina*“. Co dalšího může tato vsuvka znamenat? Možná je třeba podívat se na vše, co je vloženo. Je to „*jedna*“, „*od lidu země v děláni jejím jedna*“. To by výrazně vyzdvihovalo, že posluchač si má též uvědomit, že stačí „*jedna*“ a její děláni „*jedna*“ (či jedné z příkazů), aby to byl problém, aby se to týkalo hřešení.

Dalšími významy mohou být patrně již zmíněný původ duše z lidu země a dále její děláni jednoho z příkazů Hospodina. To, že jde o příkaz, který se nedělá, je zmíněno až v další větě – zde si má posluchač patrně doopravdy nejdříve uvědomit, že prvotní (a tím hlavní) důraz je na Hospodinových příkazech.

Jak již bylo řečeno, až další věta začínající makrosyntaktickým signálem „*jenž*“ (tedy lépe řečeno připojena tímto signálem, vždyť jeho funkcí je připojovat k předešlému), vysloví, že „*se nedělají*“. Jde tu tudíž především o příkazy Hospodinovy (či snad především o Hospodina a vztah k němu) a následně o bližší definici, tedy jsou to příkazy, které se nedělají. Celá tato část („*od příkazů Hospodina, jenž se nedělají*“) je citací, či opakováním z 2. verše, čímž je opět vidět těsné spojení těchto slov (skoro jakoby nemohla být oddělena). Zároveň je to patrně cosi, co nelze přeformulovat, zkrátit, ale posluchač to musí slyšet celé znovu. Tím je jasná důležitost těchto slov. (Jak již bylo zmíněno, když Hospodin příkazuje něco, co člověk nedělá, má to nejvyšší prioritu – jde pak o život, o vztah s ním i o mnohé další dopady.)

Pro poslední větu je paralelnost s 2. veršem, která je tak nápadná, snad ještě důležitější, než pro kteroukoli předtím. Stejně jako v druhém verši je řeč o hřešící duši, řeč v imperfektu, po totožných slovech uzavřena větou v perfektu a zároveň v mužském rodě. Opět se děj náhle ocitne v pozadí a na scéně se znenadání objeví neznámá postava – jakýsi on. tedy jedinec, patrně celý člověk. Řeč již není v zaostření na duši. Tentokrát však tenhle jedinec již nic nedělá. Je o něm jen konstatováno, že – „*je vinen*“. 27. verš je tak oproti druhému nejspíše trochu posunut. V závěru se neodkrývá, že to, co bylo popisováno, znamená, že celý jedinec něco dělá. Zde se v závěru konstatuje, že jedinec již je vinen. A možná je to tak řečeno právě proto. Protože druhý verš již podrobně vysvětlil, co znamená hřešení a jak vypadá – jak je vidět ve viditelném i v neviditelném světě. Je to vysvětleno, proto tento verš již může mluvit o případu jedné duše, o jejím hřešení v omylu, od lidu,

v děláni, od příkazů Hospodina. Je tu předpoklad, že posluchač již samo hřešení a jeho pojetí druhým veršem nějak chápe. Proto lze jít o krok dál a přidávat další aspekty toho, co se děje. Koho všeho se to týká (patrně i lidu), jak se to děje (v děláni) – k původnímu, tomu bytostně sepnatému a vysvětlujícímu hřešení: tedy, že se to děje v omylu a týká příkazů, potažmo samotného Hospodina.

Za zmínku zřejmě ještě jednou stojí ono děláni. Již mu byl věnován velký prostor, avšak přece je to patrně důležité. Při definici hřešení bylo jmenováno, jako jedna z jeho postřehnutelných podob – snad lépe řečeno aspektů. Na tomto místě je velmi zajímavé, všimnout si, že Hospodin opakovaně říká vazbu – duše a hřeší. V druhém verši to tak prostě je, patří to k ní, že duše hřeší, v tomto verši je to možnost. Avšak nikdy není problém spojit tato dvě slova. Hospodin zde však nikdy neřekne, že duše dělá. Duše maximálně je – či hřeší – v děláni. Což je velmi neosobní vyjádření, jde o podstatné jméno slovesné⁹³, tedy tvar, který vůbec nevyjadřuje osobu konající děj, vlastně lze vůbec mluvit o ději, když je to podstatné jméno. Duše patrně nedělá, ona hřeší a její vztah se hříchem, odklon od Hospodina k hříchu, prolnutí se s hříchem – to se ocitá v děláni. Patrně proto na ni její děláni jakoby padá, jak již bylo popsáno a zároveň má, zdá se, tragické důsledky. Celý jedinec je vinen.

Co to však přesně znamená? Toto slovo ještě nebylo v tomto textu v souvislosti se hříchem vůbec užito a kupodivu se tu objeví doopravdy jen jednou. Což je velmi zajímavé vzhledem k tomu, že, zdá se, zde působí jakýsi přelom. Jakoby došlo k definitivnímu určení problému.

6.2 Slovo: vina

První výskyt tohoto kořene je v Genezis 26,10. Jde o přijetí Izáka do Geraru. Příběh s abímelekiem se zdá být v podstatě paralelní k Abrahamovu zapření manželky. Dokonce formulace „*způsobuješ přijetí na*“ (nás hříchu v prvním a viny v druhém případě), je velmi podobná. Avšak jsou zde výrazné rozdíly. Především to, že to do dění vůbec nevstupuje Hospodin. Dokonce se o něm ani nemluví, nikdo se na něj neodvolává, jakby se ho to netýkalo. Zatímco u Abrahama byl v podstatě hlavním hybatelem dění, on odhalil abímelekovu, co se děje, on na to též patrně okamžitě reagoval (ranil abímelekův dům a dále hrozila smrt), hřešení bylo především definováno jako hřešení vůči Hospodinu a také k Hospodinu bylo třeba se za abímeleka modlit. Samozřejmě lze říci, že v Izákově případě nedošlo k takovému pochybení, a proto jej Hospodin nemusí řešit. Avšak jak je to možné?

⁹³ WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. 2. české vyd. Překlad Mlada Mikulicová, Josef Hermach. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0623-2. s. 85.

Abímelek sám vidí. On sám též rozkazuje – vydává rozkaz na ochranu Izáka a jeho ženy. Alespoň při odůvodnění svého jednání se Abraham odvolává na bázeň Boží na tom místě, avšak Izák se o Bohu nezmíní vůbec. Jakoby všechny odkazy na Boha – v souvislosti s vinou, byly zde vymazány, jakoby šlo o čistě mezilidské počínání. Na rozdíl od hříchu, který velkolepě představí sám Hospodin. Vina je představena v takovémto kontextu a v řeči abímeleka. Krom určité podobnosti s hříchem, lze tak z prvního výskytu patrně nejvýrazněji konstatovat dost nápadnou absenci vazby na Hospodina. Znamená to snad, že vina existuje více sama o sobě, bez přímé nutné vazby na Hospodina? Je tedy něčím více absolutním než vztahovým (oproti hříchu)? Nebo to znamená spíše, že jde o něco, co se projevuje v pozemské sféře, více pouze ve vztazích mezi lidmi?

Druhý výskyt před 4. kapitolou Leviticu, zazní posluchači v příběhu Josefa a bratří, kteří za ním sestoupí do Egypta pro jídlo, v Genezis 42.21. Bratři zde důrazně konstatují svou vinu, avšak jakákoli vazba na Hospodina, zdá se, opět chybí. (Naopak jejich řeč dvakrát akcentuje slovo bratr, tedy patrně chce podtrhnout mezilidské vztahy, to že jde o něco mezi nimi, možná i mezilidskou sounáležitost?) Co je tu však výrazné, je dvojí důraz na slovo úzkost, tíseň či sevření. Bratři konstatují, že nejdříve viděli úzkost Josefa – bratra, a nereagovali, jak měli, proto přišla (jakoby byla živá) úzkost k nim. Je zde tedy jasně naznačeno očekávání následku. A doopravdy přímý následek je patrně něco, co s vinou, i obětí za vinu souvisí. U obětí za vinu je totiž velmi nápadné to, že viník přináší krom oběti i náhradu (zvýšenou o 20%). (Pozoruhodná je ještě bezprostředně následující reakce Rúbena na bratry. On totiž již mluví o hřešení. Namísto stejné odplaty však mluví o vyhledávání krve, což je vcelku jasný odkaz na něco, co dělá Hospodin. Mluví-li tak o hřešení, je toto hřešení ihned vztaženo i se svými následky k Hospodinu. Jakoby patřilo do jeho sféry – či alespoň názvosloví?)

6.3 Pokračování výkladu Lv 4,27

Nelze pak pominout výskyty viny ve 4. kapitole Leviticu. Prohlášení vinným uzavírá řeč o každém hřešení, než se začne řešit (krom kněze, který „*hřeší k provinění lidu*“). Co to tedy vposledu znamená, když Hospodin řekne v závěru 27. verše: „*je vinen*“? Patrně doopravdy něco velmi podobného, jako když uzavírá 2. verš. Tam řekl posluchači „*(on) dělá od jedné od nich*“. Čímž mu ukázal jak to, co vysvětluje předtím, vypadá zvenčí, jak to může posluchač vidět vlastníma očima. Zde velmi pravděpodobně dělá Hospodin něco podobného, užije slovo známé člověku, slovo, které je především z jeho sféry a má mu být srozumitelné. Lze říci až, že je to slovo o něco „*pozemštější*“, než hřích? (U viny také vyvstane posluchači

patrně v mysli o něco jasněji též očekávání bezprostředních následků, či nějakých následků.) Možná tímto slovem též dává Hospodin najevo posluchači, že takový jedinec (který je vinen) má nejen problém ve vztahu k Bohu, ale on má též problém sám o sobě. Čímž vším zde probíhá jisté oddělení pojmu viny od pouhého následku hříchu. A takový rozdíl je patrně nutno vidět přinejmenším proto, že zde existují dva odlišné rituály: pro hřích a pro vinu. Přesto jsou samozřejmě obě slova v textech stále provázána, tudíž velmi jistě souvisejí.

7. Lv 4,28: Přelomová varianta – nebo

(MS) nebo

(VV) je způsobeno poznání (způsobení poznání) (pf Ho⁹⁴ nebo inf.cs. Hi⁹⁵) k (pro) němu (Z) hřích jeho

(MS) jenž

(VV) hřeší (pf m) (A)

(VV) a působí přijít (přináší) (pf m) přibližovadlo (dar) (m) jeho chlupatá koz dokonalá (bezúhonná) samice (Z) na hřích jeho

(MS) jenž

(VV) hřeší (pf m)

7.1 Výklad Lv 4,28

Tento verš začíná makrosyntaktickým signálem „nebo“, který patrně uvádí opět celou následující část. Bez poznání hříchu by totiž jen velmi obtížně mohlo následovat jeho řešení či reakce na hřích. Právě naopak, vypadá to, že to, co následuje je přímo reakcí na toto poznání. Jde tedy nejspíše o další významný zlom v textu. Nyní dále ke struktuře verše. Po onom signálu „nebo“, je verš patrně rozdělen jakoby na dvě poloviny. Obě začínají tvarem kauzativu a končí frází „hřích jeho jenž hřeší“. Což je velmi výrazný rozdělující prvek (který se objeví ještě jednou na samém konci 4. kapitoly). Zároveň se tato vazba opět vyskytuje nějakým způsobem ve všech předchozích případech řešení hříchu, avšak jen zde je dvakrát, takřka za sebou – opět patrně naznačuje jisté opakování a tím zdůraznění – snad důležitosti textu, který se týká přímo duše. Je otázkou zdali tyto dvě poloviny verše lze považovat za paralelní, protože počáteční tvary sloves se liší. První z nich může být buď infinitiv constructus hifilu nebo perfektnum hofalu zatímco druhá část začíná tvarem perfekta hifilu.

Přibližně zde také začíná výrazná oblast perfektnum, lze-li to tak nazvat. Jinými slovy oproti části o duši, kde byla slovesa v imperfektu, od objevení se maskulina, tedy jedince, který v předchozím verši „je vinen“, se najednou užívají naopak perfekta. Co z toho má být posluchači zřejmé? Patrně je tu méně v popředí, méně upozorňováno na osobu konající děj (než u duše) – tato osoba je v podstatě neidentifikována (jakoby neznámá). Určuje ji možná to, že jde o jedince spojeného s tou duší, o které byla řeč a která je v centru zájmu. A tím

⁹⁴ hofal

⁹⁵ hifil

vyvstává patrně druhá věc, kterou perfekta zdůrazňují, a to, že co se děje či co dělá jedinec, částečně ustupuje do pozadí.

Respektive pro Hospodina je to nejspíše určitým způsobem děj v pozadí oproti tomu, co se týká duše – vnitřku. Tím Hospodin představuje patrně svůj pohled, který je naprosto opačný, z opačné strany, než jak se dívá posluchač. A posluchač si to má dost možná uvědomit. Přicházejí k němu slova z jiného světa, z opačné perspektivy, s velmi odlišnými důrazy. Taková slova mohou být často těžká k pochopení, přesahují ho. Přesto jsou posluchači určena a mají ovlivňovat jeho život. (Konfrontace s Hospodinovým pohledem je patrně jedním z velmi důležitých záměrů nejen tohoto textu, ale snad všech Hospodinových výroků. Evidentní je to zvláště v kultu, kde se posluchač jakoby ocitá ve světě, který ho přesahuje, vše je jakoby odjinud.)

Vstup do verše je tedy určen slovem „*nebo*“. Což je velmi zajímavé, protože se jedná o variantu podobně jako v češtině. Jiná – druhá varianta zde však není zmíněna. Je touto druhou variantou onen stav „*je vinen*“, kterým končí předchozí verš? Je to dost možné, avšak text to zcela nedefinuje. Signálem „*nebo*“ se další text dost jasně staví do jiné pozice oproti předchozímu textu. Avšak znamená toto nebo: je vinen, nebo dochází tímto procesem ke smíření a odpuštění. Popřípadě znamená snad je vinen nebo „*způsobení poznání*“. Tedy buď je jedinec vinen, nebo se mu dostane poznání jeho hříchu. Pak by se zdálo, že být vinen je opačná možnost k poznání vlastního hříchu – tím by vinen byl někdo, kdo nezakouší vlastní hřích. Avšak tímto směrem text posluchače příliš nevede. Dost možná spíše naznačuje variantu, která je naplno variantou. A přesto jakoby žádná jiná varianta není. Je to určitá protimluv: varianta, možnost, která však jakoby nemohla nenastat. Právě tak by to ovšem mohlo být, je-li v pozadí následujícího slovesa v kauzativu sám Hospodin.

Jak již bylo zmíněno, tento tvar slovesa je dvojznačný. Jasně je to, že jde o kauzativ. Může to však být neosobní „*způsobení poznání*“ (vlastně tedy podstatné jméno slovesné aktivního kauzativu, hifilu), což by nejvíce zatemňovalo, jak se vlastně poznání hříchu k hřešícímu dostalo. Je to naprosto nedůležité? Nemá se s tím posluchač zabývat? Má se soustředit nejvíce na to, že se tohoto poznání dostalo? Což je hlavním oznámením této varianty a díky čemuž je možné vše další. Patrně i zde toto poznání někdo způsobil, avšak ještě jasněji to vyplývá z druhé možnosti, kde jde o 3. osobu singuláru perfekta pasivního kauzativu: „*je způsobeno poznání*“. Užití (takřka nevysvětlitelného) pasiva s neznámým původcem děje a navíc kauzativ. To obojí indikuje jednání Hospodinovo. Tím více, když jde o odhalení hříchu. Vždyť odhalení, pojmenovávání, identifikace hříchu je od počátku především jeho činností. Krom vysvětlování Kainovi, či odhalení abímelekovi, je zde příběh

Sodomy a Gomory, kde Hospodin odhaluje nejen hřích samotný ale též jeho váhu. Tedy Hospodin tak odhaluje to, že hřích sám prožívá, když cítí jeho váhu, a tak je vyloučené, že by unikl jeho pozornosti. Hospodin tak od počátku působí jako ten, kdo ukazuje hřích. Proto je posluchači osoba v pozadí tohoto kauzativu patrně již od začátku dost jasná.

Proto také je dost možné, že tu existuje jedna varianta a přitom není žádná další. Je-li totiž způsobení poznání v rukou Hospodina, je sice určitou variantou vůči dosavadnímu průběhu (snad samovolnému průběhu bez Hospodinovy intervence). Avšak je zároveň jedinou možnou variantou, protože garantem by pak byl přímo Hospodin. Jinými slovy je-li poznání způsobeno Hospodinem, jak by mohlo být nezpůsobeno. Zdá se skoro, jako by toto poznání bylo zajištěno snad až absolutní mocí, která svým kauzativním působením na „něj“ vypůsobí dokonce „jeho“ kauzativní jednání. (Což strukturálně odpovídá vztahu dvou počátečních sloves ve dvou již zmíněných částech /či polovinách/ verše.)

Proč se zde však Hospodin najednou skrývá? Proč zde jeho jednání není výslovně pojmenováno jako jeho? Možná si má posluchač uvědomit a pochopit, že v celém následujícím dění bude intenzivně přítomen Hospodin, a to i ve chvílích, kdy to nemusí být vyřčeno. Ve všem následujícím bude působit, protože jinak – samo sebou – by se to nemohlo vůbec dít. Patrně proto je zde, tedy již na počátku dění, kterého se Hospodin bude účastnit a dost možná ho sám utvářet, postavena do očí bijící, „odhalená skrytost“ Hospodina v onom kauzativu.

Je tu tedy řečeno, že „*je způsobeno poznání*“. První, co po tomto slovesu následuje, kupodivu není, o jaké poznání jde, ale ke komu či komu je toto kauzativní dění směřováno. „*Je způsobeno poznání k němu*“. Tedy to, co je zde nejprve důležité je, že ta to kauzativní činnost je soustředěna na „něj“. Opět tu vystupuje posluchači docela neznámá postava, kterou snad prozatím lze pouze identifikovat s 3. osobou singuláru, která se objevila v předcházejícím verši. Dost možná nyní ani není příliš nutné tuto osobu blíže určovat. Tady je to prostě nějaký on, na kterého je soustředěno Hospodinovo působení. (A toto soustředěné působení naň si má patrně posluchač uvědomit, protože ono bude mít patrně velmi silné následky.)

Teprve posledním slovem věty je odkryto, čeho se toto poznání týká, totiž jde o: „*hřích jeho*“. Hospodinem způsobované poznání má tedy jasný cíl, a to, aby on, někdo poznal svůj hřích. Patrně nejde jen o prosté zjištění jednotlivce, že hřeší, i když i to zde má, zdá se, své místo. Není tu totiž použito sloveso hřešit (alespoň zatím). Je zde, v textu zatím poprvé užito slovo hřích. Tento on, má tedy poznat svůj hřích. A možná i posluchač si má uvědomit, že on sám potřebuje též darované poznání – patrně i rozpoznání hříchu, protože jinak s ním

nemůže nic dělat. Zdá se tu být ve stejné situaci jako tento někdo, jako slepý a bezmocný, bezbranný vůči hříchu, který není bez Hospodina schopen ani poznat. (A stejně tak to naznačovaly i výskyty slova hřích – hřích musí být Hospodinem odhalen, pojmenován a jím také vysvětlen. Pokud má tedy někdo dokonce poznat hřích, pak jistě není jiná možnost, než aby toto poznání zprostředkoval či způsobil sám Hospodin.) On, někdo má tedy na sobě patrně zakusit, poznat svůj hřích.

Co to však znamená poznat svůj hřích? Vyvstávají tu opět představy líčené již od Kaina, představy o odvrácení od způsobování dobra, o odklonění se od Hospodina, o vládě „v“ hříchu, o vyhlídce smrti či možná již současném stavu umírání, o Hospodinově knize, o nedohlédnutelných důsledcích... Je vůbec někdo schopen toto poznat? A když takové poznání způsobil Hospodin, může ho v pořádku přežít? Vždyť u Kaina Hospodin jen varoval, jak to s hříchem může být. Zde se zdá, že onen někdo takový stav skutečně zakusí, pozná. Poznává patrně i to, jaké to je, být odvrácen od dobra i od Hospodina, jaké to je být prolut s hříchem, co znamená být v hříchu a co znamená v tomto stavu umírat. Poznává svůj hřích, hřích se kterým je ve vztahu. Takové poznání tu Hospodin patrně působí. A tak silný vklad Hospodina bude mít i své následky v kauzativní činnosti tohoto bezejmenného někoho. Kauzativní činnost vůči němu patrně skoro až okamžitě vypůsobí reakci, kauzativní činnost jeho samotného a dost možná i následující činnost se váže či je vypůsobena tímto Hospodinovým zásahem.

Bezprostředně však následuje další věta uvozená makrosyntaktickým signálem „*jenž*“. Tento signál má shrnovat předešlé, opakovat ho a připojovat následující. (Tím jde o větu takřka neoddělitelnou od předešlého, proto patrně ještě předchází oné reakci v kauzativu.) Co je zde však opakováno? Na tomto místě patrně nejde vůbec o shrnutí, jde doopravdy jen o opakování a zdůraznění. A zdůrazněna je tady opět ta neznámá osoba, on. Čímž je tu o něm mluveno vlastně dokonce třikrát: poznání je způsobeno „*k němu*“, hřích je „*jeho*“ a potření tohoto jedince zopakuje částice *ašer* (ono „*jenž*“). Již výsadní místo, hned po slovese a stejně tak i tato opakovaná upozornění na tuto osobu na ni kladou obzvláštní důraz. Posluchač má patrně pochopit, že (přestože hybatelem dění v pozadí je Hospodin), ten o koho tu doopravdy (nejspíše hlavně Hospodinu) jde, je právě tento on. On je středem zájmu, na něj je položen hlavní důraz. Na něj též je soustředěna prvotní činnost, on bude dále konat, jeho je hřích, se kterým se zde bude zacházet, on je pravděpodobně tím, kdo je tu v největším ohrožení (vlastním hříchem).

Co je o tomto jedinci řečeno v následující větě? Pouze to, že je to ten, „*jenž hřeší*“ (poprvé je tu toto sloveso užito v maskulinu). Tak vyvstává otázka po funkci této věty. Když

končí předešlá věta slovy „*hřích jeho*“, zdá se, že se tu posluchač nedozvídá nic nového. A přece i tato slova tu mají patrně svůj smysl. Jednak sdělení opakují a tím mu dodávají větší důraz – tedy, nejen, že je tu opakovaně věnována pozornost onomu jedinci, ale opakuje se tu i informace o jeho vztahu k hřešení, jeho hlavní problém, a tak je tento problém i identifikován a vyzdvižen.

Dále je otevřeně řečeno, že hřeší, tudíž ač je vystaven působení Hospodina, zdá se, stále hřeší. A vzhledem k tomu, že tato věta bude ještě opakována, patrně hřešit nepřestává. Dost možná ani nemůže. Vždyť *hřích je jeho*, je tedy ve vztahu se *hříchem*. A posluchač tu má snad zaslechnout i to, že vyvázat se z tohoto vztahu je velmi obtížné – vypadá to, jako že tento jedinec stále hřeší, dokud je ten *hřích jeho*. Tedy, že dokud se ho nezbaví, stále „*hřeší*“. Či spíše zůstává v hřešení? Jakoby to byl, díky zmíněnému vztahu ke *hříchu*, jakýsi stav, ze kterého se patrně nemůže dostat (či nedostává se z něj).

Další věcí, kterou si tu posluchač může uvědomit je, že tentokráte je to on, jedinec, kdo hřeší. Což je zajímavé, protože doposud subjektem hřešení byla vždy duše. Subjektem děláni pak jedinec. Duše tedy v pravém slova smyslu hřeší, ale patrně nelze říci, že by činila – alespoň tento text to tak podává. Ocitla se v děláni, avšak nikdy přímo nečinila (dle sloves). Oproti tomu jedinec patrně nejen dělá, jak již bylo zmíněno a představeno hned v začátku. On ale není jen činící součástí. Jde patrně o celého člověka, a proto hřeší-li duše, hřeší i celý jedinec. A to je důležité. Protože pohled zvenčí ukazoval činícího jedince, zatímco pohled jakoby zevnitř dával vidět hřešící duši. A problém hřešení nejspíše doopravdy zasahuje především duši, avšak neomezuje se na ni. Naopak, jak je zde patrné, zasahuje celého jedince.

Zároveň v této krátké větě může jít o jakési zpětné představení, či identifikaci osoby, která se objevila na scéně zcela znenadání. Je to ten hřešící, té duše. Tedy jakési zpětné potvrzení toho, že jde doopravdy o jedince spjatého s onou duší, o které byla řeč.

Slůvko *ašer* by však mohlo opakovat nejen osobu, ale snad i *hřích samotný*, potom by věta zněla asi takto: „... *hřích jeho, kterým hřeší*“. Což by znamenalo, že třikrát upozorňováno není na osobu, ale na *hřích* či *hřešení* a v ústředí zájmu by pak byl samozřejmě *hřích*. (Onen jedinec by pak hrál spíše jakousi doplňkovou roli, nezbytnou pro manifestaci *hříchu* a jeho řešení. Byl by doplňkem daného dění, což vcelku sedí k jeho nepojmenovanosti a jakoby zůstávání ve skrytu – nepoznán.) *Hřích* by byl touto větou také blíže specifikován, byl by to ten určitý *hřích*, kterým onen jedinec hřeší. Tedy alespoň pro něj by to byl určitý, identifikovaný *hřích*. (Pro posluchače by to patrně znamenalo, že zatím to neví, zatím ten *hřích* nezná. Ale až bude v té situaci a bude Hospodinem obeznámen, bude vědět, oč se jedná.) Seznámení posluchače s tím, že hřeší celý jedinec (a neomezuje se to pouze na duši),

zde samozřejmě zůstává. Taktéž patrně i to zneklidňující zjištění, že jakoby stále „hřeší“. (A toto oznámení se opakuje na konci obou částí tohoto verše.)

Po této krátké větě, přimknuté k předcházejícímu oním *ašer* a zároveň znovu sdělující posluchači to děšivé: on hřeší – jde stále o hřešícího jedince – přichází druhá polovina verše. Ta začíná již zmíněným *hifilem*, tudíž kauzativní činností jedince. Jakoby tady, nabit Hospodinovým působením z počátku verše, byl přece jen schopen nějaké pozitivní činnosti. V jak ostrém protikladu to stojí v porovnání s předcházejícím (i následujícím) „hřeší“. Je to snad tak, že Hospodin dokáže svou silou či vlastním jednáním pohnout k určitému (dokonce kauzativnímu) jednání, ale není schopen zastavit hřešení jedince? Nebo se o to ani nepokouší, protože nechce hřešení jen nějakým způsobem zbrzdit, ale vztah osoby s hříchem přímo vyřešit? Možná trpělivě chce až plnou obnovu vztahu s ním. (Či snad hřešící v hříchu natolik vězí, že se nenechá donutit k odloučení od hříchu?)

Co tedy jedinec pod vlivem, patrně Hospodinova, mocného způsobení poznání (vlastního hříchu) dělá? „*Působí přijít*“. Není to jako v 1. kapitole, kde by přímo způsoboval přiblížení, to ne. O přiblížení tu vlastně patrně vůbec nejde. (Navíc osoba v tomto stavu by toho dost možná ani nebyla schopna, kdo ví.) Nejde tu o člověka, který by se intenzivně přibližoval, způsoboval blízkost. Tento jedinec pouze přichází. (To je patrně to hlavní nutné z jeho strany, a po Hospodinově zásahu je mu to, zdá se, jasné, protože neotálí.) A přichází tak intenzivně, že také působí přijít, a to přijít jeho přibližovadla. I tato osoba si tedy patrně uvědomuje, že potřebuje též přibližovadlo.

Přibližovadlo, překládané též jako dar, je posluchači známé již z první kapitoly. Tam je to něco mezi syny Izraele a Hospodinem, něco vystiženého slovy „*od vás přibližovadlo k Hospodinu*“⁹⁶. Tedy něco, co přichází mezi, jakoby zprostředkovatel, který však zároveň je „*z vás*“, se kterým se má obětující plně ztotožnit. Patrně jakoby to bylo něco pocházející přímo z něj, z jeho osoby, či s ním tak zcela propojené a zároveň něco plně pro Hospodina – vydané Hospodin. Takový je přibližně charakter přibližovadla dle Leviticu 1,2.

Přibližovadlo, kterého přijít působí jedinec ve čtvrté kapitole, je charakterizováno nejprve slovem „*jeho*“. A to je patrně nejdůležitější vlastnost. Ono přibližovadlo musí být jeho, nejde jen o nějaké přibližovadlo, jde o takové, ke kterému má specifickou vazbu. Je to něco, co k němu patří, co ve své podstatě jemu patří (snad až vychází z něho, jak již bylo popsáno). Krom ztotožnění, tu vlastně jde patrně i o onu sféru vlivu. Co tomuto jedinci patří,

⁹⁶ Lv 1,2

to již vskutku nese jeho hřích i důsledky s ním. I na toto přibližovadlo patrně již dopadají, vždyť je to něco jeho vlastního.

Tato věta má hned za slovesem výraz „*přibližovadlo jeho*“ a končí slovy „*hřích jeho*“. Tato slova tedy tvoří jakýsi rám a zdá se, že spolu souvisí. Možná naznačují něco, co bude ještě více řečeno později, tedy, že by tyto dvě existence mohly být, či stát se jedním a tímtéž. Avšak zcela jistě tyto dvě vazby dávají najevo vztah – obě. Jedinec je ve vztahu k přibližovadlu (to zde především, tedy na prvním místě) a jedinec je také ve vztahu k hříchu. Neboli podobně, jako je jedinec ve vztahu k hříchu, z něhož se snaží – ale vlastně normálními prostředky, jak se zdá, nedokáže – vyvázat. Je též ve vztahu k přibližovadlu. Jde o jiný způsob vztahu, ale u obou je znatelná vazba. A posluchač si má dost možná všimnout, že obě slova k sobě nějakým způsobem patří. Vlastně tato slova patrně naznačují celou onu cestu, cestu přibližovadla (pocházejícího) „z“ jedince až na hřích, který jedince prolnul a v podstatě pohltil.

A toto přibližovadlo jde se svým pánem, se svým majitelem, se svým vládcem, s tím, kdo (podobně jako v tomto okamžiku) rozhoduje každý den o jeho životě. Těžko mluvit o dobrovolnosti, je tu kauzativ, jedinec způsobuje jeho přijetí. Přibližovadlo je asi ve zcela podřízeně roli. Je to patrně živý tvor, avšak jeho vůle tu není vůbec zmíněna. Možná díky Hospodinově ovlivnění v životě jedince, majitele, dokonce došlo k jakémusi souznění, jako kdyby i přibližovadlo snad recipovalo Hospodinův vliv, a tak se podřídilo? Nebo ještě spíše ho pohání vliv vlastního majitele. Je ve vlivu jeho jednání. Jakoby to však byl tvor bez vlastní vůle, či dokonale podřízen. Hlavním hybatelem dění, je tedy nyní doopravdy onen jedinec.

Jak je přibližovadlo definováno, krom jeho vztahu k jedinci? Dále je charakterizováno čtyřmi slovy „*chlupatá koz dokonalá samice*“. Přibližovadlo, je tedy patrně zvíře. V první kapitole a i později dost jasně převažuje formulace, že přibližovadlo je ze zvířat. Zde je však zcela jasně: „*přibližovadlo jeho chlupatá koz*“. V případě oběti duše, je tak zcela jasně identifikováno přibližovadlo se zvířecím jednotlivcem. Stejně jako hřešící jedinec se tak, zdá se, ani jeho přibližovadlo – jedinec – nemůže skrýt. Není to jeden v davu, je to konkrétní, identifikovaný jeden. Nejde pak o nějaké ze zvířat, ale o jedno, konkrétní zvíře. Oč závažněji a snad i krutěji zní takový popis.

Jak však zvíře dostane schopnost stát se přibližovadlem, jak to že je tu vlastně řečeno? Že ono již jím je. Je to kauzativní činnost hřešícího jedince, která dokázala, způsobit, že zvíře je přibližovadlo? Patrně ne, on pouze působí jeho přijetí. Zdá se, že nemůže zvířeti propůjčit tuto funkci. Je tu asi možnost, že přibližovadlo je pouze pojem, avšak obsahuje-li tento pojem

ještě něco více, tedy schopnost přibližovat, pak za jeho identifikací se zvířetem (a to patrně s jedním určitým zvířetem), stojí pokračující, dále v pozadí jednající Hospodin. Snad jen on by toto mohl učinit.

Neshodou v rodě, tedy tím, že přibližovadlo je ten, zatímco popisované zvíře ta, vyvstává též otázka, zdali jde o to samé, jestli je přibližovadlo tato chlupatá. Avšak jaký jiný by mezi těmito slovy mohl být vztah? Patrně to tedy je to samé a zároveň to není to samé. Totiž přibližovadlo již tím, co je a jak je známo z předcházejících textů, má nejspíše ještě trochu jinou kvalitu (pravděpodobně danou Hospodinem).

7.2 Slova: chlupatý a koza

Opravdový smysl prvních dvou slov popisu zvířete je nepřilíš snadno zjistitelný. Samozřejmě, jde o jakousi kozu. Avšak jsou slova použita k jejímu přiblížení spíše pozitivní, či negativní, co mají v posluchači evokovat? (Slovníky jsou v tomto ohledu vcelku nejednoznačné a částečně se rozcházejí.) Jak je tedy s prvním slovem seznámen posluchač v předchozích částech Starého zákona. Chlupatost je nejdříve spojována s Ezauem, což ji patrně nestaví do příliš kladného světla, avšak později je právě tato chlupatost tím, co umožní Jákobovi dostat požehnání. V tom samém textu se dvakrát objevuje slovo koza, jednou je pokrmem pro otce, podruhé tím, co zahalí Jákobovy ruce a krk. (Respektive dokonce je tím způsobeno přiodění – je tu užito stejné sloveso jako v 3. kapitole Genezis, kde to samé činí pro člověka Hospodin a tak Rebečina činnost patrně na tento Hospodinův čin nějakým způsobem odkazuje.) Podruhé se chlupatost objeví (opět jako chlupatý kozel) v příběhu Josefa, kde bratři tohoto kozla zabijí a v jeho krvi namočí suknicí Josefa, kterou pak předloží otci. Zdá se, že chlupatost má velmi rozporuplné konotace. Co se týče koz, tak krom již zmiňovaných ještě předchází výskyt v Genezis 15,9. Tam je koza mezi zvířaty, která si sám Hospodin vybral pro uzavírání smlouvy s Abramem. Což by patrně kozu, především jako obětní zvíře stavělo do velmi pozitivního pohledu.

7.3 Pokračování Výkladu Lv 4,28

Ač se tedy jedná fakticky předně nejspíše o chlupatý druh kozy, posluchač může patrně zachytit i rozporuplné nuance, toho, že se jedná o někoho chlupatého, což zní spíše nebezpečně než přímo kladně. A možná též evokuje to, že Hospodinova vůle se vždy realizuje, i kdyby skrz lest a podvod, i kdyby skrz bolest. S touto chlupatostí je zde spojena koza, Hospodinem vybrané smluvní zvíře. Též zvíře, které dává vícery užitek a dokonce snad souvisí s přioděním, tedy pomocí člověku. (Kozu je tu v plurálu, čímž je dost možná dáno najevo, že tento pozitivní aspekt zvířete má v uších posluchače převažovat.) Koza je tedy

především smluvní zvíře, zvíře Hospodinem vybrané pro komunikaci s ním, avšak má již zde formulace druhu předznamenávat, že by mohlo u tohoto přibližovadla jít o pomoc člověku, spojenou s (až) nečekanou bolestí?

Další slovo, též ve femininu, charakterizuje toto zvíře jako bezúhonná, dokonalá celička. Význam kořene slovesa, od kterého je toto slovo vytvořeno, je též: být úplný. A o to patrně především jde, být úplný, nerozdělený. Od stejného kořene je utvořeno slovo popisující srdce abímeleka, když mu Hospodin zabránil hřešit. Takovéto srdce tak patrně dokázalo pohnout Hospodina k zásahu, vždyť právě oznámení o stavu abímeleka srdce, je v pozici argumentu. A stejným způsobem bezúhonné je i celé zvíře, které je přibližovadlem, takové kvality dosahuje. Stejným slovem je popsán i Noe (také se spravedlností) a totéž je přikazováno i Abramovi (obojí v určité souvislosti s chozením s Hospodinem). Prvotně jde tak patrně o lidskou kvalitu, zároveň související se vztahem k Hospodinu. (Slovesné výskyty oproti tomu vyjadřují alespoň zpočátku slova jako – došlo stříbro, či došel, skončil se rok. Vyjadřují tak, že jde o něco dokončeného, hotového. Dohromady jde pak patrně především o význam být dokončený, vcelku, a tak dokonalý.) Zdá se, jakoby ono zvíře mělo mít až jakousi spirituální kvalitu (či kvalitu ve vztahu k Hospodinu)? Což je velmi zvláštní oznámení vzhledem k tomu, že jeho vlastník je popisován jako ten, kdo hřeší. Je snad možné, aby zvíře mělo lepší vztah k Hospodinu než jeho vlastník? Nebo je to opět vliv Hospodina, kdo toto se zvířetem dělá? (New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis zmiňuje též význam dohotovit⁹⁷, což by mohlo evokovat, že toto zvíře je též hotové, jakoby připravené – snad pro to, čím se stává či stane.)

Zajímavé je, že zde jsou dva tvary, které jasně indikují, že jde o femininum, a přesto Hospodin patrně pokládá za důležité či dokonce potřebné zdůraznit ještě jednou v závěru, že se jedná o samici. Jak si tento jev vysvětlit? (Navíc častější bylo patrně obětování samců.) Slovo zde užitá pro samici, není přespříliš časté, avšak je to první slovo, které pojmenovává existenci něčeho jako samice oproti samci. A je poprvé použito pro člověka, je tvořen jako samec a samice⁹⁸. Je to tedy první slovo pro rozlišení ženského a mužského rodu, ne ve smyslu gramatickém, ale ve smyslu existence jako muž nebo žena, či snad lépe jako samec nebo samice. Jde tedy o rozlišení ve smyslu vlastní existence, rozlišení, které lze zakusit. A v takovém smyslu je přibližovadlo samice. Patrně ve smyslu rozlišení – přibližovadlo předáka

⁹⁷ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 4, s. 306-307.

⁹⁸ Gn 1,27

je samec, avšak přibližovadlo v případě duše, je samice. Toto ještě silněji podtrhuje, že osoba se svým přibližovadlem musí nějak rezonovat. A to snad nejen ve smyslu vlastnění, které tento aspekt již hodně zvýraznilo, ale snad též jakousi bytostnou sounáležitostí. Ač jinými slovy, nejspíše i tady se jedná o to samé, o jakési ztotožnění. Je to poněkud zvláštní: Přibližovadlo, které je již samotným zájmeným sufixem „*jeho*“ ztotožněné do určité míry (či alespoň přirovnané k němu) s hříchem. Ono se patrně má ztotožnit jistým způsobem i s původcem hřešení.

Kam tedy jedinec přichází a působí přijítí? Kam se takto jakoby intenzivně žene se svým přibližovadlem? Na jeho hřích. Je to zvláštní, že chce přijít k vlastnímu hříchu, ale doopravdy je to tak. Patrně chápe, jak je to nutné. Zajímavé je, jak moc jsou počáteční věty obou částí paralelní. Především tedy jejich počátek a konec. „*Je způsobeno poznání*“ a „*hříchu jeho*“. A druhá věta: „*působí přijítí*“ a „*na hřích jeho*“. Zdá se, že na to, že je mu způsobeno poznání jeho hříchu, reaguje tím, že působí přijítí přibližovadla na ten hřích. Tedy hrůza jeho vlastního hříchu ho neodehnala pryč, neschovává se, ale naopak to poznání v něm vyvolalo vědomí nutnosti k vlastnímu hříchu přijít. A nejen to, také ho řešit, tedy způsobit přijítí přibližovadla.

Co to však znamená? Na hřích, jehož hrůzu zakusil, nyní působí přijítí přibližovadla takových kvalit. Je to něco od něj, z něj, zároveň něco pro Hospodina. Je to Hospodinem vybrané zvíře, i pomoc člověku, která však evokuje poněkud nelehké okolnosti. Toto zvíře má patrně jistou kvalitu, snad až spirituálního rozměru, možná je dokonce v bližším vztahu k Hospodinu, než sám jedinec a zároveň svou bytostí, svým rodem odkazuje zpět na zřídlo jedincova života (a též vztahu k Bohu) i na počátek problému – na duši, která však zároveň hřeší (jakoby odkazovalo zpět do jedincova nitra, kde se děje to nejdůležitější).

Způsobení přijítí tohoto (velmi kvalitního, vlastního a zároveň až do nitra odkazujícího) přibližovadla „*na hřích*“ (na jeho vlastní hřích), též podtrhuje další z aspektů samotného hříchu. Tedy, že hřích jakoby byl místem, nebo alespoň nějak ohraničeným či vymezeným územím. Kain vládne „*v něm*“, u abímeleka, je-li hřích přinesen na něj, je i na celém království. Zdá se, že pokud je někdo v hříchu, je tento hřích rozšířen minimálně i na oblast jeho působnosti. Tím by přibližovadlo, alespoň jako zvíře, bylo již v oblasti hříchu svého majitele. (Pokud se to nějak nemění tím, že je přibližovadlem, což se může dít dalším Hospodinovým zásahem.) Jak může tedy někdo, kdo již je v hříchu přijít a působit přijítí (něčeho, co možná je též v oblasti hříchu) „*na*“ jeho hřích? Jak může někdo, kdo je prolnut hříchem, přinést něco „*na*“ tento hřích? Jsou to patrně dvě dost špatně představitelné skutečnosti, které se však nepopírají, ale doplňují, ač je to skoro nepopsatelně. Ano, jedinec je

v hříchu v tom nejhlubším slova smyslu, je prolnut hříchem, a přece může cosi přijít, přichází k němu do tohoto nejhlubšího místa hříchu (možná až do onoho prolnutí). Pro toto natolik kvalitní přibližovadlo to může být nepředstavitelně strašlivé a neznámé. Ale ocitá se tam. Tím, že toto přibližovadlo přijde na jeho hřích, patrně přijde až úplně k jedinci, je v tom s ním. (Těžkou postižitelnost této skutečnosti stvrzuje snad i to, že v případě přibližovadla – ovce, je na tomto místě použita jiná předložka: „*k hříchu*“. I tato předložka však zachovává určitým způsobem ono prostorové pojetí hříchu.)

Následuje opět fráze: „*hřích jeho, jenž hřeší*“. Přibližovadlo tedy přichází na hřích toho, kdo hřeší. Je to stále tentýž jedinec. Na jeho hříchu stojí bezúhonný, dokonalý, vybraný tvor. A přitom on, jedinec patrně stále hřeší.

8. Lv 4,29: Živý hřích a jeho zabití

(VV) a doléhá (opírá se/podepírá) (pf) ruku jeho (Z) na hlavu (toho) hříchu (A)
(VV) a zabíjí (pf) (ten) hřích (Z) v (na) místě (té) vystupující (stoupající/jdoucí
vzhůru/zápalné oběti)

8.1 Výklad Lv 4,29

Tento verš má vcelku jednoduchou strukturu. Skládá se ze dvou verbálních vět, jejichž slovesa jsou nadále v perfektu. I zde se objevuje dvakrát slovo hřích, v každé větě jednou, avšak tady již je definován jen jako „*ten hřích*“. (Po hřešení již jakoby nebylo památky, co se s ním stalo? Znamená to snad, že již onen hřešící nehřeší?) Zároveň je to poslední místo, kde je hřích v tomto obřadu jmenován.⁹⁹ Jeho poslední výskyt zde je tak právě na tom místě – kde je zabit. Zdá se, že tím je u konce, zbaven moci, a proto již dále není jmenován. Tím by se dost možná tento verš stával (také) alespoň částečně přelomovým veršem. Zároveň se tu pak vyjevuje třetí z hlavních podob hříchu, jak o nich byla řeč již dříve, a to podoba živá (až živelná).

8.2 Slovo: Opírá – podepírá – klade

Již první slovo tohoto verše je trochu problematické. Protože jeho význam se patrně pohybuje mezi opíráním se a podepíráním, jak výstižně uvádí toto sloveso *Theological dictionary of the Old Testament*¹⁰⁰. Zajímavý postřeh ukazuje též *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, když zdůrazňuje, že toto sloveso souvisí (oproti podobným, synonymním slovesům) s jistou silou. Tedy, že se nejedná jen o pouhý dotyk, ale o dotyk znamenající též určitý fyzický tlak. Dále je uváděno samozřejmě více dalších teorií, které tomuto slovesu přisuzují významy jako přenos – ať již hříchu nebo naopak autority, popřípadě výraz vlastnění oběti, až po ztotožnění s obětí¹⁰¹. Jak se však v realnosti těchto teorií vyznat? A co vyjde na povrch klasickou metodou hledání výskytů?

⁹⁹ Alespoň tedy v části týkající se přibližovadla – kozy, tudíž v úseku spadajícím pod toto „*jestliže*“.

¹⁰⁰ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 10, s. 279.

¹⁰¹ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 10, s. 280-284.

První výskyt tohoto slovesa je velmi zvláštní, skoro jakoby význam posouval trochu jinam. Je to v příběhu o Izákově žehnání. Když se setká s Ezauem, vysvětluje mu, co udělal při žehnání. Věty popisující toto jednání nezačínají slovesy, tedy první zdůrazňují, co Izák pro Jákoba udělal, poté teprve přichází sloveso, tedy, že to udělal. A tak je tomu i v poslední větě: „*a obilí a mošt podpírám ho (mu)*“¹⁰². Izák si patrně velmi vážně uvědomuje dopad svých slov, mluví o svém žehnání, jakoby to dělal. Obilím a moštem ho tedy Izák podpírá.

Izák snad dal něco, čím patrně díky Hospodinem svěřené moci žehnání, mohl disponovat. Jak vlastně dochází Izák k přesvědčení, že může těmito věcmi disponovat? Je to již pouhou rolí otce, nebo je to tím, že jemu samotnému žehná Hospodin (jak je třikrát zmíněno v předchozí kapitole, jednou dokonce ve spojitosti s úrodou)? Je tak snad i zde toto podepření spojeno s jakousi ne přirozenou silou, má toto sloveso něco takového evokovat? Je podepření ruky opět spojeno s něčím ve své podstatě nadpřirozeným, s jakousi pomocí, podporou znamenající též zabezpečení, snad zajištění života? Izák však také svým podepřením něco předal, dal, může to znamenat, že i obětující svou rukou něco předává? Předává snad něco ze sebe?

O to zajímavější je, že další tři výskyty jsou již kultického charakteru ve 29. kapitole Exodu. A vlastně tu jde jen o pokládání rukou na hlavu (či podepírání?) a zabití zvířete, třikrát se opakující u tří obětních zvířat. To, co z tohoto posluchač jistě pochopí, je, že jde o cosi, co souvisí se všemi třemi oběťmi bez rozdílu, ač se patrně jedná o různé druhy obětí.

Další výskyt již je v Leviticu 1,4. A zde je zdá se i alespoň trochu osvětlen: „*a opírá se (podepírá) ruka jeho na hlavě (té) vystupující a je oblíbený (zalíbí se) pro něj pro smíření na něm*“¹⁰². I tady je patrné, že z podepření ruky na této hlavě má vzejít obětníkovi nějaký užitek. Avšak platí přímo tento užitek pro všechny oběti? Či jen pro tu stoupající?

8.3 Pokračování výkladu Lv 4,29

Co to tedy pro onoho jedince znamená, když klade, opírá, svou ruku. Nejspíše spojuje s tímto „podepřením“ svou naději (snad naději na budoucnost – s odkazem na žehnání Izáka). Díky 1. kapitole Leviticu, zde také zaznívá naděje na smíření. Zdá se však, že toto gesto také znamená, že předává něco ze sebe. Snad nejevidentněji k tomu opět odkazuje podepírající – dávající Izák.

VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 3, s. 270-271.

¹⁰² Gn 27,37

Izák tedy obilím a moštem opírá ho. Obětující opírá svou ruku na hlavu hříchu. Tedy podepírá svou ruku hlavou. Tato hlava by mu tedy snad měla být oporou. Nebo jde jen o to, že podepírá svou ruku, avšak hlava je jen místem, kde se to děje? (Je pro jedince hlava hříchu zabezpečením či zabezpečuje se jí?)

Hlava hříchu je tedy najednou jedinci oporou. Dost možná proto, že on sám již není v hříchu, ale hřích je najednou vedle něj a on se o něj opírá – to je vlastně nejhlubší možné vyjádření toho, co pro něj zbytnostně hříchu znamená. Tím, že se hřích stal z něčeho, co jedince prolíná, něčím, co je vedle něj (jedinec se ho tak snad zbavil ze svého nitra), je patrně opravdu jedinci největší oporou. Z místa, na kterém byli oba, je tak najednou něco, co je již nejspíše mimo jedince, co ho podpírá vlastní hlavou, čeho se tedy dotýká – to je snad právě ta podpora, která musela být jedinci poskytnuta. Podepření se tak zdá být vlastním významem zhmotněného hříchu.

Ruka na hlavě či nad hlavou hříchu patrně evokuje též moc. Nyní již konečně není jedinec hříchem ohrožován ani omezován, najednou má nad ním moc, a to ho staví do zcela jiné pozice. Nejspíše není již tím beznadějně stále hřešícím, ale jakoby mu někdo hřích podřídil, může s ním zacházet, manipulovat. Ruka, symbol moci, je nad hlavou hříchu. Hřích tak již snad prohrál. Jak je toto možné?

Slovo hlava může znamenat také počátek. A možná je to právě počátek vlastního hříchu, kterého se nyní potřebuje jedinec dotknout. Ještě těsně předtím, než bude s tímto hříchem naplno skoncováno, si uvědomit, dotknout se místa, kde to vlastně vše začalo. Kde má vlastně tento hřích svůj začátek, odkdy a odkud se s jedincem táhne, jakoby šlo o jisté ohledání toho, odkud tento hřích je a čím pro jedince vlastně je. Tedy možná jde o to, ještě jednou si uvědomit jak počátek, tak s ním i celý rozsah hříchu. Uvědomit si s čím se vypořádává, odkud to mohlo pramenit.

Kdo však tedy způsobil, že hřích se najednou nachází mimo jedince – ten samý hřích, který ho prolínal, obklopoval, byl s ním snad ve vztahu. Jak je to možné? Je to změna, nebo spíše proměna. Patrně v ní má své místo ono přibližovadlo, avšak to zde není akcentováno. Přibližovadlo pouze přišlo na hřích, navíc ne samo svou vůlí, přijít na hřích mu bylo způsobeno. Jak se tedy stalo, že hřích, který byl ještě v minulém verši aktivní, stále to byl hřích toho, jenž hřeší, je najednou samostatnou bytostí. Nestalo se nic víc, než že přibližovadlo bylo na ten hřích umístěno. Náhlou proměnu však musel způsobit patrně opět Hospodin. Ano, hřích má sám o sobě povahu živé bytosti, avšak aby tato bytost byla od jedince oddělená, natolik že s ní bude moci manipulovat a zároveň mu byla též natolik podřízená. Tuto jakoby „proměnu z místa – na bytost“ může způsobit jen a pouze Hospodin.

Slova „na hřích“ a „na hlavu“ možná též více osvětlují, nebo alespoň naznačují úlohu přibližovadla. Přibližovadlo bylo přinesené na hřích, aby posunulo či přiblížilo dění ke stavu, kdy má hřích hlavu na kterou lze položit ruka. Hlavní úkol přibližovadla je přibližování k Hospodinu. V tomto případě se ale nejspíše Hospodin rozhodl, že takové přibližování nebude vypadat jako stoupání k němu, ale že mnohem více přiblížení se svým vzácným jedincem, o kterém je větší část celého tohoto textu, dosáhne, když učiní přibližovadlo absolutně jednotné s hříchem. Není to stále nějak částečná identifikace či prolnutí jako u jedince, je to absolutní. A to natolik, že ono přibližovadlo, je nyní ten hřích.

A následně, v druhé větě, přichází definitivní řešení hřichu, skoncování s hříchem. Ihned po uchopení hřichu jako oběti, chování se k němu jako k oběti, je tento hřích také obětován. Je to vlastně vskutku zvláštní, že pro zacházení s hříchem mohou být užita velmi podobná slova jako pro Hospodinovy oběti, tedy že i hřích jako takový může být obětován. Jeho smrt tak není snad pouze smrtí, ale je snad dokonce smrtí rituální, tedy pro Hospodina?

8.4 Slovo: zabít

Toto sloveso pro zabíjení je užíváno především v obětním systému, avšak patrně nejen ryze u obětí. Zcela jistě je to slovo velmi emotivně zatížené a jakoby vyskytující se především ve vybraných případech. Například Ábel oběť pouze přinesl, Noe pak vynesl či vystoupal.

První výskyt tohoto slova je až když se Abraham chystá zabít Izáka, posluchač se tedy s tímto slovem seznamuje v okamžiku, kdy Abraham „bere nůž k zabití syna jeho“¹⁰³. A patrně se tu zrcadlí posluchači jak bezmocnost, tak poslušnost i bolest a snad i krutost. Tedy takovéto zabití něco stojí, není to jen tak (a snad i u zvířat si má posluchač též připomenout jejich cennost). Druhý výskyt je u zabití kozla, v jehož krvi bratři namočí Josefův oděv (těžko říci jak moc lze v tomto příběhu vidět zástupnost kozla). Dále pak je toto slovo užito při zabíjení pesachových beránků a pak především u obětí. (Že toto sloveso není omezeno jen na obětní zabíjení, dosvědčuje například text ze Soudců 12,6, kdy jde o zabíjení lidí mezi sebou.)

Dle Theological dictionary of the Old Testament u tohoto slovesa, i když je použito pro zabíjení lidí, jde patrně o ty, kteří se v daném okamžiku nemohou vůbec bránit a jsou zabiti rychle, mečem či dýkou (tedy krvavě).¹⁰⁴

¹⁰³ Gn 22,10

¹⁰⁴ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 14, s. 566.

8.5 Pokračování ve výkladu Lv 4,29

Jde tedy především patrně o krvavé zabití, někoho či něčeho bezbranného. A to je nejspíše třeba vidět, že nejde jen o obětování – jde o zabití hříchu v plném slova smyslu. A lze si pod tím zřejmě představit i zabíjení nepřítele.

Řešení hříchu je tedy „*a zabíjí ten hřích*“. Dělá to jedinec sám. Sám zabíjí svůj hřích. Zabíjí ho ve chvíli, kdy již je jistým způsobem zneškodněn, zkrocen a přece ho zabíjí jako snad stále nebezpečného nepřítele. Zabíjí to, s čím byl ve vztahu, s čím byl prostoupen a co ho přitom ničilo. A tady je patrně též vidět, co jediné jde s hříchem dělat. Nestací řešit skutkovou podstatu, nejde od něj utéct ani se vymanit. Avšak evidentně jde ho zabít, a to nejspíše včetně všeho, co znamená, jak o tom již byla řeč (ve výkladu slova hřích).

Hřích by tu možná vůbec nemusel být jmenován, mohlo by stačit odkázat na něj, třeba jen sufixem, vždyť je to poslední slovo předchozí věty, které se tu hned po slovese opět opakuje. A přece je to patrně tak důležité, přece si má posluchač ještě zde nejspíš uvědomit, co vlastně jedinec zabíjí, co všechno to je, co to znamená. Jak již bylo zmíněno, hřích je něco, přesahujícího lidské kategorie je to něco, co může dychtit i pohltnout osobu. Je to něco s čím se navazuje ten nejužší vztah (jedinec tu tedy zabíjí vlastně svého nejbližšího), vztah v podstatě opačný ke vztahu k Hospodinu, zdá se skoro, jakoby šlo o určitou variantu ke vztahu s Hospodinem – tedy druhou variantu způsobu života (snad i proto vypořádávání se hříchem začíná signálem indikujícím variantu – „*nebo*“). Jedinec patrně mohl mezi těmito dvěma variantami alespoň určitým způsobem volit Později, při existenci jeho hříchu – či jeho bytí v hříchu. Již si sám zvolil. Je vtažen do něčeho, co je synonymní zlu, co krom něho samotného zasáhne i vše co je v oblasti jeho vlivu. Jehož existence je patrně nejen nepostizitelná, ale též překračující čas, skoro možná nadčasová. Je vtažen do něčeho, co je spojeno se smrtí – v této existenci bez Hospodina umírá (jak jinak schází-li mu tam zdroj a původce života, tedy napojení jeho duše na Hospodina) a v jeho výhledu je den, kdy se Hospodin s touto opozitní existencí, s hříchem (a v něm patrně i jedincem samotným) chystá vypořádat. (Jak dlouho vlastně může všemocný Bůh tolerovat něco, co se evidentně stalo opačnou variantou k životu s ním – při způsobování dobra, nesení, při nezpůsobování opak, hřích, život s ním v prolnutí je nejspíše namísto života s Hospodinem. Zdá se, že se doopravdy jedná o existenci opozitní vůči samému Hospodinu /a snad synonymní přímo ke zlu./) Takovou variantu si tedy jedinec, zdá se, zvolil – i když se neví jak příliš dobrovolně či vědomě. (Jestli jen nedokázal nic jiného, selhal v onom napětí mezi dobrem a zlem, kterému na tomto světě najednou čelí.)

Ať tak či tak, jedinec nyní, když mu Hospodin způsobil poznání, patrně opravdové zakusení jeho hříchu, chce evidentně, aby tomu bylo jinak. Nyní pak jeho konání v tomto směru, konání nastartované Hospodinem a patrně i stále skrytě vedené Hospodinem, dosahuje vrcholu. Jedinec totiž ten hřích – svůj hřích zabíjí. (A tak zabíjí i svůj vztah /prolnutí/ k němu.) Tak definitivně ukončuje existenci této varianty života (či snad spíše přežívání). Patrně již pro něj zbyde jen jedna varianta, kterou je Hospodin – a to bez ohledu na to, co takový život stojí či znamená. Zároveň tu jedinec definitivně končí svůj vztah ke hříchu, jeho pouto k němu i jakékoli jejich prolnutí, protože hřích je zabit. Hřích je tak definitivně u konce, ať již jako samostatná živá bytost, nebo jako něco živého v životě jedince. Je s ním definitivní konec. (A pro jedince tím existuje již jen jedna cesta, jeden způsob života.)

Jakýmsi shrnutím, toho, co se děje by tedy snad bylo, že zabitím hříchu: se zabíjí především hřích, tím se ovšem také zabíjí vztah k němu a zároveň tím pro jedince zůstává existující už jen jedna cesta.

Kde se však toto zabíjení a konečné vypořádávání odehrává? Patrně to není jedno. Je tu přesně určeno, že je to v místě té stoupající. Dost možná to ani v jiném místě nejde, nebo by to jinde mohlo být i nebezpečné – toto místo totiž nejspíše poukazuje na blízkost Hospodinovu, či možná jeho oddělené území, kde je tak patrně jedinec zabíjející hřích snad v jeho ochraně. (Avšak i pokud posluchač neporozumí instrukcím, či kterékoli z nich, je třeba provádět je přesně dle Hospodina. To je jedním z důrazů kultu. Posluchač se tu totiž pohybuje, jak již bylo vícekrát naznačeno, v prostoru, a zachází s věcmi, které přesahují rámec jeho známého, jemu pochopitelného světa. Zde se ocitá takříkajíc snad skoro až v Hospodinově světě. Kde je to ne příliš známé, kde se není sám schopen orientovat. Jde tak zřejmě o úplnou závislost na Hospodinu.)

Jedinec tedy přesněji řečeno „*zabíjí tu hřích v místě té stoupající*“. Či snad „*v místě ta stoupající*“? Totiž, že by snad mohl i zabitý hřích stoupat (vzhůru, tedy patrně k Hospodinu)? To, co tu však patrně má stále znít posluchači v uších, je tolik nápadný tvar slova hřích jako feminina. Takový tvar pojmenování slova hřích má být snad stálou připomínkou, pro posluchače – především tudíž muže, vždyť i Hospodinovy příkazy v Mojžíšových knihách bývají formulovány pro mužský rod. Tedy pro takového posluchače má být nejspíše tento ženský tvar stálým připomenutím, možná až výstrahou, že při hříchu, jde o něco, s čím by mohl být zavázán do toho plně nejužšího vztahu.

Jak již bylo zmíněno, hřích je zabíjen v místě té stoupající. Ponechá-li se věta ryze na úrovni tohoto oznámení, pak se patrně hřích zabíjí v místě „*stoupající*“, tudíž něčeho stoupajícího vzhůru (což evokuje stoupaní k Hospodinu). To by snad znamenalo, že hřích má

být zabíjen někde, kde cosi stoupá k Bohu, a tak snad na místě, kde je intenzivní komunikace přímo vzhůru, tedy s Bohem. Zde použité slovo stoupající je femininum aktivního participia od slovesa *'l-h* stoupat, jít vzhůru.

8.6 Slovo: stoupat

S kořenem tohoto slovesa se posluchač setká poprvé hned v Genesis 2,6, kde vystupuje vláha ze země a napájí celou tvář půdy. Toto vystupování je patrně prozatím jediným zdrojem napití se půdy, nejspíše tedy životodárným zdrojem.

Dále se posluchač s tímto kořenem setká po potopě, kdy Noe – způsobí vystoupení vystupující v oltáři¹⁰⁵ – tedy obětuje. A výsledkem je, že Hospodin říká vlastnímu srdci, že již nepřidá takové napadení všeho živého. Stoupání tedy již na tomto místě směřuje k Hospodinu a zároveň je tu opět vazba na budoucnost života (život bude, může pokračovat).

Již na začátku 13. kapitoly Genesis¹⁰⁶ je zmínka, že Abraham vystupuje z „*micrajim*“, tudíž ze sevření se též vystupuje. Bůh po dokončení promluvy s Abrahamem „*od-na*“ něj vystupuje.¹⁰⁷ Vystupování či něco, kam se vystupuje je tedy patrně spjato s Hospodinem.

Vystupování však může souviset patrně též s vysvobozením i se zničením. Vystoupáním úsvitu či jitřenky začíná vyvedení a tím i záchrana Lota¹⁰⁸. Avšak vystupující dým jako dým z hutě, v místech Sodomy a Gomory znamená jejich naprosté zničení¹⁰⁹. (V závěru pak vystupuje Lot ze Sóaru.¹¹⁰) Toto sloveso tak rámuje příběh záchrany Lota, avšak přece je spjato i s onou zničenou zemí.

Extrémně častý je výskyt tohoto kořene v příběhu obětování Izáka¹¹¹. Izák má být vystoupán, avšak stálo by ho to život, byl by též zabit nožem. Nakonec stoupá zvíře. Avšak znamená to snad, že vystupování k Hospodinu nelze přežít, nebo alespoň, že tu hrozí smrt?

¹⁰⁵ Gn 8, 20

¹⁰⁶ Gn 13,1

¹⁰⁷ Gn 17,22

¹⁰⁸ Gn 19,15

¹⁰⁹ Gn 19,28

¹¹⁰ Gn 19,30

¹¹¹ Gn 22

8.7 Pokračování výkladu Lv 4,29

Vystupování tedy patrně souvisí s Hospodinovou blízkostí a může být i nebezpečné. V samém počátku však toto slovo nejspíše evokuje především oživení, stoupaní k Hospodinu a zároveň budoucnost života.

Co by potom ještě mohlo znamenat „*a zabije tu hřích v místě ta vystupující*“. Může to být též tak, že jakmile zabije tu hřích, je v tom místě ta vystupující? Kdo či co by to však bylo, kdo by tu mohl vystupovat? Mohla by se snad v tomto femininu skrývat narážka zpět na onu duši (která byla původně v centru Hospodinova zřetele)? Pro kterou okamžik zabití hříchu patrně může být okamžikem oživení. (Což byl zcela první význam, který s kořenem *a-l-h* souvisí.) Snad to pro ni může být i chvílí, kdy může přinejmenším jistým způsobem stoupat, blížit se Hospodinu. Především je to však pro ni dost možná čas onoho oživení a budoucnosti života. Zdá se, že nyní má její život budoucnost, nebo možná lépe řečeno teprve nyní má její život budoucnost. Smrt hříchu je tak dost možná i chvílí začátku (či opětovného začátku) doopravdového života duše.

Tato vazba však může patrně znamenat též, že ono zabíjení se děje v místě oběti olah, tedy oběti definované, blíže popsané již v první řeči Hospodina v knize Leviticus. Tato oběť je přiváděna ke vchodu stanu setkávání¹¹². Obětována pak je na oltáři, kterému se dle ní i říká¹¹³ a který je také před vchodem stanu setkávání. Celé je to umístěno v nádvoří stanu setkávání, tedy ve vymezeném prostoru¹¹⁴. Co tedy může tím místem být? Místo té vystupující by mohl být dost možná onen oltář, se kterým je tak úzce spjata. Tento oltář je též zván velesvatý či svatost svatosti¹¹⁵. Jde tudíž o něco svatého, patřícího Hospodinu. A právě takové musí být patrně místo, kde se zabíjí hřích, místo Hospodinovo. (Dost možná proto, že právě tam je hřích jakoby zneškodněn, bezmocný.)

Proč je tu však předložka „*v*“? Proč je to „*v*“ místě a ne na místě. Jakoby to bylo jistým způsobem v nitru toho místa, nebo alespoň v nitru něčeho? Je to v nitru oltáře? V nitru svatosti? Především je to patrně v Hospodinově svatosti. Na jeho území a v jeho svatosti se hřích zabíjí. Jeho svatost je nejspíše zároveň místem, ve kterém hřích v podstatě musí zemřít. Jedinec tak vykonává něco vlastně samo o sobě nutného. V Hospodinově svatosti se hřích

¹¹² Lv 1,3

¹¹³ Ex 40,6

¹¹⁴ Ex 40,8

¹¹⁵ Ex 40,10

zabíjí. (Čímž jakoby se dále potvrzoval soulad jednání jedince s Hospodinem, který trvá od Hospodinova zásahu – jeho způsobení poznání jedinci jeho vlastního hříchu.) Zároveň je to až „v“ nitru svatosti – jakoby až v nitru Hospodina. Zdá se, že až tam se hřích musel dostat, aby mohl být zabit, definitivně zničen. (Od Hospodinova vnímání hříchu, přes jeho nesení hříchu, je to nakonec snad až jeho nitro, kde je ničen? Jakoby snad lidský hřích byl stále v nějakém vlivu či jakési relaci vůči Hospodinu?)

9. Lv 4,30: Rituál s krví

(VV) a bere (pf) (ten) kněz (kněžící) z (od) krve její v prst jeho (Z)

(VV) a dává (pf) na rohy oltáře (té) vystupující (stoupající/zápalné-oběti) (A)

(SNV) a všechnu krev její vylévá (prolévá) (impf) (Z) k základu (jádro) (toho) oltáře

9.1 Výklad Lv 4,30

Tento verš je složen ze tří vět, přičemž první dvě jsou opět verbální a opět se slovesem v perfektu. Pouze osoba konající děj se tu mění. Na scénu opět vstupuje další osoba skoro znenadání. Je tu jistým způsobem pojmenována (či alespoň definována svou funkcí), avšak patrně není natolik důležitá, aby byla jmenována ještě před slovesem, tedy před tím co vykonává (to je tak dost možná důležitější). Tyto dvě věty jsou uzavřeny stejným slovem jako ty předešlé „*ta stoupající*“. Může to znamenat podobné sepětí dvou vět v obou případech? Jedinec klade ruku na hlavu hříchu a zabíjí ho. Kněz bere z krve (patrně hříchu) a dává (jde v podstatě o protikladné činnosti, snad podobně jako jedinec se /pouze/ určitým způsobem s hříchem ztotožní /uvědomí si, že je jeho/ a pak ho zabíjí).

Poslední věta verše velmi výrazně vybočuje svou strukturou. Užití imperfekta jakoby ji již vázalo k dalšímu verši. Krom tohoto rozdílu se liší též tím, že se jedná o složenou nominální větu – tedy větu, která předřazuje něco před sloveso. Jinými slovy dává najevo, že je zde ještě něco důležitějšího než sloveso. Je to krev, a to „*všechna krev její*“. Imperfektum tu patrně opět indikuje, že tato slova – z toho nepříliš poznatelného Hospodinova pohledu, pohledu jeho řeči – opět vystupují do popředí. Proč asi? A je oznámení této věty opravdu natolik odlišného charakteru, jak naznačuje její struktura, popřípadě v čem?

Naprosto jiné zacházení s krví je jedním z velmi nápadných znaků oběti za hřích. Zatímco u ostatních obětí je krev vylévána též na oltář, při oběti za hřích se část užije k potření či cáknutí na určená místa a všechn zbytek se vylévá. I počáteční sloveso jakým se zde o tom mluví je například od oné stoupající oběti velmi odlišné. V první Hospodinově řeči synové Árona působí přiblížení té krve (a kropí na oltář), zde však kněz pouze „*bere*“. Ze zabitého hříchu se pouze bere – jako kdyby možná právě to byla nyní jeho úloha, totiž dávat. Avšak co a jak?

Zde bere „*ten kněžící*“. Tak přichází na scénu a bude tu činný minimálně až do předposlední věty celého úseku textu (Lv 4,27-31). Zdá se, že přebral iniciativu. Jedinec již patrně udělal, co měl, k čemu ho Hospodin rozpohyboval. Nyní přichází někdo další. Kdo to však je a proč se tu najednou objevuje? A jaký je vlastně jeho úkol, když to hlavní se zdá být již vyřešeno?

9.2 Slovo: kněz

Kdo je tedy kněz, se kterým se setká posluchač Starého zákona? Nejdříve a dost možná především je to tajemný Malkisedek. Je představen jako „*král můj – spravedlnost, král pokojný (neporušený)*“¹¹⁶. Tento „*král pokojný*“ se objevuje ihned po bitvě králů. Rozhovor s ním je tak těsně vložen mezi vyjití krále Sodomy a jeho promluvení, že se zdá, jakoby setkání s tímto pokojným králem snad proběhlo mimo čas! Jakoby to byla osoba z jiného světa. (A dost možná do jiného světa vtahující – alespoň na chvíli, avšak s důsledky přetrvávajícími v člověku i později. Jeho slova „*Bůh Nejvyšší tvůrce /vykupující/ nebe a zemi*“¹¹⁷ jsou tím, co Abram cituje hned v první větě rozmluvy s králem Sodomy. A dost možná též určují Abramovo jednání. Je-li Hospodin ten, kdo „*koupil*“, vlastní celé nebe a zemi, proč by on chtěl nabyté jmění krále Sodomy. Slova i zážitek setkání s tímto králem jsou tedy patrně dost mocná.). Dále je Malkisedek představen tím, že „*působí vyjití (vyvádí) chleba a vína*“¹¹⁸. Což je jasný odkaz na jednání Hospodina, ať již jde o vyvedení (je zde užít stejný termín) z Egypta, nebo též stvořitelský hymnus, kde země dělá to samé na Hospodinův pokyn. Malkisedek tedy též dělá to, co Hospodin – spolupracuje s ním, je s ním ve svém konání patrně v kontaktu. Je, zdá se jakoby v kontaktu s oběma sférami – Hospodinovou i pozemskou, protože zároveň nejspíše poskytuje jídlo a pití Abramovi vracejícímu se z bitvy, tudíž když je to nejvíce třeba, je snad až fyzickou pomocí. Poslední část jeho představení teprve zní: „*on je kněz pro Boha Nejvyššího*“¹¹⁹. Tedy toto je patrně kněz.

Malkisedek dále Abramovi žehná, což je patrně hlavní činnost, kterou má dělat. Jeho řeč je žehnání, a tomuto žehnání je věnována velká pozornost, je celé citováno. Žehná tak, že Abrahamovi oznamuje, že je požehnan pro Boha Nejvyššího. Tedy evidentně ví odkud požehnaní ve skutečnosti je, on je pouze vyslovuje, jakoby je opět přiváděl do Abramova světa, nebo činil slyšitelným (zachytitelným pro Abrama). Zároveň v tomto požehnaní odkrývá, že je to Bůh, kdo dává Abramovi protivníky do ruky. Abram se vrací z vítězné bitvy, avšak Malkisedek ví, že původcem vítězství je někdo jiný a dává to vědět i Abramovi. Zjevuje mu tedy též skutečnost z jiného světa (protože je s ním pravděpodobně v kontaktu, a to velmi úzkém).

¹¹⁶ Gn 14,18

¹¹⁷ Gn 14,18

¹¹⁸ Gn 14,18

¹¹⁹ Gn 14,18

Jak toto shrnout? Zdá se skoro, že první kněz je tu osoba mezi nebem a zemí, která jakoby uváděla člověka do jiné sféry, aby i on mohl být touto sférou ovlivněn.

Je ovšem nutné si uvědomit, že jde o praoteckou dobu, kdy Hospodin mluví s lidmi přímo, dokonce se s nimi určitým způsobem setkává. Proto kněz tu zcela patrně není náhradou osobního kontaktu s Hospodinem. Těžko říci, zdali lze jeho roli nazvat prostřednickou, vždyť ani toto, zdá se, tu není třeba. Je to spíše průvodce, průvodce, který bere člověka do jiné sféry, možná s ním částečně prožívá prolínání obou sfér – Hospodinovy a lidské

Další výskyty zmiňují manželku Josefa, jako dceru jakéhosi kněze¹²⁰. Dále jsou zmíněni faraonovi kněží, o které se farao stará¹²¹. Kněz je tedy patrně někdo, koho se sluší zabezpečovat, či mu něco dávat. O tom svědčí i zmínka o desátku v příběhu Malkisedeka. Není tam sice zcela zřetelné, kdo komu desátek dal, avšak bylo-li to knězi, pak by to patrně i jistou zástupnost znamenalo – alespoň v přijetí toho, co je Hospodinovo. Avšak text není plně jasný, užívá se tu jen zájmeno on. (Dalším zmíněným je pak midjánský kněz.)

Další zmínky se nacházejí v 19. kapitole Exodu. Nejdříve je tu řečeno celému lidu: „*vy jste pro mě království kněží a pronárod svatý*“¹²², což by znamenalo, že celý lid jsou pro Hospodina kněží, avšak přesto je již ve stejné kapitole zmíněna určitá vyňatá skupina kněží. Jde o kněží, kteří se musí posvětit, aby mohli přistoupit. Později na horu ani nemohou. Jde o jiný typ kněze? Nebo je to něco, co ke knězi patří, že má omezené pravomoci, omezenou možnost přístupu k Hospodinu?

28. kapitola Exodu již popisuje první ustanovené kněží. Jsou to ti, které má Mojžíš přiblížit k Hospodinu. Jejich přiblížení z nitra synů Izraele pro kněžení pro Hospodina je patrně základem jejich činnosti. Jsou to ti, kteří mají být blízko. Tito kněží se též světí. A patrně mají být svatí. Dotýkají se též svatých věcí. Například oltáře, který je velesvatý a již dotykem činí svaté (posvěcuje)¹²³.

¹²⁰ Gn 41,45

¹²¹ Gn 47,22

¹²² Ex 19,6

¹²³ Ex 29,37

9.2.1 Shrnutí slova: kněz

Svatost a blízkost Hospodinu tedy patrně kněží především definuje. A dost možná právě toto umožňuje knězi dělat něco podobného jako Malkisedek, patrně pravzor kněze. Snad má být také mezi sférou Hospodina a lidskou – nebo spíše v obou.

9.3 Slovo: svatost

Co však znamená ona svatost? Snad napoví alespoň pár zmínek o tom, jak ji představuje Starý zákon. V Genezis je představena již v 2. kapitole 3. verši, kde Hospodin sám (prvotně se tedy patrně jedná o jeho činnost, o něco, co přímo vychází z něj) posvěcuje sedmý den. Argumentem, nebo lépe důvodem tohoto posvěcování je opět činnost samého Hospodina. Posvěcování tedy je Hospodinovou činností, a zároveň vychází z jeho činnosti. Hospodinovou činností se něco stává svaté, avšak je to též jeho činnost, pro kterou se to svaté stává. Toto až dvojí sepětí Hospodina se svatostí má patrně hned na počátku ukázat na jeho úzký vztah k ní. Je tu jejím důvodem i původcem. Jde o dvojí provázání, avšak možná je toto propojení ještě užší.

Jaké jsou další odkazy na svatost? Ve 3. kapitole Exodu je Mojžíš upozorňován, že místo na kterém stojí je: „*to místo jenž ty stojící na něm půda svatý on*“¹²⁴. Je to zvláště konstruovaná věta, která patrně prvním i posledním slovem konstatuje svatost místa (a tak dvojnásobně zdůrazňuje). Avšak závěr by snad mohl dokonce odkazovat na svatost Hospodinovu? Každopádně místo u keře, v kterém je Bůh, je evidentně svaté. Patrně již proto, že tam Bůh je. Tedy nejen činnost, a tu pouhá jeho přítomnost působí svatost. (A podle toho je tam též nutné se chovat.) Ve 13. kapitole má Mojžíš posvětit pro Hospodina každého prvorozeného, což je zajímavé, nemá ho jen prohlásit svatým – má ho prohlásit svatým pro Hospodina. Jakoby ani svatost bez Hospodina nemohla existovat. Dále, v 15. i 16. kapitole Exodu se svatost opět váže k Hospodinu. Zdá se, že jde o jakýsi Hospodinův prostor – a to nejen v prostorovém smyslu, ale ve smyslu vazby na Hospodina. Svatý je totiž on¹²⁵, on je též původcem. (On je také zdrojem a odůvodnění svatosti, jak bylo patrné již z prvního výskytu, a tak bych patrně tomuto modelu jakési vazby na Hospodina dala patrně přednost i před definicemi jako oblast tabu). Taková snad má být svatost kněze a takový je dost možná i prostor, do kterého jedince uvádí.

¹²⁴ Ex 3,5

¹²⁵ Lv 11,45

9.4 Pokračování výkladu Lv 4,30

Tento průvodce z jiného světa, nebo z nějakého pomezí, kde se prolínají Hospodinova sféra s pozemskou, tedy vstoupil na scénu vedle jedince. Možná musel vstoupit právě proto, že on se v této sféře částečně orientuje a má mu být vlastní. Pravděpodobně má spolu s jedincem něco prožít, má ho opět provést, proto je tu kněz tím činným, a mají spolu prožít něco, co následně poznamená jedince. A nejspíše také jedince vtáhne do té jiné sféry, kde se s ním patrně odehraje změna. (Snad jde o sféru svatosti.)

První co tento kněz dělá, když se tu objeví, je, že bere „z krve její“. Bere něco od krve toho hříchu. Který tu však již není výslovně definován jako hřích – patrně již není nutné hřešení ani přímou existenci hříchu připomínat. On tak bere z krve. Co je krev? (Či co znamená?) Částečné to bylo zmíněno již v souvislosti s duší, se kterou je krev velmi úzce spjata.

9.5 Slovo: krev

První výskyt krve je však spojen ne s duší a životem, ale se smrtí. S první smrtí, první vraždou, jde tedy o 4. kapitolu Genézis. Bůh zde říká, že: „*hlas krví bratra tvého křičící (úpěnlivě volající) ke mně z (od) půdy*“¹²⁶. Zajímavé je, že je tu krev v množném čísle, což může znamenat zdůraznění jejího množství, nebo patrně i významu. (Krev je zároveň úpěnlivě křičící k Hospodinu, je tak něčím, co se stále ozývá a Hospodin jí nemůže nevěnovat pozornost.) Krev je však především to, co zůstává. Není tu zmíněno, jak Kain Ábela zavraždil, není zde zmínka o prolití krve. Ale krev se sama hlásí. (Krev dává něco najevo a nemůže být opominuta.)

Dále Hospodin říká „*a nyní prokletý ty od půdy jenž otevřela ústí pro braní krví bratra tvého z (od) ruky tvé*“¹²⁷. (Zajímavým propojením je, že „od půdy“ křičí krev a Kain je zároveň prokletý „od půdy“. Půda, zemina, je tak něco, odkud křičí krev, co zároveň bere, přijímá krev a odkud je Kain prokletý. Tedy jakoby měla roli jakéhosi svědka – či spíše nositele krve, kvůli kterému je Kain proklet. On však není proklet kvůli půdě, ale kvůli krvi, která v půdě zůstává a nese, snad až přenáší dále důsledky jejího prolití.) Na tomto místě je půda tím kdo bral krev. Braní krve tedy možná od počátku znamená činnost někoho, kdo se zabíjením ani nemusí mít nic společného, spíše jen bere něco, co je již nějakým způsobem dáno či nabídnuto. Je to braní až jakési pozůstalosti.

¹²⁶ Gn 4,10

¹²⁷ Gn 10,11

Další výskyt krve již je v souvislosti s duší. Je to ona již zmíněná 9. kapitola Genezis. Instrukce o nejedení masa, v jehož duši je krev¹²⁸, vlastně dává najevo, že patrně jak krev, tak i duše může být v mase – které je již, jak se zdá, mrtvé. Že by se existence obou neomezovala na pulzující život? Dále koncentricky řazené, tedy paralelní: pátrání po krvi pro duše a pátrání po duši, je snad prvním výrazným ztotožněním duše a krve¹²⁹. To, že Bůh pátrá po duši, tu znamená (v počátečním vyjádření), že pátrá po krvi. Snad právě zde začíná onen složitý, již naznačený vztah krve a duše. Zdá se, že je to především vztah nerozlučný, krev bude vždy odkazovat na duši. Avšak ona je mnohem více než odkazem. Patrně je především vlastním vyjádřením duše. Je více než pocházející z duše, spíše s ní je snad až totožná. Kdykoli je řeč o krvi, posluchač má pak v mysli nejspíše též duši. Vždyť „*duše všeho těla krev jeho*“¹³⁰. Také se právě tu patrně hodí zmínit opět Leviticus 17,11, tedy, především to, že právě tato krev, identifikovaná s duší – právě taková může snad přinášet smíření pro duše.

Další výskyty, jako například u Josefa opět spojují krev s duší, ale i smrtí. Ubít duši a prolít krev jsou patrně velmi podobná vyjádření.¹³¹ (Prolítí krve bylo zmíněno již v 9. kapitole, stejným slovesem, ale o tom více až v souvislosti s proléváním.) Zdá se, že krev vzbuzuje určitý respekt i v bratrech Josefa, přestože chtějí krev zahalit, jakoby stále počítali s tím, že krev plně ukrýt či umlčet (s odkazem na první výskyt), nelze.¹³² Sipořina obřizka¹³³ a Mojžíšovo zacházení s krví v 24. kapitole Exodu přidávají význam smlouvy. To je však vlastně samozřejmé, protože duše je přece tím, s kým se smlouva především uzavírá, pak se patrně posluchač příliš nediví, že s uzavíráním souvisí krev.

9.6 Pokračování výkladu Lv 4,30

Co tedy dělá kněz, tento kněz, v tomto možná nejposvátnějším a snad též nejneuchopitelnějším obřadu? Kněz bere z či od krve její. Slova „*od krve*“ zní jako by se té krve skoro nedotýkal. Nebo to má naznačit, že kněz braním separuje něco (snad jistou část) krve ke zvláštnímu účelu? Bere od krve, tedy jakoby se dotýkal duše toho zabitého hříchu,

¹²⁸ Gn 9,4

¹²⁹ Gn 4,5

¹³⁰ Lv 17,14

¹³¹ Gn 37,21-22

¹³² Gn 37,26

¹³³ Ex 4,25-26

patrně toho nejčinnějšího. On, jako kněz ví, že zabitý hřích je velesvatý V úseku o instrukcích týkajících se zabitého hřichu v 6. kapitole Leviticu, je slovo svatý užito nejčastěji ve všech prvních 7 kapitolách. Dokonce vše, co se dotkne jeho masa je svaté, což teprve krev. Ta se dokonce omývá na svatém místě. Jak je však možné, že hřích, když je zabit, stává se něčím tak svatým? Patrně když byl zabit hřích, zůstává již jen – absence hřichu, snad dokonalá bezhříšnost, dokonalý konec hřichu a tím též prostor pro Hospodina, vždyť se to stalo v jeho svatém místě. Tam kde skončil hřích a vztah ke hřichu, tam patrně vystřídala hřích svatost, právě v tom místě. Kněz tedy bere jakoby z velesvaté duše.

Zároveň pak bere též definitivní důkaz – pozůstalost, která dokazuje, že doopravdy hřích byl plně zabit. Krev to ohlašuje, i to je její význam. A tak jako krev Ábela přenášela důsledky svého prolití, tak patrně i krev hřichu. Krev Ábela přenášela prokletí, protože šlo o vraždu, avšak krev hřichu přenáší to, že byl zabit hřích a že bylo tak skoncováno i se vztahem k němu, patrně i proto přináší svatost (nyní je již jen jedna cesta, a to je vztah k Hospodinu). Půda též brala krev a Kain od ní byl proklet. Zde bere krev kněz a nejspíše i on ji má nést dál, až k přinesení úplného důsledku toho, proč a že byla prolita. A dělá to dost možná podobně jako ona půda. (Má snad na ni odkazovat?) Kněz bere krev zabitého hřichu „v“ prst jeho. Tudíž jako by ji nechal vstoupit až dovnitř (stejně jako půda, která otevřela své ústí). Snad právě tak se stává právoplatným svědkem, který může nést to, co se stalo, až k dovršení důsledků.

To, že kněz užívá právě prst patrně nelze brát jako užití malé, zanedbatelné části těla. První výskyt tohoto slova je přímo spojen se slovem Bůh, a je to ve chvíli, kdy egyptští mágové uznají, že „prst Boží to“¹³⁴, když nejsou schopni napodobit třetí egyptskou ránu. Další užití tohoto slova již je u oběti za hřích. (Oběť za hřích je vlastně jediná v Leviticu 1. až 7. kapitole, kde se prst užívá. Nejspíše je to tak další ze specifik této oběti.). A pak „psané v prstu Božím“¹³⁵ jsou též desky, které dostal Mojžíš na Sínaji. Jde tedy o významnou část těla, kterou se tvoří, ve které může být patrně i moc. Krev, která je tolik důležitá, je tedy mocně nesena.

Jak bude vypadat ono dovršení důsledků? Kněz „dává“. Dělá tedy opačnou činnost. Není tu již zmíněno, co dává. Což může umocňovat vyjádření toho, že dává vše, co bral, předává to vše. Důležité je tu kam, „na rohy oltáře té stoupající“, tam nese své svědectví.

¹³⁴ Ex 8,15

¹³⁵ Ex 31,18

O vystupování byla již řeč, o jeho významu jako napájení, jako vystupování z neblahých míst, o vystupování především k životu potažmo i k Hospodinu. Jaké je však představení oltáře ve Starém zákoně?

9.7 Slovo: oltář

Poprvé se toto slovo vyskytuje již u Noeho, hned po vyjití z archy. Není tu popsáno, jak takový oltář vypadal – patrně to není to prvotně důležité, je tu ale napsáno (dost zkráceně) co se na něm dělo a potom především, co to vypůsobilo. Hlavní či prvotní tak asi není, co přesně se na oltáři děje, ale co to znamená, co to způsobí. Jinými slovy u dění na oltáři patrně není nejdůležitější přímo co se děje na zemi, na něm, ale co to znamená u Hospodina. Běžně to posluchač neví, či spíše nevidí, avšak zde je mu to odkryto (patrně ne náhodou).

Co tedy Noe udělal? *„A buduje Noe oltář k (pro) Hospodinu a bere od každého dobytka čistého a od každého létavce čistého a způsobuje vystupování vystupujících v oltáři.“*¹³⁶ Co se tedy posluchač dozvídá? Nejdříve, že je to oltář k Hospodinu či pro Hospodina, tudíž, že hlavní popis je, že jde o něco Hospodinovo. A to přestože ho buduje Noe, Noemu je tak dáno privilegium budovat něco, co je Hospodinovo. Budování oltáře je tak patrně jistá výsada – či až jakoby dar věnovaný člověku, že může něco dávat Hospodinu, něco dělat pro něj. (Tak je oltář snad i oboustranným darem.) Dále Noe bere čistá zvířata a způsobuje vystupování „vystupujících“, ze zvířat se tedy stanou vystupující. A Noe způsobuje jejich vystupování (je tak opět tím činným), avšak on způsobuje vystupování „v“ oltáři. Oltář je tedy přímo to místo, kde, v kterém, se vystupuje. Není to na něm, je to především v něm. Oltář je tedy místo, kde vystupují a patrně též místo, kde se stávají ze zvířat – vystupujícími. Hospodinu tedy patrně nejde o to, co člověk vidí vystupovat nad oltářem, jemu jde o to, co se děje v oltáři. (Oltář se tak zdá být až jakýmsi tajemným místem.)

Další věta zní: *„a cítí (způsobuje úlevu) Hospodin vůni uspokojující a říká Hospodin k srdci jeho nezpůsobují přidání k zlořečení už zemi pro člověka neboť výtvar (složení) srdce člověka zlý od mládí jeho a nezpůsobují přidání už k působení ubití všeho živého jako jenž činím“*¹³⁷. Hospodin tedy patrně recipuje to, co se v jeho oltáři děje a zdá se, že to na něj má velmi silný vliv. Následuje Hospodinova řeč k jeho vlastnímu srdci, posluchači je tudíž dovoleno velmi mnoho – jakoby mu Hospodin dovolil alespoň na chvíli vejít až do Hospodinova srdce. Tam se posluchač dozvídá zdvojené – už ne. Posluchač je účasten

¹³⁶ Gn 8,20

¹³⁷ Gn 8,21

rozhodnutí. Hospodin už nepřidá zlořečení zemi ani ubití všeho živého. Hospodin patrně nebude zacházet se zemí dle toho, jak by člověk (snad ten, kdo je za dění na ní zodpovědný) zasloužil. A posluchač to má nejspíše slyšet, že Hospodin se chystá jednat jinak, než člověk zaslouží. Zajímavé však je, že toto rozhodnutí, jakoby se nějak vázalo k dění v oltáři. Hospodin vnímá vůni, což je slovo odvozené od stejného kořene jako vítr, duch. V předcházející kapitole je popsáno, že při potopě pomřelo, co mělo v chřípích dchnutí ducha živých¹³⁸. Vše, co se pohybovalo po zemi tedy mělo takového ducha. Může pak být vůně se kterou se Hospodin setkává tak vlivná právě proto, že připomíná Hospodinu ducha, kterého do života, živých tvorů on sám vložil? Že by setkání se stoupajícími bylo připomínkou, že toto vše, je z něj samého, z jeho ducha? Že by kvůli vkladu svého vlastního ducha již nechtěl ničit? Tak či tak Hospodin dává najevo rozhodnutí nejednat na základě toho, co člověk. Je však nyní podkladem jeho jednání dění v oltáři? Ono tajemné dění, následkem čehož Hospodin cítí dost možná i to, že někdo vydechl dech, který mu Hospodin věnoval? Zřejmě však je, že dění na zemi, v Hospodinově oltáři má patrně nesmírný a pro posluchače nedohlédnutelný dopad. Zdá se, že je tu pevná vazba mezi tím, co se děje v oltáři a tím, co se děje v Hospodinu. Jde tedy o velmi zvláštní, silnou ale nepříliš proniknutelnou formu komunikace směrem k Hospodinu. To je tím, co se nejspíše v odehrává v oltáři.

Dalším výskytem je Abramovo vybudování oltářů ve 12. kapitole. Zde se vše odehrává trochu naopak. Nejdříve se zjeví Hospodin a dá své zaslíbení. Následně mu Abram staví oltář. V závěru verše je zmínka, že je to oltář pro toho, který se zjevil, tedy zpětný odkaz na zjevení¹³⁹. Touto zpětnou zmínkou je patrně ještě umocněno, že jde o oboustrannou komunikaci. Hospodin je tu však tentokrát první, oltář je až jakoby odpovědí. V dalším verši staví pak další oltář (již bez Hospodinova popudu) a tentokrát ho staví a pak „*volá v jméno Hospodinově*“¹⁴⁰. Komunikace člověka při oltáři se tedy rozšiřuje o verbální stránku. Abram i dále staví oltáře, stalo se to tak, zdá se jeho běžnou formou komunikace s Hospodinem.

Též Izák staví oltář jako odpověď Hospodinu, který se mu zjevil.¹⁴¹ Zajímavé je, že u těchto výskytů je zmiňováno volání v Hospodinově jménu, nikoli však oběti samotné. Posluchač si má patrně přivyknout tomu, že u oltáře doopravdy jde především o komunikaci.

¹³⁸ Gn 7,22

¹³⁹ Gn 12,7

¹⁴⁰ Gn 12,8

¹⁴¹ Gn 26,25

Také Jákob staví samovolně oltář¹⁴². Snad je to i jistým znakem praotců a jejich udržování vztahu s Hospodinem. Oltář tedy dost možná je i vztahovou záležitostí.

Další oltář staví již Jákob na Hospodinův pokyn. Zajímavostí jistě je, že tady sám Jákob má vystupovat, což snad může být narážkou na určité ztotožnění s obětí¹⁴³. Patrně nelze zcela jistě navázat pozdější Hospodinovo zjevení na vybudování oltáře, avšak dost možná opět souvisí. I Mojžíš staví samovolně oltář a opět jde spíše o slova, o obětech není zmínky.¹⁴⁴

První ustanovení o oltáři je ve 20. kapitole Exodu, kde je s oltářem spojeno zaslíbení: „*v každém místě jenž způsobuji pamatování jména mého přicházím k tobě a žehnám ti*“¹⁴⁵. Oltář, zde i s oběťmi, tak má být místem pamatování Hospodinova jména, to je již známé od praotců. Zde je však také ujištění o Hospodinově přítomnosti, není to tedy jen dění samo pro sebe, ale pro Boha, je to komunikace, je to vztah. A zaslíbena je i reakce, požehnání. (27. kapitola Exodu pak již popisuje detailně, jak má Hospodinův přenosný oltář na poušti vypadat.)

9.7.1 Shrnutí slova: oltář

Oltář je tak patrně především místem komunikace s Hospodinem, tu symbolizuje, komunikace je obousměrná, hluboká. Tím je oltář také místem vztahu, Hospodin je dění přítomen. A jak je známé již z prvního výskytu: to, co se tu děje se ho nepochopitelně, přímo niterně dotýká. Je to dotyk hlubší než jen slovo. (Dění v oltáři je snad dokonce s děním v samotném Hospodinu jistým způsobem k sobě navázáno.)

9.8 Slovo: roh

Co pak znamenají ještě ony rohy, které na oltáři jsou? Oproti slovu oltář, slovo *keren*, roh, není zdaleka tak často užíváno. V Genesis je vlastně jen jeden výskyt. Avšak je to opět ve velmi vypjaté chvíli, kdy jde obětování Izáka. Poté co Hospodinův posel zastavil Abrahama, aby nezabil svého syna, Vlastně hned následně po tom, co posel domluvil: „*a nese Abraham oči jeho a vidí a hle beran (mocnár) za (potom) je držen v houští (spleti) v rozích*

¹⁴² Gn 33,20

¹⁴³ Gn 35,1

¹⁴⁴ Ex 17,15

¹⁴⁵ Ex 20,24

*jeho*¹⁴⁶ a právě tohoto berana obětuje Abraham „*místo syna jeho*“¹⁴⁷. Beran je tedy držen ve spleti houští v rozích. Kdyby tyto rohy neměl, patrně by se jimi nemohl zachytit a být tak držen a tedy též připraven pro Abrahama. Posluchač se zde tedy dozvídá, že rohy jako takové jsou to, co má beran. Čímž vniká vcelku jasná představa, zároveň představa silného zvířete, které může právě těmito rohy trkat. Ovšem tady mají rohy zcela jiný význam. (Pro mocného se stávají bezmocí.) V nich je beran držen. Především jsou záchranou, silnou, mocnou záchranou (dost možná původem od Hospodina) – hlavně pro Izáka. Jsou něčím obzvláště silným, co způsobilo, či patrně lépe řečeno skrze co, v čem byla způsobena záchrana a zastoupení za syna. (Mocná záchrana /snad seslaná samým Hospodinem?/ to je tedy patrně tím, co zůstane posluchači v uších ve spojení s tímto slovem.)

Další výskyty tohoto slova se již týkají rohů oltářů (Krom sloves o kterých bude ještě zmínka.) První taková zmínka je tedy ve 27. kapitole Exodu, kde jsou instrukce pro zhotovení oltáře dle Hospodina, na poušti. Zatímco u víceméně spontánně stavěných oltářů rohy nebyly ani zmiňovány, tedy přinejmenším nebyly důležité, pro Hospodina důležité dosti zřetelně jsou. Mluví o nich již v druhém verši, hned po rozměrech oltáře a navíc zmiňuje toto slovo dvakrát, tedy klade na něj zřejmý důraz: „*a děláš rohy jeho na čtyři úhly jeho od něj (nás) jsou rohy jeho a potahuješ je bronzem*“¹⁴⁸. Rohy tak jsou na čtyřech úhlech a patrně výrazně trčí, jsou od něj, avšak tím též z něj. Rohy jsou jeho součástí, a přece jsou trochu zvláště odděleny, jsou „*od*“. To je patrně zdůrazněno – tedy obojí, jak jejich jistá oddělenost, tak jejich jednota s oltářem.

(Velmi zajímavý je onen slovesný výskyt ve 34. kapitole Exodu. Ať již se stalo s Mojžíšovou tváří cokoli, její „*rožení*“ je důsledkem mluvení s Bohem. Snad jeho přímým odrazem, vlivem, zkrátka kořen slova *keren*, ač ve tvaru slovesa, je tu zcela jasně vztažen přímo k Hospodinu.)

9.9 Pokračování výkladu Lv 4,30

Při návratu ke knězi, co tedy znamená jeho konání? V prstu, síle, dává od velesvaté zabitě duše hříchu a zároveň od pozůstalosti, která dokazuje definitivní konec se hříchem. Dává krev, která přenáší důsledky zabití, tedy to, že byl zabit hřích, je s ním konec, je konec se vztahem k němu a pro jedince existuje již jen jedna možnost – vztah s Hospodinem. A toto

¹⁴⁶ Gn 22,13

¹⁴⁷ Gn 22,13

¹⁴⁸ Ex 27,2

vše dává na rohy, symbol toho, že Hospodin otevřel mocnou záchranu, tedy na místo záchrany. Avšak zároveň na součást oltáře, který je místem nejnaternější komunikace k Hospodinu, místem pro vztah s ním. Kněz tak patrně obnovuje vztah jedince s Hospodinem. (Snad i proto je to oltář té stoupající, protože tu jde o obnovení, oživení o budoucnost života.) Po zabití hříchu tak dochází patrně znovu k spojení s Hospodinem. Na místě záchrany, tam kde se uskutečňuje komunikace pro vztah s Hospodinem, skrze krev zabitého hříchu – tam vytryskne nový život s Hospodinem. Onou krví a tím co znamená je obnovena komunikace. Je to na oltáři. Tak kněz obnovuje komunikaci jedince s Hospodinem. Znovu je spojuje, vrací k sobě do vztahu.

Nyní přichází poslední věta tohoto verše a tím i přesun do popředí, který je indikován oním imperfektem, jak již bylo zmíněno. Patrně se hodí připomenout co je v popředí pohledu „od Hospodina“ v předcházejících verších. Jsou to hřešení duše a příkazy, které nejsou dělány. Prozatím tak byla v popředí tragédie „*duše*“ když „*hřeší*“ a „Hospodinovy příkazy, které se nedělají“, protože patrně právě přes tyto příkazy se do té tragédie duše dostala. Nyní přijde do popředí všechna krev zabitého hříchu a v příštím verši ještě všechen tuk toho hříchu. Jak budou asi tyto skutečnosti navazovat? A budou spolu nějak korespondovat?

Co se týče poslední věty, nejenže je celá v popředí pro Hospodina. Navíc nezačíná slovesem, je ještě něco důležitějšího, co je slovesu předsunuto. Je to „*všechnu krev její*“. Hlavní důraz, dalo by se říci zde až vystupňovaný, tedy leží na vši krvi její – na celé či veškeré krvi zabitého hříchu. Ta je tu hlavní. Proč však? Jde o krev zabitého hříchu, zajímavé však je, že není řeč o zbytku krve ale o vši krvi, jakoby kněz z ní ani neubral. Patrně však je to spíše zdůraznění, že jde o všechnu krev, o celou duši, o vše co bylo zabito. Ano, všechna krev vyjadřuje celou velesvatou duši, patrně to nejcennější ze zabitého hříchu, na to je tu upřen pohled. Tato krev je též dokladem, že hřích je definitivně zabit, že i všechny vztahy a vazby na něj jsou tím naprosto skončeny. Jde též opět o definitivní doklad toho, že tento hřích je zabit i se všemi vazbami, které mohl vytvářet. A snad má i dále volat, o tom, co se stalo, čeho je tím nejvladnějším svědectvím.

Kněz tuto krev vylévá. Toto sloveso má jistě širší význam prolévání a vylévání (jako třeba vylévání Božího hněvu, či naopak také Ducha, jak zmiňuje New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis¹⁴⁹). Avšak jeho prvotní význam patrně neoddělitelně souvisí s proléváním krve.

¹⁴⁹ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 4, s. 223.

9.10 Slovo: vylévat

Poprvé je toto sloveso užito u Noeho, v již vícekrát připomínaném textu, propojujícím duši a krev. Po instrukci o nejedení masa, v jehož duši je jeho krev. A po slovech o Hospodinově vyhledávání krve pro duše a zároveň tedy vyhledávání duše. (V tomto verši je třikrát použito Hospodinovo „vyhledávám“, což zdůrazňuje jak nesmírnou má pro něj lidská krev – a duše – hodnotu¹⁵⁰.) Zde tedy následují slova „*prolitá krev člověka v člověku krev jeho se prolévá*“¹⁵¹. Jde o zvláštní koncentrickou strukturu, v jejímž středu je člověk. (Obraz Boží a člověk je pak též argumentem pro toto tvrzení.) Co se tu ale posluchač dozvídá důležitého o slovese prolévat? Nejspíše především to, že hned v prvním výskytu je, zdá se, spojeno s vraždou. Je spojeno též se smrtí, druhá část citované struktury by mohla vyznít až tak, že následkem je, že krev sama se v člověku proleje, tedy že sám se zničí stejným způsobem. Nebo dokonce, že snad sama krev, která je prolitá to učiní, zničí ho. Takto prolitá krev se zdá být až něčím nebezpečným.

Další výskyt mnohé potvrzuje. Ve 22. verši 37. kapitoly Rúben varuje bratry, aby neproléváli krev. Je tu užito stejné sloveso, přičemž úmysl zavraždit Josefa je patrný již z 20. verše. Prolití krve se tedy především v prvních výskytech velmi silně váže na vraždu a zároveň patrně na toho, kdo vraždí. Nikdo tu nevytlévá či neprolévá něco jiného, nebo snad krev již zabitého. Toto slovo v počátku znamená nejspíše prolitím krve vraždit (ne pouze prolévat). Jde tedy o násilné prolévání.

Třetí výskyt předcházející těm kultickým je při prvním rozhovoru Mojžíše s Hospodinem. Hospodin tu dává třetí znamení, pro případ, že lid nebude chtít slyšet. Mojžíš má vzít vodu z Nilu a vylít¹⁵². Text vyznívá lehce nejasně, skoro jakoby vylíval suchou zem, není tu totiž žádná předložka. Avšak ať již vylívá cokoli, vylitím se patrně vody stanou krví v suché zemi. Zdá se, jakoby se již tu ozýval ten původní motiv: jde-li o prolití (míněno toto sloveso), pak to souvisí s krví – i kdyby původně šlo o vodu.

9.11 Pokračování výkladu Lv 4,30

Kněz tak prolévá všechnu krev zabitého hříchu. A prolévá ji snad takovým způsobem, jak lze prolít pouze krev. Dokonce v tomto slovese zaznívá, jakoby on sám byl tím, kdo hřích zabil. (Jistý podobný ohlas je dost možná v Leviticu 5,9, kde je zbytek krve ptactva vytlačen

¹⁵⁰ Gn 9,5

¹⁵¹ Gn 9,6

¹⁵² Ex 4,9

či vymačkán – tudíž krev se z něj také dostává jaksi až násilně.) A prolévá ji k základu toho oltáře. Takto prolitá krev je pro Hospodina tedy v centru zájmu. Snad právě ona křičí a dosvědčuje, co se stalo. Patrně právě ona je protikladem vůči duši prolnuté hříchem (a zlomeným příkazům), zabitá krev hříchu.

(Pro dokreslení představy by patrně bylo na místě pátrat i potom, co vlastně znamená takový základ oltáře. Theological dictionary of the Old Testament definuje jako hlavní význam slova prostě základy, především patrně spjatý se základy budov, a vyjadřující hlavně stabilitu, trvanlivost.¹⁵³ Dále, co se týče oltáře měla by to být nejspodnější část.¹⁵⁴ Před tím, než se posluchač setká s tímto slovem v kultu, může zaznamenat výskyt stejného kořene jen jednou, a to navíc ve slovese. Toto podstatné jméno je tak, až po kultické instrukce vlastně posluchači neznámé. V kultu se s ním pak setkává velmi podobně jako v tomto textu, jde asi též o specifikum oběti za hřích. Již zmíněný výskyt kořene slova je v 9. kapitole Exodu v souvislosti s krupobitím. Zajímavá je tu zvláště souvislost s časem, jde o krupobití „*jenž není jako on v Egyptě k-od toho dne založení se a až nyní*“¹⁵⁵. Založení tedy může patrně odkazovat nejen k základu, na kterém něco stojí, ale snad i k jakémusi počátku.)

Při návratu k poslední větě Lv 4,30, jak tuto větu shrnout? Kněz prolévá všechnu krev zabitého hříchu, prolévá ji jako vrah toho hříchu a prolévá ji k základu či možná až k počátku oltáře. Prolévá ji tam, kde začíná oltář, a tak snad i tam, kde začíná místo vztahu s Hospodinem. Prolévá ji k začátku místa, které se Hospodina niterně dotýká (a které s jeho nitrem snad má souvislost). Kněz tudíž nejspíše zprostředkoval za jedince to, že mezi ním a počátkem něčeho, co se dotýká Hospodinova nitra, je krev zabitého hříchu. (Namísto předchozí situace, kdy mezi duší a Bohem bylo hřešení, tedy hřích a vztah sním a také překročení oněch Hospodinových příkazů, které k takovému stavu patrně vedlo.) Nyní však je mezi nimi dvěma něco jiného. Snad až k Hospodinovu nitru doléhá velesvatá krev, která znamená, že hřích je zabit, úplně celý. Tato krev je však také na zemi, tam zůstává, je tedy vskutku mezi jedincem a tím, co se dotýká nitra Hospodina. A tam patrně též přináší důsledky

¹⁵³ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN.

Theological dictionary of the Old Testament. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 6, s. 109-111.

¹⁵⁴ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G.Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN.

Theological dictionary of the Old Testament. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 6, s. 111.

¹⁵⁵ Ex 9,18

svého prolití – byla prolita, aby byl zničen hřích a veškerá provázanost s ním. Hřích tedy již není, není ani prolnutí s ním, není nic, co by jedince spojovalo se hřichem. Důsledkem je tak absence hříchu. Velesvatá duše je položena (či vyždímána) mezi jedince a Hospodina. Nejen jejich komunikaci, ale čemukoli mezi nimi již nic nebrání. Jakoby mezi nimi byla otevřena cesta – oni již mohou k sobě. Už to není jen obnovení komunikace a znovunavázání vztahu, zde je to dokonce plně otevřená cesta k nitru Hospodina, protože mezi ním a jedincem je již jen svatost. Není to již jen začátek komunikace, je to možná plné otevření se ve vztahu. A je nejspíše možné i to, že se tu odráží onen smluvní aspekt krve. Že by se mezi jedincem a Hospodinem obnovoval též jakýsi rozměr smluvního vztahu?

10. Lv 4,31: Rituál s tukem

(SNV) a všechen tuk její způsobuje odstoupení (způsobuje odbočení) (impf)

(MS) jako-jenž

(VV) je působeno odstoupení (působeno odbočení) (pf) tuk od(z)-na(nad) obětní hod (těch) pokojných (obětí) (m)

(VV) a působí obrácení v dým (pf) ten kněz (kněžíci) směrem k (do) (tomu) oltáři (Z) k (pro) vůni spočinutí k (pro) Hospodinu (A)

(VV) a smiřuje intenzivně (pf) na něm (ten) kněz (kněžíci)

(VV) a je odpuštěn (pf) k (pro) něj

10.1 Výklad Lv 4,31

Tento verš má poněkud složitější strukturu než ty bezprostředně předcházející. Je také znatelně delší, a to především pokud jde o počet vět. První zarážející věcí je velmi nápadná paralelnost první věty tohoto verše s poslední větou předchozího. Jde o složenou nominální větu, začínající akuzativem a slovem „vše“. Část v akuzativu končí slovem „její“ a pak následuje sloveso v imperfektu. Toto vše mají tyto dvě věty společné. Rozdílné je, že předcházející věta má ještě pokračování. Dle již zmíněného imperfekta je opět nutno uvědomit si, že tak jak tu první věta je, je také v popředí onoho Hospodinova pohledu. A to bez ohledu na to, jak to může posluchači v počátku přijít nepochopitelné.

Namísto pokračování první věty (opět oproti té předchozí), je tu předložkou spojenou s částicí *ašer* – tedy slovy „jako jenž“, připojena další věta, tentokrát již verbální. Z užití částice je patrné, že tyto dvě věty jsou velmi úzce spjaty. Předložka jako zase evokuje, že by mohlo jít o odpověď na otázku jakým způsobem. Dost pravděpodobně je snad celá tato věta určitou paralelou k druhé části poslední věty minulého verše. Její sloveso však již je opět v perfektu, což ji staví do jiné pozice než větu předcházející. Již nejde o ono popředí. Další zvláštností této věty je, že její sloveso je v pasivním tvaru. Otázkou zůstává má-li toto pasivum nějaký zvláštní význam a také jaký. Patrně se v tomto případě nejedná o pasivum divinum. Avšak má na něj snad alespoň nějak odkazovat? Mělo by odkazovat na to, že tuk patří Hospodinu natolik, že jakoby si ho bral sám? Či snad jakoby sám tuk k Hospodinu nějak směřoval?

Třetí věta je opět verbální, opět se slovesem v perfektu. Všechny tyto tři věty (patrně se alespoň nějak týkající tuku) mají slovesa v kauzativu. Což nespíše též stojí za povšimnutí. Je nějaký důvod proč by se právě tuk měl vázat ke kauzativu, či kauzativnímu jednání? Také je v této větě opět jmenován Hospodin, a to ve vazbě velmi zvláštní, těžko uchopitelné. A

dost možná proto je tu Hospodinovo jméno nutné vyslovit, aby byla vyjádřena váha těchto slov.

Další zvláštností přímo této věty je to, že je zde opět jmenován kněz. Je to proto, že po onom pasivu, je nutno znovu vyjádřit, kdo je nyní činnou osobou? Nebo je jeho jmenování právě na tomto místě jakýmsi uzavřením části, kdy byl tím aktivním on, především ohledně obřadů s krví a s tukem? Co by však potom znamenalo, to že je jmenován i v následující (čtvrté) větě. Mohla by tato věta o smiřování být vlastně shrnutím kněžovy činnosti, a proto by zde byl jmenován znovu? Čtvrtá i pátá věta jsou též verbální a pokračují v slovesech v imperfektu. Pátá věta pak je opět v pasivním tvaru a tady už dost možná jde o pasivum divinum (pasivum vyjadřující, že za jednáním je Hospodin), tedy o jakési finální Hospodinovo přitakání. Vždyť Hospodinovo skryté podílení se na celém dění tu není ničím novým.

Při návratu k podrobnějšímu prozkoumání první věty, je tedy nezbytné uvědomit si jednak, že celá tato věta je (z nějakého důvodu) v popředí Hospodinova zájmu. A za druhé, že tím na co je v této větě soustředěna pozornost je „*všechen tuk její*“, protože celá tato vazba je ještě před slovesem. Co však znamená tento tuk? A jaké důrazy na sebe váže v Písmu, jak je s ním seznámen posluchač?

10.2 Slovo: tuk

První výskyt je hned ve 4. kapitole Genezis. Po Kainově přinesení oběti: „*a Ábel působí přijetí také on z prvorozených bravu jeho a z tuku jejich a shlíží Hospodin k Ábelovi a k minše jeho*“¹⁵⁶. Ábel jakoby tu přirozeně věděl, že Hospodinu patří to, co souvisí s prvorozenstvím a také tuk. Působí přijetí od prvorozených a od tuku (tyto dvě slova jsou spojena předložkou „*od*“), toto Ábel přináší. Zdá se, že to jsou dvě věci, na které klade důraz. Je to snad jistý soulad s Hospodinem, který Ábelovi napovídá ještě nevyřčené skutečnosti? (Míncha jako přídavná oběť dle Leviticu 2. kapitoly však je z plodin země, takže nelze patrně říci, že by Kainova oběť z principu nebyla dobrá.) Avšak – ať již z jakéhokoli důvodu – Hospodin shlíží, obrací zrak k Ábelovi a k tomu co on přinesl. Posluchači tak dost možná zůstane v uších znít, že prvorozené a tuk je něco, co je Hospodinem přijato. Snad též něco, co přitahuje jeho zrak. A nějak k němu patří? – To však bude odkryto až později.

Další výskyt je až v 45. kapitole Genezis. Když se již Josef dal poznat bratrům a chce, aby se všichni včetně otce přistěhovali do Egypta. (Zajímavé je, že totéž si přeje i farao a říká:

¹⁵⁶ Gn 4,4

„ať dávám pro vás dobrotu (drahocennost, to nejlepší) země Egypta a jíte tuk té země“¹⁵⁷. Tuk země a drahocennost či to nejlepší země jsou tu, zdá se synonyma. Zajímavé je, že tu faraon mluví o jedení tuku, které je přímo v rozporu s pozdějším zákazem jedení tuku a krve /například v Lv 3,17 a Lv 7,23-25/. Možná si to jako neizraelský vůdce může dovolit, možná jde částečně o metaforu – tuk země, to nejlepší. A dost možná také dává zákaz jedení tuku smysl až v komunitě kde tuk má další význam? V 7. kapitole Leviticu je 25. verš formulován jako argument pro nejedení tuku, tento argument zní: „neboť každý konzumující tuk od zvířectva jenž způsobuje přiblížení od nich ohnivá oběť k Hospodinu a odřezává se ta duše ta konzumující od lidu jejího“.¹⁵⁸ To, co je na tomto verši především zajímavé, je, že není úplně jisté kdo „způsobuje přiblížení“ a dle rodu by to mohl být i tuk – mohla by se tu tedy naznačovat jedna z jeho funkcí. Ve 3. kapitole je popis trošku jiný: „a působí obrácení v dým jich ten kněz směrem k oltáři chléb /pokrm/ ohnivé oběti k vůni uspokojující /odpočinutí/ celý tuk k Hospodinu“¹⁵⁹. Zde se posluchač dozvídá, především že tuk je pro Hospodina, je Hospodinův, patří k němu, jak je patrné již od příběhu Ábela. Zároveň je zde velmi zajímavý paralelismus. Zdá se, že tak jako pokrm ohnivé oběti směřuje k vůni odpočinutí, což posluchač má snad alespoň částečně možnost vidět, evidovat, tak podobně patrně tuk směřuje k Hospodinu, což již je pro posluchače asi hůře uchopitelné. Přesto si možná má uvědomit, že tak jako vidí, že se z pokrmu ohnivé oběti stává dým a vůně /pro posluchače postižitelná/ tak tuk nějakým způsobem směřuje k Hospodinu, ke kterému patří – ač to pro posluchače nemusí být ani postižitelné ani pochopitelné.)

Ještě jeden zdánlivě nenápadný výskyt tohoto slova je ve 23. kapitole Exodu „nenocuje tuk svátku mého až ráno“¹⁶⁰. Je tu opět lehce patrná vazba na Hospodina, jde o tuk jeho svátku. A vzhledem k tomu, že krom faraona nikdo nemluví o tuku, který by nebyl spojen s Hospodinem, pak patrně tuk jiného než Hospodinova svátku tu ani není. Druhou věcí je, že tuk nenocuje, tuk dost možná ani nemá čekat, než bude dán Hospodinu – to, co je tu patrné, je však především Hospodinův zájem. Tuk ho natolik zajímá, že dokonce dává instrukce o tom, jak dlouho se smí či nesmí přechovávat. Nejspíše je tak pro Hospodina velmi důležitý, i když posluchač stále dost možná tápe v otázce proč. Není to totiž nikde vysvětleno,

¹⁵⁷ Gn 45,18

¹⁵⁸ Lv 7,25

¹⁵⁹ Lv 3,17

¹⁶⁰ Ex 23,18

naopak, je to bráno jako naprostá samozřejmost, která by měla být snad tak zřejmá, jak asi byla Ábelovi.

10.2.1 Shrnutí slova: tuk

Takové tedy bylo úvodní slovo o tuku. Je to něco, co je, zdá se Hospodinu milé a jaksi tajemně váže jeho zrak či pozornost, Dost možná něco, co se váže k němu samému. Je to jakoby to nejlepší na zemi (to nejlepší co země má). Tuk je též z nepříliš známého důvodu pro Hospodina extrémně důležitou, váženou a ceněnou věcí. Je jeho, činí si naň nárok. Avšak, zdá se, že je natolik jeho, že k němu snad až sám dokonce směřuje. Jakoby k Hospodinu mohl přejít (až k ztotožnění s ním) podobně jako pokrm ohnivé oběti přechází ve vůni. Je tak tuk něčím co může přejít až v Hospodina (do Hospodina)?¹⁶¹

10.3 Pokračování výkladu Lv 4,31

Za pozornost nejspíše stojí i sloveso – způsobit odstoupení či odbočení (ve slovníku je qal i hifil jako odejmout¹⁶²). Opakuje se totiž v Lv 4,31 ve dvou větách hned za sebou. V první větě tohoto verše v hifilu, v druhé pak v hofalu. (Přičemž výskyt v hofalu je až v Leviticu 4. kapitole, a to jen v případě hřešící duše, patrně tu tak má jakýsi zvláštní význam, možná má vyjádřit něco, co nikde jinde vyjádřeno není a možná se to též týká tuku.) Toto sloveso je tedy posluchači dvakrát za sebou zdůrazněno.

10.4 Slovo: odbočit (odejmout)

Jeho první výskyt ve Starém zákoně je kupodivu v kauzativu, tedy v hifilu (alespoň dle konkordance, kvůli nepravděpodobnosti slovesa je tento tvar v podstatě dvojznačný, mohl to být též qal), a je to v Genezis 8. kapitole. Noe „odnímá“¹⁶³ (či „způsobuje odstoupení“) příkrov archy „a vidí“, vidí, že země osychá, což vypravěč avizuje již předtím (tudíž je to tu dvakrát – tedy opět zdůrazněné). Způsobení odsunutí, tak u Noema znamená přesvědčit se o tom, jak to doopravdy je, konfrontovat se se skutečností (nebo možná i udělat první krok k tomu, aby ji mohl vidět). A snad také otevřít se novému začátku. (Jde zde též o odbočení Noema k tomu novému, co ho čeká, které kauzativně způsobí odbočení příkrovu?) Zároveň je

¹⁶¹ Pouze vokalizací se od tohoto tuku liší mléko. Jeho užití je však výrazně jiné. Jednak se jí, nebo tedy je předmětem pohoštění (Gn 18,8). Jednak je velmi výrazným rysem zaslíbené země (například Ex 3,8).

¹⁶² PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Vyd. 4. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-701-7029-8. s. 110.

¹⁶³ Gn 8,13

otázkou nakolik to již bylo bezpečné odejmout příkrov archy – možná tak jde i o jistou odvahu v otevření se k vyhlédnutí k novému počátku.

Druhý výskyt je již v qalu a ukazuje tak sloveso z poněkud jiné strany. Je to na počátku příběhu hostů jdoucích do Sodomy před jejím zničením. Lot tyto dva posly prosí, aby odbočili (odstoupili) „k“ jeho domu¹⁶⁴ a v následujícím verši opět je řečeno, že odbočují „k němu“¹⁶⁵. Význam tohoto slovesa by tak nespočíval patrně pouze v odstoupení – či odnětí, tedy v odstranění něčeho, ale spíše v určitém přesměrování. (Pak by nejspíše byl velmi výstižný výraz Českého ekumenického překladu užitý u Noema, totiž že odsunul¹⁶⁶ /ne odňal/ příklop archy. Což v sobě zahrnuje nejen to, že jej dal pryč /odňal/, ale také přesun někam jinam.) Toto sloveso v sobě tak patrně skrývá nejen význam odstranění, ale snad lze říci, že jde o odejmutí spojené s přesměrováním, či odnětí směřované někam dále, odnětí pro přesun. Další zajímavostí tohoto textu je, že když poslové odbočují (či dokonce odstupují), není zde řečeno odkud, ale je řečeno „k“ čemu a tato vazba je užitá dvakrát za sebou. U tohoto odbočení či odstoupení tudíž nejde o to, odkud se odstupuje, to důležité je k čemu (tedy kam se tímto odstoupením směřuje). Směr je tedy patrně velmi důležitým aspektem tohoto slovesa, a ač jde o jisté odstupování, není tu tím důležitým, hlavním odkud, ale kam. (O tom, odkud by měli odbočit, tu není ani zmínka, jakoby to tu posluchači až scházelo, avšak kam, to je tu zdůrazněno a hned dvakrát.)

Další výskyt je až v příběhu Jáкова, když jako svou mzdu vyřazuje strakatá mlád'ata. Je tu užit opět hifil. Za pozornost stojí, že toto sloveso se užívá pouze, když Jákob vyděluje svou mzdu¹⁶⁷. Později, ve 40. verši již zvířata jen rozděljuje. Což asi potvrzuje význam vynětí něčeho. Nejde pouze o rozdělení zvířat, jde o vynětí jich k určitému účelu. To potvrzuje i vazba že je vyděluje „odtam“¹⁶⁸. Jde o změnu místa a snad i určení.

V 35. kapitole říká Jákob všem, kdo jsou s ním: „způsobte oddělení bohů cizích jenž v nitru vašem“¹⁶⁹. Oddělování tu souvisí s očišťováním. Co je však důležité pro samotný

¹⁶⁴ Gn 19,2

¹⁶⁵ Gn 19,3

¹⁶⁶ ČEP, Gn 8,13.

¹⁶⁷ Gn 30,32

¹⁶⁸ Gn 30,32

¹⁶⁹ Gn 35,2

význam slovesa, je patrně to, že toto oddělení může doopravdy znamenat též oddělit se od něčeho, tedy dát něco pryč. Změna místa i účelu tudíž může být jak směrem ke člověku, tak směrem od něj, to již určují, zdá se okolnosti vyslovení slovesa.

Dále farao, když dává Josefovi svůj prsten tak ho též odděluje, odnímá, stejným slovesem¹⁷⁰. Tedy opět mu dává jiné místo a jistým způsobem i určení – nyní bude Josefův, avšak Josef nikdy nebude farao. Později, když Jákob žehná Josefovým synům, Josef uchopí jeho ruku „*k odnětí ji odna hlavy Efrajima na hlavu Manasesovu*“¹⁷¹. Což také znovu potvrzuje význam tohoto slovesa – odnímá se (sice též v některých případech odněkud avšak hlavně) někam a pro nějaký účel.

10.5 Pokračování výkladu Lv 4,31

Jak tedy vyložit souhrnně význam první věty? (Jak již bylo patrné u tohoto slovesa může být někdy složité určit, jde-li o kauzativ či nikoli. V 31. i 35. verši 4. kapitoly Leviticu, jsou však tyto tvary jednoznačné.) Jde zde o všechny tuk zabitého hříchu, tudíž něčeho, co již je tak svaté, že i dotekem posvěcuje (jak už bylo zmíněno). Všechn tuk, který je tím nejlepším, co je na zemi, který je ceněný samotným Hospodinem a poutá jeho pozornost. Tuk, který se váže k Hospodinu, Hospodin si ho nárokuje. A zdá se, že tento tuk dokonce nějakým způsobem k Hospodinu směřuje a snad s ním či do něj může i nějakým způsobem splynout. I zde je tento tuk, snad dokonce svatý tuk v popředí Hospodinova zájmu. Dle imperfekta však tím hlavním co Hospodin vidí v popředí je, že (patrně kněz) tomuto tuku způsobuje odstoupení či odbočení. Jedná tedy kauzativně, patrně natolik intenzivně odbočuje, odstupuje z místa, kde je, a přesměrovává se (snad i k novému určení, novému počátku), že totéž způsobuje i onomu tuku. Kam či snad lépe k čemu může toto odstoupení z původního místa a přesměrování směřovat? Kam může směřovat odbočení tuku? Samozřejmě z jeho podstaty patrně jedině k Hospodinu. Tudíž se tu jedná o kněze, který snad i s jedincem, kterého provází, kauzativně odbočuje s tukem – tedy patrně směrem určovaným tukem. Toto odbočování je tak především směrem k Hospodinu. Patrně též je to odbočení k jinému účelu či určení – snad opět jako onen tuk, k bytí Hospodinovým, pro Hospodina a možná i ve splynutí s Hospodinem? Je tu, zdá se přítomen i onen akcent nového počátku (z příběhu Noema) – nového počátku s Hospodinem, či až v Hospodinu, jak naznačuje směřování tuku? I akcent konfrontace se skutečností je tu dost možná přítomen. Vztah s Hospodinem již byl

¹⁷⁰ Gn 41,42

¹⁷¹ Gn 48,17

obnoven (patrně v minulém verši), nyní jde o to tento obnovený vztah znovu prožít, zakusit – nově se tu do něj vstupuje, odbočuje, do onoho vztahu, či až do splnutí (zároveň s tukem)?

Takové dění tedy jakoby nastartovává v první větě kněz a toto dění je také nejspíše tím, co je v centru Hospodina pohledu. Jak již bylo zmíněno, na tuto první větu velmi úzce navazuje věta druhá. Začíná slovy jako-jenž. Jako patrně vyjadřuje podobnost dění, tudíž by slova druhé věty měla možná svou podobou pomoci porozumět větě předcházející. Částice „jenž“ má shrnout, opakovat a navazovat. Co by tu mohla opakovat, zůstává otázkou, protože všechna slova snad krom zájmena odkazujícího na zabitý hřích, jsou opakována výslovně. Je tohle tím, co má opakovat a zdůraznit – tedy, že s tukem zabitého hříchu je to nyní již podobně jako s tukem těch pokojných? Dost možná je však její hlavní význam v navázání na předchozí větu.

Druhá věta začíná podobně jako první, avšak sloveso již je v perfektu, ustupuje tedy do pozadí Hospodina pohledu. Též již nejde o tak aktuální dění, spíše o oznámení, což již samotné perfektum vyjadřuje. I pořádek slov je opět klasický – začíná se slovesem. To, co je zde zvláštní je onen ojedinělý výskyt „způsobení odbočení“ v hofalu. Je to kauzativní činnost navíc vyjádřená v pasivu: „*je způsobeno odbočení tuk*“. Krom kauzativní činnosti, pak především právě ono pasivum, či kombinace obojího, odkazuje (chtě nechtě) na skryté, či nepřímo vyjádřeně, působení Hospodina. Jakoby to byl snad Hospodin sám, kdo působí odbočení tuku. Je tu naznačeno, že k sobě tuk tak silně táhne, že se toto děje? Patrně tu jde nejen o přímé Hospodinovo jednání, ale možná o součinnost s knězem, se kterým je Hospodin v souladu.

Avšak posluchač má nejspíše slyšet ono pasivum, tedy především odkaz na jednání Hospodina. Má zde být naznačeno právě tímto slovesem, že i Hospodin sám snad kauzativně odbočuje? (Mohlo by tomu napovídat to, že slovo tuk zde již není v akuzativu. Vazba slovesa na tuk je jakoby rozvolněná.) Posluchač tu snad tak může zaslechnout i to, že jako kněz provázející jedince, způsobuje odbočení všeho toho tuku (se vším co to znamená), tedy kauzativně odbočuje směrem, kterým směřuje tuk, podobně i Hospodin kauzativně odbočuje – tedy podobným způsobem: snad též k blízkosti?

Hospodinův skrytý vklad je tu tak jistě důležitý. Ať již ve smyslu, že Hospodin nakládá s tukem „*jako*“ to dělá kněz, a tak jde o utvrzení, že v tomto jsou v souladu, možná až jsou v tomto spolu. Nebo že Hospodin odbočuje podobně, jako kněz odbočuje a působí odbočení k němu, k Hospodinu (což by mohlo znamenat podobný pohyb, tedy směrem k sobě navzájem, jakoby se tu snad až Hospodin skláněl ke knězi a jedinci). Anebo ve smyslu, že je

tu odkryto, že Hospodin je v pozadí odbočení tuku, tedy že on sám k sobě tento tuk nějak táhne (či vztahuje).

Druhá věta tak mluví o způsobení odbočení (možná s Hospodinem v pozadí děje) tuku „odna“ obětního hodu. To, že se tuk přesměrovává od – z nějakého místa je pochopitelné a obvyklé. Ačkoli proč je vlastně přesměrováván od obětního hodu (jakoby tam neměl být)? Odkud je tedy přesměrováván a proč? Zároveň je tento tuk „na“. Zdá se, že tuk se nachází na obětním hodu, což evokuje, že tuk není ani tohoto obětního hodu součástí. Je-li přece součástí, pak je něčím co je navrchu, možná nejvýše, patrně něco, co je první vidět, nebo dost možná, co je první z celého tohoto hodu, ze všeho, snad až jakási prvotina.

10.6 Slovo: obětní hod

Co je však tento „*obětní hod těch pokojných*“? Tuto otázku je patrně nutné začít řešit od slova „*obětní hod*“, což je vlastně podstatné jméno od slovesa obětovat. První dva výskyty tohoto slova jsou společné s dvěma prvními výskyty slovesa obětovat. Jsou tedy představeny spolu (jde o Genesis 31,54 a 46,1).

Již první výskyt tohoto slova je velmi zvláštní – obzvláště v porovnání se slovem oltář, které je odvozeno od stejného kořene. Oltář je místem hluboké komunikace s Hospodinem, jakoby co je v nitru oltáře se odráželo, nebo nějak působilo i v nitru Hospodina. Je to tedy místo pro vztah vzhůru, vztah s Hospodinem. První výskyt slovesa obětovat, však, jak se zdá, je vyhrazen pro vztah mezi lidmi. Což je vskutku zvláštní. Je tu snad již předpoklad, že posluchač význam oltáře a tím pádem i tento kořen slova určitým způsobem zná, a proto se tento již známý obsah odvozenin od tohoto kořene pouze rozšiřuje – a kvůli tomu je ilustrován na více mezilidské úrovni? Co má vlastně první výskyt oběti a obětování posluchači osvětlit?

Tento výskyt se nachází na místě, kde se Jákob definitivně rozchází s Lábanem. Uzavírají spolu smlouvu, patrně z popudu Lábana. Jákob reaguje vztyčením kamene jako posvátného sloupu a vytvořením valu. Oba dva tomuto dají název a označí to za svědka. Zároveň to však má být Bůh či bohové, kdo soudí mezi nimi – dle Lábana. A Jákob se přísahá ve „*strachu otce jeho Izáka*“¹⁷², což zde patrně má funkci jména. Potom co tedy udělají pro svou smlouvu viditelné znamení a přizvou ke smlouvě dozor svých bohů (dle plurálu slovesa užitého, když Lában mluví o božím souzení mezi nimi se zdá, že míní více bohů¹⁷³), Jákob

¹⁷² Gn 31,53

¹⁷³ Gn 31,53

obětuje. Doslova: „*a obětuje Jákob oběť v hoře a volá k bratrům jeho k jedení chleba a jedí chleba a nocují v hoře*“¹⁷⁴. Ráno již Lában odchází, je to uzavřeno. Zajímavé je, že je to Jákob, kdo vztyčuje kámen a kdo obětuje, tedy je to Hospodinův vyznavač, kdo dělá tyto snad náboženské úkony a dost možná jimi vtahuje svého Boha do dění. Obětování a oběť tak možná trochu zůstávají jednáním ve vztahu k Hospodinu. Avšak mnohem znatelněji je tu vyjádřeno něco jiného. Oběť zde znamená jedení chleba, to je opakováno dvakrát. Je to společné jedení chleba s bratry – tedy jedení, kde jsou snad všichni jako bratři (možná je mezi ně zahrnut i Lában, protože není samostatně zmíněn). Je to závěr uzavření smlouvy? Netýká se to již jen smluvních partnerů, proto to vypadá, že jde o něco více. Snad o něco jako oslavu po uzavřené smlouvě. Zdá se, že oběť (či obětní hod) je tu společné jedení těch, kdo jsou již ve smíru. A to je dost možná hlavní akcent, který tu má být patrný, a totiž, že je to společné hodování těch, kdo jsou ve vztahu. Proto jsou také nazváni především bratři. Vždyť je to také po uzavření smlouvy, tedy v dobrém vztahu, ve smířeném, v plném. Možná je to vrcholem smlouvy, výrazem smíření, anebo ještě spíše opravdové společenství těch již sbratřených – jinými slovy opravdové prožívání toho vztahu. Dříve se pro toto asi užívala slova jako obecenství, společenství. Těžko říci jakým novějším výrazem toto popsat. To, že obětuje právě Jákob, tu samozřejmě stále nechává znít onen podtón, že se tak děje nejspíše i ve vztahu k Hospodinu. Avšak tento podtón lehce zaniká ve snaze vyjádřit ono aktuální prožívání, žití a možná i utvrzování či tvoření vztahu – vždyť vztah se utváří tím, že se žije. Proto se patrně jedná hlavně o jakousi aktualizaci vztahu.

Druhý výskyt již je snad poněkud více v souladu s dřívější známostí slova oltář a tím i kořene pro všechny tři slova společného. Je to ve chvíli, kdy se Jákob již starý vydává za Josefem do Egypta. V Beer-šebě pak Jákob obětuje: „*a obětuje oběti k Bohu otce jeho Izáka*“¹⁷⁵. Předtím obětoval v hoře a volal k bratrům, nyní obětuje k Bohu. Jeho oběť již má jasný směr a ten není k lidem. Rozměr onoho společenství, spoluprožívání tu možná není na první pohled tak patrný, jako v předcházejícím výskytu, avšak i zde je nesporně přítomen. Bůh totiž Jákobovi odpovídá a dává mu dokonce zaslíbení. V této Hospodinově řeči se dvakrát opakuje sestupování do Egypta – nejdříve se ho Jákob nemá bát (onoho sestupování), podruhé Bůh říká, že sestupuje s ním. Hospodin tedy dělá to samé, co Jákob, jdou spolu. I na tomto místě je tak obětování takřka v kontextu společenství a společného žití něčeho

¹⁷⁴ Gn 31,54

¹⁷⁵ Gn 46,1

(spoluprožívání). A možná je tu ještě více postaven důraz na – bytí spolu (i při sestupování do Egypta).

V dalším výskytu zmiňuje Mojžíš, že farao jim dá oběti a ty stoupající, které budou oni dělat „*k Hospodinu*“¹⁷⁶. Směr obětí zůstává stejný. Také jsou tu postaveny vedle těch stoupajících, z čehož je znát, že toto jsou dvě rozdílné věci. V další zmínce je se slovem oběť (či obětní hod) spojen Pesach. I tato oběť je patrně spojena s hodováním s Hospodinem, či „*k Hospodinu*“.¹⁷⁷ Ve 24. kapitole Exodu jsou oběti – a zde dokonce pokojné, je to první výskyt tohoto sousloví – opět spojeny se smlouvou, a to přímo s uzavíráním smlouvy. Krev těchto obětí je krví smlouvy, kterou uzavírá s lidem Hospodin. Což vlastně vztahový aspekt tohoto slova, (či možná dokonce sousloví) velmi posiluje, zdůrazňuje.

10.6.1 Shrnutí slova: obětní hod

Oběť či obětní hod je tedy o společenství, o bytí spolu, o aktualizaci – či snad lépe řečeno – uskutečňování, prožívání vztahu. Zároveň patrně se tak velmi silně váže i na počátek vztahu, obzvláště smluvního a tím nejspíše i na uzavírání smlouvy.

10.7 Pokračování výkladu Lv 4,31

Tento obětní hod je obětním hodem těch pokojných. Což může znamenat, že jde o bytí spolu, uskutečňování, prožívání vztahu těch, kteří mají pokoj. Dost možná jde o to, že jsou sami pokojní, neporušení, že všichni účastníci hodu mají takovou kvalitu. Anebo může jít o to, že mají pokoj mezi sebou, tedy, že je to hodování, kdy všichni účastníci spoluprožívají vztah pokoje mezi sebou. (To, že lze toto slovo přeložit pouze jako „*těch pokojných*“, je zřejmé třeba z Genesis 34,21, kde je vcelku jasné, že jde o pokojné lidi.)

Zároveň však toto sousloví – obětní hod těch pokojných, může znamenat též takzvaný hod oběti pokojné, který je patrně poprvé zmíněn právě ve 24. kapitole Exodu, v souvislosti se smlouvou. Řád či průběh hodu oběti pokojné je vysvětlen ve 3. kapitole Leviticu, tudíž hned před obětí za hřích. Zde je to právě především tuk, který připadne Hospodinu. Jakoby byl jeho částí společného hodování. Je to právě tuk, co má stoupat k Hospodinu (jako ona vůně libá) a Hospodin se tak stává snad v pravém smyslu spoluhodovníkem. Vyznavač si u této oběti může a má patrně ještě silněji uvědomit, opravdově prožít ono společenství – bytí spolu, uskutečňování a prožívání vztahu s Hospodinem. A bytí s ním v pokoji, žítí toho všeho s ním v pokoji.

¹⁷⁶ Ex 10,25

¹⁷⁷ Ex 12,27

Při pokusu alespoň částečně toto shrnout, to, jak je způsobeno odbočení tuku (či jak k sobě snad sám Hospodin tento tuk táhne), který je na takovém pokojném obětním hodování (a možná též proto, že je „na“ musí být odstoupen, odbočen jinam, aby obětní hod byl odkryt a přístupný). Tedy, podobně jako je způsobeno odbočení tuku „odna“ této oběti pokojného uskutečňování vztahu, podobně se patrně způsobuje odbočení tuku hříchu. Co vše z toho má posluchač ještě pochopit? Krom pasiva, které, jak již bylo zmíněno, dost pravděpodobně odkazuje na Hospodinovu skrytou činnost (nejspíše opět vztahování či táhnutí tuku k sobě), je zde též moment onoho odkrytí obětního hodu. Těžko říci je-li tu důležité, že i zabitý hřích je patrně od tuku jaksi odkryt, obnažen. Či též, že je z něj odstoupeno to, co je první, navrchu – jakoby první část, prvotina. Co je patrně velmi důležité, je, že s tukem zabitého hříchu je to jako s tukem pokojného hodování s Hospodinem. Odbočuje stejně – k Hospodinu, v pokoji. Již je pokoj. A Hospodin tuk patrně přijme podobně, tedy možná zde dává najevo, že u něj je vztah znovuprožíván, aktualizován, znovubudován. A možná dává najevo, i že on navazuje a pokračuje v onom bytí spolu, to že on opět je s – snad s jedincem, s knězem. Důležité je však jistě odhalení toho, že u Hospodina je vztah opět prožíván.

Pokud lze brát druhou větu určitým způsobem jako přirovnání, kvůli onomu uvození „jako-jenž“, pak by třetí věta mohla být brána jako navazující přímo na první větu. Navazovala by tak přímo na to, co je v popředí Hospodinova pohledu. Na tuk zabitého hříchu, na svatý tuk, na tuk, který poutá Hospodinovu pozornost, na to nejlepší země, co se patrně nějakým způsobem váže k Hospodinu a snad k němu až směřuje. Zároveň si ho Hospodin nárokuje a zdá se, jakoby mohl tento tuk s Hospodinem až splynout. Tuk, kterému se způsobuje odbočení, změna jeho místa ale i účelu. (Tuk, který dost možná odbočuje k novému počátku a také konfrontaci s novou skutečností /novou skutečností vztahu./) Třetí věta nejspíše dořikává kam a k jakému účelu přesně je tuk odbočován. V první větě mu „způsobuje odbočení“, ve třetí pak „působí obrácení v dým“. Ve třetí větě již není zmíněno, co je obráceno v dým, avšak z návaznosti je to patrně jasné. Oproti tomu je tu zmíněna osoba „ten kněz“. Jednou z věcí, která má nejspíše posluchači zaznít v uších je, že je to důležité, že je tu osoba, která působí ono obrácení v dým. A osoba tu je důležitá. Co se děje s tukem, se totiž neděje jen s tukem, ale kauzativně to někdo způsobuje, jak již bylo zmíněno u onoho odbočování. U krve a zacházení s krví byla všechna slovesa v qalu, ale u tuku jsou všechna v kauzativech, to znamená, že na zacházení s tukem či na tom, co se s tukem děje se vždy někdo podílí. Jakoby až tuk (snad svou vazbou k Hospodinu) vtahoval do dění.

Tak či jinak, tuk neprochází děním sám, ale vždy s někým, s někým, kdo sám natolik intenzivně koná, až způsobuje, že se totéž děje s tukem. Dříve šlo o ono odbočování, nyní jde

o obracení v dým. Dříve kněz (možná dokonce s jedincem, kterého provází jiným světem, to se tu posluchač nedozvídá, ačkoli jedinec neodešel, patrně může být nějakým způsobem dění přítomen) odbočoval tak intenzivně, a to ve významu jako odbočování ve směru, tak v určení. Tedy kněz odbočoval tak intenzivně, že působil odbočování tuku. Co dělá kněz zde? Obrací se v dým? Je tu snad kněz jakoby něčím hořícím, co působí, že tuk se kterým odbočil, se obrací v dým?

(První seznámení s kořenem slovesa obrátit v dým je v Genezis 19. kapitole. Je tu podstatné jméno dým /výskyty slovesa jsou pozdější a většinou souvisí s obětní praxí, jsou tedy velmi podobné tomuto v Leviticu 4. kapitole/. U prvního výskytu podstatného jména se jedná o chvíle po zničení Sodomy a Gomory: „*a hle vystupuje dým té země jako dým té pece /hutě*“¹⁷⁸. Dým je zde tak spojen jak s pecí či hutí, tak se zničením, a to naprostým. Dým je to poslední, co tu stoupá ze zničeného.)

Má toto snad naznačovat, že u kněze (snad i jedince) a následně i tuku zde dochází v podstatě ke zničení? Že teprve v určitém vlastním zničení mohou jít, směřovat dál (tedy spíše blíž, blíž k oltáři i k Hospodinu)? Pouhým obrácením v dým totiž cesta tuku nekončí. Snad společně s knězem se obrací v dým a to směrem k oltáři. Vše to opět směřuje (je tu užit směrový akuzativ) k oltáři. Tedy k místu hluboké komunikace s Hospodinem, k místu, kde Hospodin zaslíbil, že bude přítomen – či si ho sám vybral, k místu, které je snad nějak niterně spjaté s Hospodinem, protože, co se tam odehrává, dotýká se, ovlivňuje Hospodina v jeho nejniternějším nitru, srdci. Tam tedy směřuje tuk odbočený a zničený, sežehnutý v dým. A stejné směřování má patrně i zničený kněz, který jedince tímto vším provádí. Snad teprve to sežehnuté (lze říci Hospodinovým ohněm?) může směřovat, či prostě směřuje k oltáři. Dost možná teprve sežehnutý přichází tam, kde je tak intenzivní komunikace s Hospodinem, tak niterné spojení s ním i jeho přítomnost. Směrový akuzativ se opisuje jak slovy „*směřem k*“, tak také „*do*“. Možná tu tak jde krom směřování k, též o směřování „*do*“ oltáře. Možná tento sežehnutý dým je nakonec až uvnitř oltáře, snad podobně jako u Noema byly „*v*“ oltáři ty stoupající. Což opět znovu připomíná jak neskutečný vliv má to, co se děje „*v*“ oltáři na to, co se děje v samotném Hospodinu. Zdá se, že tu jde o setkání. Něco jako setkání nitra v nitru. Avšak zároveň velmi nebezpečné možná až zničující – či proměňující setkání. (Vždyť i z tuku zbyl alespoň dým.)

A toto vše je „*k (pro) vůni uspokojující k (pro) Hospodinu*“. Zdá se jakoby dění nekončilo v oltáři, ale pokračovalo ještě dál, až k samotnému Hospodinu. Vůně uspokojující

¹⁷⁸ Gn 19,28

je ustálené spojení, objevující se nejprve u obětí stoupajících či celopalů (Gn 8,21 či Ex 29,18), později i u ostatních, a to především ve vztahu k tuku (Ex 29,25 či Lv 3). V Leviticu 2. kapitole se toto spojení již užívá i u přídavné oběti, tedy bez zvířat (avšak je zde vždy zmíněno, že jde o jakousi připomínku, což vyvolává otázky, je-li toto plně rovnocennou vůní jako oběť zvířat či tuku). V první zmínce, u Noema, jde o „*vůni tu uspokojující*“¹⁷⁹. Zajímavé též je, že první, kdo ji recipuje, je Hospodin. Noe se stará o oltář a vystupování stoupajících, ale tato vůně, je patrně něco, co je již ve sféře Hospodina. A podobně je tomu možná i zde v textu oběti za hřích, tato vůně je až něčím za oltářem, ještě dál než oltář, snad něco, co dochází až k Hospodinu.

10.8 Slova: vůně uspokojující

První a tudíž určující výskyt obou těchto slov je již zmíněný výskyt u Noema. „*A voní Hospodin vůni tu uspokojující*“¹⁸⁰ a tím se vše mění, tím začíná Hospodin mluvit ke svému srdci, a právě zde zazní jeho rozhodnutí nejednat se zemí a se vším živým dle toho, jak člověk zaslouží – tedy tak zle podle toho jaký je člověk. Avšak co o této zvláštní, tolik vlivné vůni může vědět posluchač již u Noema? A co později?

Slovo vůně se ještě dvakrát vyskytne před 29. kapitolou Exodu, kde se již stává takřka kultickým termínem, slovo uspokojující nemá žádné předkultické výskyty. První z oněch dvou výskytů vůně je velmi úzce spjat s požehnáním. Jde o chvíli, kdy žehná Izák Jákobovi: „*a voní vůni šatů jeho a žehná mu a říká hled' vůně syna mého jako vůně pole jenž žehná ho Hospodin*“¹⁸¹. Vůně tedy opět jakoby ovlivnila Izáka k žehnání, jde snad o ozvuky prvního Hospodinova setkání s vůní? Zároveň Izákovi připomíná vůně patrně žehnání Hospodinovo. Druhý výskyt je v 5. kapitole Exodu, kde Izraelci vyčítají či říkají Mojžíšovi a Áronovi, že působí zošklivení (páchnutí) vůně jejich v očích faraona a jeho služebníků a že je to „*pro dání meče v ruku jejich pro zabití nás*“¹⁸². Zajímavě je, že tu vůně i její zošklivení souvisí s očima, jakoby šlo o něco spíše viditelného. A vlastně ani nikde dříve nesouvisí vůně s nosem či něčím podobným. Zároveň zde již evidentně je vůně spjata s libostí či nelibostí – v podstatě vždy je vůně něčím, co určuje, jak se bude s někým nakládat. Zdá se, že vůně je ten určující prvek, či podnět.

¹⁷⁹ Gn 8,21

¹⁸⁰ Gn 8,21

¹⁸¹ Gn 27,27

¹⁸² Ex 5,21

10.8.1 Před Noemem – náznaky před výskytem ustálené fráze

Co pak může posluchač tušit ještě před Noemem? U slova uspokojující se již před Noemem posluchač dvakrát setká se slovesem, od kterého je toto slovo utvořeno. U vůně je to ještě zvláštnější. Vzhledem k tomu, že vůně i sloveso vonět se poprvé vyskytují ve stejném verši, zdá se, že nic nepředchází. Anebo přece ano, avšak jde pouze o jiné podstatné jméno odvozené od téhož slovesa, tedy snad nějak propojené, je to slovo vítr, dech, duch.

10.8.2 Vůně, vonět a duch?

Tento vítr či dech či duch se vyskytuje již v 1. kapitole Genezis a je definován jako duch (či dech) Boží, který též je nad tváří vod¹⁸³. Jde tudíž patrně o něco, co je především Boží.

Druhý výskyt je trochu tajemnější, Hospodin Bůh se prochází „*k (pro) duchu toho dne*“¹⁸⁴. Jakoby snad každý den potřeboval onoho Božího ducha? Zajímavé je, že je také slyšet hlas takového chození.

Při třetím výskytu Hospodin říká: „*nezastává se (nevede při, neobhajuje) duch můj v člověku k věčnosti*“¹⁸⁵ a patrně důsledkem je rapidní zkrácení lidského života (omezení jeho dnů). Pokud se tedy v člověku nezastává Hospodinův duch, pak nejspíše ani nelze žít. Také další výskyt mluví o všem těle, v kterém je duch živých¹⁸⁶, to má při potopě zhynout. Bez tohoto ducha patrně nelze žít.

Oba výskyty v 7. kapitole se vyjadřují podobně, ve 22. verši je pak přidáno dchnutí ducha života. Poslední výskyt před objevením se vůně, mluví o tom, že Hospodin pamatuje na Noema a vše živé v arše „*a způsobuje přejítí Bůh duch na té zemi a opadávají (uklidňují se, krčí se) ty vody*“¹⁸⁷. Když přechází Bůh duch i vody se, zdá se, krčí.

Duch je tak spjat především se samotným Hospodinem, ale i s člověkem, se životem a se vším živým. Vše živé jej patrně potřebuje k životu, (zdá se snad, že jej potřebuje i den). A přesto je tento duch spjat především s Bohem a dříve, než je řeč o duchu živých ve všem těle, je řeč o duchu Hospodinově v člověku (který je též tělo). Proto snad duch živých nemůže být

¹⁸³ Gn 1,2

¹⁸⁴ Gn 3,8

¹⁸⁵ Gn 6,3

¹⁸⁶ Gn 6,17

¹⁸⁷ Gn 8,1

nic jiného než duch Hospodinův (který i v člověku znamená život). Je-li vše živé takto, duchem, napojeno na Hospodina, co může být ona příbuzná vůně, kterou voní, dýchá Bůh, když v oltáři stoupají ty stoupající. Není to jakýsi odkaz na ducha, kterého do nich investoval sám Hospodin? Vždyť i později, v ryze pozemském vnímání vůně, zdá se, rozhoduje buď o požehnání, či o smrti. A také je i tady důležité, co připomíná, zdali požehnané pole, nebo ošklivost.

10.8.3 Uspokojující a spočinout

Jaké jsou výskyty slovesa, od kterého je odvozeno ono „*uspokojující*“, před veršem Genézis 8,21? „*A bere Hospodin Bůh toho člověka a způsobuje spočinutí ho v zahradě Eden k sloužení jí a k střežení jí.*“¹⁸⁸ Člověk tedy v zahradě spočívá, dost možná je na svém, či správném místě, které je pro něj dobré. Zdá se však, že nejde příliš o odpočívání, jak toto sloveso bývá též překládáno, protože člověk tu je pro nějaký úkol. Člověk je tu umístěn patrně hned po svém stvoření, je to tedy místo pro něho. Je sem také umístěn jako poslední, jde tudíž o místo pro něj připravené. Zároveň jeho umístění je jakoby tečkou, dokončením či vyvrcholením zahrady, zdá se, že jeho spočinutím v ní, je zahrada úplná.

Druhý výskyt je v 8. kapitole Genézis 4. verši. Zde již spočívá archa. Z dosavadních výskytů se zdá, že jde především o umístění, bytí na dobrém místě, tudíž spočinutí. Snad i bytí tam, kde někdo být má, kde je to pro něj dobré, kde je mu dobře.

10.8.4 Pokračování výkladu Lv 4,31

Tuk se tedy přepálil (dost možná určitým způsobem i s knězem) v dýmu a tak směřoval do oltáře (k jakémusi setkání v nitru). Za oltářem, zdá se, je již jen onou vůní uspokojující. Tedy spíše možná něčím rozhodujícím, nebo možná dokonce jakýmsi odkazem na ducha, kterého sám Hospodin investoval. A tento odkaz možná spočine tam, odkud byl darován a tím snad způsobí ono spočinutí, uspokojení u Hospodina. (Lze snad říci, že se jedná opět o jakousi komunikaci? Komunikaci duchem, který byl dán?) Tak či onak tu jde patrně o dojití až k Hospodinu.¹⁸⁹

V této (třetí) větě verše Lv 4,31 byl podruhé výslovně zmíněn kněz. Poprvé tomu tak bylo, když byl uveden na scénu. Proč je tu zmíněn nyní? Jedním důvodem může být zdůraznění již probírané zvýšené participace na dění, která provází obřady s tukem. Dalším

¹⁸⁸ Gn 2,15

¹⁸⁹ Snad jde o něco podobného jako, když jsou oběti za hřích ptáci. Potom obřad s tukem patrně jakoby nahrazuje ta stoupající.

důvodem však může být orámování tohoto úseku, úseku, kterým jedince provedl právě kněz. V další větě už budou zmíněni oba dva, tedy jakoby vedle sebe, na scéně budou oba. Ale v průběhu těchto dvou obřadů, obřadu s krví a obřadu s tukem, jedinec není zmíněn. Přesto právě o něj jde a o něj půjde i dál, on nejspíše nikam neodešel. Ale patrně v průběhu těchto obřadů byl jaksi v zákrytu s knězem, či možná za knězem. Avšak procházeli všim snad oba spolu. Tak byla přeci definována prvotní úloha kněze – provést jedince jinou sférou, a aby tím byl též jedinec poznamenán.

Tak vyvstává i otázka po umístění Hospodinova jména. Ono totiž nejspíše také je na přesně určeném místě. Tvoří tu jakýsi hrot zvěsti. Od prolomení jeho příkazů, což uzavíralo začátek problému, zde další výskyt jména Hospodin je tím, k čemu vše směřuje. Tedy snad lépe řečeno vše tu směřuje přímo k Hospodinu.

Čtvrtá věta tedy zmiňuje oba, nejprve jedince a potom i kněze. „*A smiřuje na něm ten kněz.*“ Sloveso je opět v perfektu, tentokrát však v intenzívu, v pielu, což je pro toto sloveso typické.

(Ačkoli konkordance¹⁹⁰ uvádí i jeden výskyt v qalu, je otázkou, zdali jde o jedno a totéž sloveso. S čímž patrně souvisí tázání se po obsahu tohoto slovesa a patří-li do něj i význam pokrýt. Tato otázka zůstává nejspíše stále otevřená, zatímco New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis se přiklání k výskytu v qalu i významu pokrýt¹⁹¹, Theological dictionary of the Old Testament tento význam považuje za problematický.¹⁹²)

Jisté je, že jde o intenzivní činnost, to již nese toto sloveso v sobě. Na tuto sílu zmíněné činnosti se má posluchač možná soustředit především – pravděpodobně jde o něco tak důležitého, nebo silného (snad vyžadujícího úsilí?), že doopravdy ani v jiném než intenzivním tvaru existovat nemůže. Pořadí obou osob, kterých se toto konání týká, patrně

¹⁹⁰ LISOWSKY, Gerhard a Hans P RÜGER. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text = Concordantiae veteris testamentii : Hebraicae atque Aramaicae*. 3., verb. Aufl. / . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, XV, 1672. ISBN 3438052307. s. 696.

¹⁹¹ VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997. ISBN 0310481708. v. 2, s. 689-690.

¹⁹² ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 7, s. 290.

prozrazuje jejich důležitost pro tento okamžik. Důležité je to tedy především pro jedince a zároveň tím hlavním, o koho jde, je tu také jedinec. Zajímavá je zde předložka, děje se tak „na“ něm. Co to znamená, snad více přiblíží průzkum výskytů slovesa.

10.9 Slovo: smiřovat

První je onen sporný výskyt v qalu. Jde o Genesis 6,14 a Noe zde má buď vysmolit, nebo pokrýt, archu ve smůle. Podobnost slov smolit a smůla, je obdobná jako v češtině. To zarážející patrně je, že je tu použit stejný, přímo totožný kořen slovesa, který se v pielu užívá pro smíření. Druhou zvláštností tu je, že Noe má pokrývat „ve smůle“¹⁹³. Jakoby snad měl archu dostat dovnitř smůly, či ji v ní namočit?

Dále následují již jen výskyty v intenzívech, především v pielu. Jediným výskytem tohoto slovesa v pielu v Genesis je 21. verš 32. kapitoly. Jákob se zde připravuje na setkání s Ezauem. Jákobovi na tomto setkání, zdá se, velmi záleží, zároveň se bojí. Skoro to vypadá, jakoby si snad Bůh s Ezauem vyměnili role, Bůh s Jákobem zápasí, zatímco Ezau se s ním v dobrém setkává? Navíc když Jákob nutí Ezauovi svůj dar – *minchu*, prosí ho, získal-li v jeho očích milost, aby si ji vzal „*neboť proto vidím tvář tvou jako vidění tváře Boží a máš zalíbení mě (vynahrazuješ mě)*“¹⁹⁴. To, že Jákob nejspíše nějak záhadně spojuje setkání s Ezauem s Bohem, či mu dává náboženské prvky, se však odráží již mnohem dříve, když mu posílá právě *minchu*. Posluchač toto slovo zná dosud pouze z příběhu Kaina a Ábela ve 4. kapitole Genesis, kde oni přinášejí *minchu* Bohu. To je jejich dar, jejich dar Bohu. Proto snad i zde může vyznívat, jakoby toto slovo mělo náboženský podtext. Spojuje snad Jákob smíření s bratrem nějak s Hospodinem? Nebo se má první výskyt znamenající smíření vyskytovat nějak v blízkosti termínů odkazujících na Boha, proto aby si již zde posluchač začal nějak spojovat pojem smíření s Bohem? A to, přestože je ilustrován na mezilidské úrovni? Samotný pojem smíření se objevuje ve chvíli, kdy Jákob instruuje své služebníky, které posílá před sebou s dary (*minchou*), co mají říci Ezauovi, až ho potkají. Toto je patrně vrchol toho, co nechává Jákob vzkázat (a též závěr): „*říkáte také hle služebník tvůj Jákob za námi neboť říká ať smiřuji tvář jeho v minše (té) jdoucí k tváři mé a za-tak vidím tvář jeho možná (snad) nese tvář mou*“¹⁹⁵. Co zde tedy znamená smíření? Co Jákob myslí smířením, a jak o něm mluví první přímý (či jistý) výskyt? Jákob chce smířit Ezauovu tvář, to je zajímavé, a chce ji smířit

¹⁹³ Gn 6,14

¹⁹⁴ Gn 33,10

¹⁹⁵ Gn 32,21

v daru, v daru, který evokuje dar Bohu. (Snaží se tak odkázat Jákob na Boha a jeho zacházení s lidmi, na Boha, který ho vedl? Nebo v jeho očích doopravdy získává Ezau až nadlidské rysy?)

Zajímavé je i to, že v tomto verši se čtyřikrát opakuje slovo tvář. Souvisí smíření s tvář? Nejspíše ano, nejspíše znamená i moci přijít před něčí tvář, moci vidět něčí tvář. A to tu Jákob chce, chce smířit jeho tvář a zároveň patrně vidět jeho tvář. O co však, zdá se, Jákob usiluje nejvíce? Nejen vidět Ezauovu tvář, ale především, aby Ezau jeho tvář nesl. Což by znamenalo nejen setkání – jako když Ezauovu tvář vidí. Znamenalo by to ztotožnění. Jákob Ezaua vidí a ten má nést jeho tvář. Jakoby ho až bytostně přijal, přijal Jákobovu tvář, jakoby až splynuli. Jákob se do něj vtiskl, až to mu má být snad dovoleno. (Či možná i otiskl dokonce na něm?)

Další výskyty jsou již kultického rázu, proto vyznívají velmi podobně. Avšak také dost neprůhledně, a tak si nedovolují říci, že by se mi toto slovo podařilo definovat, spíše snad jen naznačit, kam by mohl (pouze mohl) jeho smysl směřovat.

Ve 29. kapitole 37. verši Exodu má na oltáři Mojžíš nejdříve sedm dní smiřovat a pak ho posvětit. Tím je oltář velesvatý a co se ho dotkne je svaté. Zde již se vyskytuje vazba – smiřovat na. Zajímavé je, že lze smiřovat i neživou věc, a to především oproti smiřování bratří. Z toho je patrné, že při takovémto smiřování je smiřovaný zcela pasivní, patrně pro to nemůže nic udělat, nijak přispět.

Dále je o dávání výkupného duše, což je také v závěru textu „*k smíření na duše vaše*“¹⁹⁶. (V 32. kapitole Exodu je pak již rozebíraná Mojžíšova představa smíření, avšak jak bylo již zmiňováno k samotné představě smíření a vlastně ani k tomu, zdali k němu došlo, se Hospodin příliš jasně nevyjádřil.)

K rozebírání pojmu smíření by patrně mohl velmi dobře přispět již probíraný text, a to Leviticus 17,11. (Jedná se o jeden z velmi výrazných textů pro téma smíření.) Pro připomenutí může pomoci též pracovní překlad: „*Protože duše těla v krvi /je/. A já dávám ji /dle rodu jde o krev/ pro vás na oltář pro smíření na duše vaše. Protože krev /je/ v duši, smiřuje.*“ Za připomínku též stojí i již zmíněný paralelismus vytvořený předložkami, totiž: pro vás, pro smíření – na oltář, na duše vaše. Tedy, že jako dává Hospodin krev pro ně na oltář, tak je patrně kladeno smíření na jejich duše. (Zmíněna byla již též otázka, zdali Hospodin klade přímo krev či snad dokonce duši na /která je v krvi/ na duše.) Posluchač se tu tak dozvídá, že smíření je spojeno především s krví a tím přímo i s duší a že tato krev je dávána

¹⁹⁶ Ex 30,12-16

na oltář, což už vlastně ale ví. Dále se dozvídá, že podobně – a patrně také proto – je dáváno smíření na duše vyznavačů. Smíření je tu tedy opět dáváno na někoho patrně naprosto pasivního, není to jeho činnost, ani se na ní nepodílí. (Snad lze říci až, že je to, zdá se, na účet či na úkor té duše, které je ta krev.)

10.9.1 Shrnutí slova: smiřovat

Jak potom tento pojem smíření shrnout? Smíření v prvopočátku nese nejspíše význam setkání, zároveň však jde dále, až k obtisknutí se do (či na) druhého a snad až k prolnutí s ním, nebo opravdového propojení. V rozměru vztahu k Hospodinu je to patrně něco zcela pasivního, co je jakoby dáváno a smiřovaný se ani nepodílí na činnosti, ani nemá zásluhu na tom, že se tak děje. A děje se to tak nejspíše na úkor jiné duše – a krve.

10.10 Pokračování výkladu Lv 4,31

Při návratu k čtvrté větě rozebíraného verše (Lv 4,31) tak nyní dává mnohem více smysl, že kněz intenzivně smiřuje na něm, tom jedinci. Ten kněz je tu až poslední jmenovaný, patrně nejméně důležitý a přesto on je ten činný, on je tím, kdo tuto intenzivní činnost provádí. Naopak jedinec, o kterého jde nejvíce, je tu naprosto pasivní, smíření se děje na něm. Nemá tak podíl ani na činnosti, smiřování (nesmiřuje se on sám jako Jákob s bratrem) a podíl nemá ani na zdroji smíření, protože ten je z jiné duše, tedy z jiné krve. Smíření se mu tak děje na úkor jiné duše.

Co pro něj toto smíření znamená? Patrně zcela pasivně a zcela nezaslouženě se dostává do setkání a nakonec i splynutí s Hospodinem. Lze tu předpokládat, že i Hospodin přijímá jedincovu tvář a tudíž se stávají jedním? Jako kdyby se Hospodin stal obsahem, který je za jedincovou tvář. Tento vztah prolnutí je bezpochyby tajemstvím, avšak zcela nápadně stojí v protikladu vůči prvotnímu prolnutí s hříchem – zdá se, v přímém protikladu. Avšak jak již bylo řečeno, je to vztah zahalený patrně tajemstvím. (Co to vlastně plně znamená nést něčí tvář a jak to vypadá ve vztahu k Hospodinu lze těžko zcela rozkrýt.)

Zůstává tu však ještě jedna otázka týkající se této čtvrté věty. O sbližování s Hospodinem již byla řeč. I krev již se dotkla oltáře. Kdy se vlastně smíření děje? Není celá tato věta shrnutím toho, co dělal kněz po celou dobu svého působení, tedy v průběhu obou obřadů, s krví i s tukem? Napovídalo by tomu to, že je tu jmenován. Zdá se totiž, že to, kde je kněz výslovně jmenován a kde ne, není vůbec nahodilé, ale naopak přesně stanovené. Jmenování kněze ve větě otvírá a uzavírá obřady, na kterých se podílí. A pak je tu jmenován ještě jednou. To podtrhuje domněnku, že tato věta by mohla být jistým shrnutím a konečným pojmenováním i rozkrutím toho, co se vlastně celou dobu děje. Možná dává posluchači

poslední podnět pro pochopení, co ony těžko proniknutelné obřady vlastně znamenají, anebo ho v tom utvrzuje, že doopravdy je to tak. Toto se dělo, kněz byl tím činným a jedinec se nevytratil, ale byl tím na kom se ono smiřování dělo. (Zajímavé tu je, že knězova činnost je objasněna – čtvrtou větou – až poté co ji provede. Má posluchač sám přijít na to, co se v oněch obřadech odehrává? Pravděpodobně však je to ještě více důležitost oněch obřadů, která předchází i jejich vysvětlení.)

Poslední, pátá věta, je velmi krátká: „*a je odpuštěn pro něj (k němu)*“. Sloveso je tentokrát v nifalu, což může znamenat zvrtný i pasivní tvar, mohlo by tedy znít také „*odpouští se*“. V obou případech je však subjekt skryt. Kněz již ze scény zmizel. Vykonal svou část, stvrdil ji a ztratil se ze scény možná podobně tajemně jako Malkisedek. Zůstal zde tudíž jedinec. A opět se něco děje „*k němu*“. Na začátku 28. verše k němu bylo způsobeno poznání, a to poznání hříchu. Z toho, že se jedná o pasivum a taktéž z toho, že šlo o poznání hříchu, které má a vnáší především Hospodin (jak bylo znatelné z výskytů slova hřích), bylo patrné, že toto pasivum bylo začátkem skrytého působení Hospodina. Jak již bylo vícekrát zmíněno, toto skryté působení bylo více či méně nápadné snad po celou dobu od svého prvního objevení. Nyní však pravděpodobně opět vychází na povrch. Vždyť kdo jiný by tu mohl být subjektem odpuštění než Hospodin? Zdá se, že je tu něco jako závěrečné pasivum divinum, závěrečný Hospodinův vstup do děje. Hospodin, který hřích odkryl, a rozběhl jeho řešení, toto řešení také uzavírá. (Tečka, zakončení, poslední slovo, patří Hospodinu.)

10.11 Slovo: odpustit

Sloveso *s-l-ch*, odpustit je významově vcelku tajemné. Nemá příliš mnoho výskytů – především v Pěti knihách Mojžíšových. Navíc je toto sloveso používáno jen ve vztahu k Bohu, respektive subjektem je vždy Hospodin¹⁹⁷, tudíž nelze najít ilustraci tohoto slovesa na mezilidské úrovni. Je tak něčím co zůstává stále posluchači poněkud nedostupné.

Jediný výskyt tohoto slovesa před 4. kapitolou Leviticu je již zmíněný 9. verš 34. kapitoly, kde Mojžíš prosí o tři věci. Jestli nachází milost v očích Hospodina, jde Hospodin v jejich nitru a odpouští pro nepravost jejich a pro hřích jejich a dědí je¹⁹⁸. Otázkou je zdali je to prosba o tři věci, či jde o tři synonymní vyjádření. Dříve, v Exodu 33,3 Hospodin v jejich

¹⁹⁷ ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001. ISBN 08-028-2335-1. v. 10, s. 259.

¹⁹⁸ Ex 34,9

nitru vystupovat (tam není užito sloveso jít) nechtěl. Znamená tedy odpuštění obnovu věcí, jak byly před prohřeškem? Zajímavá je též Hospodinova odpověď. Nemluví o ničem z toho, co říkal Mojžíš, ale jeho odpovědí je – že ustanovuje smlouvu před vším lidem, smlouvu ponejvíce o tom, co udělá on sám. (A jde o důležitou smlouvu, patrně tu, která je zapsána na deskách dle Exodu 34. kapitoly 28. verše.)

Je tak snad odpovědí na žádost o odpuštění (a obnovení vztahu), ustanovení nové smlouvy, nového smluvního vztahu? Především je tu patrně zdůrazněno, že jde-li o odpuštění, Hospodin již nehledí zpět. Jakoby to, co se stalo, okamžitě odřízl a v tu chvíli již se zabývá budoucností. Okamžité řešení, okamžité odříznutí, vyřízení minulosti je tím co provází i další výskyty tohoto slova. (V Numeri 14,19 a 14,20 je „*odpusť prosím*“ a hned v následujícím verši „*odpouštím*“. V Numeri 30. kapitole 6., 9. a 13. verši vyznívá bezprostřednost odpuštění ještě samozřejměji. Jde o něco, co se zkrátka děje.)

10.12 Pokračování výkladu Lv 4,31

Co se tedy pro jedince děje? Je obnoven jeho stav před prohřeškem? Či s ním Hospodin uzavírá novou smlouvu? Nebo obnovuje smlouvu, která mezi ním a jedincem byla? Co na tomto místě Hospodin pro jedince dělá? Zajímavé je, že Mojžíš žádá odpuštění pro nepravost a pro hřích, zatímco zde (Lv 4,31) je odpuštěno pro něj, tudíž pro celého jedince. Tím je patrně toto odpuštění ještě odlišeno od toho, o jaké žádá Mojžíš. Jedinec je nejspíše odpuštěn celý. Avšak i pro něj to patrně znamená především okamžitost řešení jeho minulosti u Hospodina. Je s ní okamžitý konec. A snad právě to chce v závěru Hospodin stvrdit. (Zároveň, jak první výskyt naznačuje, mohlo by to znamenat též, že pro jedince se tu otevírá zcela nová budoucnost.)

11. Lv 4,32: Část o ovci – čtvrté jestliže

(MS) a jestliže

(SNV) ovce (m) způsobuje přijít (přináší) (impf m) přibližovadlo (dar) (m) jeho k (pro) hřích

(A) samice dokonalá (bezúhonná)

(VV) způsobuje přijít (přináší) (impf m) jí

11.1 Charakteristika celého úseku Lv 4,32-35

Již sama forma tohoto textu ukazuje, že tato část, toto jestliže, má jinou pozici. Má totiž zcela jiný začátek. Nezačíná ani částí o hřešící duši ani pasivem divinem, tedy zásahem Hospodina, (kterým začíná odpovídající verš předchozího textu), ale jeho začátkem je ovce. Jakoby tu dokonce nešlo především o duši (ta není vlastně ani zmíněna, napojení na část mluvící o duši je znát jen z návaznosti textu), ale o případ kdy je užita ovce, tedy vlastně o ovci. Zatímco předchozí část začíná slovy „*jestliže duše*“, tato již jen „*jestliže ovce*“. Což dostává text do zcela jiného postavení. Avšak jakého?

Dle užití imperfekt v celém nadcházejícím úseku se zdá, že jeho povaha je vysvětlující. Přidává a vkládá vysvětlivky pro představu pozemského posluchače. Někdy dokonce vypouští, či nahrazuje složitější část. Staví tedy celý text obřadu před oči někomu, kdo má pochopit, co se vskutku děje. Zajímavé je, že tento vysvětlující pohled je až na druhém místě, tedy jakoby méně důležitý, až druhotný, po pochopení patrně spíše Božího pohledu, či pohledu z druhé strany, shora. O tomto vysvětlujícím důrazu části uvedené posledním jestliže, svědčí ono užívání imperfekt. Krom míst, kde kopírují imperfekta v předcházejícím textu (týkajících se instrukcí o krvi a o tuku), tady jsou imperfekta použita též vždy v souvislosti s nějakým vloženým vysvětlením. Do popředí jsou tu tedy kladena nejen místa, která jsou v popředí pohledu Hospodina, ale Hospodin tu patrně klade do popředí i ta místa, která mají pomoci posluchači v pochopení, místa vysvětlující, co by mohlo zůstat snad zatím nejasné. Hospodin zde posluchači patrně trpělivě dovysvětlovává některé části a jakoby se až snažil přiblížit posluchačovu pohledu.

11.2 Výklad Lv 4,32

Jak již bylo zmíněno, tento verš vypadá výrazně jinak, než odpovídající verš v případě přibližovadla – kozy. Je to patrně nejodlišnější verš v těchto dvou textech. U zbytku veršů jde většinou jen o drobná doplnění, či pozměnění, tento je však prakticky celý jiný. Obsahově z velké části odpovídá druhé polovině 28. verše, avšak strukturu má jinou. Začátek, to první a tím i určující, je v tomto textu tedy docela jiné. Neopakuje se tu dvakrát kořen hřešit, jako v oné druhé polovině 28. verše, místo toho se tu opakuje sloveso „*způsobuje přijít*“. Toto

sloveso je v imperfektu, tudíž v popředí a zároveň opakováno, je tak patrně tím hlavním v tomto verši. Snad hlavním poselstvím? Jde tedy o činnost lidskou, a to neodůvodněnou nějakým zásahem od Hospodina. Jakoby zde šlo především o to, co dělá člověk – či jedinec? Těžko říci jak tady nepojmenovaného nazvat, dost možná nejpřesnější by bylo syn Izraele, vždyť těm je celá řeč určena a jinou definici či vazbu – například na onu duši – tu syn Izraele příliš výrazně nemá (ačkoli i jeho se zcela jistě týká řeč o duši ve druhém verši).

To, co však předchází i ono sloveso, je slovo ovce. Zdá se přímo, že ona je tady tím určujícím. Co však ovce znamená? První překvapující skutečností je, s jakou pečlivostí se rozlišuje v prvních sedmi kapitolách Leviticu mezi *kesev* a *keves*, což bývá shodně překládáno jako ovce či beránek. Zatímco *kesev* je užíváno u té stoupající (zápalné oběti) a také u hodu oběti pokojné. V případě oběti za hřích, tedy právě zde, je užito *keves*. Později, v 35. verši, kde je přirovnáváno způsobování odbočování tuku této oběti, k hodu oběti pokojné, je zmíněna *kesev*, jako zvíře hodu oběti pokojné. Tudíž přesně to zvíře, které je u tohoto obětního hodu užíváno. K jejich záměně tedy nedochází, patrně mají tato zvířata být striktně oddělována, zdá se, že nejde jen o přesmyčku písmen, ale dost možná o jiné typy zvířat.

Kesev, zvíře pro oběti stoupající a pokojné, je předtím zmíněna jen ve 30. kapitole Genézis. Poprvé je to ve 32. verši, kde jsou zmíněny s kozami. Patrně tedy jde o podobná zvířata, či zvířata na podobné úrovni, něco jako brav. Kontextem, ve kterém jsou zmíněny, je Jákobovo pasení Lábanových stád a získávání jeho mzdy.

Keves je oproti tomu zmíněna později, a to až při Pesachu¹⁹⁹. Je tedy již od počátku obětním zvířetem, avšak i ona je tu zmíněna hned vedle koz. A zdá se, že ani nyní nezáleží na tom, jde-li o tuto ovci nebo kozu. Jakoby obě slova byla nějakým způsobem stavěna koze na roveň. Koza je však zvíře, se kterým se posluchač seznámil mnohem dříve, jak již bylo zmíněno. Nejdříve v 15. kapitole Genézis, kde patří mezi vybraná zvířata pro uzavírání smlouvy Hospodina s Abramem, poté je užita pro Jákobovo získání požehnání (je jak pokrmem pro otce, tak tím, co přioděje Jákoba).

Další výskyty slova *keves* jsou v 29. kapitole Exodu, kde je každodenní obětí²⁰⁰. *Keves* je tedy, zdá se, klasicky zvíře určené k obětování. Zajímavé je, že v této kapitole není obětí za hřích, tou je tu býk²⁰¹, což je však pro oběť za hřích kněze typické (a o takovou jde patrně i na

¹⁹⁹ Ex 12,5

²⁰⁰ Ex 29,38-42

²⁰¹ Ex 29,10-14

tomto místě). Další zvláštností je, že zde, stejně tak jako při Pesachu, je tato ovce „syn roku“²⁰², tudíž nejspíše víceméně mládě, což není neobvyklé ani později například v Leviticu 9,3; 23,19; Numeri 6,14 a opakovaně v Numeri 7. kapitole a dále. (Skoro se zdá, že jde o opak, či alternativu vůči slovu *ajil*, které patrně označuje dospělého berana jak v Exodu 29,15 a ještě nápadněji pak v Numeri 7,15.) Souvisí-li doopravdy tento výraz s menším zvířetem, ne plně dospělým, může zde hrát roli i sociální aspekt – tedy možnost obětovat za hřích i něco snad menšího než onu kozu. Potom však je důležité uvědomit si, že z ostatních kvalit patrně slevit nejde, stále to je samice (která tak svým rodem více připomíná, či blíží se duši) a stále musí být bezúhonná.

Tato ovce je tedy, jak se zdá, obětním zvířetem po boku kozy. Zvíře, které se přidává po bok koze, avšak nenese její původní hořkosladké asociace něčeho, co bylo vybráno Hospodinem pro smlouvu, co bylo užito při získávání požehnání avšak zároveň pro klamání Izáka a co bylo užito též pro klamání Jáкова ohledně Josefovy smrti. Chybí jí patrně ony ozvuky toho, že je vybrána i že Hospodinova vůle se může díť i skrze bolest, chybí jí i onen náznak pomoci člověku. To vše již bylo rozebíráno u kozy, to vše patrně koza může posluchači evokovat. Tato ovce se jen přidává po její bok a to v oné 12. kapitole Exodu, kde jsou jmenovány přímo vedle sebe.

Oběť ovce jakožto oběť za hřích je proto patrně až jakousi druhou variantou, variantou B. Zřejmě proto je ovce předsazena celému verši, odlišnost této varianty má být pravděpodobně zdůrazněna jako první.

Následuje ono sloveso o němž již byla řeč dříve. Je tu opakováno, proto je velmi důležité. A jak již bylo naznačeno, popisuje kauzativní činnost člověka, avšak bez jakékoli zmínky o dřívějším podnětu zvenčí, či snad lépe řečeno – z Hospodinovy strany. Což vše potvrzuje, že tu nějakým způsobem půjde hlavně o člověka. Půjde především o jeho jednání? Patrně i zde imperfektum vyjadřuje, že půjde o jeho zorný úhel. Lidské konání je v popředí, do popředí pohledu se tedy dostává člověk, a to co on dělá. Je bezpochyby důležité, že to dělá. To, čeho si má snad posluchač všimnout je, že se právě zde otáčí celé zorné pole. Již není v popředí to, co je v popředí pro Hospodina, ale místo toho jsou v popředí věci, které jsou popředím pro člověka.

A tak po zdůraznění jinakosti této varianty, se pohled zaměří na to, co činí člověk. (A posluchač i o tom má patrně slyšet.) Tato změna zorného úhlu nejspíše přerovná také pořadí definic přibližovadla. Za prvé bylo důležité, že jde o ovci. Dále je však pro lidský pohled

²⁰² Ex 12,5 a Ex 29,38

důležité, že jde o jeho přibližovadlo, v tom je smysl onoho zvířete. A způsobuje jeho přijetí k hříchu (či pro hřích), což je snad pochopitelnější vyjádření (více rozkrývající – hřích je tak i důvod), než původní „*na hřích*“. Avšak prostorové pojetí hříchu je tu pravděpodobně naznačeno také (jak již o tom byla řeč ve 28. verši). Teprve potom si více pozemský pohled všimá toho, že jde o samici a následně, tedy až nakonec je umístěna její bezúhonnost. Což je velmi rozdílné oproti první verzi. Tam byly charakteristiky přibližovadla umístěny ještě před to, kam ono dojde. Patrně tedy byly pro pohled z jiné strany velmi důležité. Zároveň důležitější byla bezúhonnost přibližovadla, tu snad Hospodin vnímá více, než to, že je to samice. Pozemšťan však vidí nejprve samici, její bezúhonnost pro něj je možná dokonce hůře pochopitelná či dostupná, jakožto kvalita zvířete.

Druhá věta verše pak opakuje to, co tu má být patrně zdůrazněno, co má rezonovat posluchači v uších a co je nejspíš již zmíněným bodem pro orientaci v tomto textu. Tedy zaměření na to lidské – na jeho činnost: „*způsobuje přijetí jí*“. Krom slovesa je tu zmíněno ještě zájmeno. Koho z pozemského pohledu způsobuje přijetí? Dle rodu to není ani ovce ani přibližovadlo. On stále vidí ji, samici. (Což se objeví opět v dalším verši, kde budou slova „*ji*“ a „*hřích*“ v podstatě vedle sebe.)

12. Lv 4,33: Zabíjení hříchu

(VV) a (doléhá/opírá se/podepírá) (pf) (s) ruku jeho (Z) na hlavu (toho) hříchu (A)

(VV) a zabíjí (pf) ji k (pro) hřích (Z) v místě

(MS) jenž

(VV) zabíjí (impf) (tu) vystupující (jdoucí vzhůru/zápalnou-oběť)

12.1 Výklad Lv 4,33 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže

První polovina tohoto verše (tedy první věta) je totožná s odpovídajícím veršem předchozího úseku textu. Co to může znamenat? To, co se tu děje, nejde již blíže vysvětlit? Nebo je to natolik důležité, že to nelze pozměňovat, jen opakovat?

V druhé části již jsou určité odchylky. (Tou nejnápadnější asi je, že je rozvedena do dvou vět namísto jedné.) Prvním rozdílem je, že tu jedinec (či syn Izraele) nezabíjí hřích, ale zabíjí ji k hříchu – či pro hřích. Jakoby tu nedošlo k absolutnímu ztotožnění zvířete se hříchem. Možná tu zaznívá vysvětlení, ano, zabíjíš to zvíře – k hříchu. Podobně jako bylo přivedeno k hříchu. Je to tudíž obojí pro hřích, přestože to, co vidí pozemšťan přivedené a především zabíjené, je stále ono zvíře. Je to zvíře k hříchu. Tak je tu vyjádřeno nebo snad rozkresleno ono (dříve snad tajemnější) ztotožnění zvířete s hříchem. Zároveň si tu posluchač může uvědomit, že je tu stále to zvíře. Oběť, hřích neztrácí tvář živočicha. A tak si posluchač má šanci ještě více prožít to, že je tu někdo živý, kdo to odnáší za něj. I tato zástupnost je dost možná něčím, co chce Hospodin ještě zdůraznit. (I když zdůrazňuje to až v druhém podání, není to proto nejspíše natolik primárně podstatná informace.)

Druhým rozdílem je již ono rozšíření druhé poloviny verše na dvě věty. Částicí „jenž“ se tu opakuje slovo místo, čímž je posluchači zdůrazněno, že ono místo je opravdu důležité, nemůže to být kdekoli. Jak již o místě byla řeč. Zdvojuje se tu též zabíjení a v druhém případě je toto zabíjení dokonce v popředí. Posluchač tedy má přímo před očima, že je to místo zabíjení té vystupující (což je i přesná definice místa, dle předešlých instrukcí o oběti stoupající). Nejde však též o jistou identifikaci se stoupající obětí? Možná si má i uvědomit, že i ona vystupující je zabíjena, snad aby mohla vystupovat. Ovšem zdvojené zabíjení tu patrně dává především důraz na zabíjení. Je řeč o hříchu, toto slovo se v tomto verši opakuje dvakrát, což je nejčastěji z celého úseku. (V posledním verši je slovo hřích a sloveso hřeší, avšak neopakuje se tam dvakrát „hřích“.) Tedy ve verši patrně nejvíce zaměřeném přímo na hřích, se dvakrát opakuje zabíjení. Což může a možná i má v posluchači upevnit spojení těchto dvou slov, kde je hřích, tam se zabíjí, hřích se zabíjí, patrně dokonce hřích je třeba zabít. Což již bylo v podstatě řečeno, zde se to v posluchači snad již jen upevňuje.

13. Lv 4,34: Rituál s krví

(VV) a bere (pf) (ten) kněz (kněžící) z (od) krve toho hříchu v prst jeho (Z)

(VV) a dává (pf) na rohy oltáře (té) vystupující (jdoucí vzhůru/zápalné-oběti) (A)

(SNV) a všechnu krev její vylévá (prolévá) (impf) (Z) k základu (jádro) (toho) oltáře

13.1 Výklad Lv 4,34 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže

V tomto verši je jen jedna odchylka, a to vcelku snad drobná. V první větě namísto toho, že kněz bere z krve „její“, je tu, že bere z krve „toho hříchu“. V tomto textu je to vlastně první absolutní ztotožnění zvířete s hříchem, již nejde o zvíře, již je to hřích. Proč až zde? Je možné, že v oblasti, kde se pohybuje kněz, již nejde než nazývat věci tak, jak jsou před Hospodinem. Zde již to musí být výslovně krev hříchu.

Absence odchylek v tomto textu patrně neukazuje jen, na jeho důležitost, ale dává též najevo, že jsou věci, které ani nelze již více vysvětlovat. Tak jako v předchozím verši zabíjení hříchu je jistě důležité, přesto však lze instrukce dále vysvětlovat. Tady patrně již příliš mnoho vysvětlit nejde.

Další otázkou tohoto i následujícího verše, je zachování imperfekt, na těch místech, kde byla již v předchozím textu. (Jde o zacházení se vší krví a vším tukem.) To, co bylo v popředí pro Hospodinův pohled – ač těžko pochopitelné – zůstává v popředí. Co je pro Hospodina v popředí, je patrně vždy důležité a musí být vždy zdůrazněno. Hospodin tak, zdá se, nerezignoval na svůj pohled ve prospěch pozemského vyznavače, to snad ani nemůže. Naopak jeho pohled s tím pohledem vysvětlujícím dění v očích někoho na zemi, se tu patrně snoubí dohromady. Hospodin se jakoby dívá svýma očima a zároveň vysvětluje.

14. Lv 4,35: Rituál s tukem

(SNV) a všechny tuk její způsobuje odbočení (způsobuje odstoupení) (impf)

(MS) jako-jenž

(VV) je způsobováno odstoupení (způsobováno odbočení) (impf) tuk (té) ovce z (od) obětního hodu (těch) pokojných (obětí)

(VV) a působí obrácení v dým (pf) ten kněz (kněžíci) je(ně) směrem k (do) (tomu) oltáři (Z) na ohnivé oběti Hospodina (A)

(VV) a smiřuje intenzivně (pf) na něm (ten) kněz (kněžíci) na hřích jeho

(MS) jenž

(VV) hřeší (pf)

(VV) a je odpuštěn k (pro) něj

14.1 Výklad Lv 4,35 – v porovnávání s oddílem třetího jestliže

První rozdíl v tomto verši se nachází ve druhé větě. Jde o užití imperfekta, tedy posunu této věty do popředí a o nahrazení složené (a tím možná i složité) předložky „*od-na*“. Tyto dva zásahy spolu dost možná souvisí, nejspíše právě proto, že je tu vyjádřeno vysvětlení bližší a pochopitelnější, je tato věta dána též do popředí. Jak je tu tedy vysvětlena ona předložka? Namísto odstoupení tuku „*od-na*“ obětního hodu těch pokojných, je tu řeč o působení odstoupení tuku „*té ovce od*“ obětního hodu těch pokojných. Jak již bylo zmíněno, je tu užit výraz pro ovci, který se užívá u hodu oběti pokojné, což je jiný výraz než ovce, o které je řeč v tomto textu. Tím je vcelku jasně opět odkázáno na předchozí instrukce, tentokrát z 3. kapitoly Leviticu. A vystupuje tu opět více onen pozemský pohled – jde o to, jak to provádět.

Další dvě změny jsou ve třetí větě. První je skoro nepatrná. Jde o vložení zájmena v akuzativu, tedy „*je*“, do věty, která mluví o tom, co kněz obrací v dým. Obrací-li v dým „*je*“, je tím znatelně omezen podíl kněze na obrácení se v dým. Avšak zcela jasně tím vysvítá, co se obrací v dým fyzicky, tedy před očima lidskýma. Jde nejspíše opět o odkaz na instrukci ve 3. kapitole, kde jsou jmenovány všechny tučné části a tuk a vše, co má být odňato. Proto je zde patrně množné číslo, přestože dosud byla řeč pouze o tuku v jednotném čísle. (Nebo snad má i tento plurál odkazovat na zvláštní spojitosti tuku a asociace, které se k němu mohou vázat?)

Druhou změnou ve třetí větě je vypuštění oné složité a možná poněkud záhadné formulace „*k vůni spočinutí k*“ Hospodinu. A je to nahrazeno slovy „*na ohnivé oběti Hospodina*“. Což může být dost dobře pouze upřesnění, o který oltář se jedná, pouhá definice.

Zároveň však i tady má nejspíše zaznít alespoň narážka onu vůni spočinutí, protože v předchozích třech kapitolách, když je řeč o ohnivých obětech, zazní i to, že jsou vůni spočinutí k Hospodinu (Leviticus 1. kapitola verš 9., 13., 17. a dále). Nebo tu má snad zaznít, že obrací v dým „je“ „na ohnivé oběti“? Že by se tak stávaly z částí tuku – ohnivé oběti, má toto spojení posluchač vnímat? (Přesto by však význam oněch ohnivých obětí opět vracel pozornost k oné vůni. Zvláštností oběti za hřích by pak též bylo, že z jejího tuku jakoby bylo více ohnivých obětí. Což nedává smysl prakticky, avšak mohlo by to snad naznačovat nějakou zvláštnost, zvláštní důležitost a význam oběti za hřích, tedy takřka patrně ne až tak rozdíl v množství, jako v povaze.) To hlavní však patrně je, že tu jako vrchol, či hrot této části, zůstává Hospodinovo jméno.

Snad posledním rozdílem je rozšíření čtvrté věty. „*Smiřuje na něm ten kněz*“, je část shodná s předchozím textem, avšak zde navazuje onou již z 28. verše známou frází „*na hřích jeho jenž hřeší*“. Je to jistě propojkou s předchozím textem, tedy s 28. veršem. Avšak jaký má význam právě na tomto místě? Copak jedinec stále hřeší? A co hřích – toto slovo se v prvním textu vyskytlo naposledy při jeho zabití, pak již nebyl nikdy výslovně jmenován a i to mělo patrně zvěstný význam. Toho se ale tento oddíl již nedrží. Hřeší tedy jedinec i po zabití hříchu? Patrně ne, mnohem více se zdá, že tento dodatek podporuje již dříve vyřčenou domněnku, že čtvrtá věta je větou shrnující. (Snad shrnující vše co kněz dělal?) Vzhledem k povaze tohoto oddílu, která, jak již bylo zmíněno je nejspíše hlavně vysvětlující a beroucí v potaz pohled pozemského pozorovatele, jde snad též o vysvětlení. Vysvětlení toho, co je hlavním důvodem smiřování. Smiřování se pak děje především na jedinci, ale také „na“ hříchu. Což tu nemusí znamenat jen onu již zmíněnou pasivitu, ale také to, co je pozemšťan schopen vidět, totiž, že ona smiřující krev, se dává vždy na něco, je na něčem. Čímž se neuchopitelné opět přiblíží lidským očím.

Ze strukturálního hlediska může jít o uzavření určité části. Části začínající opakováním fráze „*hřích jeho jenž hřeší*“, kde se problém hříchu řešit nejspíše začíná (28. verš). Celá tato část o řešení hříchu by pak šla napříč ostatními strukturami a zde by bylo vyjádřeno její ukončení, dohotovení – opakováním stejné fráze.

A je možné i to, že tu má posluchači vyznít, že teprve ono závěrečně pasivum divinum, poslední věta, je definitivní tečkou (i za hřešením minulosti).

15. Lv 6,17-23: Z řeči k Áronovcům

verš 17

a promlouvá (impf) Hospodin k Mojžíšovi k říkání

verš 18

mluv intenzivně k Áronovi a k synům jeho k říkání (Z)

tato tóra (učení/ukázání) (toho) hříchu (A)

v místě jenž je zabíjena (impf) (ta) vystupující je zabíjena (impf) (ta) hřích k tváři Hospodina (Z)

svatost svatostí (světící světící/velesvaté) ona (on)

verš 19

(ten) kněz (ten) intenzivně hřešící jí jí(impf) jí (A)

v místě (m) **svatý** (m) je jedena(impf) (Z)

v nádvoří stanu setkání

verš 20

vše jenž dotýká se (impf m) v mase (těle) jejím **je svatý**(impf) (A)

a jenž stříká (impf m) z (od) krve její na (ten/ta) látka (Z)

jenž stříká (impf m) na ni (Z)

omýváš intenzivně (impf) v místě (m) **svatý** (m)

verš 21

a nádobí (m) hliněný (m) jenž je vařena intenzivně (impf) v něm je roztřískán(impf) (A)

a jestliže v nádobí (m) bronz je uvařena intenzivně (pf) (Z)

a je vydrnut intenzivně (pf) a je opláchnut intenzivně (pf) v (těch) vodách

verš 22

každý muž v kněžích jí (impf) jí (A)

svatost svatostí (světící světící/velesvaté) ona (on)

verš 23

a každý hřích (fm) jenž je vnášen (je způsobeno přijítí) (impf) z (od) krve (m) její ke stanu setkání k (pro) smíření intenzivnímu v (**té**) **svatosti** (svatyni/světící) ne je jedena (impf) (A)

v ohni je spalována (impf)

15.1 Výklad Lv 6,17-23: Hlavní důrazy

Patrně bych měla alespoň naznačit hlavní důrazy tohoto textu, který se oběti za hřích také týká, a o jehož výpověď jsem se již při předcházejícím výkladu místy opírala (především nejspíše v aspektu svatosti spojeném s obětí). Jedná se opět o řeč Hospodinovu, tedy stejně

autoritativní, a také je podobným způsobem říkána skrze Mojžíše, či v součinnosti s Mojžíšem. Rozdílní jsou tu však adresáti, tato řeč má být promlouvána k Áronovi a jeho synům. Není tak určena primárně všem synům Izraele, ale pouze vybrané skupině, což je zvláštní. Zdá se, že jsou tu proto zmíněny věci, které si musí uvědomovat především Áronovci, tedy kněží. Ti, kteří provádějí jedince onou jinou sférou, sami se v ní též pohybují. Jsou to také ti, kdo smiřují, jak již bylo zmíněno. Řeč k nim, může tedy obsahovat věci, které mohou být hůře dostupné ostatním synům Izraele, avšak zároveň mohou pomoci chápat některé části průběhu oběti za hřích (patrně se jedná především o ty, kde se objevuje kněz, a o ony hůře pochopitelné obřady).

Co jsou ony základní důrazy, které vysvítají z této řeči? První je v podstatě totožný s důrazem již probíraným v průběhu oběti za hřích, ale na tomto místě je mnohem výrazněji vyzdvižen. Je totiž jednak na samém počátku řeči a jednak je označen dokonce „*tórou hříchu*“. Tedy: „*toto tóra hříchu*“²⁰³. Takto se to má se hříchem, toto je snad ukázání samotného Hospodina, jak to tedy s hříchem je. „*V místě jenž zabíjí se ta stoupající zabíjí se ta hřích k tváři Hospodina svatost svatosti ona (on)*“²⁰⁴. Je zde dvakrát sloveso „*zabíjí se*“. To hlavní, co tedy Hospodin patrně ukazuje o hříchu je, že se zabíjí. Musí být zabit, to je to, co se s ním dělá. (Snad lze říci, tak se řeší.) Velmi důležité je také místo. Místo kde se zabíjí ta stoupající a místo před či k tváři Hospodina, je patrně totožné. I toto je dost možná méně nápadné zdvojení. Hřích se tedy zabíjí tam, kde se zabíjí ta, která stoupá k Hospodinu a zároveň se zabíjí k tváři Hospodina, tedy za jeho bezprostřední, blízké přítomnosti. Na to je nejspíše při zabíjení hříchu třeba pamatovat.

Poslední věta veršů 18 až 22 je totožná a je tak snad jakýmsi orámováním. Poněkud tajemné sdělení „*svatost svatosí ona*“²⁰⁵, dle samohláskového čtení by to bylo „*on*“. Kdo je však v 18. a 22. verši svatost svatostí, světící světící, či velesvatý? Je to ona, zabitý hřích? (Hřích je totiž v hebrejštině ženského rodu.) Pravděpodobně na k tomu má svědectví textu minimálně odkazovat, protože v obou případech „*ta hřích*“ či „*ona*“ tomuto sdělení velmi blízce (v 18. verši ne bezprostředně) předcházejí. (Samohláskové čtení by dost možná odkazovalo k velesvatosti celého dění, či snad až k Hospodinu?)

²⁰³ Lv 6,18

²⁰⁴ Lv 6,18

²⁰⁵ Lv 6,18

Čímž se plynule přešlo k patrně druhému stěžejnímu sdělení textu, a to se týká svatosti. Kořen slova svatý, či být svatý, je tu v celých sedmi verších osmkrát. Ve verších 18 až 22 je to sedmkrát (tudíž extrémně často). Zde také tvoří, zdá se, uzavřenou koncentrickou strukturu. Rámována je již zmíněným „*svatost svatosí*“ či „*světící světící*“, což může a bývá vnímáno jako superlativ (ačkoli význam tohoto spojení je pravděpodobně ještě hlubší). V 19. a 20. verši je výraz „*svatý*“ (tedy infinitiv absolutus), vždy ve spojení s místem, a to s místem, kde se se zabitým hříchem nějak zachází. V 19. verši jde o místo, kde se tento zabitý hřích jí, ve 20. pak místo, kde se intenzivně omývá krev tohoto zabitého hříchu, která stříkla na látku. Zdá se tedy, že cokoli se děje s tělem či krví této oběti, děje se na svatém místě. (Dost možná se tu nerozebírá, je-li místo svaté tím, že se tam zachází s obětí za hřích, nebo naopak, má-li se s ní zacházet na místě, které již bylo svaté, zkrátka to tak je. Co se děje s obětí za hřích, se děje na svatém místě. Přičemž zde opět slovo svatý může být velmi silně vázáno na Hospodina.)

Mezi těmito výskyty, tedy uprostřed oné koncentrické struktury je sloveso „*je svatý*“ (ve 20. verši). A tak možná ústředním sdělením celé této struktury, či snad dokonce celého tohoto úseku je „*je svatý*“. To je na samém vrcholu. A není to i oním druhým důrazem, který především má o zabitém hříchu posluchač z tohoto textu pochopit? V samotném textu je to „*vše, co se dotýká v těle*“²⁰⁶ zabitého hříchu. To je svaté. (Zabitý hřích tedy patrně již dotykem činí svaté.)

²⁰⁶ Lv 6,20

Závěr

Záměrem této práce bylo více porozumět významu oběti za hřích na základě užití synchronních metod. Co se týče užívání těchto metod, uvítala bych, kdyby se mi ještě více podařilo promítnout všechny získané informace o jednotlivých slovech do samotných vykládaných textů Leviticu. V tomto vidím jisté rezervy. Ohledně samého významu celé oběti za hřích, myslím však, že se díky metodám podařilo nechat text odkrýt ještě více, než jsem sama očekávala. (Ač se dost možná jedná o nezvyklý pohled.) Snad se podařilo poodhalit i hodně z významu kultických instrukcí, které jsem rozhodně nechtěla nechávat stranou. Jistěže se nepodařilo rozkrýt vše, to by asi bylo plané očekávání, ale i vidět to, nakolik mne tyto texty přesahují, pokládám za velmi důležité a přínosné.

Nyní bych se tedy ráda pokusila souborně vyjádřit to, k čemu jsem v této práci ohledně významu oběti za hřích dospěla:

Texty, které se rozbořem struktur dostaly do středu zájmu, mají povahu připomínající postup, či skoro až vyprávění, zkrátka jsou to texty mající určitý průběh. Tak vedou posluchače k tomu, že jde o něco, čím je třeba projít (snad až prožít to). Význam oběti za hřích je proto možná mnohem více něčím, čím lze projít (a patrně i zakusit), než něčím, co by plně zachytila pouze statická definice.

Co se zdá být zásadní částí? Především se v textech opakuje způsob vypořádávání se s hříchem. Toto vypořádání pak spočívá v tom, že hřích se zabíjí. Což je patrně hlavní aspekt, který z textů o oběti za hřích vyvstává.

Dalším důrazem je rozložení imperfekt především v textech Lv 4,1-2 a Lv 4,27-31 (tudíž i imperfekt, které text Lv 4,32-35 opakuje). Tato imperfekta tvoří popředí. V popředí se tak nachází duše a hřešení a také příkazy Hospodina, které se nedělají. Což je část, která rozkrývá, kde je doopravdy problém, jak opravdu vypadá. Dále jsou v popředí krev a tuk a zacházení s nimi. To zase přináleží k obnově vztahu s Hospodinem. (Ono zabití hříchu byl hrot mezi těmito dvěma částmi.)

Dalším výrazným aspektem jsou slovesa odkazující na skryté jednání Hospodina. V prvním textu, který se vypořádává s hříchem (Lv 4,27-31), se nachází přinejmenším jedno na samém počátku řešení hříchu, to je vlastně spouštěčem tohoto dění, a jedno je samotným uzavřením. Tedy uzavírá jak řešení hříchu, tak i celý úsek textu. Hospodin je tak patrně skrytou vůdčí osobností či silou celého řešení hříchu.

Důležitým rysem je též již zmíněný průběh této oběti. Zajímavé tu je, že nejenže na počátku uvádí posluchače do problému, do toho, že jde o duši a dále se odvíjí problém hřešení, přičemž vede posluchače cestou až k řešení. Zdá se, že tento popisovaný průběh oběti

ho vede dokonce ještě dál, a to zpět do uspořádání vztahu s Hospodinem. Tím zvláštním způsobem vylučuje nějaký stav mezi, kdy by jedinec – vyznavač byl zbaven hříchu a zároveň nebyl přímo ve vztahu s Hospodinem. (Tak se opět vrací onen předpoklad dvou variant. Buď je vyznavač ve vztahu k Hospodinu, nebo ve vztahu k hříchu.)

Funkci či význam samotného obětního zvířete pak pomáhá vysvětlit již první řeč Hospodina (Lv 1,1-2), kde je popsáno jako přibližovadlo. Toto přibližovadlo snad zjednodušeně pochází od (či snad až z?) vyznavače a jeho směřování je nějakým způsobem k Hospodinu (možná je i v určitém vztahu s Hospodinem). V případě oběti za hřích je funkce takového přibližovadla rozšířena tím, že je přivedeno na hřích a stává se samo hříchem. To je též způsob, jak lze hřích zabít (a tak snad též rozvázat vše, co se k němu vázalo). Přibližovadlo tudíž vlastně zabítí hříchu fyzicky umožňuje. Je možné, že by se právě tento obsah textu oběti za hřích – ono ztotožnění – promítal až do vyjádření v Novém zákoně, jako je ve 2. listě Korintským 5,21: *„Toho, který nepoznal hřích, kvůli nám ztotožnil s hříchem, abychom v něm dosáhli Boží spravedlnosti.“*?

Souhrnně bych tedy řekla, že tento synchronní přístup k výkladu, postavil jako hlavní význam oběti za hřích zabití hříchu, a tím i skoncování nejen s hříchem, ale též s vazbami na něj. V širším rámci se pak význam celého průběhu oběti za hřích ukázal v objasnění vyznavači toho, co je hřích (a že se snad nějak týká i Hospodina). Také vyšlo najevo, že ten, kdo hřích prvořadě řeší, je Hospodin a děje se tak s jeho působením. Zároveň je patrné, že řešením hříchu – jeho zabitím to nekončí, ale je třeba vyznavače dovést až do opětovného smířeného vztahu s Hospodinem, což se zdá být hlavním obsahem obřadů následujících po zabití hříchu.

Seznam použité literatury

- prameny:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad. 14. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2005c1985, 863, 287 s. ISBN 8085810409.

LISOWSKY, Gerhard a Hans P RÜGER. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament: nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text = Concordantiae veteris testamentii : Hebraicae atque Aramaicae.* 3., verb. Aufl. / . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, XV, 1672, 8 s. ISBN 3438052307.

RUDOLPH, Edited by K. Elliger and W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Ed. 4. emendata. Stuttgart: Gesamtherstellun Biblia-Druck, 1997. ISBN 9783438052193.

- sekundární literatura:

BENEŠ, Jirí a Petr VAŘURA. *Pradějiny.* 1. vyd. Praha: Kalich, 2010, 286 s. ISBN 978-807-0171-301.

GESENIUS, Wilhelm a Frants BUHL. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* Neudruck der 1915 erschien. 17. Aufl. Berlin: Springer, 1962, xix, 1013 s.

HARTLEY, John E. *Word biblical commentary: Volume 4, Leviticus.* Nashville: Nelson, c1992, lxxiii, 515 s. ISBN 0849902037.

HELLER, Jan. *Hlubinné vrty: rozborý biblických statí a pojmu.* 1. souborné vyd. Editor Ema Suchá. Praha: Kalich, 2008, 316 s. ISBN 978-80-7017-083-3.

Výroky otců: komentář : [traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem]. Překlad Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994, 184, 55 s. Texty (Sefer), sv. 1. ISBN 80-900-8957-7.

OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu.* 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001, 261 s. ISBN 80-7021-518-6.

POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006, 508 s. ISBN 8070217790.

PRUDKÝ, Martin. *Cvičebnice biblické hebrejštiny*. 1. vyd. Praha: Scriptum, 1992, 334 s. ISBN 80-855-2817-7.

WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. 2. české vyd. Překlad Mlada Mikulicová, Josef Hermach. Praha: Karolinum, 2003, 358 s. ISBN 80-246-0623-2.

- encyklopedie a slovníky

ED. BY G. JOHANNES BOTTERWECK, Ed. by G. Helmer Ringgren a Transl. by David E. GREEN. *Theological dictionary of the Old Testament*. 1. publ. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2001, v. <1-15>. ISBN 08-028-2335-1.

Encyclopaedia Judaica: das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Berlin: Verlag Eschkol, 1934, xxiv.

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Vyd. 4. Praha: Kalich, 2006, 188 s. ISBN 80-701-7029-8.

VANGEMEREN, Willem. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, c1997, 5 v. ISBN 0310481708.

- elektronické zdroje

Leviticus - Chapter 4 (Parshah Vayikra) - Tanakh Online - Torah - Bible. *Judaism, Torah and Jewish Info - Chabad Lubavitch* [online]. 2015 [cit. 2015-04-03]. Dostupné z: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9905#showrashi=true

NIKLOVÁ, Pavla. *Zápalná oběť ve Starém zákoně* [online]. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2012, neuvedeno [cit. 2014-05-03]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zpp/detail/72491/>. Diplomová práce. Univerzita Karlova. Husitská teologická fakulta. Vedoucí práce Jiří Beneš.

Summary

Význam oběti za hřích Meaning of the Sin Offering

Marie Ciprová

Among all other ways to get to an understanding of what the meaning of the sin offering might be, this work is based on synchronic methods. Using these methods, there were found some crucial passages and they are: Leviticus chapter 4 verses 1-2 (as an introduction) and then 27-35 (referring to the sin of a soul). A special part is Leviticus 6,17-23 which tells about priestly instructions concerning the sin offering.

One of the interesting points of the whole ritual of sin offering is how fluently it goes. This is probably the most easily noticeable part and it shows that the meaning of this sacrifice may be not just a definition, but part of the meaning is that: this is something to go through, something to experience.

Passing through the texts (especially those in Leviticus 4) one, who listens, gets first to the problem of a soul that sins. Getting through the Old Testament there shows up, that soul really means a locus of living. But it sins. Sin is in the Old Testament introduced as something nearly like a creature, which gets into a relationship with a human being, but also as a place that maybe surrounds a human and of course sin is also connected with acting. All of this is mentioned in Leviticus 4. First it is doing what God commanded not to do. Then there is a person (probably a son of Israel, who is the recipient of this speech) bringing the sacrificial animal on (or to) the sin, which shows the sin as a place or a sphere. Then the animal becomes the sin – it is called sin in the Hebrew text. As a sin it is killed. That's the way to treat the sin. Also this is the role of the sacrificial animal: to get to the sin with the owner, to become the sin and to be killed as a sin.

After that there is a special ritual with blood, which seems as the witness of the death of sin, but also as the representation of the soul of the killed sin (soul is very closely connected with blood in the Old Testament). And then there comes a ritual with fat. Both of these seem to have the function of reconnection between the person and God. Within these rituals, there is a priest involved, who also makes atonement for the person.

At the end there is emphasized that the person is forgiven. It's pronounced as a verb in the passive with an unknown subject. Of course it means, it is God, who forgives, but the way of expression connects it with a previous similar verb in the passive, that started the person's acting to solve the sin. It shows that God is the beginning of the solution and also the end. It even suggests that God is there active behind the scene all the time.